UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Do corpo ao pó:

crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte.

Bruno Martins Moraes

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2016

Bruno Martins Moraes

Do corpo ao pó:

crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Universidade de São Paulo como requisito
para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Orientadora: Ana Claudia Rocha Marques

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2016

Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte.

MORAIS, B. M.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Data do Exame: 10 de dezembro de 2015

Ana Claudia Rocha Marques – PPGAS/USP (Orientadora)

Fabiola Andrea Silva – MAE/USP (Titular)

Levi Marques Pereira – FAINDI/UFGD (Titular)

Uira Felipe Garcia – EFLCH/UNIFESP (Suplente)

Beatriz Perrone Moisés – PPGAS/USP (Suplente)

Nde jeguakáva apyre i,
nde jachukáva apyre i
opa marangua rembijeecha vai ojekuaa i mavy,
jeepyakuéry mbovy'ey peñogueno'a;
a'éramivyma, peporoaéi ñendu i,
pende tarova i jevy,
añete guaramy eteve íma
rojekuaa águi ore mopy'a i.

Muito embora as gerações dos homens adornados,
e as gerações das mulheres portadoras da taquara
estejam predestinadas a serem acossadas por todo o
mal,
não obstante isso, vós reunis inumeráveis restituídores
da palavra,
e os fazeis escutar nossas vozes,
e os fazeis escutar nossos gritos;
e erguendo-nos das adjacências da morte,
nos torna a levantar.

Prece mbyá-guarani. León Cadogan, *Ayvu Rapyta*.
Minha tradução.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho fez-se mais ou menos certo por linhas muito tortas, e estou agradecido a todos os que puseram alguma direção às encruzilhadas no caminho. Sobretudo aos que me ajudaram a me perder.

Ao invés de apertar os nós na minha desorientação, a Profa. Ana Claudia Marques preferiu ir me dando corda. A convivência nestes dois anos e meio, não canso em dizer, foi um privilégio.

Seria mais do que justo que Spensy Pimentel assinasse esta dissertação como co-orientador, não fosse minha indisposição em enfrentar a burocracia acadêmica. Foi ele, afinal, quem me convenceu a buscar em campo o que eu só conhecia nas páginas dos processos judiciais.

Fabiola Andrea esteve na banca de qualificação, e de novo na defesa. Seus comentários, sempre muito atentos, deram formato ao texto final.

Tenho de agradecer a Levi Marques Pereira mais do que a participação na banca de defesa, também o trieiro que seus trabalhos deixaram para a antropologia nesse campo difícil que é o Mato Grosso do Sul.

Aliás, única maneira de reconhecer as contribuições dos antropólogos, historiadores, e indigenistas sul-matogrossenses no que aí segue seria reconhecer-lhes a co-autoria. Só tive a chance de conversar com Antonio Brand uma única vez, e muito antes de eu haver posto no mundo qualquer projeto de pesquisa, mas as impressões deste encontro atravessam todo meu texto. Agradeço a Aline Lutti, Diógenes Cariaga, e especialmente Lauriene Seraguza, cujo trabalho com as mulheres Kaiowá iluminou meus dados sobre o corpo. Vander Nishijima, Mariany Martinez, Gabriel Ulian, enfim todo o corpo de indigenistas da FUNAI foi tão importante quanto os próprios kaiowá na coleta de dados para este mestrado. Eventuais erros obviamente correm por minha conta, e alguma divergência –se é que há, creio que não houve– certamente será em homenagem ao debate.

Faço uma menção honrosa a Rodrigo Amaro. Nos momentos em que fraquejei com as dificuldades do campo, Rodrigo e a sua Shinerai estavam lá para lembrar que podia sempre ter mais lama do que a que estava à minha frente. Espero ansiosamente por essa tese!

De volta a São Paulo, as discussões no Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades, amadureceram minha visão da antropologia. Da mesma maneira, o CEsTA – Centro de Estudos Ameríndios serviu de foro para minhas tentativas de etnólogo.

Houve também os que deixaram crescer as orelhas e defenderam este mestrado comigo. Augusto Ventura e Victor Alcântara, especialmente, glosaram à custa de cerveja e mesas de bar todos os temas desta dissertação. Talvez ela não saiba, mas foi numa noite sem samba no Amazonas que Helena Manfrinato me convenceu que a melhor aposta

não está no conflito, mas no consenso entre apostos. Olavo de Souza só fez comentários pertinentes, ainda que não tenha lido absolutamente nada do que vai aqui escrito.

A Leonardo Braga, Camila de Paula, a todos, enfim, pela companhia nessa caminhada, estarei eternamente agradecido. No doutorado a gente cresce o rabo, *ojepota* estará completo.

Seria obviamente necessário alongar os agradecimentos ao campo do indigenismo. À Dra. Michael Mary Nolan de maneira especial, mas à toda assessoria jurídica e ao corpo missionário do Conselho Indigenista com quem comunguei o pão de mandioca dos povos indígenas, deixo minha profunda gratidão.

Caroline Hilgert segurou muitas pontas, me deu muita força, me fez infinitos favores. Por favor, pendure na conta da nossa amizade.

Cristiano Navarro e Renato Santana tiveram a paciência de me ensinar que tudo é pra ontem, mas nem por isso a gente tem de se afobar.

Lucas Keese, Breno Zúnica, Guilherme Kataguirre, Naiana Padial, Luísa Calagian, Eliza Castilla, Beatriz Braga, Camila Salles, Tereza Buarque, enfim, há toda uma família extensa no Projeto Guarani, do Centro de Trabalho Indigenista, que acompanhou esse drama de vida e morte que foi esta pesquisa. Peço desculpas se de alguma maneira alguns de vocês tiveram de arcar com o desfalque da minha ausência; ou aturaram alguma grosseria quando o corpo era presente, mas a alma estava perdida entre os capítulos do mestrado.

Maria Inês Ladeira já fazia aos índios bem antes de mim muitas das perguntas desta dissertação; e o que ela me ensina tem a ver menos com métodos, e dados, e bibliografia, e mais a ver com a sensibilidade.

A Daniel Pierri, *cheryke'y* nessa mesma família extensa, faço agradeço à parte. É o irmão que eu tive a sorte de descobrir na luta.

Agradeço ao meu pai, minha mãe, meus leitores mais zelosos.

Nesses dois anos e meio, Sarah de Roure embaralhou tantas vezes meus dias e as páginas dessa dissertação, me fez tomar o ônibus errado, embarcar no sentido contrário no metrô. Edward Borgstein emprestou o ouvido para que eu pusesse ordem nas minhas ideias, e carregou a barraca quando reclamei de dor nas costas.

Erêndira Oliveira me ofereceu as ilustrações deste texto, e sossego pra minha alma.

Finalmente, agradeço aos Kaiowá e Guarani. Não vou citar nomes. Os vivos e os mortos.

Por eles todos, eu mantenho a fé e a faca amolada.

Aguyjevete.

RESUMO

O debate em torno da territorialidade guarani no Mato Grosso do Sul chegou a um impasse teórico: de um lado, há os que a entendem a partir das concepções próprias dos indígenas das categorias territoriais; do outro, estão os que posicionam essas categorias, sobretudo a expressão *tekoha*, como contingências das políticas de Estado que historicamente vincularam os Kaiowá e Guarani a um território específico e produziram como efeito um movimento de retomada das áreas tradicionais. Esta dissertação pretende avançar neste impasse tentando percorrer, a partir de reflexões sobre a violência, e a morte, esses dois modelos de territorialidade. Os primeiros capítulos dão um panorama da disposição atual dos Kaiowá e Guarani por sobre o seu território, com foco no “corpo”: impondo uma segregação no espaço, a colonização impôs aos índios uma disciplina corporal. É como estratégia de resistência a essa disciplina que eles tentam reorganizar o espaço a partir dos acampamentos de retomada. A relação com a morte e com os mortos emerge como um eixo orientador da vida sobre o território, e os dois últimos capítulos vão dedicados a etnografar essas relações e as concepções de pessoa, de corpo, e os elementos escatológicos e proféticos envolvidos nos ritos funerários. Dividido entre uma parte “substantiva”, e uma parte “imaterial”, o corpo aparece no fim como o elemento organizador da produção e da reprodução da vida social, da territorialidade, e do cosmos. Do mesmo modo, é o corpo o eixo organizador da destruição do que há nesta terra. Traduzindo um registro no outro, os Kaiowá e Guarani operam uma “crítica histórica” que sugere uma conciliação entre as teorias já não como opostas, mas como complementares e variadas em perspectiva.

Palavras-chave: territorialidade; corpo; pessoa; violência; morte; Kaiowá e Guarani.

ABSTRACT

The debate regarding the guarani territoriality in Mato Grosso do Sul has come to a theoretical impasse: in one hand, there are those who see it from the indigenous own conceptions of Territorial categories; on the other hand are those that put these categories, most of all the expression *tekoha*, as State policies' contingences that through history have connected the Kaiowá and Guarani to a specific territory and as an effect produced a movement for the reoccupation of traditional areas. This dissertation aims at advancing in this impasse by trying to go through these two territorial concepts from the perspective of reflections about violence and death. The first chapters show the panorama of the current diaposition of the Kaiowa and Guarani people in their territory, focusing on the body: by forcing a physical segregation, the colonization imposed to the indigenous a body discipline. It is as a kind of resistance strategy to this diacipline that they try to reorganize the space through the retaking campings. The relation with death and their dead emerge as an orientating axis to the life over the territory, and the last two chapters are dedicated to an ethnography of these relations the conceptions of person, body and the escatological and prophetic elements involved in the funeral rites. Divided between a "substantial" part and an "immaterial" part, the body appears in the end as an organizing element of social life, territoriality and cosmos production and reproduction. In the same way, the body is the organizing element of the destruction of every single thing in this land. Translating a register on another, the Kaiowa and Guarani operate a "historical critic" that suggests a conciliation between the theories no longer as opposites, but as complementaries and varied in perspectives.

Keywords: territoriality; body; people; violence; death; Kaiowa and Guarani.

RESUMEN

El debate acerca de la territorialidad guaraní en Mato Grosso do Sul llegó a un punto muerto: a un lado, hay los que la entienden bajo las concepciones propiamente indígenas de las categorías territoriales; al otro lado, están los que posicionan estas categorías, sobretudo la expresión *tekoha*, como contingencias de las políticas de Estado que históricamente vincularon los Kaiowá y Guaraní a un territorio específico y produjo en efecto un movimiento de retomada de las áreas tradicionales. Esta tesis pretende avanzar en este impase tratando de cubrir, a partir de reflexiones acerca de la violencia y la muerte estas dos concepciones de territorialidad. Los primeros capítulos ofrecen una visión general de la actual disposición de los Kaiowá y Guaraní sobre su territorio, centrándose en el cuerpo: imponiendo la segregación del espacio, la colonización impuso a los indios una disciplina del cuerpo. Es como estrategia de resistencia a esta disciplina que ellos tratan de reorganizar el espacio en los acampamentos de retomada. La relación con la muerte y con los muertos aparece como un eje orientador de la vida sobre la tierra, y los dos últimos capítulos van encargados de etnografiar esas relaciones y el concepto de persona, de cuerpo, e los elementos escatológicos y proféticos implicados en los ritos funerarios. Dividido entre una parte "substantiva" y una parte "imaterial", el cuerpo es un elemento organizador de la producción y de la reproducción de la vida social, de la territorialidad, y del cosmos. Del mismo modo, es el cuerpo el eje organizador de la destrucción de todo lo que hay en esta tierra. Traduciendo un registro en el otro, los Kaiowá y Guaraní operan una "crítica histórica" que sugiere una conciliación entre las teorías ya no como opuestas, sino como complementarias y variadas en perspectiva.

Palabras-clave: territorialidad; cuerpo, persona; violencia; muerte; Kaiowá y Guaraní.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 01	
AS ADJACÊNCIAS DA MORTE.....	25
1. UM ROTEIRO ESTATÍSTICO	27
2. BREVE HISTÓRIA DO CERCO KAIOWÁ (1870-?)	36
2.1. OS TRABALHADORES DO MATE	37
2.2. O CERCAMENTO DAS TERRAS KAIOWÁ E GUARANI	44
3. EFEITOS DO CERCO.....	60
3.1. JOPARA, A MISTURA	61
3.2. O ‘ESVAZIAMENTO’ DO CORPO	67
4. CONCLUSÕES	75
CAPÍTULO 02	
TERRA, TERRITÓRIOS	84
1. KUATIA, O PAPEL DO ESTADO.....	87
1.1. O JAGUAPIRÉ, E A POLÍTICA DA JUDICIALIZAÇÃO	96
1.2. A SITUAÇÃO ATUAL DAS DEMARCAÇÕES	101
2. DE VOLTA À TERRA – AS RETOMADAS	108
2.1. APYKA’I, O FRONT SURREAL	110
2.2. TERRITORIALIZAÇÕES, DESTERRITORIALIZAÇÕES, RETERITORIALIZAÇÕES	130
3. CONCLUSÕES	146
CAPÍTULO 03	
RETEREGUA – NOS DOMÍNIOS DO CORPO.....	156
1. MORTE E VIDA KAIOWÁ E GUARANI.....	159
1.1. TERRA SEM-MORTES.....	164
1.2. OS OSSOS FRESCOS	172
1.3. ONDE ESTÁ O CORPO?	181

2. TETE MBA'E, COISAS DO CORPO	195
2.1. GENEALOGIA DO CORPO.....	204
2.2. CORPO E TERRA	213
3. CONCLUSÕES	219
CAPÍTULO 04	
O PESO DA CRUZ.....	227
1. ENTERRANDO E DESENTERRANDO OS MORTOS.....	229
1.1. ESPECTROS DE UM CORPO	234
1.2. ERGUENDO CRUZES	250
2. A CASA DOS ESPÍRITOS.....	261
2.1. CORPO, CRUZ, CASA.....	264
2.2. DOIS ENSAIOS COSMOGRÁFICOS	272
3. CONCLUSÕES	283
UM ÚLTIMO COMENTÁRIO	293
BIBLIOGRAFIA CITADA	300

ÍNDICE DE IMAGENS, TABELAS, E MAPAS

Imagens

Imagem 1 – Sr. Arnaldo diante da sepultura do filho, no Passo Piraju. Foto: Cristiano Navarro, 2013.....	24
Imagem 2 – Família de Doraci Claudio, que perdeu três filhos assassinados em Dourados. Foto: João Fellet, 2013.	69
Imagem 3 – Gangue de jovens armados, perambulando pela Reserva. Ilustração de um estudante indígena, cedido por Rodrigo Amaro.	72
Imagem 4 – Sr. Arnaldo e Dona Macilene, segurando a foto do filho.	82
Imagem 5 –Sandriely, 3 anos, em meio aos restos incendiados do acampamento Apyka'i, às margens da BR-463. Foto: Lunae Parracho, 2013.	83
Imagem 6 - Dona Damiana e seu Filho, no cemitério do Apyka'i.	86
Imagem 7 - Ilustração da revista "Veja", em que todo o cone-sul do Estado daparece como área pleiteada para demarcação de uma terra indígena.....	91
Imagem 8 - Linha do tempo das demarcações de terras indígenas no Mato Grosso do Sul (Reservas e TIs Homologadas)	92
Imagem 9 - Dona Damiana e seu filho adotivo, Sandriel, caminhando entre os pés de feijão e milho no pequeno roçado que avança no canavial.....	109
Imagem 10 - Indigenas do tekoha Apyka'i sobre os restos do incêndio que consumiu os barracos, em agosto de 2013. Foto: Lunae Parracho/Reuters, 2013.....	120
Imagem 11 – Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de outubro de 2013. Fonte: Google Earth Pro.....	121
Imagem 12 - Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de abril de 2006. Fonte: Google Earth Pro.....	122
Imagem 13 - Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de janeiro de 2010. Fonte: Google Earth Pro.....	123

Imagem 14- Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de março de 2014. Fonte: Google Earth Pro.	137
Imagem 15 - Diagrama de parentesco do "núcleo duro" do acampamento tekoha Apyka'i, produzido a partir das informações de Dona Damiana. * Os indivíduos de uma mesma geração não estão alinhados segundo a ordem de nascimento.	142
Imagem 16 - Dona Damiana, no tekoha Apyka'i. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.	153
Imagem 17 – Luz e sombra sobre um rapaz, na retomada do tekoha Potrero Guasu. Foto: Lunae Parracho, 2014.	155
Imagem 18 - Rapaz segura nas mãos o osso de seu falecido irmão.	158
Imagem 19 - Ataná Teixeira (de azul, à direita) conduzindo uma reza em um encontro na aldeia Aldeia Tey'i Kue. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.	162
Imagem 20 - O Cacique o Pyelito Kue, Lide Solano Lopes, aponta o que seria um buraco de bala em uma árvore, na sede da fazenda “Cambará”.	196
Imagem 21 – O caixão e o saco de estopa exumados, na carroceria da caminhonete da FUNAI.	198
Imagem 22 - Ñanderu Olimpo sorrindo, à direita da imagem, em um Jerosy Puku –festa da colheita do milho saboró– na Aldeia Jaguapiru.	207
Imagem 23- Dona Damiana, mulheres e crianças no Apyka'i, em meio ao canavial. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.	218
Imagem 24 - Carlito de Souza, no tekoha Passo Piraju. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2012.	223
Imagem 25 – Jovem rezador, no tekoha Yvy Katu. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2014.	226
Imagem 26 - Dona Damiana e familiares de Ramão acendem velas aos pés de sua cruz, no tekoha Apyka'i.	228
Imagem 27 - Ataná Teixeira, em frente ao seu yvyra'i marangatu enfeitado, no pátio de sua casa. Foto: Spensy Pimentel, 2012.	232
Imagem 28 - O Sr. Olimpo, me contando histórias de angue, no tekoha Laranjeira Ñanderu.	240

Imagem 29 - Zezinho, do tekoha Laranjeira-Ñanderu. Faleceu, vítima de um atropelamento, em 2012. Foto: Egon Heck, CIMI, 2011.....	249
Imagem 30 - O kurusu de Ramão, sendo velado baixo lona no tekoha Apyka'i.	258
Imagem 31 – No “velório da cruz” no tekoha Apyka'i, o momento em que o kurusu é desatado do suporte em que foi velado por sete dias. O cunhado de Ramão conversa com a cruz.	259
Imagem 32 - Com o kurusu nas costas e acompanhado do rezador, o cunhado de Ramão segue em direção ao cemitério.	261
Imagem 33 - Esqueleto de uma “casa de rezas”, sem a representação da abertura em cada ponta. Fonte: Mura (2008, pág. 364).....	262
Imagem 34 - Interior de uma "casa de rezas", no tekoha Guyraroka. Note-se a luz, entrando pelas portas. Fonte: Ministério da Cultura.	263
Imagem 35 - Fluxograma - Relações entre cemitério, cruz, casa, e corpo.	268
Imagem 36 - Lideranças e rezadores, em uma aty guasu. Note-se os chiru na mão do senhor ao centro. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.....	269
Imagem 37 - "Altar" dos chiru, no interior da casa de reza do Sr. Nelson Cabrera. Ilustração: Erêndira Oliveira.	271
Imagem 38 - Esquetes do "cosmograma" de Daniel Vasquez. Ilustração: Erêndira Oliveira.	276
Imagem 39 - Última foto de Nísio Gomes, poucos dias antes de ser assassinado no acampamento Guaiviry. Foto: Eliseu Lopes, 2011.....	281
Imagem 40 - O chiru do Sr. Jorge, composto por uma combinação de elementos que o identificam com uma pessoa, uma casa, e com a terra.	287
Imagem 41 - Menino vigia em meio ao pasto, na retomada do tekoha Potrero Guasu. Foto: Lunae Parracho/Reuters, 2013. .	291

Tabelas

Tabela 1 - Comparativo entre o número de assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul e no Brasil. Fonte: Conselho

Indigenista Missionário - CIMI. Relatório de Violências Contra os Povos Indígenas no Brasil, dados de 2013. Brasília: CIMI, 2014.....	28
Tabela 2 - Número de Homicídios de Indígenas no Mato Grosso do Sul, 2003-2013. Fonte: SESAI/DSEI-MS.....	29
Tabela 3 – Número e taxas de suicídios indígenas no Mato Grosso do Sul, 2000-2013.....	30
Tabela 4 – Síntese da criação, do histórico de ocupação e da situação jurídica das Reservas Indígenas Kaiowá e Guaraní criadas no Mato Grosso do Sul, até 1928. Fonte: CIMI et alli (2000, pág. 15), adaptado.....	50
Tabela 5 - Crescimento demográfico nas Reservas Indígenas, 1949-1991-2011.....	59
Tabela 6 - Grupos de Trabalho criados, e tekoha contemplados pelo CAC firmado entre MPF e FUNAI em 2007.....	103
Tabela 7 - Terras indígenas Kaiowá e Guaraní com procedimento administrativo de demarcação já concluído ou em curso, no Mato Grosso do Sul	106
Tabela 8 - Lista de acampamentos atendidos pelas políticas de assistência da FUNAI.....	136

Mapas

Mapa 1 - Ocupação Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul.	21
Mapa 2 - Área concedida à Matte Larangeira (1882-1890).	38
Mapa 3 - Reservas Indígenas criadas pelo SPI no Mato Grosso do Sul até 1928.	48
Mapa 4 – Imagem de satélite marcado o perímetro da Reserva Indígena de Dourados, os principais travessões internos, e as sedes dos principais equipamentos públicos e comunitários. Note-se a proximidade com a malha urbana do Município.....	76
Mapa 5 - Terras Indígenas Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul reconhecidas pelo Estado, segundo sua situação administrativa. Os acampamentos não estão representados. ...	107
Mapa 6 - Locais de acampamento das famílias do tekoha Apyka'i, entre 2002-2013.....	126

SIGLAS E ABREVIACÕES

ACO – Ação Cível Originária, uma modalidade de ação judicial

AgR – Agravo Regimental, uma modalidade de recurso judicial

CAC – Compromisso de Ajustamento de Conduta

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNV – Comissão Nacional da Verdade

DEM – Partido dos Democratas

DSEI-MS – Distrito Sanitário Especial Indígena do Mato Grosso do Sul

FAMASUL – Federação de Agricultura e Pecuária do Mato Grosso do Sul

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUVEST – Fundação Universitária para o Vestibular

GT – Grupo de Trabalho, se refere ao corpo técnico instituído pela FUNAI para identificação e delimitação de terras indígenas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MPF – Ministério Público Federal

MS – sempre que se referir a ações judiciais, Mandado de Segurança

PTdoB – Partido Trabalhista do Brasil

RI – Reserva Indígena

SEJUSP – Secretaria de Justiça e Segurança Pública

SEJUSP – Secretaria de Justiça e Segurança Pública do Estado do Mato Grosso do Sul

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena, no sentido administrativo-territorial

UNODC – Agência das Nações Unidas para o Combate às Drogas e ao Crime Organizado, sigla em inglês.

OMS, WHO – Organização Mundial de Saúde, siglas em inglês e português

CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA

Com mais de 7 milhões de falantes entre indígenas, camponeses, e uma numerosa parcela da população paraguaia e dos brasileiros e argentinos da fronteira, as regras para a grafia do guarani variam regional, ética, e cronologicamente. Alguma confusão pode advir, nesta dissertação, do fato de que nas referências de outros autores minha opção foi a de manter a grafia do original – sob que critérios se poderia padronizar a grafia de palavras, expressões, textos, cantos, rezas, mitos, colhidas em contextos tão diversos? No que concerne ao meu próprio material, adotei as seguintes convenções:

ch com o mesmo valor sonoro do dígrafo em português

g e **h** como no alemão

j corresponde ao som palatal fricativo [j]

k para a oclusiva surda velar

ñ como ñ em Espanhol

r como na palavra espanhola oro

s para a fricativa alveolar

v como em português

' (apóstrofe, como em *ka'a*) representa a oclusiva surda glotal, que marca um corte na pronúncia

mb, **nd** e **ng** representam as oclusivas sonoras nasalizadas

y representa a sexta vogal do guarani (alta central)

Palavras oxítonas não são acentuadas; paroxítonas e proparoxítonas, sim. Os lexemas aglutinados de sufixos monossilábicos ou polissilábicos átonos mantêm a acentuação original. Quando o sinal de acento ´ coincide com o sinal de nasalização ~, este acumula a função tônica. Pimentel (2012, s/pag.) nota atentamente que há palavras cuja grafia corrente pode ser definida em desacordo com certas regras, como é o caso de *guaxiré*, em que se usa o x em vez do costumeiro ch. Nesses casos, adotei a grafia corrente mas não sem antes consultar a opinião dos professores indígenas – pelo muito que aprendi com eles, serei eternamente grato.

Maior confusão poderá causar o nome dos personagens míticos. Algumas vezes as grafias diferentes marcam pequenas variações, como é Añã, a que os Kaiowá às vezes se referem como Añã'i e nos registros de Fabio Mura por exemplo aparece como Añã'ý. Nos exercícios de aproximação entre o material Mbyá e Kaiowá, essas distinções ficam evidentes: no Mato Grosso do Sul, a pronúncia mais comum é Jasy, em que o 's' soa como uma fricativa alveolar desvozeada /s/; em oposição, os Mbyá paulistas já articulam uma africada pós-alveolar, /tʃ/, e que usualmente se grafá com 'x', Jaxy. Igualmente, Kwaray entre os Mbyá está grafado no meu material como Kuarahy não só por uma diferença de convenção mas por uma variação fonética: os Kaiowá pronunciam o nome indígena do "Sol" com uma marcada aspiração ao final, assinalada pela consoante "h". Essas pequenas diferenças podem ser ignoradas, sem prejuízo da compreensão do texto.

INTRODUÇÃO

O cursor do Word pisca me intimando a escrever, enquanto acho as palavras dou o *play* no *podcast* dessa respeitável revista americana de antropologia. O tema dessa edição é “pós-conflito”, e a voz do narrador –esse respeitável antropólogo americano– põe a pergunta aos convidados: é possível fazer antropologia entre vítimas de genocídio? Meus olhos revisam as anotações de campo dispersas sobre a mesa, os históricos dos despejos, os mapas, as terras ainda por demarcar, as listas de gente morta, as fotos, as tabelas de cálculo dos índices de suicídio e homicídio; e empilhados no canto, bem no canto, os processos judiciais – que tipo de pergunta é essa?

O primeiro projeto

Cheguei ao Mato Grosso do Sul no projeto de entender como as relações travadas pelo agronegócio organizavam a violência contra os indígenas Kaiowá e Guarani a partir da dinâmica fundiária do estado. Meu ponto de partida eram os dados

de homicídio publicados pelo CIMI, que denunciavam um surto epidêmico de violência entre os indígenas. Nas zonas de conflito, acumulavam-se mais de 30 assassinatos de lideranças em decorrência direta da luta pela terra desde os anos 80. Não obstante, na bibliografia as listas de palavra palavra-chave no tema da violência gravavam “suicídio”, “suicídio”, e “suicídio”.

Entre os Kaiowá e Guarani, os homicídios apareciam como cifra cinza, como um plano de fundo para as análises sobre os suicídios. O que eu propunha era uma pesquisa que permitisse tirar algum senso disso, que saltasse de alguma maneira da estrutura fundiária à forma da violência contra os povos indígenas. Se o projeto, contudo, focava na gestão dos conflitos por parte do agronegócio, as observações deveriam ser tomadas nas fazendas e não nas aldeias; a pergunta tinha de ser direcionada aos que geriam as mortes, o trabalho era o de descrever as relações travadas no bojo do agronegócio que punham alguma ordem à violência – uma abertura delicada para uma etnografia, sem dúvida. Mas me parecia viável não só porque os ditos “produtores rurais” pareciam estar organizados em sindicatos e federações que manifestavam publicamente suas posições anti-indígenas e anunciavam a sofisticação da gestão da “segurança”, mas é também porque pairava no Mato Grosso do Sul um consenso tão grande em torno da legítima defesa da terra que permitia que os proprietários, os arrendatários, e funcionários das fazendas dissertassem abertamente, e a quem perguntasse, sobre o manejo da violência contra os índios.

Fui testar eu mesmo os métodos em uma primeira incursão em uma fazenda no Município de Coronel Sapucaia, onde três indígenas já haviam perdido a vida. Os resultados me pareceram positivos. A maior inovação do agronegócio era a profissionalização e a impessoalização das relações de trabalho “da porteira para dentro”, inclusive do serviço de segurança. Minha hipótese era de que, se antes o proprietário contava com a figura do capataz “agregado” da fazenda, agora empresas de segurança privada se especializavam em conflitos fundiários e, de fato, as investigações iniciais indicavam a emergência no Mato Grosso do Sul de todo um nicho de mercado especializado no conflito com indígenas. Esses novos empreendedores –“vigilantes” supostamente treinados e certificados– ansiavam por dar testemunho do seu sucesso. A pesquisa ia avançando, até que mataram Nísio Gomes.

As intempéries do campo

Nísio escutou a aproximação das caminhonetes, ou foi alertado pelo *tekojara*, não sei. E já não importa. Na madrugada do dia 18 de novembro de 2011, pelo menos oito homens, entre eles funcionários da GASPEM SEGURANÇA LTDA., o cercaram na cabeceira da trilha que dava acesso ao *tekoha* Guaivry, e o assassinaram com um disparo de “armamento não-letal” (*sic*). O corpo de Nísio nunca foi encontrado, a imprensa local ficou empolvorada: acusavam os missionários do CIMI, a FUNAI, ONGs internacionais, enfim, toda a “antropologia oportunista”, de estar escondendo o Nísio Gomes vivo no Paraguai a fim de criar um fato político em torno da demarcação das terras kaiowá. Não obstante o testemunho dos indígenas darem conta de que Nísio havia sido assassinado, a Polícia Federal seguiu realizando operações binacionais de busca. Infrutíferas, não careço dizer.

Na esteira dos desdobramentos do caso, em agosto de 2012 as comunidades do *tekoha* Pyelito Kue e Mbaraka’y, no município de Japorã, divulgaram uma carta anunciando a decisão de resistir a uma ameaça de despejo por ordem judicial. Pinçando uma frase que captava o drama da situação, a jornalista Eliane Brum publicou na Revista Época uma coluna intitulada “Decretem nossa extinção e nos enterrem aqui”¹, em que se conjugavam estatísticas de suicídio com a expressão “morte coletiva”. Repetida cinco vezes no artigo e infinitamente nas redes sociais, rapidamente o termo se transmutou em “suicídio coletivo”. Em homenagem aos Kaiowá e Guarani as pessoas trocaram seu sobrenome no Facebook e compartilharam fotos de indígenas enforcados – estranha maneira de demonstrar solidariedade. Mais de 50 manifestações foram organizadas em diversas cidades do Brasil e do mundo, e surgiram “comitês” e “brigadas” de apoio à resistência indígena. “Eu também sou Guarani-Kaiowá”, dizia a consígnia de inspiração neo-zapatista no mote dos militantes socioambientalistas e dos

¹ “Decretem nossa extinção e nos enterrem aqui”, coluna de Eliane Brum. Revista Época, 22 de outubro

<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/10/decretem-nossa-extincao-e-nos-enterrem-aqui.html>, último acesso em 07 de julho de 2014.

partidos de esquerda das capitais. Em São Paulo, uma marcha na Av. Paulista reuniu cerca de mil pessoas.

O suposto suicídio coletivo foi posteriormente “desmentido” pela comunidade, e a reintegração de posse foi revista e suspensa pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região, mas a visibilidade dada ao caso armou verdadeira comoção nacional em torno dos Kaiowá e Guaraní. No rebate, o agronegócio se entrincheirou rapidamente nos sindicatos rurais; as manifestações públicas das associações de produtores passaram a ser mediadas por todo um aparato de assessoria de imprensa; e o discurso da guerra aberta foi perdendo lugar para uma incidência política organizada na “bancada ruralista”, e em prol de medidas legislativas de controle e restrição dos direitos indígenas. Para o meu campo, cerraram-se as cancelas, e fecharam-se as portas. A este ponto, uma observação participante ou entrevistas nas fazendas já era impraticável, comprometeria a ética da pesquisa, poria em risco o pesquisador. Gastei os primeiros meses do mestrado buscando alternativas metodológicas: a pesquisa exclusivamente documental não contemplaria o que era meu objeto primário; as técnicas de análise de redes sociais, desacompanhadas de uma etnografia, pareciam-me demasiado rígidas.

Restava-me enfrentar o que eu estava evitando a princípio, que era mirar o problema do outro lado: perguntar aos índios a sua percepção sobre a violência, como eles entendiam a colonização, qual era sua percepção do cerco nas reservas. O que significa viver nas “adjacências da morte”, o que significava aquela média de homicídios no cotidiano de um povo. Afrouxei as expectativas, e encarei o campo.

Reformulação do problema

Fui recebido em Dourados como advogado do Conselho Indigenista Missionário, uma organização católica fundada na teologia da libertação e que tem um trabalho de organização e mobilização dos Kaiowá e Guaraní já há mais de cinquenta anos. Foi pelo CIMI, enquanto eu era estagiário de Direito em um escritório de advocacia em São Paulo, que tive o primeiro contato com os Kaiowá e Guaraní. Era minha incumbência acompanhar alguns processos penais contra lideranças indígenas

que chefiavam retomadas de terra, e monitorar as ações cíveis que discutiam posse indígena e que chegavam em sede de recurso ao Tribunal Regional Federal. No Mato Grosso do Sul, meu trabalho era o de acompanhar diretamente as demandas da *Aty Guasu* – Grande Assembleia dos Povos Kaiowá e Guarani, e em alguns casos prestar assessoria jurídica direta em ações judiciais.

Assim fui me ambientando, tomando contato com o povo, tecendo relações para além do terno e da gravata com que raras vezes estive vestido. Ocupei nessa posição por curtos mas intensos nove meses, entre novembro de 2013 e julho de 2014. Antes disso eu já havia feito duas outras prospecções, e voltei ao Mato Grosso do Sul outras duas vezes depois desse tempo: uma entre novembro de dezembro, ainda em 2014; e uma segunda entre março e abril de 2015. Tive a vantagem –não é todo pesquisador que tem– de haver realizado esta pesquisa entre amigos, o que inclui não só os indígenas entrevistados e com quem convivi, mas os funcionários da FUNAI das Coordenações Regionais de Dourados e Ponta Porã, igualmente importantes na coleta dos dados e referenciados nos agradecimentos, ainda que isto seja pouco. Se não por inclinação pessoal, ao menos pelas vicissitudes do campo ou pela repercussão dos seus escritos, o antropólogo inevitavelmente se envolve nas demandas das comunidades que investiga. Ao pesquisador, contudo, quase sempre está facultada a possibilidade de se “voltar para casa”; já esses funcionários do indigenismo vivem eles e suas famílias no meio do conflito, estão na lida diária com os problemas das comunidades, e são os que se desdobram para achar soluções para problemas tantas vezes insolúveis.

Enquanto não houver demarcações, e mesmo depois eu imagino, o “problema” das terras kaiowá e guarani será latente. Neste meu período de trabalho de campo, as principais zonas de conflito e que estiveram sob a pressão de ordens judiciais de despejo foram a região do entorno de Dourados, onde estão o *tekoha* Apyka’i e o *tekoha* Pacurity, além de outros cuja situação esteve mais ou menos estabilizada, como o *tekoha* Passo Piraju; e o sul do estado, entre os municípios de Japorã e Iguatemi, onde está o Yvy Katu, e os *tekoha* Pyelito Kue e Mbaraka’y. Os meus dados foram assim coletados de maneira dispersa entre os acampamentos, com maior foco nesses citados pelo simples fato de que foi ali que eu gastei mais tempo. Na lista, eu teria de adicionar o *tekoha* Guaivyry, onde tomei as entrevistas com Daniel Vasquez e Genito Gomes, reproduzidas nos Capítulos 03 e 04 – nesse período a situação fundiária estava mais ou menos apaziguada no acampamento, ainda que tenha se complicado novamente logo na

sequência. No que concerne às reservas indígenas, em que se pese a frequência das minhas visitas, a coleta de dados ali não foi nada sistemática, de modo que meus comentários sobre essas áreas têm de ser tomados apenas como apontamentos. Nas terras indígenas já demarcadas, o campo foi ainda mais reduzido: tomei diversas entrevistas com o Sr. Nelson Cabrera na TI Panambizinho; para além disso, contudo, só visitei brevemente a TI Jaguapiré e a TI Pirakuá. Mas se há algo aqui disposto sobre a situação das áreas já demarcadas são comentários marginais, a vida nas terras indígenas não foi objeto das minhas inquirições.

O objeto das minhas inquirições, aliás, não era “a vida”, mas a morte. Partindo dos dados de homicídios difundidos pelo CIMI em tom de denúncia, a morte me parecia a consequência factível da violência estruturada sobre a ordem fundiária; e foi neste mote que disparei as perguntas em campo, testando a inconveniência do assunto. Para minha surpresa, meus interlocutores porém se incomodavam menos do que eu. Bastava engatilhar qualquer das perguntas que eu carregava para escutar dos Kaiowá e Guaraní uma longa e um tanto dolorida descrição dos corpos defuntos; seguida de uma lista dos tantos mortos da família, da região; para então se passar a uma formulação clara de reivindicação pela terra; e, o mais surpreendente, uma lição sobre o fim do mundo. Das mães que tiveram de enterrar os seus filhos vítimas do ganguismo na reserva aos rezadores das retomadas, essa mesma linha era formulada e reformulada nos discursos, em tom grave ou acusatório, entrecortada por lágrimas ou ritmada pelo *mbaraká*. E não raro por sorrisos, e risadas, e piadas sobre o defunto, que sempre me deixaram mais encabulado do que qualquer profecia apocalíptica.

Perguntei aos indígenas sobre violência, eles me responderam com **corpo**, **terra**, e **cosmos**. Eu estava preparado para lidar com a colonização, com a distribuição fundiária, com associativismo, com a agroindústria, exportações de *commodities* e superávits produtivos, e com o modelo de gestão que garantia a segurança de tudo isso no seu primeiro fundamento, que é a propriedade privada. Os Kaiowá e Guaraní me propunham outra natureza de transformações, e não era do tipo que substitui o agregado em um vigilante profissional, mas que transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território. A mim caberia o esforço da tradução, se é que alguma fosse útil.

Impasses bibliográficos

“O que a gente sente é tristeza”, me dizia Daniel Vasquez, um professor indígena do *tekoha* Guaivry:

Vocês chegaram aqui em cima dessa terra, dessa nossa casa, a gente chama *tekoha* porque quer ver ela demarcada. *Ñande ypy tekoha* [“nossa terra original”], *ñanderamoĩ ñoñotyhague* [“o lugar onde foram enterrados nossos antepassados”]. Cemitério é sinônimo de *tekoha* porque para o Kaiowá a morte tem significado! O branco não entende, essa é a essência do humano. A gente precisa da terra pra cuidar da morte, precisa lembrar do parente. (...) A essência do *karaí* é o dinheiro, ele não vai entender essas coisas que eu explico.

No Guaivry, como já se disse, mataram Nísio Gomes, mas a comunidade permanece na área. Eu ainda teria a chance de ouvir de Daniel uma explicação mais detalhada de suas ideias sobre a relação dos antepassados com as ‘retomadas’, mas já nessa entrevista tomada logo nas primeiras incursões em campo ele identifica o *tekoha* como uma categoria de reivindicação territorial, como “a terra que se quer ver demarcada”; mas, para além disso, ele projeta por sobre o território uma série de anseios próprios. “Cuidar da morte”, “lembrar do parente”, ele diz, não está ao alcance do entendimento de quem não é indígena. *Ñanderamoĩ ñoñotyhague*, “o lugar onde enterramos nossos antepassados”, é um jeito de se referir à terra que vai além do que se entende comumente como o conceito de *tekoha*.

Tekoha, na definição antropológica clássica, é a aglutinação de *teko* – “costume”, “modo de ser”; e *ha* – partícula locativa, “lugar em que”. *Tekoha* seria portanto “o lugar em que vivemos segundo nossos costumes”, mas indicaria mais do que uma simples circunscrição territorial. Tratar-se-ia de uma unidade orgânica política e religiosa, um polo de relações autônomas inscritas no território:

El *tekoha* es ‘el lugar en que vivimos según nuestras costumbres’, es la comunidad semi-autónoma de los Paĩ [Kaiowa]. Su tamaño puede variar em superficie (...) y en la cantidad de familias (de 8 a 120, en los casos extremos), pero

estrutura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvicha) y político (mburuvicha, yvyra'ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry e mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones o asambleas generales (aty guasu). El tekoha (...) tiene um área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos, y es propiedad comunal y exclusiva (tekoha kuaaha); es decir, que no se permite la incorporación o presença de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'ẽ pyru jeguanjypy), creada por Ñanderu. El tekoaruvicha es el vicário y lugarteniente de Dios-Creador, Ñane Ramõi Jusu Papa, quien es el tekoaruvicha pavẽ (el dirigente de todos).

(Meliá *et alli*, 1998, pp. 131.)

Bartolomeu Meliá & Georg e Friedl Grünberg, entre os Guaraní paraguaios, estabeleceram este conceito na década de 70'. Àquela altura, tanto aqui como lá os indígenas estavam sendo empurrados para pequenas reservas enquanto seus territórios tradicionais eram ocupados agressivamente pela criação de gado extensiva, e pelo monocultivo de exportação. A importância do *tekoha* enquanto categoria política, nessas circunstâncias, alçou em importância como uma valorização da autoctonia, de uma relação histórica, orgânica e autossuficiente com a terra.

A expressão que Meliá e os Grünberg usam para *tekoha* é “comunidade semi-autônoma”, mas como bem nota Pimentel (2012, pág. 54), logo na explicação o “semi” perde o sentido. O *tekoha* é uma área bem delimitada, coletiva, e exclusiva; há uma liderança religiosa, e uma liderança política; é um espaço tanto de festas, como de assembleias; não permite a incorporação de estranhos; e é, ademais, uma instituição divina, dirigida por Deus ele próprio. A crítica antropológica recaiu sobre esta proposição vaticana para uma categoria indígena. Observando o esforço atual dos Kaiowá e Guaraní de produzirem uma objetificação territorial das suas relações, é que Mura (2006), seguido por Barbosa da Silva (2007), encaminham a revisão do conceito sobre o paradigma da territorialização, isto é, como um processo de transformação identitária de uma coletividade organizada a partir de uma categoria político administrativa. No caso, a noção de ‘comunidade’, e de ‘terra indígena’.

As referências são os estudos de Oliveira Filho (1998), que propõem uma organização dessas transformações em quatro eixos: (i) o estabelecimento de uma

identidade étnica diferenciadora, que no caso seria a própria formulação de uma expressão étnica Guarani-Kaiowá; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados, preenchidos no Mato Grosso do Sul pela forma política do movimento de retomada de terras e pela Grande Assembleia – Aty Guasu; (iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, aqui sim associados à reivindicação de uma circunscrição territorial específica para cada família indígena, na forma do *tekoha*; e (iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado, onde caberiam todas as formulações próprias em torno da memória, de história dos antepassados. Sob o paradigma da territorialização, Fabio Mura pretendia pôr a salvo o conceito de *tekoha* da a-historicidade da proposta de Meliá e os Grünberg, que o mantinha como uma projeção de estruturas culturais, e posicioná-lo no contexto político em que se produziam as reivindicações territoriais em que o termo emergia em importância. O *tekoha* teria uma história recente, e segundo ele mesmo:

[No passado] não era necessário exprimir medidas; simplesmente vivia-se com base na própria tradição, ou seja, respeitava-se e implementava-se as regras do *teko*: o modo de ser guarani. É então em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por eles expressado através da categoria *tekoha*.

(Mura, 2006, pág. 116.)

Em poucas palavras, *tekoha* seria uma objetivação das relações territoriais dos Kaiowá e Guarani no contexto fundiário atual sul-matogrossense, e não “mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (Mura, 2006, pág. 121). As consequências de se lidar com uma definição autóctone e a-histórica de *tekoha*, que vai buscar uma fundamentação do conceito em uma essência pré-colombiana, teria induzido o *Proyecto Paĩ-Tavyterã* –o programa indigenista de demarcação de áreas indígenas no Paraguai– ao erro de demarcar terras exíguas às necessidades dos indígenas. Das 24 “colônias” demarcadas até 1975 no Paraguai, com participação do próprio Meliá e dos Grünberg, apenas uma teria superado os 11 mil hectares, e ainda assim baixo a intervenção de militares simpatizantes dos indígenas. A maior parte das demarcações de áreas reservadas aos Guarani, do outro lado da fronteira, variava entre 50 e 900 hectares, que

segundo Mura (2006, pág. 113) eram completamente insuficientes para o sustento e a reprodução física e cultural das famílias.

O debate teórico é interessante, e tem implicações práticas na política indigenista. Mas note-se que, apesar do esforço de circunscrever historicamente o conceito, a reformulação de Mura não contesta a morfologia clássica do *tekoha*, e reflete a ideia de uma “unidade política, religiosa e territorial” (Mura, 2006, pág. 121), ainda que acrescente ao “político” o modulador “administrativo”. Sua proposta me parece agregar o denominador comum do “Estado”, ou da “sociedade nacional”, como ponto de partida e motivação da emergência do *tekoha* como categoria política, sem contudo alterar no limite as variáveis da equação.

Esse modelo de territorialidade guarani logo se deparou com a dificuldade de circunscrever redes sociais mais amplas. Às margens do rio Iguatemi, no lugar que os índios chamam Yvy Katu, era evidente o complexo sistema de relações de trocas materiais, rituais, e simbólicas entre famílias aparentadas, ou apenas vizinhas, de modo que a projeção dessas relações sobre o território não caberia nos limites estreitos de uma definição de *tekoha* como espaço exclusivo de uma única família extensa. Mura (2006, pág. 128) lança mão, então, da ideia de “complexo habitacional” proposta por Richard Wilk.² A circulação de pessoas e objetos definiria um tipo de unidade doméstica que já não bastava na “casa”, e se articulava em uma malha mais ampla a partir da especialização dos espaços. Ora, sendo as famílias extensas kaiowá e guarani a “unidade analítica base para se entender formas de organização políticas mais ampliadas”, Mura (2006, pág. 127) propõe que as tomemos como articuladas em uma primeira instância em complexos habitacionais, e no limite em uma forma mais ampla de territorialidade a que os indígenas nomeariam *tekoha guasu*.

Na tentativa, talvez, de dar um contorno de categoria nativa ao *tekoha guasu*, Mura chega a dizer que sua circunscrição territorial “coincide” com a unidade territorial identificada por Bratislava Susnik entre os guarani históricos, *guára*: o lugar de

² “Complexos habitacionais”, ou *household clusters*, é uma proposição conceitual de Richard R. Wilk que daria conta dos sistemas de convivência e de trocas entre as casas dos Kekchi Maia, nativos do Belize, cf. WILK, R. *Household Ecology: Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*. DeKalb: NIU Press, 1997.

Nesta dissertação, os autores secundários citados uma única vez, e cujos trabalhos não serão propriamente discutidos no texto, seguem referenciados em notas de rodapé.

convivência entre diversos grupos familiares, onde antes da colonização se estabeleciam relações de parentesco e alianças guerreiras.³ Os *guára* seriam territórios contínuos e não-exclusivos, onde as famílias poderiam se assentar onde considerassem mais apropriado, e a partir desse ponto lançar mão dos recursos do território para desenvolver suas atividades. Apesar da “lente” que modificou a escala, qual a diferença entre este conceito e a ideia de *tekoha*, conforme formulada por Meliá e Grünberg? Temos aí uma unidade territorial bem delimitada; uma unidade política definida pelas alianças guerreiras entre as famílias; e, não seria demais supor, uma unidade religiosa. Ainda, se o *tekoha guasu* “coincide” com o *guára*, que é uma organização político-territorial pré-colonial, que sentido tem a crítica de a-historicidade feita por Fabio Mura a Meliá?

Sou levado a crer que a preocupação aqui, longe de ser a de explorar uma categoria nativa, era a de fundar um conceito que possa servir para estabelecer os limites e a exclusividade dos usos dos recursos territoriais, exatamente na linha do processo de territorialização proposto por Oliveira Filho (1998). O manejo dos significados atinentes àquele território, o manejo da memória, as narrativas, as recordações, enfim, todo o processo de “elaboração cultural” estaria canalizado ao escopo da demanda por um espaço exclusivo. Peço licença para transcrever um trecho mais longo, que me parece ser especialmente significativo nesse sentido:

O elemento étnico – componente nova nas configurações espaciais indígenas – tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, há todo um conjunto de recordações e narrações que permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais. Neste conjunto, destacam-se as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde aconteciam festas sagradas e profanas (determinando os *ko arasa*, circuitos de visita mútua entre famílias que podiam proceder de diversos *tekoha*), as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais e seres perigosos (por exemplo, as onças, que desempenham também importante papel no espaço-tempo das origens, e os personagens das florestas, como a *malavisión*,

³ Cf. SUSNIK, B. Los aborígenes del Paraguay, v. II, etnohistoria de los Guaraníes - época colonial. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-80.

kurupy e *jaguarete ava*), de encontro com espíritos nocivos (*mãetirõ*, *anguéry* e *añã*), de locais onde moravam xamãs prestigiosos, que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade, ou catastrófico para os inimigos (aplar ou provocar tempestades, produzir do próprio corpo as mais diversas sementes para propiciar os cultivos, realizar viagens ao além, etc.), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, assim como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas.

(Mura, 2006, pág. 132.)

“O resultado desses mapeamentos e elaborações indígenas”, conclui ele, “são justamente os *tekoha guasu*, que, sob este aspecto, se apresentam como ‘territórios-memória’”. Se bem entendi, a tese de Mura é a de que os Kaiowá e Guaraní estejam reelaborando e reorganizando suas representações culturais –o que envolve as narrativas, a memória da ocupação, a memória dos antepassados, e em algum sentido até os locais de sepultamento como quer Daniel Vasquez– com o escopo de configurar as demandas atuais por demarcação, de modo que elas sejam traduzíveis nas categorias de “comunidade” e “terra indígena”. O *tekoha guasu* é um “território-memória” apenas como uma expressão política nativa desse processo de reelaboração.

Essa pode até ser uma boa formulação desde o ponto de vista do Estado, o que não me parece que ela seja é um esforço de “tradução” de uma categoria nativa. Por outro lado, os esforços de Meliá & Georg e Friedl Grünberg em identificar um conceito que exprimisse uma ideia “própria” de territorialidade para os Guaraní parecem de fato ter delimitado uma unidade rígida demais para figurar como expressão das transformações sociais a que sujeitaram o território e as comunidades indígenas. Derivar os conceitos sobre esses mesmos marcos, como fez Mura (2006) e Barbosa da Silva (2007) com a proposta de *tekoha guasu*, não parecem resolver o problema central dessa aporia analítica, e só reforça os limites entre duas teorias que não se comunicam por imperativos epistemológicos. Alheios aos impasses da antropologia, no entanto, os Kaiowá e Guaraní seguem a todo o tempo passando de um registro ao outro, tratando tanto de seus anseios próprios como das reivindicações por demarcação, fazendo tanto assembleias de xamãs como reuniões com as “autoridades”. E às vezes, uma e outra ao mesmo tempo.

Guia de capítulos e estrutura da dissertação

Menos do que oposições, meus interlocutores pareciam operar transformações, continuidades. Então menos do que debater o que é, o que seria, o que quereriam dizer os índios quando se referem a *tekoha*, minha postura foi a de refletir o quanto a antropologia permite captar essa “selvageria” das categorias nativas. Violência, morte, corpo, terra, cosmos; e mais, alma, espectro, cemitério, cruz, casa, terra, e território, todos aparecem cruzados entre si de modo que puxando o fio de um se desfiavam os outros. Meu esforço foi menos o de disciplinar os termos, e mais em traduzir a reversibilidade, a comunicabilidade, e as simetrias dessas categorias. O resultado final dessas minhas reflexões está nesta dissertação organizado em dois movimentos, e dividido em quatro capítulos:

O **Capítulo 01 – As adjacências da morte** retrata o caminho da reformulação do problema, apresentando os dados de homicídio e suicídio entre os Kaiowá e Guarani, e as polêmicas em torno deles – ponto de partida para minhas reflexões. Reconto brevemente o histórico do “cerco” às terras indígenas no Mato Grosso do Sul desde o fim da “Guerra do Paraguai”, passando pelo monopólio da Matte Larangeiras, até a criação por parte do Serviço de Proteção ao Índio das reservas que pretendiam abrigar a totalidade dos Kaiowá e Guarani do cone-sul do estado no projeto de transformá-los em mão-de-obra do empreendimento colonial. Superlotadas, essas áreas são hoje terreno para um sem-número de problemas sociais, que os indígenas caracterizam baixo a ideia de uma ‘mistura’ (*jopara*) inscrita não só no espaço, mas no próprio corpo. Assim, os efeitos do “cerco” não se restringem apenas à dimensão fundiária, mas envolvem a imposição de uma nova disciplina da pessoa.

O **Capítulo 02 – Kuatia, o papel do Estado** está dedicado a uma caracterização da territorialidade kaioiwá e guarani desde o ponto de vista da política indigenista nacional, bem como as estratégias desenvolvidas pelos indígenas para “furar” o cerco que lhes impôs o projeto colonial. Os levantamentos de reivindicações territoriais sistematizados por Antonio Brand dão uma dimensão do tamanho do problema: de um lado, os índios fazem pressão para que se adiantem os procedimentos demarcatórios partindo para ocupação direta dos terrenos reivindicados; do outro, essas ‘retomadas’ despertam a reação dos ditos proprietários das terras reivindicadas. Tabelas, mapas, e quadros trazem um panorama atual da situação das demarcações; enquanto uma etnografia mais detalhada no *tekoha* Apyka’i deixa transparecer que o que está em jogo, na perspectiva dos indígenas diretamente implicados na disputa, não é apenas um controle do território em si, mas uma subversão do projeto colonial a partir da disciplina do corpo.

Enquanto os dois primeiros capítulos estão majoritariamente dedicados a tentar entender como as reivindicações territoriais se fundam na significação de um lugar (e de um corpo) no espaço colonial, o **Capítulo 03 – Reteregua, nos domínios do corpo** avança no segundo movimento, que é o de reconstituir qual seria o sentido desse lugar e desse corpo no pensamento próprio dos indígenas. O Título 01 - Morte e vida Kaiowá e Guarani, posiciona meu material etnográfico no panorama mais amplo da literatura etnológica, perpassando os temas da “terra sem-mal” e do profetismo; enquanto o Título 02 – *Tete mba’e*, coisas do corpo, já trava um debate mais posicionado na noção de pessoa para sugerir uma teoria da morte como dissociação e ‘pulverização’ do corpo no lugar. Dois movimentos estariam em jogo, assim, na relação dos vivos com os antepassados como definidoras de uma territorialidade própria: a territorialização do corpo no lugar; e, a contrassenso, sua desterritorialização a partir da relação com os vivos.

Por fim, no **Capítulo 04 – O peso da Cruz** renuncio maiores debates bibliográficos de fim de explorar as descrições nativas desse espectro corporal, ponto de relação entre vivos e mortos, a que chamam *angue*; além do que trago uma descrição dos ritos funerários. O “velório da cruz”, praticado entre os Kaiowá e Guaraní, traz à baila paralelos entre os ritos funerários, e a construção de uma casa, o que permite reposicionar a convivência com os mortos na dinâmica da vida aldeã. Por fim, “Dois ensaios cosmográficos” sugerem como a relação entre vivos e mortos se inscreve na concepção cosmológica kaiowá e guarani; e como o corpo, organizando o espaço, o lugar, a vida social, organiza também o começo e o fim do mundo.

Desse modo, a estrutura deste trabalho faz o caminho inverso do que me propuseram os índios diante das minhas perguntas sobre violência. Se os índios me descreviam detidamente o corpo dos mortos, daí passando para a lista dos falecidos da família, da região, para então formular uma reivindicação pela terra em meio à guerra fundiária do estado do Mato Grosso do Sul, esta dissertação parte da guerra fundiária a fim de se caracterizar as reivindicações de terra, e das reivindicações de terra segue aos domínios do corpo, até as descrições dos mortos. Quando primeiro desenhei os capítulos, pensei que a relação com o cosmos merecia suas cinquenta páginas, talvez um tópico inteiro, mas agora desisto do intento: seria demasiado dolorido coroar um texto que lista tanta desgraça com as profecias desesperançadas sobre o fim deste mundo. O assunto segue apenas pincelado entre os ensaios cosmográficos do último capítulo.

Na escrita, deixei a palavra correr mais solta, ainda que ao fim de cada capítulo eu recontei os passos delineando “conclusões”. A seu modo, cada capítulo pode ser entendido como um conjunto de argumentos gravitados em torno de um tema específico, mas o sentido maior só me parece emergir quando o texto se dobra entre esses dois movimentos, emulando o debate etnológico sobre a territorialidade kaiowá e guarani. É melhor, no entanto, que a literatura fique mesmo no plano de fundo. Quando a análise chega a um impasse, é o discurso dos próprios indígenas que dará conta dessa ideia de territorialidade que pendula, sem qualquer constrangimento, entre as demandas por demarcação e os sentidos da vida para além, muito além, dos limites do cerco.

Comentários ao método

Melhor deixar que o texto fale por si mesmo do que me alongar nos comentários introdutórios, mas caberia dois ou três avisos quanto ao método. De antemão, sairá frustrado quem vier buscar conceitos substantivos. Meu propósito nunca foi o de forjar categorias rígidas e se em algum momento eu ensaio alguma definição ou é por descuido de linguagem, ou para revê-la mais adiante. O próprio conceito de *tekoha*, central ao argumento antropológico, segue aí iterado e reiterado afim de que seu próprio uso analítico ou êmico lhe derive sentido, o que me parece de acordo com a proposta de movimento da dissertação. A alternância dos sentidos de territorialidade, entre estatal e nativo, ou entre analítico e êmico, compõem no limite um quadro maior, e que eu gostaria de pensar não em oposição mas em complemento – como em uma “figura de fundo e forma”, para adiantar a proposta de Taylor & Viveiros de Castro (2006, pág. 160) sobre a reversibilidade entre corpo e alma, aprofundada no Capítulo 04. Ou, e talvez mais pertinente, como “crítica histórica”, que é a expressão empregada no correr da dissertação e que define essa operação do discurso nativo, e que vai melhor explorada nos comentários finais ao texto como um problema de tradução – insuperável? Eu ainda me pergunto.

De toda forma, a resposta está em compreender a engenharia desse pêndulo no discurso nativo, e o que me cabe é valorizar as descrições. A etnografia vai intercalada com imagens, a maior parte cedidas e devidamente creditadas aos amigos e excelentes fotógrafos que estiveram no Mato Grosso do Sul nesse tempo, como Lunae Parracho e Ruy Sposati, os dois mais referenciados. Apenas as fotos sem assinatura são minhas; quando não foi possível fotografar, Erêndira Oliveira me fez a gentileza de riscar ilustrações. Os Kaiowá são muito zelosos dos seus cantos e rezas, os quais guardam com segredo e não normalmente não permitem a transcrição ou a tradução por parte de pesquisadores – ainda que no papel, a palavra é perigosa. Os que aqui seguem foram tomados da literatura, e os dois coletados por mim seguem transcritos com a anuência de quem me os cantou.

Do legado de Antonio Brand tomei, mais do que os conceitos elementares para o relato da história kaioiwá e guarani, os trechos das entrevistas publicadas em seu mestrado e doutorado, que manejo como fontes secundárias. Quando, no Capítulo 02, as disputas sobre terras indígenas ganharam lastro na burocracia e importaram para a análise, marquei em nota de rodapé os números dos processos judiciais que consultei a fim de reconstruir uma narrativa dos conflitos – o que me demandou muitas horas, dias até, de balcão nos cartórios dos fóruns federais de Dourados, Ponta Porã, Naviraí, e no Tribunal Regional Federal da 3ª Região, que apesar de sediado em São Paulo tem também jurisdição sobre o Mato Grosso do Sul. A leitura pode ter restado algo cansativa, mas as referências podem ser úteis a pesquisas futuras não só no campo da antropologia como também no direito.

Não haveria lógica em supor que esse apanhado tão heterogêneo de dados, arranjados no interior de cada capítulo e em conjunto nos dois movimentos da dissertação, tenham uma continuidade exata de forma e conteúdo entre si, ou que unidos como peças de um quebra-cabeças figurem um grande quadro da territorialidade kaioiwá e guarani. Mais certo seria pensá-los como pequenos elementos no interior de um caleidoscópio, que combinadas em suas formas, seus pontos de contato, suas semelhanças, continuidades, contrastes, e simetrias, se arranjam em uma figura temporária aos olhos do observador. Arranjadas de outra forma, produziram uma segunda figura; para logo serem rearranjadas novamente e produzirem uma terceira, e quarta, até porventura comporem novamente a original segundo a vontade da mão que move o eixo. O que quero dizer é que, dispostos do modo com que os apresento, os dados talvez transmitam uma informação, mas recombinações entre si talvez transmitam outra; do mesmo modo que, segundo a disposição dos elementos diante deles, meus amigos produziram respostas às minhas perguntas sobre a violência, a morte, a relação com os mortos, que no limite me transmitiram uma ideia de territorialidade, o que não quer dizer que diante de outra disposição dos elementos concretos desse quadro as respostas não fossem outras.

Ou que as respostas não fossem outras se fossem outros os inquiridos. Uma crítica muito pertinente às formulações da etnologia sobre a “ontologia” dos povos indígenas é a de que as generalizações são demasiado pretensiosas e não levam em conta a variedade de opiniões de cada sujeito diante dos temas que os pesquisadores tomam como objeto de estudo. Quanto mais nessas obscurantices da morte, no terreno

dos espectros, das fantasmagorias do corpo – os que entre nós estão muito seguros de alguma verdade em torno da morte deveriam se perguntar o quão perto eles mesmos não estão do outro lado...

Há um enorme dissenso entre os Kaiowá e Guarani nos temas que eu debato, não sei o quanto a lavra da linguagem acadêmica conseguirá transmitir essa ecologia de pensamento. Com efeito, e como explica Benites (2009, pág. 52; 2014, pág. 33), há inclusive uma expressão em guarani que anuncia essa diversidade: *teko reta*, o “modo de ser múltiplo”. Como política de redução de danos, o que sugiro é que toda vez que o texto trazer uma formulação generalista como “os Kaiowá e Guarani”, leia-se “os (poucos) Kaiowá e Guarani que tive oportunidade de conhecer”, afinal este não é um povo de uma dúzia de famílias, de cem, quinhentos, ou mil indivíduos, como poderia ser entre outros Tupi como os Assurini ou Arara em que o pesquisador pode ter a chance de conhecer de fato todos os membros de uma etnia. Os Guarani impõem problemas em uma outra escala; mas não me parece que a questão seja demográfica, é preciso “levar a sério” essa diversidade: “um diz uma coisa, outro diz outra”, me tranquilizava um rezador kaiowá quanto às aparentes contradições dos meus dados, “tem muito jeito de ser índio”.

Aproveito o gancho para fazer um adendo. Valho-me dos termos “rezador” para me referir ao *ñanderu*, *chiru*, *oporaíva*, *hi’u*, enfim, entre tantos nomes com que os índios se referem em guarani à figura do xamã; e “reza” para me referir às performances rituais, que usualmente envolvem a palavra ritimada ao som do *mbaraká*. “Canto-reza”, que já apareceu no texto de alguns etnólogos, e tem a vantagem de fazer marcado que entre os Guarani a palavra ritual é sempre ritimada – eu resistia à criatividade da expressão até notar que a criatividade era dos rezadores eles próprios, a expressão é nativa. Compreendo que alguns antropólogos guardem reserva em circunscrever os estudos guarani no campo do “religioso”, mas não vejo razão para se esquivar de termos tão corriqueira e amplamente empregados pelos índios. O mesmo se poderia dizer às referências a “Deus”, aos “deuses”, ou às “divindades”, ainda que aí se esteja calçado por Sahlins (1990, pp. 27-33), que propõe um entendimento dos “deuses” nas culturas ditas primitivas como atores não de um plano estritamente religioso, mas também como modeladores do político e do tecnológico, já que na vida social dessas comunidades as três esferas estão sempre imbricadas.

Para além dos abusos de uma “antropologia” missioneira, a reserva da etnologia mais recente para com a religião está na percepção de que a tradição deste marco afastou os estudos guarani de um diálogo mais franco com a etnologia Tupi amazônica, agora tão em voga. Penso que a religião em si tem pouco que ver com isso, mas há de fato muito a se ganhar com uma convergência nos temas e nas fontes. Nas páginas a seguir, se verá, ensaiei algum diálogo com autores como Dominique Gallois, Viveiros de Castro, e Uirá Garcia, mas preciso admitir que não passou de um flerte o que poderia ser um relacionamento sério. Sendo a literatura guarani um *mare magnum* –já apontava Cadogan (1997, pág. 16)–, a tendência é que os debates se reproduzam mesmo de maneira endogâmica.

Um tributo, no entanto, restou sem lugar nas discussões sobre meu material, e preciso o fazer constar aqui. O trabalho clássico de Carneiro da Cunha (1978) sobre a relação dos Krahô com os mortos serviu, mais do que inspiração às minhas reflexões entre os Guarani, como de modelo para as questões a serem colocadas. Guardadas as devidas proporções, fui debater em campo todos elementos levantados por Manuela Carneiro da Cunha como essenciais para a compreensão da escatologia krahô. Tantas vezes argui aos rezadores, tópico a tópico e uma a uma, as mesmas questões colocadas por ela quanto ao destino da alma, do corpo, dos ritos funerários. Algumas das respostas, apesar de bastante consistentes, optei por deixar de fora da dissertação. É o caso da morte por feitiço – entre os Guarani, quase toda senão toda morte encontra em algum ponto uma explicação, ou uma acusação de feitiço. Se o tema já era delicado entre os Krahô, que bem ou por mal têm suas terras demarcadas, que dirá entre os Guarani que têm de conviver diariamente com a morte, seja “matada” (*ojuka*, “assassinato”, em língua guarani) ou “morrída” (*omano*, “morte”). A polêmica do feitiço, que resulta em acusações e vingança tanto entre os Krahô como entre os Guarani, está no espaço entre esses dois verbos.

Quanto ao povo, povos

Ao tempo do doutorado de Manuela Carneiro da Cunha, os Krahô eram cerca de 600 indivíduos, hoje somam 2.500 pessoas. Segundo os dados do último censo, os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul são pelo menos 35 mil pessoas, distribuídos pela fronteira sul e sudoeste com o Paraguai, desde a altura do município de Bela Vista até o limite sul do estado entre a serra do Mbarakayu e a várzea do rio Paraná; ao norte, o território vai limitado pelas bacias dos rios Brilhante e Dourados (cf. Mapa 01, a seguir). Esse “território tradicional” Kaiowá e Guarani toma toda a ponta do estado do Mato Grosso do Sul a que se usa chamar “cone-sul”. Entre um povo tão populoso e que assim disperso, os problemas se apresentam de fato em uma outra escala.

Kaiowá e Guarani, estes últimos também identificados como Ñandeva, são usualmente tomados pela etnologia como dois povos distintos, ainda que falantes de uma língua bastante próxima (se não a mesma, com variações dialetais) e mais ou menos dispersos entre as mesmas terras indígenas, mas poucas terras já demarcadas, e diversas outras formas de ocupação precária. Foi Metráux quem legou uma primeira e mais completa sistematização do que ele chamou de “Civilizações Tupi Guarani”, dividindo-as segundo um critério geográfico entre “tribos tupi-guarani da bacia amazônica”, “tribos tupi-guarani da encosta dos Andes e Bolívia Oriental”, “tribos tupi-guarani da costa brasileira”, e “tribos tupi-guarani meridionais” (Metráux, 2012, pp. 27-78).

Ocupação Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul

Mapa 1 - Ocupação Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul.

Há de fato muitas diferenças linguísticas e “culturais” entre Kaiowá e Guarani, mas não se poderá negar que há igualmente muitas semelhanças, razão pela qual Schaden (1978) prefere aproximá-los dos Mbyá, e a abarcá-los sob a mesma categoria de “Povos Guarani”, assim tripartida: os Mbyá espalhados entre a costa e o interior dos estados do sul e do sudeste do país, e pela fronteira com o Paraguai e a Argentina; os Ñandeva-Guarani no sul do estado do Mato Grosso dividindo espaço com os Kaiowá, estes identificados no lado paraguaio como Paĩ-Tavyterã. Das tantas “Tribos Tupi-Guarani Meridionais”, chegamos ao séc. XXI lidando antropológicamente com três: Mbyá, Kaiowá, e Ñandeva-Guarani.

Apesar de organizarem as políticas de Estado e figurarem no prefácio de dissertações e teses, essas três denominações não correspondem exatamente às identidades que os povos falantes de língua guarani invocam para si. Ainda na várzea do Paraná, fazendo linha com as comunidades Kaiowá e Ñandeva no Mato Grosso do Sul, pelo menos 3 mil pessoas reivindicam a identidade de Avá-Guarani – seria um novo subgrupo? E o que dizer dos Tupi-Guarani, essas famílias espalhadas entre o litoral de São Paulo e o Espírito Santo, muitas vezes compartilhando aldeias com os Mbyá, mas que reivindicam uma identidade distinta? No Paraná, um grupo de famílias falantes de guarani se reivindica como um outro povo, chamado Xetá. A lista seguiria, passando à Bolívia com as subdivisões do povo Chiriguano, que têm assento no “Conselho Continental do Povo Guarani”, uma articulação internacional que reúne representantes do Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. Ou passaria ao Uruguai, mais recentemente, com a ressurgência do povo Charrua.

Tenho minhas reservas com a maneira com que a antropologia vai reificando essas oposições e criando sistemas identitários, ainda que seja a todo tempo os indígenas que manejem essas especificidades entre si e ante a sociedade nacional, mas não é aqui que conseguirei firmar meu argumento. Só corro assim essas informações, despretensiosamente, a fim de transmitir a ideia de que esses sistemas identitários são sempre mais complexos do que se poderia supor a princípio, e até por isso saio pela tangente: este trabalho se dedicará aos povos falantes de língua guarani, no Estado do Mato Grosso do Sul, a quem identifico um tanto indistintamente como “Kaiowá e Guarani”.

Assim fazem eles próprios nos foros do movimento indígena, marcando tanto uma unidade como uma diferença. Há regiões com predominância de famílias que se identificam como Guarani apenas, como é o caso dessas ocupações entre os municípios de Japorã e Iguatemi, onde está o Yvy Katu; há acampamentos com predominância Kaiowá, como a margem do rio Dourados, onde está o Passo Piraju; e em uma perspectiva mais geral há uma convivência entre os dois povos em toda a região do cone-sul do estado. Dadas as proximidades entre uns e outros, não há muito senso em segmentarizar a análise dos dados até porque, diante das minhas perguntas, meus interlocutores nunca o fizeram – as raras exceções vão devidamente marcadas. Só no debate com a etnologia guarani de outras regiões é que o termo “Kaiowá” aparece em oposição a “Guarani”, que então se referirá aos Mbyá, usualmente os do oriente paulista onde os autores com quem dialogo fizeram campo em sua maioria.

Mas não se entenda mal, longe de mim afirmar que se trata de um único povo, de que não há diferenças entre Kaiowá e Guarani, ou entre os Guarani do Mato Grosso do Sul e os de São Paulo. Longe de mim homogeneizar o que os próprios indígenas veem como distinto. Pelo contrário, diante de um sistema tão amplo e tão próximo em linguagem, o único critério válido é a radicalização da diferença: recusei toda inferência teórica, e travei as aproximações unicamente a partir do material etnográfico. Toda comparação entre Mbyá e Kaiowá, toda analogia entre os Guarani e os Tupi, está fundada nos dados de campo – entre uma peça e a sua imagem, no caleidoscópio, a distância é ao mesmo tempo mesurável e infinita. Não foi surpresa assim concluir que, em que se pesem as diferenças no corpo, na terra, no cosmos, em que se pese a diferença nas chances de superá-la, não há um Kaiowá ou Guarani ou Mbyá ou Tupi ou índio ou branco ou fazendeiro ou antropólogo cujo corpo e a alma não se arrepiem à brisa do seu tempo, nas adjacências da morte.

Imagem 1 – Sr. Arnaldo diante da sepultura do filho, no Passo Piraju. Foto: Cristiano Navarro, 2013.

*Southern trees bears a strange fruit
blood on the leaves,
blood ot the roots.*

Strange fruit. Blues cantado por Billie Holliday.

CAPÍTULO 01

AS ADJACÊNCIAS DA MORTE

“Que o guri se jogou do ônibus, e morreu. E foi assim que ele cunhou no papel, no óbito.” – o Sr. Arnaldo começou assim a falar da morte de seu filho, um rapaz de 16 anos que caiu ou foi atirado, não sei, de um ônibus em movimento a caminho do trabalho no corte de cana. A entrevista foi tomada em agosto de 2013, no Passo Piraju, um acampamento Kaiowá próximo de Dourados. Na gravação em áudio, o diálogo segue, vez em quando interrompido pelas observações de Dona Macilene, sua esposa:

- Mas eu achei estranho porque a pessoa se jogar de ônibus que tá correndo vai acabar com pele, com não sei, né?, vai destruir tudo. Mas o meu guri não levou nenhum arranhão no corpo, nenhum arranhão! Ele apareceu com uma fratura na cabeça, e no olho...

- E na barriga também.

- E na barriga também. E no olho. E só isso.

- E na barriga também!

- E na barriga um negócio bem por aqui, desse lado. Parece que enfiaram um negócio fininho, assim, na barriga. Meia noite parece que ele suspirou, e quando nós fomos ver era um furo. Um furo na barriga, bem fininho...

A cada referência, Arnaldo indicava no próprio corpo o local das lesões encontradas no filho morto. Raspava a mão ou apontava o dedo, sugerindo sua forma. A cena era dramática. Ele, não obstante, discursava seriamente, como quem conta a um estranho uma notícia distante.

A essa altura eu já havia tomado outras entrevistas com familiares de indígenas assassinados ou encontrados mortos baixo ocorrências duvidosas na Reserva de Dourados e nos acampamentos no entorno da cidade. Impressionava-me sempre essa atitude impassível dos Kaiowá e Guaraní ao se referir à perda de seus parentes, narrando longa e detidamente o estado dos corpos ao serem encontrados, velados e enterrados; descrevendo com precisão médica as características das lesões, os retalhos, as mutilações, tão característicos dos atropelamentos ou homicídios à facada, endêmicos na região.

A certo ponto, porém, a (esforçada?) apatia já não encontra mais espora. Os pais, mães, irmãs ou filhos desmoronam na entrevista como desmoronaram o Sr. Arnaldo e Dona Macilene ao comentarem a ausência de investigações sobre as circunstâncias da morte de seu filho:

Ninguém falou nada pra nós. Ninguém falou nada. Ninguém veio aqui, falou se vai ser tomada alguma providência. Ninguém tá sabendo. Eu mesmo sei que o que a usina trouxe pra nós foi só... foi só tristeza.

A gravação emudece. A criança que brincava ao fundo se cala, a impressão é de que até os cães param de latir. Arrepiado com o peso do silêncio, insisto: “Quando o senhor chegou lá, ele já estava morto?”. Um outro homem, que até então escutava desinteressado nossa conversa, começa a girar um *mbaraká*, o chocalho ritual com que

os Kaiowá performam a reza. Só então entendo a insensibilidade da pergunta. No áudio, ao fundo do chocalho e por longos minutos, os suspiros de Arnaldo e Dona Macilene interrompem regularmente a mudez.

O Capítulo 01 vai dedicado a reconstruir os passos da pesquisa partindo de uma análise dos dados quantitativos dos suicídios e homicídios entre os Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul, apresentando as disputas de narrativa travada em torno deles: de um lado, uma elite rural afirma que a epidemia de violências é um problema mais interno do que estrutural, sendo fruto de uma carência de políticas públicas; do outro, pesquisadores e organizações indigenistas denunciam sua relação com a estrutura fundiária do Estado. Percorrendo este argumento, reconstruo uma parcela da história da colonização do Mato Grosso do Sul, salientando as reconfigurações da territorialidade indígena e como de alguma maneira elas se inscrevem no corpo.

Um último movimento é uma tentativa de medir os efeitos desse processo, caracterizando a vida indígena nas reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio, com maior foco na Reserva de Dourados e os seus problemas sociais. Duas categorias nativas – ‘sarambi’, o “espalhamento”; e *jopara*, a “mistura” –, tomadas da literatura e do discurso dos índios, aparecem como centrais na definição de uma colonização como um “cerco” territorial e como um processo de ‘esvaziamento’ do corpo. Operando noções temporais, essas categorias delimitam uma verdadeira “crítica histórica” nativa.

1. UM ROTEIRO ESTATÍSTICO

Na mesma linha das outras entrevistas que tomei junto às famílias indígenas que perderam seus filhos, irmãos, sobrinhos, enfim, a narrativa do Sr. Arnaldo e Dona Macilene dava carne, e corpo, e complicava o que no meu projeto de pesquisa era um roteiro estatístico bastante linear. Na última década, o Mato Grosso do Sul liderou

absolutamente o ranking dos Estados mais violentos contra povos indígenas no Brasil. O Relatório de Violências do Conselho Indigenista Missionário registrou, no ano de 2013, 53 assassinatos de indígenas no país, sendo 33 (62%) apenas no Mato Grosso do Sul. No acumulado desde 2003⁴, são 349 homicídios contabilizados pelo CIMI no Estado, o que corresponde a 56% do total de homicídios contra indígenas no Brasil.

	BRASIL	MATO GROSSO DO SUL
2003	42	13 (33%)
2004	37	16 (43%)
2005	43	28 (65%)
2006	58	28 (48%)
2007	92	53 (58%)
2008	60	42 (70%)
2009	60	33 (54%)
2010	60	34 (57%)
2011	51	32 (62%)
2012	60	37 (61%)
2013	53	33 (62%)
Total	655	349 (56%)
Média Anual	56	31 (55%)

Tabela 1 - Comparativo entre o número de assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul e no Brasil. Fonte: Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Relatório de Violências Contra os Povos Indígenas no Brasil, dados de 2013. Brasília: CIMI, 2014.

O Relatório de Violências do CIMI não esclarece a metodologia empregada para o cômputo dos dados, e há divergência com os números apresentados pelos órgãos governamentais para o mesmo período. A Tabela 2, abaixo, apresenta os dados de homicídio segundo o registro da Secretaria Especial de Saúde Indígena, e o dissenso se faz notar ainda que, de todo modo, a série histórica nos números da SESAI contabilize 39 ocorrências anuais entre os anos de 2010 e 2013. Nisso estaria implicado que, pelo menos nos últimos quatro anos do registro, a versão oficial do número de homicídios de indígenas no Mato Grosso do Sul pinta um quadro pior do que a denúncia das organizações não-governamentais.

⁴ Os dados de 2014 ainda não estão disponíveis.

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	Total	Média Anual
Nº Homicídios	20	16	26	18	41	52	23	39	39	39	39	352	35,2

Tabela 2 - Número de Homicídios de Indígenas no Mato Grosso do Sul, 2003-2013.
Fonte: SESAI/DSEI-MS.⁵

Em números relativos e tomando os dados da SESAI, o ano de 2013 registrou 53 ocorrências a cada 100 mil indígenas no Estado, o que é mais de duas vezes a média nacional para o mesmo período⁶. Nos padrões internacionais, qualquer região com taxa acima de 10 homicídios por 100 mil habitantes é considerada uma zona de violência endêmica, e o Estudo de Homicídios promovido pela Organização das Nações Unidas registra em 2012 uma média de 6,2 homicídios a cada 100 mil habitantes em todo o globo.⁷

Não bastasse, somam-se aí os suicídios. E são muitos. Nos últimos 10 anos da contagem do Distrito Especial de Saúde, 506 indígenas no Mato Grosso do Sul apelaram para a corda e foram encontrados dependurados galhos de árvore, nas travessas dos barracos – “asfixia mecânica”, “constrição cervical”, “enforcamento”, é o que resta registrado nos laudos necrológicos. Entre as 39 ocorrências de suicídios do ano de 2013, apenas duas envolveram meios distintos do enforcamento: um jovem guarani que ingeriu veneno; e um terena, que se matou com uma arma de fogo. A estimativa é que mais de mil suicídios tenham ocorrido somente entre os Kaiowá e Guarani nos últimos 30 anos, em sua maioria adolescentes do sexo masculino (Brand & Vietta, 2001). A faixa etária de maior incidência é entre 15 a 19 anos entre os rapazes, e de 10 a 14 anos no sexo feminino.

⁵ Os dados da SESAI foram obtidos por requerimento, via Lei de Acesso à Informação. Os números da SESAI estão assentados nas Declarações de Óbito Indígena, cujo registro está regulamentado pela portaria MS-SVS n. Nº 116, de 11 de fevereiro de 2009.

⁶ A média nacional para 2012 foi de 25,2 homicídios a cada 100 mil habitantes, cf. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 7ª edição. Relatório disponível em http://www.forumseguranca.org.br/storage/download//anuario_2013.pdf, último acesso em 23 de junho de 2014.

⁷ UNODC – United Nations Office on Drugs and Crime. Global Study on Homicide, 2013. Relatório online, disponível em <http://www.unodc.org/gsh/>, último acesso em 06 de março de 2015.

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	Total	Média Anual
Nº Suicídios	53	42	50	40	39	53	42	40	45	53	49	506	50,6
Taxa Suicídio (x100.000)	95,92	73,01	83,92	64,73	62,79	91,00	63,72	58,45	62,29	75,16	69,49	-	80,04

Tabela 3 – Número e taxas de suicídios indígenas no Mato Grosso do Sul, 2000-2013.

Fonte: SESAI/DSEI-MS, dados obtidos através da Lei de Acesso à Informação.

Novamente, os números relativos delineiam uma conjuntura catastrófica. No relatório da Organização Mundial de Saúde, com dados contabilizados até 2012, o país que lidera o ranking mundial de suicídios é a Guyana com uma taxa de 44 ocorrências a cada 100 mil pessoas; o Brasil figura em oitavo lugar em números absolutos, com quase 12 mil ocorrências, mas a média de 6 mortes a cada 100 mil é uma taxa baixa, e representa metade da média mundial.⁸ Tomando os dados da SESAI, contudo, o que se vê é que os indígenas no Mato Grosso do Sul detêm uma taxa de suicídios mais de 13 vezes maior do que a população brasileira em geral. Se, apenas pelo exercício de argumentação, considerássemos os indígenas do Estado como uma nação independente, eles liderariam o ranking mundial com uma taxa quase 07 vezes pior que a referência da OMS para constatação de uma epidemia.

Por que tantos jovens indígenas tiram suas vidas no Mato Grosso do Sul, quem saberia dizer? Nas descrições do Relatório do CIMI, a cena é quase sempre a mesma: “A vítima estava com uma corda no pescoço amarrada a uma árvore, foi encontrada pelo marido que não soube explicar o motivo do suicídio”, consta da descrição de uma ocorrência no ano de 2009. Em 2011, um jovem Kaiowá de 27 anos da aldeia de Amambai, “foi encontrado pendurado no galho de uma árvore, e não se sabe o motivo do suicídio”. Quando em vez, no entanto, as notas registram uma possível motivação: contendas familiares, brigas entre casais. Jovens eventualmente se matariam por rixas

⁸ WHO – World Health Organization. WHO methods and data sources for country-level causes of death 2000-2012. Relatório on-line, disponível em http://www.who.int/mental_health/, último acesso em 06 de março de 2015.

com os amigos, e algumas vítimas são descritas como “mostrando um comportamento de tristeza”.

O tom de outras entradas já é o de um desespero, ou de uma vergonha, associados ao trabalho ou à condição social dos suicidas. Na Reserva Indígena de Amambai, em 2010, um rapaz de 23 anos “teria se matado porque ficou envergonhado por receber uma quantia muito pequena em dinheiro pelo seu trabalho numa usina”. Ele foi encontrado morto, com uma corda no pescoço, deitado em uma cama. Em 2012, um adolescente de 16 anos do acampamento Jatayvari, no município de Ponta Porã, teria comentado com a irmã que “desejava muito comprar uma moto, o que seria impossível pois teria que esperar muito”. Enforcou-se, logo depois. Ainda naquele mesmo ano, N.D., de 24 anos, chegou em casa vindo de Campo Grande após uma temporada de trabalho na construção civil; sua mulher “notou que estava triste e estranho”, e ele “contou que não estava contente com o trabalho e que teria sido melhor que não tivesse ido”. No final da tarde, seu corpo foi encontrado atado a uma árvore à beira do rio.

N.D. vivia no Passo Piraju. Ele era sobrinho de Dona Macilene e do Sr. Arnaldo, e portanto primo do adolescente de 16 anos que terá caído ou sido atirado de um ônibus em movimento a caminho do trabalho no corte de cana – o caso do filho de Macilene e Arnaldo não encontrei registrado nos relatórios do CIMI. Seria interessante saber se a metodologia do Conselho Indigenista Missionário o classificaria como suicídio ou homicídio, posto que os eventos nunca foram esclarecidos e não há, no Mato Grosso do Sul, narrativa sobre a morte de indígena que não esteja em disputa, nem motivação que se faça suficientemente clara. Não há explicações óbvias, não há perícia que aclare as dúvidas e acalme as angústias. No discurso dos parentes enlutados, sobram acusações por ação ou omissão e não há diferença entre suicídio e homicídio.

Quando, em 2014, a FUVEST apresentou na primeira fase de um do exame vestibular uma pergunta que trazia a tabela do CIMI com os dados de homicídio de indígenas no Brasil e no Estado, a resposta assinalada como correta pelo gabarito foi a alternativa (e):

(e) No período abrangido pela tabela, a participação do Mato Grosso do Sul no total de indígenas assassinados é muito alta,

em consequência, principalmente, de disputas envolvendo a posse de terras.

Rapidamente, a questão levantou uma polêmica nacional. Notas de repúdio foram publicadas na imprensa do Estado, e os deputados Zé Teixeira (DEM) e Mara Caseiro (PTdoB) fizeram discursos inflamados na tribuna do Congresso Nacional anunciando que ingressariam com uma representação a fim de exigir a anulação do exame.⁹

O fundamento da invalidade seria um relatório elaborado pela Secretaria de Justiça e Segurança Pública do Estado a pedido da Federação de Agricultura e Pecuária do Mato Grosso do Sul, e divulgado em junho de 2013 em resposta ao Relatório de Violências do CIMI.¹⁰ Segundo a SEJUSP, no ano de 2006 apenas 07 indígenas teriam sido assassinados enquanto o CIMI registra 28 ocorrências; em 2011, o Conselho Indigenista assevera 32 mortes enquanto a Secretaria de Justiça reconhece apenas 27 homicídios de indígenas. Os dados reproduzidos pelo vestibular não seriam, portanto, confiáveis. Mas a principal acusação dos deputados diz respeito à inferência que credita os assassinatos de indígenas aos conflitos fundiários: entre as 214 ocorrências computadas no intervalo de 2007 a 2013 pela Secretaria, 207 (96,7%) dos homicídios teriam ocorrido no interior das aldeias. Desse total, 192 assassinatos foram cometidos por outros indígenas, 16 seriam de autoria de pessoas externas à aldeia, e os vitimários de 05 mortes ainda penderiam de apuração.

⁹ “*Deputados criticam questão sobre conflitos em MS*”, notícia de Gabriel Maymone, publicada na versão impressa do jornal Correio do Estado, em 12 de dezembro de 2013;

“*Deputados denunciam USP e pedem mudança em questão sobre índios*”, notícia publicada pelo portal Campo Grande News, em 12 de dezembro de 2013, disponível em <http://www.campograndenews.com.br/politica/deputados-denunciam-usp-e-pedem-mudanca-em-questao-sobre-indios>, último acesso em 08 de março de 2015; e

“*Deputados preparam moção de repúdio ao vestibular da USP por questão sobre índios de MS*”, notícia publicada pelo portal Midia Max, em 16 de dezembro de 2013, disponível em <http://www.midiamax.com.br/noticias/886926-deputados-preparam-mocao-de-repudio-ao-vestibular-da-usp-por-questao-sobre-indios-de-ms.html>, último acesso em 08 de março de 2013.

¹⁰ Meu requerimento à SEJUSP, via Lei de Acesso a Informação, para obtenção deste relatório não foi respondido nem em primeira nem em segunda instância, e carecia ser judicializado. As informações aqui dispostas foram apanhados nas notas de imprensa referenciadas acima.

A linha de questionamento dos deputados foi a mesma do Presidente da FAMASUL, Eduardo Riedel, que à época da divulgação do relatório da Secretaria de Justiça teria afirmado que o consumo de álcool é a principal motivação da violência contra os indígenas. Sua declaração, citada no portal de notícias Midiamax, diz que:

O maior problema das comunidades indígenas é a falta de políticas públicas específicas, que garantam sustentabilidade e preservem as culturas, fortalecendo a identidade desses povos. Remeter os homicídios ao conflito fundiário é manipular a informação e camuflar o problema social.¹¹

Flávio Machado, Coordenador do Conselho Indigenista Missionário, rebateu do outro lado as críticas ao Relatório, afirmando que em nenhum momento se atribuiu aos fazendeiros, ali, uma “matança de índios”. A “disputa por terras”, segundo ele, é que “expõe os índios às situações de conflito interno nas aldeias”.¹²

Com efeito, em seus Relatórios de Violência o Conselho Indigenista Missionário registra sob a mesma insígnia tanto os assassinatos de lideranças decorrentes diretamente do conflito fundiário como os homicídios de indígenas no interior das reservas. A defesa do Coordenador do CIMI encontra escora nos trabalhos do historiador e ele mesmo missionário do Conselho Indigenista, Antonio Brand.

Na linha de Brand (1993; 1997), demonstraremos até o fim do capítulo que a espoliação das terras indígenas e a concentração de grandes populações em pequenas áreas artificialmente reservadas pelo Estado engatilhou as epidemias de violência, disparando tanto os suicídios como os homicídios. É o mesmo o argumento da análise assinada por Lucia Rangel e Roberto Liebgott, no Relatório de Violências do CIMI:

A situação de confinamento a que estão submetidos os Guarani-Kaiowá gerou, há muitos anos, uma convivência insuportável dentro das áreas demarcadas para eles, onde o espaço não chega

¹¹ “Situação territorial expõe índios a mortalidade, afirma CIMI sobre relatório da Sejusp”, notícia publicada no portal Midiamax, em 19 de junho de 2013, e disponível em <http://www.midiamax.com.br/noticias/856734-situacao-territorial-expoe-indios-a-mortalidade-afirma-cimi-sobre-relatorio-da-sejusp.html>, último acesso em 08 de março de 2015.

¹² *Idem*.

a um hectare por pessoa. (...) Nesse sentido, a Reserva Indígena de Dourados, encravada no perímetro urbano do município, é um dos exemplos mais contundentes desse processo histórico. Atualmente, mais de 13 mil pessoas vivem em 3,6 hectares de terra nesta reserva. É a maior densidade populacional entre todas as comunidades tradicionais do país, e onde aconteceram 18 dos 73 casos de suicídio no estado em 2013, segundo os dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei/MS) – que são ainda mais preocupantes que os casos sistematizados pelo Cimi (que foram de 50 suicídios no estado no mesmo período).

(Rangel & Liebgott, 2014, p. 17.)

Sob a perspectiva do confinamento e aos olhos do CIMI, portanto, tanto a pistolagem nos conflitos de ‘retomada’ como os homicídios nas reservas, inclusive os de indígenas contra indígenas, seriam produto do mesmo processo de espoliação das terras tradicionalmente ocupadas. Como caso emblemático está aí citada a Reserva Indígena de Dourados, cuja população é em sua imensa maioria kaiojá e guarani.

Tanto os dados do CIMI como da SESAI citados até aqui dizem respeito à totalidade da população indígena no Mato Grosso do Sul, que segundo o IBGE beira 77 mil pessoas.¹³ Os Kaiojá e Guarani, concentrados no cone-sul do Estado, representam 56,3% dessa população com um número absoluto de 43.401 indivíduos. No entanto, é esse povo que responde sozinho por mais de 95% das ocorrências de mortes violentas registradas no Distrito de Saúde Indígena, que atende o Mato Grosso do Sul inteiro. Muitos já se desdobraram entre a academia e o indigenismo procurando alguma especificidade kaiojá e guarani que pudesse explicar esse disparate.¹⁴ Não é essa a minha intenção, ainda que o tema esteja sempre tangente à discussão do corpo e do território nesse contexto de intimidade com a morte. Os índices de suicídios homicídios, veja-se, caminham em paralelo a outro conjunto de dados, que são as da produtividade do agronegócio no Mato Grosso do Sul: a receita do campo passou de 447,5 milhões de

¹³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Censo demográfico 2010 - Características gerais dos indígenas, resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

¹⁴ Especificamente sobre os suicídios, Pimentel (2006) traz uma revisão bibliográfica bastante completa.

dólares, em 2003, para 3,81 bilhões de dólares em 2013.¹⁵ Um crescimento de 751,4% no prazo de 10 anos, o que é o mesmo que dizer que o valor total da produção agropecuária dobrou a cada três safras. E nessa conta não estão incluídos os derivados agroindustriais, nem o preço agregado à própria terra.

De fato, não se poderiam simplificar as correlações e supor uma lógica mecânica entre as mortes dos Kaiowá e Guarani e a ascensão do agronegócio sul-matogrossense, até porque os dados de homicídio não dizem respeito somente às mortes derivadas diretamente dos conflitos fundiários, ainda que a “pistolagem” também esteja aí contabilizada; e não me parece que se possa tomar por evidente a relação entre suicídios indígenas e a exportação de carne, e soja, e biodiesel. Ainda menos os dados assim, brutos, serviriam pra isolar alguma especificidade étnica, já que o agronegócio figura como principal atividade econômica em todo território do Estado e não apenas no cone-sul, e ainda assim a imensa maioria das mortes sejam entre os Kaiowá e Guarani e não entre os Terena, Guató, Kinikinau, Kadiwéu, todos povos habitantes de terras mais ao norte.

Ambas as variáveis, no entanto, refletem a conjuntura da estrutura fundiária do Estado. E o Mato Grosso do Sul coleciona dados pouco democráticos no que concerne à repartição de terras: segundo o Censo Agropecuário de 2006, os estabelecimentos acima de mil hectares representam menos de um décimo das propriedades rurais, mas ocupam 77% da área produtiva.¹⁶ É a pior distribuição fundiária do país, e com a alta na produção a tendência nos últimos anos não foi outra senão de agravo. As raízes desse tronco de desigualdade, de onde pendem os corpos com a corda no pescoço, são coloniais, nos diz Antonio Brand (1993; 1997). A seguir, e sem adentrar os méritos historiográficos, faço uma breve revisão do processo de espoliação e cerco que resultou na atual configuração do território kaiowá e guarani.

¹⁵ Dados da Secretaria de Relações Internacionais do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – SRI/MAPA, divulgados pelo jornal Correio do Estado. “*Em Mato Grosso do Sul, exportações do agronegócio somam US\$ 4,7 bi*”, notícia disponível on-line em http://www.correiadoestado.com.br/noticias/em-mato-grosso-do-sul-exportacoes-do-agronegocio-somam-us-4_205690/, último acesso em 23 de junho de 2014.

¹⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Censo Agropecuário 2006. Dados disponíveis on-line em <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/>, último acesso em 23 de junho de 2014.

2. BREVE HISTÓRIA DO CERCO KAIOWÁ (1870-?)

É 1870, e o presidente paraguaio Francisco Solano Lopez está atravessado por uma lança no Cerro Corá. Eliza Lynch, cava com as unhas uma cova para o comandante e não soam cornetas, nem tiros, nem morteiros, nem granadas: no fim, por falta de pólvora as execuções eram cumpridas à baioneta. Não resta muito dos soldados que deambulam entre os cadáveres, sujos do barro pantaneiro com as roupas, as botas, as casas, os filhos comidos pela guerra. Não resta muito do Paraguay para ser dividido entre a Tríplice Aliança. Enquanto suas tropas se ocupam em lançar um braço de domínio entre o rio Uruguay e o Paraná, em carta ao General Bartolomé Mitre o presidente argentino Domingo Sarmiento festeja:

Es providencial que un tirano haya hecho morir todo ese pueblo guaraní. Era preciso purgar la tierra de toda esa excrecencia humana: raza perdida de cuyo contagio hay que librarse.

(Carta de Sarmiento a Bartolomé Mitre, 1872. *Apud* Amieva, 2002, p. 232-233.)

No Rio de Janeiro, um decreto ratifica o traçado da fronteira¹⁷, e os novos limites rasgam o latifúndio de Madame Lynch. Sete anos antes, a primeira dama paraguaia se havia feito detentora de 33.175 km² de terras públicas por meio de compra (J. Silva, 2004, pp. 115-116). Um ato especial do vice-presidente Francisco Sanchez alienou em favor de Eliza Lynch uma imensa extensão de terras entre os rios Ivinhema, Paraná, e Iguatemi, bem como a Serra de Amambai. Hoje, esse latifúndio incidiria sobre os municípios sul-matrogrossenses de Ivinhema, Iguatemi, Amambai, Anaurilândia, Antônio João, Angélica, Aral Moreira, Bataiporã, Caarapó, Caracol, Deodápolis, Dourados, Eldorado, Fátima do Sul, Glória de Dourados, Jateí, Mundo Novo, Naviraí, Nova Andradina e Ponta Porã – toda essa região de ocupação tradicional indígena Guarani. O latifúndio de Madame Lynch, posteriormente “vendido” ao seu filho Enrique Venâncio Solano Lopez, renderia ainda no Brasil uma demanda judicial

¹⁷ Os limites negociados no Tratado da Aliança, e firmados em Buenos Aires em 1865, foram ratificados pela autoridade imperial através do Decreto nº 4.911, de 27 de março de 1872.

enredada em uma trama de interesses sobre o território de fronteira e que só seria resolvida em 1902, após sentença última do Supremo Tribunal Federal (J. Silva, 2004). A esta altura, alheios a toda a discussão jurídica pendente sobre seus domínios, os indígenas sobreviventes à devassa da Guerra do Paraguai se agrupavam em aldeamentos e serviam de mão-de-obra nos ervais da Matte Larangeiras.

2.1. OS TRABALHADORES DO MATE

Constituída em 1887 por um comerciante gaúcho anteriormente encarregado de abastecer a Comissão de Limites que fincou os marcos da fronteira, Sr. Thomaz Larangeira, a Empresa Matte Larangeiras recebeu pelo Decreto Imperial nº 8.799, em 09 de dezembro de 1882, o usufruto de boa parte da área reclamada como sua pelos herdeiros de Eliza Lynch. Seu empreendimento era a exploração dos ervais nativos da região para a produção e exportação de erva mate processada. Dali oito anos, o Decreto nº 520 ampliou os limites de posse e instituiu o monopólio sobre as terras abrangidas pelo arrendamento. Em 1891, a Empresa é transformada em sociedade anônima e o recém-criado Banco Rio-Mato Grosso compra 97% das ações; o restante queda distribuído entre investidores, sendo os principais Thomaz Larangeira e Joaquim Murtinho (Vietta, 2007, pág. 47-49). Este último, irmão do Presidente do Estado do Mato Grosso.¹⁸

Em 1892, o governo do estado abre concorrência pública para exploração dos “terrenos devolutos” e o vencedor é o Banco Rio-Mato Grosso. A área arrendada é expandida em 1894, e novamente em 1895, garantindo o privilégio exclusivo da Companhia por sobre os mais de 5 mil hectares da totalidade dos ervais nativos da região (Arruda, 1986, pág. 218; vide Mapa 02, abaixo). A renda da Companhia, atesta Arruda (1986, pág. 200), supera por diversos anos em seis vezes a renda de todo o Mato Grosso; e, entre 1901 e 1906, a erva mate está no topo da lista de produtos exportados pelo Estado, figurando em 1901 até 63,2% das exportações do Estado (Queiroz, 1997, pág. 50, *apud* Vietta, 2007, pág. 50, nota 56).

¹⁸ Para mais informações sobre do Banco Rio-Mato Grosso e da família Murtinho com a Cia. Matte Laranjeira, cf. Bianchini (2000, pp. 88-90) e Arruda (1986, pp. 215-217; e 234-237).

Toda uma rede de infra-estrutura é erguida para sustentar o empreendimento: portos, estradas, e rodovias cortam o Cone-sul do Estado e a fronteira (Vietta, 2007, pp. 50-51, nota 57). Ramais avançados vão sendo abertos à medida em que os primeiros ervaais vão sendo colhidos. O mate vai retalhando o território Guarani e Kaiowá, mas onde estão os índios? Até há pouco, a historiografia era consensual no ponto de que os trabalhadores do mate eram “paraguaios”, o que parece estar referendado nos documentos internos da Companhia (Bianchini, 2000, pp. 175-176).

Mapa 2 - Área concedida à Matte Larangeira (1882-1890).

Fonte: Arruda (1986, pág. 220), adaptado por Vietta (2007, pág. 51).

Katya Vietta sintetiza o tratamento usual da historiografia ao assunto no seguinte comentário:

Em geral, as análises dos historiadores associam o uso (ou abuso) da mão-de-obra paraguaia pela Cia. Matte, à sua ociosidade no país de origem, no contexto do pós-guerra ou dos sucessivos golpes de Estado e crises econômicas presentes desde o final do século XIX, mostrando um país sem perspectiva de desenvolvimento a curto e médio prazo.

(Vietta, 2007, pág. 62.)

Resta uma contradição nesta análise, Vietta segue expondo. Por certo, há dados muito discrepantes sobre as perdas humanas na Guerra, mas a versão “revisionista” mais aceita admite que mais de 70% dos paraguaios morreram no período, e que o país teria perdido 99% da sua população masculina (Doratioto, 2002, pag. 456, *apud* Vietta, 2007, pp. 62-63). Ora, se o argumento da ociosidade da mão de obra parece evidente, por outro lado seu contingente não poderia ser numeroso e tampouco satisfaria a demanda da Companhia.¹⁹ As descrições dos hábitos nos *ranchos* ervateiros não depõem contra a presença nem indígena, nem paraguaia, entre os trabalhadores; antes, revelam as ambiguidades do contexto da fronteira: boa parte da população nesta região centro-sul do Paraguay e do Sul do Mato Grosso se reivindicava indígena, ou descendente de povos de língua guarani. Índios e paraguaios falavam o mesmo idioma, e cultivavam costumes próximos (Brand, 1997, pág. 72).

O mais provável, dirá Vietta (2007, pág. 63), é que a Cia. Matte Larangeira se valesse do argumento da mão-de-obra paraguaia para se proteger contra as polêmicas do emprego de trabalhadores indígenas, e o arrendamento de suas terras. Tanto ela (Vietta, *op. cit.*, pp. 63-76) como Brand (1993, pp. 49-51; 1997, pp. 62-73) lançam mão de um relatório de 1927 elaborado por Genésio Pimentel Barbosa, auxiliar do Serviço de Proteção ao Índio, ao Inspetor Antonio Martins Estigarribia, que traz uma rica descrição da situação dos Kaiowá nos ervais da Companhia – segundo o auxiliar, a proporção entre trabalhadores indígenas e não-indígenas, na região de Iguatemi, é em média de 75%. O relatório ainda descreve pormenorizadamente o sistema de exploração a que estavam sujeitos os trabalhadores, ilustrado no seguinte trecho:

¹⁹ Vietta (2007, pág. 63, nota 89) credita este argumento a Tscikel Junior, R. **Uma breve história dos índios Kaiowá e Guarani e sua participação como trabalhadores nos ervais nativos da Companhia Matte Larangeira**. Monografia. Especialização em História Regional – Departamento de História (Campus Aquidauana). UFMS, Aquidauana, 2005.

Além dessas aldeias onde os agrupamentos são maiores, ha em toda extensão de terra citada, espalhados pelos hervaes, sem residencia fixa, uma quantidade immensa de índios Caiuás, vivendo exclusivamente da insignificante remuneração recebida nos trabalhos de elaboração da herva.

E é esse serviço de herval, ao qual se dedicam exclusivamente, offerecendo vantagens que nenhum outro operário poderia offerecer, pela resistencia, aptidão e reduzido salário, que lhes absorve o tempo para qualquer outra actividade, lhe não deixando cuidar, siquer, de pequenas lavouras, como as fazem e cultivam os índios que vivem aldeados.

O systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e índios, no pagamento do preparo da herva e no fornecimento de mercadorias, é absolutamente desonesto.

Não há um índio, por econômico que seja, que possa receber qualquer importancia, em dinheiro, como saldo de contas.

Antes de encetar o serviço para o qual é contractado é-lhe facultado o armazem de fornecimentos do proprio patrão, armazem cujas mercadorias são adqueridas de bolicheiros da companhia, que, porsua vez, já as adquiriram na praça de Ponta Porã, por preço quase irrisorio.

O índio nesse armazem assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga, se submeter quizer à perseguição de seu patrão que não trepida em organizar uma escolta, as mais das vezes apoiada pelo inspetor de quartirão, que lhe irá no piso e, capturado que seja, será sua dívida acrescida das despesas na diligencia, despesas que lhe serão debitadas à vontade e de acordo com a generosidade ou malvadez do seu patrão.

Em diversos ranchos ervateiros têm me sido apresentadas contas de índios, que sobem às vezes a cinco contos de reis.

(Trecho do Relatório de Genésio Pimentel Barbosa ao Inspetor do SPI Antonio Martins Estiarribia, de 1927, *apud* Vietta, 2007, pp. 64-67.)

No relatório, Genésio Barbosa justificava a importância do trabalho do Serviço de Proteção junto aos índios ervateiros, a fim de “libertalas [as tribus] do domínio dos hervateiros paraguayos, fazendo cessar a escravidão em que vivem, por meio de uma

fiscalização eficiente, instituindo núcleos em terras que o Estado lhes reserve” (Idem, *apud* Vietta, 2007, pág. 64). Assim, não há dúvidas de que ao menos em 1927 a imensa maioria dos trabalhadores da Cia. Matte Larangeiras eram indígenas – logo adiante no mesmo documento, Barbosa chega a afirmar que visitou “vários estabelecimentos hervateiros, verificando que a quantidade de índios que nelles trabalham é sempre superior ao trabalho paraguayo” (Idem, *apud* Vietta, 2007, pág. 65). E que, na condição de trabalhadores, os Kaiowá e Guaraní se sujeitavam ao mesmo regime de escravidão por dívidas que os paraguaios.²⁰

Escravizados, os indígenas não podiam romper com o regime senão por fuga levando no encalço as milícias da Companhia apoiadas, não raro, pela força pública. O “inspetor de quarteirão”, nomeado no relatório, é um posto da polícia estatal. Lidando com a memória do trabalho nos ervais, os relatos recolhidos por Antonio Brand entre os indígenas João Aquino e Jorge Paulo dão conta dessas perseguições:

Quando fugia algum índio do serviço dele, da Companhia, aí mandava. Tem também como é pistoleiro e mandava o pistoleiro atrás. Se acha, mata e deixa lá.

(Trecho de entrevista com João Aquino e Jorge Paulo, citado em Brand, 1997, pág. 69.)

Ambrósio Martins, também entrevistado por Brand, reconhece que quando o trabalhador tinha saldo o patrão pagava em espécie:

Mas aí ele já manda espera lá na saída, lá na estrada não sei aonde e já vai pergunta: você a onde vai? (...) Se alguém falava eu vou embora. Você não que mais trabalha? Perguntava! não, não, quero mais não. (...) Aí já mandava espera lá, aí ele mandava mata (...) e tomava o dinheiro outra vez. Assim continuava.

(Trecho de entrevista com Ambrósio Martins, citado em Brand, 1997, pág. 70.)

²⁰ Vietta (2007, pp. 52-54) percorre as fontes e a literatura descrevendo os mecanismos empregados pela Matte Larangeira para o aliciamento e controle da força de trabalho tais como as diversas formas de escravidão por dívidas; os regimes de exploração da mão-de-obra; os castigos físicos e as ameaças; e a vigilância constante dos *comitiveiros*, milicianos empregados pela Companhia.

Entre escravidão, violência, e trabalho indígena, a Cia. Matte operava em uma zona cinzenta posto que à época pendiam discussões na capacidade jurídica do indígena para celebração de contratos de trabalho sem mediação dos órgãos estatais de tutela. Uma segunda contenda jurídica que a presença indígena nos ervais deixa revelar diz respeito ao arrendamento das terras: no célebre entendimento de Mendes Jr. (1912, pág. 59-60), ao devolver à Coroa Imperial os terrenos não filiados a cadeias dominiais particulares legítimas, isto é, aquelas tituladas a terceiros pela própria coroa, a Lei de Terras de 1850 excluiu expressamente as terras indígenas.²¹ Sobre essas, imperaria não os ditames da posse civil mas o instituto do indigenato, cujo fundamento é o direito originário dos povos nativos sobre as terras que ocupam. Os procedimentos para a demarcação dessas reservas vão especificados no Regulamento nº 1318 de 1854, que manda executar a Lei de Terras.²²

Baseado nesses ditames, se poderia dizer com segurança que as terras ocupadas pelos Kaiowá ou outros povos indígenas, tendo em vista a legislação vigente à época – aliás, reiterada pelas Constituições de 1934, 1937, e 1946–, não poderiam ser

²¹ Dispõe o Artigo 12 da referida Lei:

Artigo 12 - O Governo reservará **das** terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para colonisação dos indígenas; (...)"

Azanha (2001) defende que o uso da preposição "das", assinalo em negrito, excluiria da categoria 'devolutas' as terras a serem reservadas aos índios. Parece ser este o mesmo entendimento de João Mendes Junior.

²² Por seu valor histórico, peço licença de transcrever o texto do Regulamento:

Artigo 72 - Serão reservadas terras devolutas para colonisação, e aldeamento de indígenas, nos districtos onde existirem hordas selvagens.

Artigo 73 - Os Inspectores, e Agrimensores, tendo noticia da existência de taes hordas nas terras devolutas, que tiverem de medir, procurarão instruir-se de seu gênio e índole, do numero provável de almas, que ellas contêm, e da facilidade, ou difficuldade, que houver para seu aldeamento; e de tudo informarão o Director Geral das Terras Publicas, por intermedio dos Delegados, indicando o lugar mais azado para o estabelecimento do aldeamento, e os meios de o obter; bem como a extensão de terra para isso necessária.

Artigo 74 - A' vista de taes informações, o Director Geral proporá ao Governo Imperial a reserva das terras necessarias para o aldeamento, e todas as providencias para que este se obtenha.

Artigo 75 - As terras reservadas para a colonisação de indígenas, e por elles distribuída, são destinadas ao seu usufructo; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo dellas, por assim permittir o seu estado de civilisação.

consideradas terras devolutas. E que, portanto, não estariam nem à mercê da Coroa Imperial nem do Governo do Estado para serem cedidas à exploração da Matte Laranjeira ou ao assentamento de colonos; antes, deveriam ser reservadas ao usufruto exclusivo dos índios.

Ainda lidando com as memórias de João Aquino sobre os ervais, Brand (1997, pág. 65) registra um importante relato de como esse esbulho era realizado e a Cia. Matte Larangeiras entrava em território indígena, se valendo de trabalhadores paraguaios para ganhar a confiança das chefias:

Que o cacique não deixava o pessoal entrar ali, na erva. Não deixa cortar. Cuidava, antigamente (...) Então precisa procurar jeito como é que vai entrar (...). Então tem paraguaio, só paraguaio que entra na aldeia, porque paraguaio entende a língua do Kaiowá.

(Trecho de entrevista com João Aquino, citado em Brand, 1999, pág. 66.)

Segundo João Aquino, quando os indígenas resistiam a ceder a exploração do erval mesmo à custa de presentes (roupas, machetes, machados), os emissários da Companhia tratavam-lhe de “dar susto”, diziam “que vai trazer avião, não sei o que, vai dar veneno e o veneno vai mata tudo os índios, então índio tem medo” (Idem, Brand, 1999, pág. 66).

Se por um lado, no entanto, a Companhia patrocinava o esbulho nas terras indígenas, por outro, o monopólio freava a fixação de colonos na região. Arruda (1986, pp. 51-53) e Vietta (2007, pp. 55-56) noticiam conflitos armados entre colonos gaúchos²³ e as milícias privadas da Matte –ou forças públicas, mas financiadas pela empresa– datadas já dos primeiros anos do Séc. XX²⁴; e a impressão dos documentos é de uma violência generalizada da companhia contra os *changay*, ervateiros e posseiros “invasores” das terras do monopólio. Quando, em 1912, Thomaz Larangeira solicita a

²³ Sobre as frentes gaúchas que chegaram à região, refugiadas da Revolução Federalista, cf. Arruda (1989, pp54-57 e pp. 66-68).

²⁴ Esses enfrentamentos, segundo Vietta (*op. cit.*, pág. 56), servem de fermento aos ideais separatistas entre Sul e Norte do Mato Grosso.

renovação da concessão, a Companhia já enfrenta forte oposição dos migrantes que haviam chegado à região e só consegue firmar o contrato com um cláusula que previa:

A cada um dos ocupantes de terras de pastagens e de lavoura situadas dentro da área compreendida no contrato de arrendamento em vigor, será garantido, dentro do prazo de dois anos, a contar de 27 de julho de 1916, a preferência para a aquisição de uma área nunca superior a dois lotes de três mil e seiscentos hectares cada um, ainda mesmo que dentro dessas terras existam pequenos ervais.

(Correa Filho, 1957, pág. 57, *apud* Brand, 1993, pág. 52)

Estava quebrado o monopólio da Companhia, e concedida a autorização para os colonos regularizarem suas ocupações. Logo em 1924, em Ponta Porã já estavam vendidos 336 títulos de lotes, em um total de 620.700 hectares; à época, haveria em torno de 20 mil migrantes no município (Idem, *apud* Brand, 1999). O recenseamento de 1940 dá conta de cerca de 75.300 habitantes, distribuídos entre 04 municípios no sul do Estado – Ponta Porã, Bela Vista, Dourados e Amabai (Nhuverá). Com o empobrecimento dos ervais e o declínio de sua influência política na região, a Cia. Matte Larangeira reposiciona sua sede em Guaíra, noroeste do Paraná; mas mantém seus domínios até 1943, quando Getúlio Vargas eleva Ponta Porã à categoria de Território Federal, e cria Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Novos ventos sopram ao Sul do Mato Grosso.

2.2. O CERCAMENTO DAS TERRAS KAIOWÁ E GUARANI

“Quando chegou esses, que são os nossos contrários, fazendeiros”, começou dizendo o indígena da aldeia Yvykuarusu/Paraguasu, Rafael Britez, em depoimento citado por Brand. E seguiu:

Chegou um engenheiro, branco, chegou para abrir picada faze rumo e nós ajudamo lá. Esse fazendeiro nós não sabemos [não

sabíamos!] que se esse fazendeiro, se algum é pra dar área para o índio. Que nada! Expulsou!

(Trecho de entrevista com Rafael Britez, citado em Brand, 1997, pág. 96.)

Rafael Britez, aí, e tal como muitos Kaiowá e Guaraní, guarda viva a lembrança de que eles mesmos, ou seus pais, ou seus avós, trabalharam na abertura das picadas e na derrubada das fazendas para depois serem expulsos das terras em que viviam – “Índio antigo é muito burro!”, conclui (Palavras de Rafael Britez, em Brand, 1997, pág. 96).

Entre as décadas de 20 e 40, o mate estava em declínio e Cia. Larangeiras transferira sua sede ao Paraná; entre os índios, corria a notícia de que em breve não haveria mais trabalho nos ervais. Tonico Benites registra a memória dos antigos:

A maioria dos homens fortes, *Ava kuera guapo*, conseguia trabalhar (changuear) e ganhar algum dinheiro, *prata’i*, mercadoria e ferramentas no trabalho dos ervais. Mas, no final da década de 1940, naquela época, havia uma nova notícia que ecoava sobre o fim dos trabalhos e da *changa* nos ervais. Todos os trabalhadores antigos, *Ava kuera* e paraguaio, iam ficar sem trabalho, largado e sem patrão. Várias famílias paraguaias e *Ava kuera* também iam ficar sem patrão, largadas nos ranchos antigos. Lembro-me bem que essa nova notícia anunciada pelos patrão era um dos assuntos socializados nos encontros dos líderes religiosos, *oporaíva*.

(Trecho de entrevista com Emilio, citado em Benites, 2014, pág. 50.)

Felix Pires, ao tempo da entrevista residente no *tekoha* Potrero Guasu, dá conta que do mesmo entre os indígenas do Ypo’i, Pirajui, e Mbitikue, todas aldeias da várzea do rio Iguatemi:

Desde jovem e adolescente, juntamente com o meu pai e minha mãe, participei dos rituais religiosos e festivos realizados na colônia Ypo'i, Pirajui e Mbitikue. Durante esses rituais, passei a ver, rever, reencontrar e conhecer várias indígenas pertencentes às diferentes colônias. Em várias desses rituais ou encontros, vi e ouvi meu pai e minha mãe conversando com outros *oporaíva* sobre diversas notícias que os preocupavam. Lembro-me muito bem que o assunto que mais os preocupava e que mais era discutido na época era a respeito da notícia da chegada de muitos brancos que vinham de longe. Eles conversavam também sobre a derrubada total da floresta e as expulsões forçadas de todos os indígenas de seus lugares antigos e que todos os indígenas seriam ajuntadas pelos militares num só lugar indicado pelo chefe dos militares. Assim, comentava-se entre eles que antes de serem expulsos de seus lugares antigos, os indígenas tinham que sair para alguma das colônias indicada pelos militares. As lideranças religiosas, *oporaíva*, falavam no encontro que era preciso realizar rituais com mais frequência nos seus lugares antigos para não sofrer as expulsões dos brancos e assim neutralizar a força deles.

(Trecho de entrevista com Felix Pires, citado em Benites, *op. cit.*, pp. 45-46.)

Os indígenas estavam preocupados com a notícia da sua expulsão dos territórios, e seu ajuntamento “em um só lugar indicado pelo chefe dos militares” – a sombra das reservas fantasmagoriava os Kaiowá e Guarani.

Ao mesmo tempo em que o monopólio da Cia. Matte Larangeira era quebrado pela Lei nº 725, de 24 de setembro de 1915, que permitiu a compra por particulares de dois lotes de até 3.600 ha, a primeira terra kaiowá e guarani foi demarcada no Mato Grosso. Poucos dias antes, em 10 de setembro daquele mesmo ano, o Decreto Estadual nº 404 reservou no Distrito de Nhuporã uma área igualmente de 3.600 ha para assentamento de índios. Uma segunda área na mesma medida foi reservada no Município de Dourados, em 1917. A Reserva de Caarapó foi criada em 1924. Quatro anos depois, um novo Decreto reserva mais cinco lotes de terra para usufruto dos índios, fundando as Reservas de Cerro Perón (Taquetry), Pirajuí, Sessoró, Limão Verde, e Porto Lindo, dessa vez com 2.000 ha cada.

Entre a reserva e a demarcação efetiva, no entanto, algumas dessas áreas sofreram reduções. Em certos casos, foram emitidos títulos particulares sobrepostos à área reservada; em outros, denunciavam os indígenas, posseiros vizinhos “fizeram andar” os marcos nos anos subsequentes. As desintrusões dos posseiros, via de regra, nunca foram concluídas. O **Quadro 01**, abaixo, sintetiza a situação das reservas comparando as informações dispostas em CIMI *et alli* (2001) com os cálculos georreferenciais do projeto “De olho nas Terras Indígenas”, do Instituto Socioambiental²⁵. Na coluna “Histórico da ocupação...”, atualizo ainda as informações sobre a conjuntura das áreas com algo que me foi possível levantar entre trabalho de campo e análise documental. Não sendo esta pesquisa especificamente sobre o tema fundiário, tampouco há de se tomar esses dados como completos ou definitivos.

²⁵ O projeto “De Olho nas Terras Indígenas” calcula, com base em imagens de satélite, a área descrita nos memoriais publicados pela FUNAI. Os números são ilustrativos, mas não correspondem exatamente à realidade: um cálculo real da área real disponível às comunidades indígenas implicaria em uma averiguação dos marcos geodésicos, em terreno.

Reservas Indígenas criadas pelo SPI até 1928 - MS

Terras Reservadas até 1928	Município	Extensão (ha) (decreto de reserva)	Extensão (ha) (cálculo georreferencial)	Histórico da ocupação e situação jurídica da TI
Dourados	Dourados	3.600	3.455	Reservada pelo SPI em 1917, a terra foi registrada em cartório de imóveis em 22 de maio de 1986. A aldeia localiza-se na periferia de Dourados, a segunda maior cidade do Estado do Mato Grosso do Sul. É frequente a venda ilegal de lotes no seu interior. ²⁶ Há pelo menos uma ação judicial que questiona os seus limites ²⁷ , e mais de dez famílias indígenas reclamam ocupações tradicionais contíguas ou próximas à Reserva. A FUNAI chegou a criar um Grupo de Trabalho de Identificação para análise dessas reivindicações (GT Dourados Pegua), mas na sequência revogou a disposição.
Amambai	Amambai	3.600	2.348	Reservada pelo SPI em 1915, a terra foi demarcada em 1991 com novos limites, tendo sua área reduzida para 2.429 ha já na demarcação. Homologada através do Decreto Presidencial nº 277, de 29 de outubro de 1991. Os limites da terra, que é cortada pela Rodovia MS-286, sobrepõem-se aos de uma fazenda.
Limão Verde	Amambai	900	688	Reservada pelo SPI em 1928, a Reserva Limão Verde foi demarcada como política de compensação pela redução da área da Reserva de Amambai, titulada pelo Governo do Estado a um particular. Foi registrada no Cartório de Imóveis em 1965. Com a demarcação, em 1984, seus limites foram redefinidos em 668 ha. A terra está invadida por uma fazenda e é cortada pela Rodovia MS-156.

²⁶ A informação sobre as vendas ilegais de lote é de CIMI *et alli* (idem), sem maiores referências de fontes. Sobre a imposição da política de loteamentos na Reserva de Dourados pelo próprio Serviço de Proteção ao Índio, cf. Pereira (no prelo).

²⁷ Trata-se da Ação Possessória nº 0002289-34.2011.4.03.6002, tramitante na 1ª Vara Federal de Dourados e impetrada por Achilles Decian e Leonita Segato Decian contra os indígenas de um acampamento às margens da Reserva, chamado *tekoha* Nhu Verá. Ante a reivindicação de tradicionalidade da área, o Ministério Público Federal requisitou perícia para eventual reavivitação dos limites da Reserva.

Pirajuy	Sete Quedas	2.000	2.119	Reservada pelo SPI em 1928. Registrada em 1965.
Porto Lindo	Japorã	2.000	9.560 ²⁸	Reservada pelo SPI em 1928. Homologada através do Decreto Presidencial s/nº, de 29 de outubro de 1991. A Reserva de Porto Lindo está incluída na área identificada como Terra Indígena Yvy Katu. Ao final de 2013 os Kaiowá e Guarani “retomaram” quatorze fazendas sobrepostas à área identificada.
Caarapó	Caarapó	3.600	3.815	Reservada pelo SPI em 1924. Após redefinição de limites, foi homologada pelo Decreto Presidencial nº 250, de 30 de outubro de 1991. A Reserva de Tey’i Kue está registrada no Cartório de Imóveis e no Serviço de Patrimônio da União. A FUNAI nunca completou a desintrusão da área, e particulares detém posse no seu interior. A terra é cortada pela rodovia MS-289. Há um Grupo de Trabalho que estuda as reivindicações de ocupação tradicional (GTID Dourados-Amambai Pegua) contíguas ou próximas à Reserva, e os estudos estão em fase de conclusão. Há pelo menos três ocupações indígenas em fazendas vizinhas.
Taquapery	Coronel Sapucaia	2.000	1.800	Reservada pelo SPI em 1928. Registrada no Cartório de Imóveis em 1965. A terra é cortada pela Rodovia MS-289.
Sassoró	Tacuru	1.480	1.890	Reservada pelo SPI em 1928. Homologada em 22 de setembro de 1976.

Tabela 4 – Síntese da criação, do histórico de ocupação e da situação jurídica das Reservas Indígenas Kaiowá e Guarani criadas no Mato Grosso do Sul, até 1928. Fonte: CIMI *et alli* (2001, pág. 15), adaptado.

²⁸ A Reserva de Porto Lindo ficou circunscrita pela TI Yvy Katu, declarada pelo Ministério da Justiça através da Portaria nº 1.289, no dia 04 de julho de 2006, com 9.454 hectares.

De pronto, e mirando o Quadro, dois temas saltam aos olhos e não por acaso estão relacionados. **O primeiro diz respeito à “tradicionalidade” das terras demarcadas.** No já citado relatório de 1927 ao seu Superintendente, o auxiliar do SPI Genésio Pimentel Barbosa especifica os critérios de eleição das áreas destinadas à criação das Reservas: seu esforço é o de conjugar as áreas de concentração de famílias kaiowá e guarani, é dizer, os acampamentos de mão-de-obra próximos aos ervaais da Matte Larangeira, com a disponibilidade de terras públicas não arrendadas nas proximidades. A existência ou não de verdadeiras aldeias nas áreas a serem reservadas não foi levada em conta no processo.

Três dessas reservas –Limão Verde, Sessoró, e Caarapó– são em áreas de cerrado, estranhas ao ambiente tradicional das aldeias Kaiowá e Guarani, sempre à margem dos rios e em áreas de mato bastante aptas portanto à agricultura de derrubada e queima (Brand, 1997, pág. 116). O depoimento de Hamilton Benitez, recolhido por Brand, opõe as “aldeias antigas” a essas produzidas nas concentrações de trabalhadores, próximas aos ervaais:

Então a Companhia trabalhava erva. Então algum índio já fez casa, já fez roça, e já trabalhando, já que acharam bastante gente, índio lá. Aí corto com eles esse pedaço, pra pode fica aldeia. Então não é aldeia antiga como a Paraguassu (...) não era desse jeito porque ali não foi ninguém nascido.

(Trecho de depoimento de Hamilton Benitez, citado em Brand, 1997, pág. 112.)

“Com muita satisfação”, Genesio Barbosa escreve ao Superintendente do Serviço de Proteção ao Índio, “vos comunico que no local onde existe a aldeia Serro Peron existe uma área nunca inferior a 3.000 hectares, ainda devoluta, ou melhor, já considerada como pertencente aos índios” (Brand, 1997, pág. 114) – Cerro Perón se tornaria Reserva de Taquapery, hoje localizada no município de Coronel Sapucaia. Como se pode notar nessa expressão, o programa do SPI de criação das Reservas Indígenas aos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso não só previa a remoção das comunidades das suas ocupações tradicionais para as novas ocupações disciplinadas pela reservação como tinha plena consciência do estorvo que isso significava aos indígenas.

O segundo tema que salta aos olhos, a partir da tabela, é o tamanho das áreas. Ora, se o objetivo das reservas era transformar os indígenas progressivamente em camponeses, produtores autossustentáveis –como o célebre trabalho de Lima (1992, pág. 119-137) identifica no objetivo da política oficial–, ainda assim a área seria insuficiente. Não se poderá argumentar a indisponibilidade de terras já que, como se viu quanto ao monopólio da Cia. Matte Larangeiras, quase a totalidade da região era de terras públicas devolutas apenas arrendadas à exploração. Até a década de 30, legítimos proprietários de terra eram exceção e não regra no Sul do Mato Grosso. Ainda, como justificar as reduções entre as propostas do SPI e a demarcação final?

Novamente, são os relatórios do Serviço de Proteção ao Índio, revisados por Brand, que nos dão a pista dos reais objetivos do programa de criação das Reservas, que justificariam sua área diminuta:

É uma região com boas perspectivas para a agricultura e pecuária, além da riqueza de erva-mate e quebracho, duas indústrias ainda não exploradas pelo SPI. Como na Amazônia, a mão-de-obra para a coleta da erva-mate, a indústria dominante na região, é o índio Guarani e Kaiowá, que trabalham como assalariados das grandes empresas. Os Postos do SPI não poderão competir com estas empresas, mas poderão assegurar nas áreas reservadas, condições de trabalho e mercado que permitam ao índio melhor remuneração e melhor assistência.

(Relatório de Atividades do SPI, 1954, pp. 36-37, *apud* Brand, 1997, pág. 119.)

Estava claro que a agenda política do Ministério da Agricultura –então, o condutor da política indigenista oficial– era fazer dos Kaiowá e Guarani uma reserva de trabalhadores para o empreendimento maior, e porvir, de colonização da região. As últimas Reservas são criadas em 1928, tempo em que já eram comercializadas a particulares as primeiras levas de lotes rurais; e se encontram em franca explosão demográfica quando Getúlio Vargas extingue definitivamente, em 1941, as concessões restantes da Cia. Matte Larangeiras disponibilizando as terras à colonização (Vietta, 2007, pág. 77). Naquele mesmo ano, o Ministério da Agricultura anuncia um novo e audacioso plano de ocupação dos sertões brasileiros: a criação das Colônias Agrícolas

Nacionais. O Decreto-Lei nº 3.059 previa a distribuição de lotes de 20 a 50 hectares a brasileiros “reconhecidamente pobres que revelem aptidão para os trabalhos agrícolas” (Artigo 1º, *caput*, do Decreto). Os lotes, casas e benfeitorias seriam concedidos gratuitamente (Artigo 12, do mesmo Decreto). A Colônia Agrícola serviria, assim, como *front* de povoamento e desenvolvimento das regiões consideradas “desabitadas” e “improdutivas”, no movimento da “Marcha para o Oeste”.²⁹

Entre 1941 e 1944, Vargas decreta a criação de sete Colônias Agrícolas Nacionais: Goiânia (GO), Bela Vista (AM), Monte Alegre (PA), Barra do Corda (MA), General Osório (PR), Oeiras (PI) e, a que importa aos Kaiowá e Guarani, Dourados (MS). Além disso, as políticas de infra-estrutura e os financiamentos estatais incentivam os governos municipais e estaduais a criarem assentamentos próprios – 50 mil hectares de terra são destinados para a criação de uma Colônia Agrícola Municipal em Dourados, no ano de 1946.³⁰ A instalação desses colonos atinge as terras Guarani primeiro diretamente, já que a Colônia Agrícola de Dourados foi conscienciosamente criada por sobre terras de ocupação indígena³¹; e segundo indiretamente, ao promover a infraestrutura necessária e ceder os incentivos para o empreendimento de ocupação de toda a região Sul do Estado. Mas, mais do que isso, o programa de colonização da região assentou no imaginário regional a máxima de que “lugar de índio é na Reserva”, e são nos anos posteriores da criação da Colônia que a memória dos mais velhos registra os conflitos e a violência que destruiu as aldeias, espalhou as parentelas, ao mesmo passo em que disparou a concentração indígena nas áreas reservadas pelo Estado.

²⁹ Mais sobre como as políticas da “Marcha para o Oeste” afetaram o Centro-Oeste brasileiro, e a criação da Colônias Agrícolas Nacionais, cf. LENHARO, A. **Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia e Centro-Oeste**. Campinas, Ed. UNICAMP, 1986.

³⁰ A Colônia Agrícola Municipal de Dourados foi criada pelo Decreto Municipal nº 70/1946. Seu rápido crescimento permite sua emancipação já em 1953, como Município de Itaporã.

³¹ A tese de Vietta (2007), que venho citando amplamente, diz respeito justamente aos conflitos instaurados pela espoliação das terras dos Kaiowá e Guarani do *Ka’aguirusu*, hoje reclamado como tekoha Panamby e Panambizinho; veja também Vietta (2011).

Como bem recordava o indígena Rafael Britez na entrevista realizada por Brand a que me referi ao início deste título, “empurrados” pelas novas frentes de colonização os Kaiowá e Guaraní se refugiavam ao fundo das fazendas, trabalhando na abertura das picadas e pastagens, no levantamento dos postes e no estiramento dos arames que no limite cercavam eles mesmos. No entanto, esses eram trabalhos temporários e por empreita, e o prazo de permanência dos indígenas nas terras era o tempo de concluir as derrubadas (Brand, 1997, pág. 97). A reminiscência dos anos posteriores a 1949 são marcadas pelos homens armados invadindo as aldeias, assassinando lideranças, queimando casas. Don Quitito, indígena nascido na aldeia Cerro Marangatu e entrevistado por Brand quando era capitão da aldeia do Campestre, narra uma história significativa da maneira com que um fazendeiro chamado Pio Silva expulsou os indígenas de suas terras:

(...) tempo de Getúlio Vargas (...) tempo do General Rondon mesmo que era (...) e de noite chegou Pio Silva. Chegou no baile e os lo mitã estavam todos contentes. Ah! aqui chegou Pio Silva. Chegou e disse: eu sou o 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 meu.

(Trecho de Entrevista com Don Quitito, citado em Brand, 1997, pág. 97.)

O fazendeiro chega, a comunidade está em baile, as crianças se alegram: “Ah! aqui chegou Pio Silva”. Mas o fazendeiro anuncia que comprou, que é dono do lugar. Fala, em português, que todos têm de sair. Essa é uma narrativa bastante expressiva do entendimento dos índios sobre como foram esbulhadas as suas terras, ainda mais levado em conta que o Cerro Marangatu até hoje tem pendências judiciais envolvendo a família de Pio Silva e os indígenas; e que, em 1983, foi assassinado na região o líder Kaiowá, Marçal Tupã’i.³²

³² Antigo Capitão da Reserva de Dourados, Marçal Tupã’i foi uma liderança à frente do movimento Kaiowá e Guaraní pela retomada de suas terras. Em 25 de novembro de 1983, a convite do CIMI, rezou um discurso denunciando a situação de seu povo ao Papa João Paulo II, em visita ao Brasil. O caso teve ampla repercussão internacional. Poucos meses depois, estava em casa na aldeia do Campestre quando

Um ofício expedido em 1949 por um preposto do Serviço de Proteção ao Índio no Posto Benjamin Constant registra o conhecimento, por parte do órgão indigenista, do recurso à violência nas expulsões das comunidades:

Agora estes índios foram de lá expulsos com toda a violência, por um grupo de civilizados, todos armados a armas cumpridas (fuzis e mosquetões), alegando eles que ditas terras estão reservadas para uma colônia agrícola (não sei se isto é exato). (...) o grupo que os expulsou da terra era composto dos seguintes indivíduos: (seguem os nomes).

(Trecho do Ofício do Sr. Dayen Pereira dos Santos ao chefe da I.R. 5º, de 12 de outubro de 1949, citado por Brand, 1997, pág. 98).

Segundo Brand, o funcionário informa ainda que já havia acionado a polícia local, mas “encontra pouca vontade da mesma agir com energia em defesa dos índios” (Idem, Idem). O próprio SPI, no entanto, está envolvido em diversos dos casos de remoção das comunidades de suas terras e realocação nas reservas. Nessa linha, talvez o caso melhor documentado seja o da aldeia Takuara. Em julho de 1953, um memorando do chefe da I.R. 5º ao chefe de posto na Reserva de Caarapó refere-se à “desocupação dos índios da aldeia Takuara, uma vez que foram devidamente indenizados de suas benfeitorias”, e servia a informar que o funcionário devia providenciar a alocação dos índios na Reserva de Caarapó (Brand, 1997, pág. 99). Depoimentos dos próprio Kaiowá que presenciaram a operação, registrados no legado de Levi Marques Pereira à Comissão Nacional da Verdade, dão conta do saldo:

Os relatos dos Kaiowá mais velhos que presenciaram o despejo [...] são enfáticos sobre a ocorrência de violência, muita confusão e correria; [...] casas foram queimadas, pessoas amarradas e colocadas à força na carroceria do caminhão que realizou o transporte das pessoas e dos poucos pertences recolhidos às pressas. [...] Os índios afirmam que dias depois da retirada das famílias, índios procedentes de Jarará encontraram dois corpos carbonizados em uma casa queimada pelos agentes que perpetraram a expulsão, o de uma anciã e o de uma criança. Outra criança teria caído no rio Taquara na tentativa desesperada

foi assassinado a tiros. Para mais sobre a vida de Marçal Tupã'i, cf. TETILA, J. **Marçal de Souza Tupa'i: uma voz que não se cala**. Campo Grande: UFMS, s/d.

de fugir para a aldeia Lechucha e se afogado nas águas, sendo encontrada pelos mesmos índios presa às ramagens da margem.

(Pereira, 2005, pp. 147-148.)

Duas pessoas queimadas vivas, e uma criança afogada. As terras supostamente eram propriedade da Cia. Matte Larangeiras, que preparava agora a abertura de pastagens na fazenda. Na documentação produzida pelo SPI, há uma nota com os custos: 200 cruzeiros, pagos com dinheiro arrecadado na venda de erva mate extraída pelos próprios indígenas (CNV, 2014, pág. 215).

Além de comprovar definitivamente o envolvimento do órgão indigenista oficial, a remoção da comunidade Rancho Jakaré, já em 1978, revela que não só carbonizados ou afogados morreram os índios em meio aos conflitos fundiários. Também por sobre supostas terras da Cia. Matte Larangeiras, dessa vez no Município de Laguna Carapã, a comunidade Rancho Jakaré foi removida duas vezes de suas terras; na segunda vez, e em contato com os fazendeiros da região, a Fundação Nacional do Índio³³ resolve assentá-los na Reserva Indígena Kadiwéu, no Pantanal, distante 400 Km de onde estavam estabelecidos. Livrada Rodrigues, em depoimento colhido por Meire Silva, dá testemunho de como foi a remoção:

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. [...] Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos davam pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro.

(M. Silva, 2005, p. 125.)

Os índios regressaram a pé. Pelas condições enfrentadas na jornada, eclode entre eles uma epidemia de sarampo, três crianças morrem. Articulações políticas com o Conselho Indigenista Missionário e com o Projeto Kaiowá-Ñandeva –as duas organizações não-governamentais que haviam se estabelecido na assistência aos

³³ O Serviço de Proteção ao Índio havia sido extinto em 1967, após denúncias de corrupção, tortura, e maus-tratos de indígenas nos Postos. Em substituição, foi criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI a fim de conduzir a política indigenista oficial.

indígenas na região em meados anos 70— levam a notícia da remoção da comunidade aos jornais de São Paulo e criam um constrangimento político tal, que a FUNAI negocia com os detentores de terras a doação de dois lotes, hoje demarcados como Terra Indígena Rancho Jakaré e Terra Indígena Guaimbé, as primeiras reconquistas dos Kaiowá e Guarani de parcelas de seu território tradicional (Brand, 1997, pp. CNV, 2014, pág. 115).³⁴

Mas, insisto, se faça notar as mortes por sarampo, essa não é a única notícia de epidemia entre os indígenas. Outros Kaiowá e Guarani ouvidos por Brand (1997, pp. 102-103) dão notícia de que, já nos anos 30, a mortalidade por doenças varria as comunidades: “foi morrendo, foi morrendo”, disse Santos Gonçalves sobre as mortes na aldeia de Potrero Guasu, “morreu porque não tinha recurso”. Outro indígena, Roberto Gonçalves, teria dito que deixou a aldeia de Samakuã, porque “teve muita morte ali”, afirma que “tinha bastante cemitério de criança inocente”. A esposa de Laurentino da Silva, também ouvida por Brand, relata o fim das aldeias de Botelha’i e Botelha Guasu dizendo que “morreu todos, não tinha mais gente pra fica”. Perguntada sobre a razão das mortes, responde rapidamente que “feiticeiro que provocava”; e concluiu que “depois que começaram a morrer começou a esparrama” (Brand, 1997, pág. 103).

Trataremos da (suposta) prática de abandono das aldeias em razão da morte mais adiante, e voltaremos ainda que rapidamente ao tema do feitiço. Em todo caso, também pelas doenças os Kaiowá e Guarani ganharam alguma intimidade com a morte nesse tempo de cercamento das suas terras. Desses depoimentos emerge também um terceiro motivo, além da expulsão e das doenças, para que os Kaiowá e Guarani deixassem suas aldeias e se refugassem na reserva: a falta de qualquer tipo de assistência no local onde estavam. No início da década de 70, o já citado Felix Pires se recorda que missionários da *Deutsche Indianer Pioner Mission*, a “Missão Alemã”, foram à aldeia Potrero Guasu

³⁴ Além de Takuara e Rancho Jakaré, estão bem documentadas as violências contra as comunidades de Panambi e Panambizinho, onde os conflitos levaram à morte de um colono e a prisão de um índio (Vietta, 2007, pp. 103-130); Jaguapiré, inclusive com registros na imprensa regional (Brand, 1998, pág. 104; CNV, 2015, pp. 215-216); Paraguassu, também com registros na imprensa (CNV, *op. cit.*, 216); e Sucuriy, (Idem).

Os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, tanto na sistematização e disponibilização de documentos como na coleta de depoimentos, trouxeram muitas dessas e outras histórias à tona, e será preciso um tempo e um esforço conjugado de indígenas, indigenistas, e pesquisadores, para que se possa reconstruir uma história dessas violências.

convencer os índios a se concentrarem na Reserva de Pirajuy, onde haviam instalado uma base:

(...) nós vamo morre tudo lá, sem condição, sem remédio, sem nada (...). Entrou com uma conversa para nós desistir da propriedade porque na época também diz que vai ser loteado. Então nós não tinha condição de pegar lote lá. Por isso que a gente veio porque insistiu muito o branco para nós sair de lá para mora no Pirajuy.

(Trecho de entrevista com Felix Pires, citado em Brand, 1997, pp. 101-102.)

À medida em que acontecem as derrubadas e são abertas as fazendas de pastagem ou lavouras de monocultivo, por violência, por doença, por pressão dos missionários, as aldeias Kaiowá e Guarani vão se desintegrando. Depois de haverem trabalhado no mate, e concluído o trabalho de fincar os postes e estirar os arames que cortaram suas aldeias, os Kaiowá e Guarani vão sendo amontoados nas reservas. Foram os braços indígenas, guiados pela política de Estado, que cercaram as terras e produziram “o melhor produto da dinâmica tutelar”: as pequenas glebas demarcadas pela administração pública abriam campo à empresa privada (Lima, 1992, pág. 125). Agregos que, ao mesmo tempo que serviam à liberação das terras, a política de reservas –esquadrilhada pela escola da missão, pelo posto de saúde, pelo aparato estatal e missionário embutido no “pacote”– convinha à disciplina de uma massa de trabalhadores disponíveis à empresa da colonização.

Na ausência de dados mais completos sobre o crescimento demográfico dessas áreas, a tabela abaixo cruza os números do Relatório das Atividades da 5ª Inspeção Regional, do exercício de 1949, compilado por Brand (1997), com os dados dos anos de 1991 e 2011, disponíveis em Cavalcante (2013):

Reserva Indígena	1949	1991	2011
Dourados	(s.i.)	6.300	7.934
Amambai	(s.i.)	2.416	11.880
Limão Verde	220	350	1.330
Pirajuy	280	604	2.184
Porto Lindo	260	1.237	4.517
Caarapó	(informa que os índios estão “um tanto dispersos”)	1.800	5.200
Taquapery	260	1.400	3.180
Sassoró	150	2.692*	2.300*

Tabela 5 - Crescimento demográfico nas Reservas Indígenas, 1949-1991-2011.

Fonte: Brand (1997, pág. 118), e Cavalcante (2013, pág. 92).

*** O decréscimo populacional na Reserva de Sassoró, entre 1991 e 2011, segundo Cavalcante (Idem), teve por causa um intenso movimento em direção a esta reserva por razões políticas em 1991, população que ali não permaneceu nos anos seguintes.**

Melhor seria que dispuséssemos de referências intermediárias a fim de perceber os efeitos do cercamento de terras, agravado entre os anos 50 e 80, na concentração demográfica dos Kaiowá e Guarani nas reservas. Os dados que estão disponíveis no entanto, já são bastante ilustrativos do movimento das aldeias às áreas reservadas pelo Estado, que tomaram corpo na segunda metade do Século XX. Movimento, aliás, que continua hoje, e cujos efeitos se fazem sentir em toda a dinâmica da vida indígena no Mato Grosso do Sul. E em toda dinâmica da morte, que é o tema desta dissertação.

Adiante, ainda nos alicerces que se desdobram a reflexão entre homicídios, suicídios, e situação fundiária, discuto os efeitos do cerco das terras sobre o povo Kaiowá e Guarani.

3. EFEITOS DO CERCO

“Há um jeito certo de se fazer as coisas”, me disse Dona Alda enquanto passávamos de carro no acesso à aldeia do Jaguapiru, na Reserva Indígena de Dourados. Do lado esquerdo, às margens da rodovia, uma tela de arame cercava uma linha de sepulturas baixas:

“– Nem na casa de quem já morreu tem sossego!”, completou.

O cemitério do Jaguapiru não difere em nada de um cemitério de vila, afora o grande movimento. Aquele dia não era exceção. Havia velório, homens de terno e mulheres de saia longa estavam parados ao portão. Adiante se podiam ver as lápides simples, quase sempre em concreto, quase sempre brancas de cal, sempre com uma cruz na cabeceira, quase sempre com crisântemos em cima.

Enquanto passávamos, Dona Alda me explicava que era preciso cuidar da ‘casa dos mortos’, mas sem incomodá-los. “Toda essa agitação”, dizia ela, “não dá paz, só deixa desorientado!”. No comentário, entendi, vinha sedimentada alguma censura aos evangélicos, que visivelmente era o grupo que conduzia o velório aquela tarde. Às muitas religiões evangélicas presentes nas áreas indígenas, os Kaiowá e Guaraní – aqueles que não participam dos cultos, digo– chamam *sapukai*, que significa literalmente “gritaria”. A alcunha faz referência ao entusiasmo das orações em algumas dessas igrejas, a que os rezadores Kaiowá e Guaraní praticantes dos ritos tradicionais acusam de perturbar a paz das deidades, que só gostam dos cantos tradicionais, *porahei*, ou do chiado do *mbaraká*.³⁵

Dona Alda é esposa do Sr. Getúlio, que se apresenta como cacique da Reserva de Dourados. Reclamantes de uma terra indígena conhecida como *tekoha* Mbykureaty, ambos galgaram certo peso político na articulação do movimento de reivindicação territorial, articulado pela *Aty Guasu*, e já se fazem reconhecer como rezadores entre os

³⁵ Há muitas coisas que se dizer sobre o apelo das religiões evangélicas entre os Kaiowá e Guaraní, tantas delas diretamente implicadas nos temas dessa pesquisa, quais sejam, os regimes do corpo, da morte, e sua relação com a territorialidade. Me esquivo de fazê-lo, no entanto. O tema era demasiado complexo e me exigiria um extenso trabalho de campo nas Reservas, quando minha opção foi a de etnografar sobretudo os acampamentos. Levi Marques Pereira e Graciela Chamorro, estes sim, enfrentaram a questão, cf. Pereira (2004; no prelo) e Chamorro & Pereira (2015).

acampamentos na região. Ergueram na Reserva, inclusive, uma *ogapysy*, uma construção tradicional Kaiowá de duas águas abaulada nas pontas, coberta de folhas de sapé no teto e nas paredes, que os indígenas no Mato Grosso do Sul chamam ‘casa de reza’ – salientaremos as relações entre a *ogapysy* e os ritos funerários mais adiante. O que importa agora é que, na perspectiva de Dona Alda, os mortos na Reserva não têm sossego:

Toda essa gente misturada, esse povo, não ajuda a descansar. Ele [o morto] não descansa. Tem que ter a casinha dele, tem que ser cuidada, rezada, tem que rezar. Quem é tradicional, família tradicional mesmo, enterra em casa. Do lado de casa, não muito perto, que é pra ele ter espaço. Mas também não é longe, que a gente tem que cuidar. Aqui na reserva, nem defunto tem lugar.

Na perspectiva de Dona Alda, vivos e mortos se incomodam pelo mesmo motivo: porque são muitos, e na Reserva não têm lugar. Estão, vivos e mortos, ‘misturados’.

3.1. JOPARA, A MISTURA

Jopara, a mistura, aparece como uma categoria crucial para o entendimento das implicações do cerco na vida Kaiowá e Guarani. Com efeito, bem nota Pimentel (2006, pág. 29), mais do que “confinamento”, ou “cerco”, que são termos analíticos, é a ‘mistura’ que aparece nos discursos políticos, nas assembleias, nas falas que caracterizam as reservas. Não me lembro se antes ou depois do episódio com Dona Alda, enfim, em outra oportunidade eu acompanhava um grupo de jornalistas que arguiam Getúlio sobre sua roça de milho saboró, e o escutei explicar quase que com as mesmas palavras de sua esposa:

Aqui nada está certo, tudo tá misturado [*jopara*]. Nada fica no lugar. O certo é assim, cada um tem o seu lugarzinho. Aqui não tem espaço, a casa é toda junta, parente mora com parente que não deve, parente mora com quem não é parente. A gente tá sempre pondo ordem, mas é difícil. Não tem espaço, fica tudo bagunçado. Tem minha plantação, aí, pra você ver: o certo não era assim, na beira da estrada. Kaiowá planta mais escondido, não pode ficar vizinho se misturando com a roça da gente.

No discurso do Sr. Getúlio, a parentela é a primeira referência. Ora, ainda que pendam polêmicas a respeito do “padrão de assentamento guarani”, sobre o sentido de *tekoha*, e as categorias de *te'yi*, ou *guara*, não há antropólogo que não reconheça que a espacialidade das reservas impuseram aos Kaiowá uma outra disciplina de parentesco, da qual o cacique fazia três reclames: (i) quanto à casa; (ii) quanto à convivência com os parentes; (iii) e quanto à convivência com os não-parentes.

Na Reserva, as famílias têm de se acomodar em um terreno reduzido, limitando as dinâmicas de concentração e dispersão. A “casa toda junta”, me parece, faz referência a uma falta do espaço necessário para a dispersão e a reprodução da parentela, seja a partir de novas alianças ou do tão falado faccionalismo guarani. Sem possibilidade de erguer eles mesmos uma família, os filhos de um cabeça (*hi'u*) se acomodam em torno da casa, do lote, e do prestígio do pai, sem constituir eles mesmos novos fogos familiares. “Fogos familiares” é a expressão de Pereira (2006, pp. 50-77) para designar a unidade doméstica Kaiowá e Guarani: a parentela partilha a cuia de mate; que come a mesma comida, reunida na casa de reza em torno da mesma fogueira; e centrada das mesmas figuras de autoridade, sejam pai e mãe, ou avô e avó. Em língua guarani, o fogo doméstico normalmente se refere à expressão *che ypykykuera*, que poderia ser traduzido como “minha descendência direta”.

Existem por certo focos úteis de adensamento de fogos familiares, a que chamam *jehuvy*, que são articulações para enfrentar momentos de crise, ou uma empreita como a reforma de uma casa ou a abertura de uma roça. A palavra não está em nenhum dicionário de guarani, mas gosto da proposição de Pereira (2006, pág. 74), que a traduz livremente como “aqueles que se ajudam”. Os *jehuvy*, no entanto, são articulações circunstanciais. O problema acusado por Dona Alda é o do casamento que não gera uma aliança proveitosa ao tronco nos casos em que os novos ramos não têm condições de constituir eles mesmos fogos familiares, ainda que parcialmente dependentes do roçado ou das possibilidades de assalariamento que lhes proporciona a autoridade do *hi'u*. Nessa linha, o seguinte comentário ajuda a entender o segundo reclame, que concerne à convivência com os parentes:

Para as famílias detentoras de roça, representa pesado ônus ter que conviver com os parentes que vivem na mais completa penúria. Surgem os parentes indesejáveis, o que é mais flagrante no caso de empregados assalariados. A esse respeito, um professor indígena disse certa vez que preferia trabalhar em áreas onde não tinha tantos parentes, dada a dificuldade gerada pelo constante assédio que recebia, principalmente dos parentes de sua esposa.

(Pereira, 2006, pág. 331.)

É tremendo fardo, em uma situação de recursos tão escassos como a de uma reserva, o custeio da solidariedade ante a miséria dos parentes. Para o que em nada contribui, certamente, a lógica da política ameríndia em que uma liderança é tão mais prestigiada quanto mais tem a oferecer à teia de reciprocidade que constitui a vida social.³⁶ Ao mesmo passo, a unidade e o apoio político de uma família extensa é essencial na garantia de alguma vantagem à liderança nas inúmeras disputas políticas inerentes à vida no cerco, no que chegamos ao terceiro reclame, qual seja, a convivência com os não-parentes.

Há que se considerar, afinal, que a pressão fundiária promovida pelos missionários, colonos, que a abertura das fazendas, que as doenças, e que a própria política indigenista desagregaram violentamente as famílias indígenas antes mesmo de sua acomodação nesses acanhados espaços delimitados pelo Estado. As parentelas mais extensas ou são as que lograram se reconstituir ali, baixo aquelas condições; ou são as sobreviventes desse processo de ‘esparramo’, a que os índios chamam *sarambi* (Brand, 1997, págs. 05 e 90; CIMI *et alli*, 2001, pág. 108; Pimentel, 2006, pp. 25-31; Vietta, 2007, pág. 78, nota 119). No Yvy Katu, uma retomada limítrofe à Reserva de Porto Lindo, Município de Japorã, assisti a uma fala bastante alegórica de um professor indígena que agenciava a imagem do *sarambi* para uma audiência de jovens. Empunhando um colar de contas, ele contava sua versão do cerco aos indígenas nos limites da reserva:

³⁶ O assunto já está amplamente debatido na literatura etnológica. Para os fundamentos, cf. Sahlins, M. “The original affluent society”, In: **Stone Age Economics**. Chicado: Aldine, 2004; e Clastres, P. In: **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012. No que concerne especificamente aos Kaiowá e Guarani, cf. Pereira (2006, pp. 46-165).

Chegou o chefe do soldado, olhou índio vivendo na curva do rio. Olhou índio vivendo ali, no Porto Lindo. Em Potrerito. No fundo, no Remanso Guasu. Era terra nossa, tudo, do [rio] Iguatemi pra cá tudo a gente era parente. Morava *che jari*³⁷, mamãe me levava junto. Visitava titia, ia passando... ia cantando, dançava *guaxire*, *guahu*.³⁸ Chegou o chefe do exército, não entendeu nada. Não sabia dançar, não cantava, não sabia o que dizia *ñanderu*³⁹. Não entendeu que índio era assim...

E mostrou, nas mãos, o colar. As contas todas amarradas em um fio de nylon, que ele abria com os dedos:

Não entendeu nada, o chefe. O índio tem sua forma, cada um tem seu lugar, mas tá junto. O que amarra o índio é a terra. Pra juntar assim, um punhado na mão, tem, oh, que desamarra. E quando desamarra...

O professor cortou com as unhas o fio que unia o colar, e com destreza segurou algumas contas na mão. As outras se espalharam pelo chão: “*sarambi pa!*”, alguém completou da plateia.

Não é difícil imaginar com esta imagem, e depois de tudo o que já se disse a respeito do cerco, que umas poucas parentelas Kaiowá e Guaraní puderam se acomodar como tal ao migrarem para as reservas. Os depoimentos coletados por Benites (2014, pp. 32-83) dão testemunho que a maior parte das famílias esfacelou-se pelo caminho, ou se distribuiu entre as oito áreas delimitadas na região. Outras tantas resistiram ao processo de cercamento e tão logo eram trazidas forçosamente às áreas demarcadas ‘retomavam’ seu local de origem, como foi o caso do Rancho Jakaré, do Jaguapiré, e outros. O ponto é que a desagregação das famílias extensas e o seu ‘esparramo’ pelas diferentes reservas, combinadas com o espaço reduzido para cada família assentada,

³⁷ Literamente, “minha avó” – designa **MF** ou **MM**, para ego masculino ou feminino. Pode se referir a qualquer anciã, em conotação de respeito, normalmente no âmbito de uma mesma família.

³⁸ Danças tradicionais Kaiowá e Guaraní, em que se baila em círculo de mãos dadas. Benites (2014, pág. 17) os chamam rituais “profanos”, em oposição aos cantos religiosos “sagrados”.

³⁹ Literalmente, “nosso pai”. O termo guarda uma ambiguidade: designa tanto o Demiurgo, como o rezador ele próprio. Os Kaiowá e Guaraní do Mato Grosso do Sul concretizam na linguagem a presunção teórica de Viveiros de Castro (1986, pp. 595-605) que vê no xamã um “deus antecipado”.

forçou os Kaiowá e Guarani cotidianamente e pelos mais diferentes motivos a conviver, a estabelecer alianças, ou enfrentar conflitos com os que não são seus parentes.

Não bastasse as complicações advindas dessa mistura de famílias de um mesmo povo ou de dois povos próximos, soma-se a mistura entre indígenas de outras regiões. A política do Serviço de Proteção ao Índio em relação aos Guarani, não só no Mato Grosso do Sul, foi a de mesclá-los com outras etnias que pudessem “guiá-los rumo à civilização”. Habitantes da bacia do rio Paraguai, distante cerca de 400 Km do cone-sul do Estado, os indígenas Terena chegaram às terras dos povos de língua guarani também espantados pela pressão da colonização posterior à Guerra da Tríplice Aliança, buscando trabalho nas aberturas de estrada e na instalação dos serviços telegráficos. Nas primeiras décadas do séc. XX, aparecem como ‘agregados’ nas fazendas da região; e, igual aos Kaiowá, à medida com que escasseia o trabalho de derrubada e abertura de pastagens, os Terena vão buscando assento nas áreas reservadas aos índios com a convivência do órgão oficial e o apoio das agências missionárias (Pereira, no prelo, pp. 8-11).

Acreditavam missionários e agentes de Estado que os Terena seriam “importante apoio na implementação das práticas assimilacionistas, auxiliando no processo civilizatório dos índios que não passaram pela experiência de contato mais próximo com os não-indígenas” (Pereira, no prelo, pág. 11). Na prática, ao menos na aldeia Jaguapiru, esses agentes firmaram alianças úteis na garantia do controle territorial e administrativo da Reserva de Dourados – os Kaiowá acusam os Terena de haver dominado a venda e a distribuição de lotes, o arrendamento de terras, o comércio local, e mesmo as milícias para-estatais responsáveis por garantir a autoridade do posto de Capitão.

O assentamento de outros povos é maior em Dourados que nas outras áreas delimitadas pelo Estado, onde as famílias terena são mais esparsas e diluídas entre as parentelas Kaiowá e Guarani. Entre os quase 12 mil habitantes daquela Reserva, não só os Terena colorem a diversidade étnica dos assentados: nos censos figuram povos de outras etnias, inclusive Kadiwéu ou mesmo Bororo⁴⁰ (Pereira, no prelo, pág. 15). Os

⁴⁰ Sempre me perguntei se essa entrada ‘Bororo’ nos censos étnicos da Reserva Indígena de Dourados não se trataria de mera confusão, já que o nome de uma das duas aldeias que compõem a Reserva é “Bororó”. Ao menos uma vez um senhor Kaiowá, já de alguma idade, se referiu às primeiras famílias

poucos regionais, brasileiros e paraguaios, que se fixam nas reservas são sempre grandes motivadores de conflito, mesmo quando se atrelam a uma parentela através de casamentos consentidos pelas lideranças locais. Presenciei, novamente na Reserva de Porto Lindo, um ultimato a toda uma família respeitável em razão de haverem recebido um genro não-indígena em seu núcleo.

O rapaz aparentemente não havia cometido nenhuma ofensa. Certamente havia aí alguma intriga que não me foi possível conhecer, mas a censura pública que fazia o Capitão da reserva à sua presença –em coro com mulheres vizinhas daquele núcleo– era menos uma acusação à sua pessoa e mais uma recusa àquele arranjo familiar interétnico. O rapaz não poderia se estabelecer na reserva porque aquela mistura era indesejável. Pouco importava se o casamento tinha algum consenso familiar; a ofensa não era contra a moça ou aquela família específica, mas parecia se opor a toda a morfologia social do povo – que, aliás, segundo a literatura, seria fluida e comportaria os mais diferentes arranjos.⁴¹ Havia um apelo “cosmológico” na recusa, e referências constantes ao sangue (*tuguy*).

Não sei a que fim chegou a discussão, e não pude transcrever nenhuma fala do guarani em que se passavam os debates. O episódio só me veio à memória agora, quando fez eco neste trecho de Brand (1997, pág. 192, nota nº 155):

“Agora está tudo misturado. Casa Guarani com Kaiowá. Mulher guarani com homem Kaiowá. Homem guarani com mulher Kaiowá. Aí quando ele tem filho já sai misturado” (41:2). Atribui esta mistura, que não havia antes, “porque ele vive, vou dizer. muito junto né”. E a considera ruim, porque o Kaiowá “tem outro sangue, mais forte, sangue mais escuro que o Guarani (...) Diz que criança, a pessoa, se cria mais nervoso, não tem pensamento, pensamento bom, assim, tranquilo, né (...) não quer educação. Não se educa. criança desde pequeno, muito revoltado, bravo, quando fica mais grande, bate na mãe. Bate no pai.” (41 :2).

terena que haviam se fixado na parte sudoeste da aldeia como ‘povo Bororó’, em referência a um antigo chefe –chamado ele mesmo ‘Bororó’– que ali teria se assentado com a assentimento do capitão Kaiowá Ireno Isnard, ainda na primeira metade do séc. XX.

⁴¹ Sessenta anos se passaram desde a polêmica entre Philpson e Wagley & Galvão, e ainda não paira sequer uma certeza sobre o “sistema de parentesco tupi” – para uma revisão dos debates em torno da morfologia social tupi ou kaiowá e guarani, cf. Pereira (1999).

Dona Alzira Lopez, nesse trecho citada de maneira intercalada ao próprio autor, era professora na Reserva de Dourados e foi casada com três maridos sendo dois Guarani e um Kaiowá. Suas preocupações não dizem respeito a casamentos interétnicos com não-indígenas; seu argumento, contudo, tal qual a discussão que presenciei na Reserva de Porto Lindo, está baseada na ideia de que a mistura (*jopara*) se inscreve no sangue, na substância. Ao impor uma nova disciplina sobre o espaço, a reserva impõe uma nova disciplina sobre o corpo, com a qual os indígenas têm de lidar cotidianamente.

3.2. O ‘ESVAZIAMENTO’ DO CORPO

O jornalista da BBC, João Fellet, me cedeu uma entrevista que realizou com Dona Doraci Claudio, uma senhora que em maio de 2014 saiu de casa para encontrar seus dois filhos mortos à beira da estrada, na Reserva Indígena de Dourados. “Nunca acaba a dor de perder um filho, e eu perdi três”, ela diz na entrevista – seis anos antes, seu outro filho havia sido encontrado em local próximo dali, baixo as mesmas circunstâncias. É preciso algum preparo para ouvir, de uma vez, todo seu depoimento:

Meu filho, nada. Nunca mais volta pra mim agora. Onde que eu vou achar ele? Todo ano que vai chegar, e vai passar, e vai chegar outro... mas meu filho mesmo nunca mais vai chegar aqui.

Dourados está repleta de histórias como a dela, gerações inteiras de famílias indígenas perdidas em mortes violentas. Foram golpes de facão, e foice, e na entrevista Dona Doraci gasta alguns minutos descrevendo os corpos multilados. Parece difícil escutar essa história; mais difícil, contudo, foi ouvir de uma outra senhora da mesma reserva o desespero de velar o filho, assassinado sob condições similares, em um caixão lacrado. Apesar de significativo, poupo a transcrição desse depoimento por razões éticas, tem de haver um limite a esta exposição... Sua narrativa pendulava das muitas acusações quanto à autoria do crime, à uma certa dúvida de que seu filho estaria realmente morto. O caixão, dizia ela, e repetia, e repetia, estava ‘vazio’ (*nandi vera*).

Em língua guarani, ‘vazio’ se diz *nandi*, que também tem um sentido de “solto”, “livre”. *Nandi vera*, “oco”, “completamente vazio”, carrega ainda a ideia de “sem importância”. Ao tempo do trabalho de campo, e um tanto embaraçado com histórias de dor, e luto, não percebi a recorrência dessa expressão nos depoimentos sobre violência e morte. Perguntei, por exemplo, a João Machado qual a razão para o elevado índice de assassinatos entre jovens, ao que ele respondeu:

A escola não existia mesmo, né? O avô, o pai e a mãe, e a convivência com a natureza, que te educa, te reflete um pensamento. Hoje se você fala para os meninos, quando tá chovendo, trovejando, se você manda ele ficar quieto eles falam “por que ficar quieto? não tem razão!”. Eles não têm o conhecimento que quando tem temporal tem que respeitar. *Pochy Ñandejara*, Deus tá bravo. Isso perdeu. Quando caía raio nas peroba, chegava rachar e jogava a madeira longe, assim. Oh, o que a natureza faz! A gente via isso, não tem mais. Hoje o raio cai onde? No pára-raio! (...) Com o mundo moderno, contemporâneo, que aperta demais a questão social da vida, os pais e mães não têm condições de ensinar os seus filhos. Aí deixa a educação por conta da escola, e nisso tá o grande erro: a escola não serve pra **preencher** as crianças, os professores não estão preparados pra isso. A escola só dá letramento e a leitura, e não a educação. Esse é uma das questões do jovem estar violento: **eles estão vazios**, não têm esse **preenchimento** educativo.

João Machado vive na Reserva de Dourados e é professor, sua resposta foi uma reflexão em torno da oposição entre a escola e a educação tradicional. Enquanto a escola “dá letramento e a leitura”, é a educação tradicional e a reflexão motivada pela experiência do contato com a natureza –prejudicada na reserva– que **preenche** o jovem. Se fôssemos mais fundo nessa dicotomia, imagino, esbarraríamos naquilo que os estudos sobre ensino formal indígena têm apurado já há algum tempo, que seja, na educação tradicional o conhecimento –ou ‘preenchimento’, nos termos nativos de João Machado– se dá a partir de relações e não a partir da imposição de “conteúdo”, como é o pressuposto do modelo escolar.⁴² Em todo caso, até aí um e outro parecem usos bem distintos da ideia de vazio. A mãe enlutada se refere à ausência do corpo do filho, mais

⁴² Cf., por exemplo, D’ANGELIS, W. R. “Contra a Ditadura da Escola”, In: Grupioni, L. D. (org). Formação de Professores Indígenas: repensando trajetórias. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

especificamente no caixão que foi enterrado; enquanto o professor discursa sobre as falhas na educação e na formação do jovem. Dois outros momentos das entrevistas, porém, me fazem pensar em aproximações.

Imagem 2 – Família de Doraci Claudio, que perdeu três filhos assassinados em Dourados. Foto: João Fellet, 2013.

Justo no ponto em que a senhora afirmava o vazio do caixão no momento do enterro, sua irmã atravessa a conversa contando como reconheceu os restos mortais no Instituto Médico Legal e auxiliou no preparo do corpo do seu sobrinho. Ambas afirmações não pareciam de maneira nenhuma contraditórias, as duas mulheres complementavam uma à outra. À ausência do quê se referia, então, a mãe quando falava do velório do filho? Que corpo fazia falta no caixão? Por sua vez, mais adiante naquela mesma conversa, João Machado afirma que a importância da educação ao jovem é que ela ‘orienta’ (*mbohape*) o jovem para que ele não se ‘perca’ (*omokañy*) nos caminhos.⁴³

⁴³ A importância do ‘caminhar’ (*oguata*) na formação da pessoa está muito bem estabelecida na literatura etnológica guarani desde Nimuendaju. Especificamente sobre os Kaiowá e Guaraní, sugiro a

A violência na reserva estaria relacionada a essa desorientação. Vazios, os jovens não têm condições de se guiar.

À via de ilustração, João Machado recorre à imagem dos grupos que ‘perambulam’ na Reserva de Dourados e cometem crimes. Perturbados pelo consumo de drogas, armados com lâminas, terçados, facas, foices, e todo tipo de arma improvisada, esses jovens varariam a noite andando sem rumo e confrontariam moradores, tomariam dinheiro. Mulheres seriam vítimas de violência sexual. Os assassinatos teriam a ver com esses roubos, ou com o confronto entre gangues rivais... mas eu mesmo não me atrevo a afirmar categoricamente nada a respeito desse “ganguismo” nas reserva, o assunto é delicado.

Em uma mão, as estatísticas de homicídio apresentadas ao início deste capítulo dão conta de uma violência endêmica, e o medo assombra qualquer morador, vizinho, visitante, pesquisador. Quantas vezes não me aconselharam deixar a Aldeia do Jaguapiru antes das 17h porque a noite era cheia de terrores? Na outra mão, o noticiário policial local serve muito bem a estigmatizar a juventude indígena na lógica do *apartheid* social que lhes impõe a vida nesses espaços reservados. Visite a qualquer dia o site de notícias “Dourados News” e a maior chance de alguma referência às aldeias Jaguapiru e Bororó será nas páginas policiais – faz prova o Box na próxima página.

A notícia de hoje é desfecho da cobertura semanal do caso. Segundo a apuração jornalística, uma mulher teria sido atacada ao sair de uma festa por cinco homens, membros de uma gangue, que receberam R\$80 reais para cometer o crime. Seriam esses os grupos de jovens sem orientação, vazios, que ‘perambulam’ nas reservas pela noite. Marco, aí, ‘perambulam’ como categoria nativa. Na entrevista, o professor João Machado fez questão de salientar que o movimento desses jovens pela reserva não era um movimento útil, isto é, não ia a nenhuma parte. Perambular se opõe, segundo ele, a ‘caminhar’, *-guata* em língua guarani. Perguntei qual palavra do idioma nativo traduziria essa acepção de um movimento desorientado, e ele respondeu *marisca*.

leitura do título “3.1. A importância dos caminhos”, na tese de Levi Marques Pereira – cf. Pereira (2006, pp.215-220).

<http://www.douradosnews.com.br/dourados/mulher-acusada-de-encomendar-estupro-de-jovem-apos-festa-e-presa-em-dourados>

21/05/2015 17h15

Mulher acusada de encomendar estupro de jovem após festa é presa em Dourados

Adriano Moretto, com Osvaldo Duarte

Policiais da Deam (Delegacia Especializada de Atendimento a Mulher) prenderam no início da tarde desta quinta-feira (21), Lindalva Valdez, 38. Ela é acusada de ser a mandante do estupro cometido por cinco pessoas no dia 10 de maio na Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados. A ação ocorreu após mandado de prisão preventiva expedido pelo juiz da 2ª Vara Criminal do município, Marcos Vinícius de Oliveira Elias.

De acordo com a delegada Rozeli Dolor Galego, a mulher teria contratado os suspeitos por vingança à vítima que teria matado um familiar seu em 2012, relembre aqui.

Box - "Mulher acusada de encomendar estupro de jovem após festa é presa em Dourados", Notícia do Portal Dourados News, de 21 de maio de 2015.

Nunca encontrei palavra em guarani que traduzisse literalmente o verbo “caçar”.⁴⁴ Nos poucos lugares onde ainda há algo que se caçar no Mato Grosso do Sul, reparei os Guarani dizendo algo como *japi*, “atirar”. Ou expressões como *tymba’api*, “atirar em bicho”; ou *mymba juka*, “matar um bicho”, com o adendo que neste último o verbo empregado, *-juka*, é o mesmo utilizado para “assassinar”. A palavra que me apontou João Machado, *marisca*, me parece também poder ser usada com a ideia de “caça”, mas no sentido de uma expedição.⁴⁵ É como os guarani se referem ao

⁴⁴ Em guarani-mbyá, *jeporaka* é o verbo que apenas os velhos usam para referirem-se ao ato de “caçar”, agradeço a Daniel Pierri pela informação. Não encontrei equivalente entre os Kaiowá. O mais próximo seria *jeporeka*, “ganhar a vida”, “buscar sustento”; quando perguntados, entretanto, meus amigos negaram qualquer simetria.

⁴⁵ A Real Academia Espanhola reconhece o verbo *marisca* como uma regionalização paraguaia do castelhano, e os dicionários de guarani igualmente o marcam como estrangeirismo. Não houve quem pudesse me indicar a etimologia.

movimento de um grupo de homens que deixam sua casa por um par de dias, ou por uma temporada, para incursões no mato.

Imagem 3 – Gangue de jovens armados, perambulando pela Reserva. Ilustração de um estudante indígena, cedido por Rodrigo Amaro.⁴⁶

Seguindo essa sugestão, não seria exagero entender que esses grupos de jovens, desorientados pela vida na reserva, saíam à noite em busca de algo para matar. O corpo vazio, ausente de si mesmo, perambula perigosamente errático em oposição ao corpo saudável que caminha orientado. Essa oposição é de especial importância se pensarmos que o *anguery*, os “espectros corporais” fantasmagóricos que sobrevivem ao sujeito, são também descritos como vazios e desorientados (vide Capítulo 04, Item 1.1). Ou se marcarmos a importância do preenchimento no campo da formação e da

⁴⁶ Gentilmente cedida pelo colega de campo e doutorando do PPGAS-MN/UFRJ, Rodrigo Amaro, esta ilustração foi produzida por uma criança durante um exercício escolar. A atividade, proposta e conduzida por Rodrigo, consistia em discutir a expressividade do *hip hop* com crianças indígenas da Reserva de Dourados partindo da música “Negro Drama”, do grupo Racionais MC’s, cuja letra traz à baila os temas do preconceito racial, violência, e marginalização. Ao final, as crianças eram convidadas a apresentar uma síntese das suas reflexões: alguns entregavam redações, Josiel optou por este desenho.

constituição da pessoa, no qual a literatura etnológica marca a centralidade, quase obsessão, dos guarani com a ideia de ‘erguer’ (-*pu’a*).

Erguem-se as plantas, as crianças, os corpos, as parentela, as aldeias, os *tekoha* (Pereira, 2004a, pp. 224-225; Chamorro, 2008, pp. 214-215; 2009, pág. 229; Pierri, 2013, pág. 146, 178-180). Seria o preenchimento uma condição para que a pessoa se levante? Para que esteja ereto, e caminhe bem? Em uma ligeira nota de rodapé já no último título de sua tese dedicada às transformações atuais impostas ao sistema social kaioiwá, Levi Pereira traz um rápido comentário sobre como o caminhar tem implicações diretas na corporalidade:

Uma professora indígena da reserva de Dourados que leciona há cerca de 30 anos disse que a violência interna alterou inclusive o comportamento das crianças em sala de aula, que passaram a apresentar problemas de comportamento, pois, segundo alegou, “hoje já não podem perambular livremente pelos caminhos”, alegando que este contato com “o caminhar – *oguata* – é fundamental para o equilíbrio psíquico das crianças, e sua impossibilidade gera uma situação de estresse.

(Pereira, 2006, pp. 346, nota 61.)

“Perambular”, neste caso, parece ter sido empregado no sentido oposto ao que tenho usado, em oposição a *oguata*. Talvez porque eu esteja engajado na análise simétrica: enquanto a professora está preocupada com a maneira com que a violência disciplina o movimento e os corpos, a proposição de João Machado chama a reflexão de como a disciplina do corpo e do movimento produz violência. Antes de se contradizerem, os dois sentidos estão na mesma direção. E não por acaso ambas reflexões partiram do sistema educacional, um campo todo engajado diretamente na disciplina do corpo e na formação da pessoa.

Mas poderiam igualmente ter partido de outra referência, por exemplo a do trabalho. Os instrumentos comumente utilizados por essas gangues de jovens –facas, foices, terçados– são os mesmos instrumentos do trabalho no corte de cana-de-açúcar, que por muito tempo foi a única oferta de trabalho às famílias reservadas. Já nas décadas de 50 e 60, as lavouras de monocultivo de trigo, algodão e cana, chegam aos latifúndios sul-matogrossenses, o trabalho da colheita era artesanal. A partir da década

de 60, mas sobretudo com as políticas do pró-álcool nos anos 80 e 90, os canaviais perdem-se de vista, cercaram as reservas, consumiram hectares e hectares de terra. Desde então, 14 usinas de cana-de-açúcar se instalaram na região da Grande Dourados. O Conselho Indigenista Missionário estima que oito mil trabalhadores indígenas eram mobilizados, todos os anos, para a colheita (Pimentel, 2006, pág. 103). As temporadas de *changa*, o trabalho temporário, se estendiam por até 90 dias ininterruptos.

Uma publicação do CIMI nota muito consciosamente que o pico nas taxas de suicídio no ano de 1990 coincide com uma quebra de continuidade das políticas de apoio da FUNAI, o que levou a uma saída em massa das reservas para o trabalho nos canaviais (Pauletti *et alli*, 1997, pp. 32-33). Em algum ponto cheguei a tentar um redirecionamento no foco desta pesquisa de modo a estabelecer uma relação entre as rotinas de trabalho nos postos oferecidos aos indígenas na agroindústria e as formas que assumiu a violência nas reservas, mas não levei o projeto em frente – algum material, se verá, está aproveitado nos capítulos seguintes. Nas poucas entrevistas que tomei com trabalhadores e ex-trabalhadores, os canaviais surgem como um lugar exasperador marcado invariavelmente pelo consumo de álcool e drogas, e por uma sensação constante de perda de controle sobre o corpo.

Um rapaz com que conversei teve a perna mutilada e descrevia o acontecido não como um acidente, mas como se sua mão tivesse temporariamente ganhado vontade própria. Seu discurso, ademais, relacionava o seu amputamento com o suicídio do irmão, cuja ida para o canavial ele havia agenciado. Em outras circunstâncias, me chegou ao conhecimento o caso de três rapazes encontrados lacerados em meio à plantação. A polícia investigava os assassinatos, mas a conversa geral era a de que algum tipo de “visagem”, algum tipo de demônio (*añã*), estava solto no canavial em razão do consumo excessivo de drogas por parte dos trabalhadores.

A marca dos canaviais nos discursos sobre o corpo foi amenizada recentemente, dado o decréscimo nas ofertas de trabalho em razão da mecanização. Não subestimemos, entretanto, a dimensão do trabalho na agroindústria como força disciplinar do corpo indígena nas reservas: a maior parte dos Kaiowá e Guarani, desempregados com a baixa nas *changas*, tem encontrado posição nos frigoríficos que se instalaram recentemente no Sul do Estado. Ainda que não envolva a ausência da

aldeia por largas temporadas, o regime de trabalho entre frigorífico e canavial é aparentemente muito similar e envolve jornadas extenuantes de movimentos ultra-repetitivos, sempre com lâminas afiadas na mão. No discurso dos trabalhadores, as diferenças mais notáveis dizem respeito à presença de mulheres no ambiente de trabalho, o que era exceção no corte de cana, e a substituição do calor dos canaviais pelo frio gélido das instalações dos frigoríficos. “Parece aquelas geladeiras em que a polícia põe gente morta!”, me comentou, rindo, uma jovem da reserva de Porto Lindo, recém-empregada no corte de frango.

4. CONCLUSÕES

A análise dos dados quantitativos dos dados de homicídio e suicídio entre indígenas no Mato Grosso do Sul abriu caminho para uma caracterização histórica de um processo de colonização fundado na expropriação dos índios de suas terras tradicionais, primeiro pelo mate depois pelas fazendas, e no seu confinamento gradativo em pequenas áreas reservadas pelo Estado. Infelizmente não esteve ao meu alcance uma etnografia mais profunda da vida nessas reservas, e o que aqui proponho são bem mais apontamentos sobre como esse projeto não pode ser entendido como mero ato de Estado na delimitação de um terreno, na fundação dos marcos, no levantamento das cercas, mas como um projeto colonial de reorganização do espaço e do sistema social que passa pelo corpo.

Tão logo se garantiram os 3 mil e 600 hectares aos indígenas em Dourados instalou-se na área a Missão Presbiteriana Kaiowá, e com ela uma igreja, uma escola, um hospital, um orfanato (Chamorro & Pereira, 2015, pág. 14). O Serviço de Proteção ao Índio ergueu no centro da aldeia o Posto Indígena e lá firma o Chefe, que é legalmente quem tem poder de administrar as encomendas de trabalhadores e autorizar as saídas para a lavoura. O Chefe instituiu o Capitão, e a Polícia Indígena. Também no Posto do SPI, foi erguida uma prisão. Na década de 60, foi imposta a divisão de lotes por família com o fito de incutir o senso de cuidado com a propriedade privada. Pereira (2014, pág. 06) dá notícia que os Kaiowá se opuseram fortemente a essa prática; e o

capitão Ireno Isnard conseguiu impedir, até a década de 80, que essa política chegasse à aldeia do Bororó.

Mapa 4 – Imagem de satélite marcado o perímetro da Reserva Indígena de Dourados, os principais travessões internos, e as sedes dos principais equipamentos públicos e comunitários. Note-se a proximidade com a malha urbana do Município.

Fonte: Pereira (*op cit.*, pág. 8).

Mais de 78 congregações pentecostais atuavam nas duas aldeias que compõem a Reserva, quando Chamorro & Pereira (2015, pp. 3-8) realizaram um levantamento no ano de 2013, afora as agremiações católicas. A Escola Francisco Meireles, na Missão Kaiowá, segue em plena atividade; e mais três escolas públicas ofertam educação com um currículo supostamente “intercultural”. Apesar de formalmente extinto por uma portaria da FUNAI, de 19 de abril de 2008, o cargo de Capitão persiste quase no mesmo formato, com a exceção de que agora o posto não é nomeado por ato do Estado e sim eleito diretamente pela comunidade. A Polícia Indígena, que serve como braço da capitania, opera de maneira extra-oficial. Felizmente, a cadeia na sede do órgão indigenista foi desativada, não que o Capitão e a Polícia não disponham de outras formas de cárcere.

Em 2010, o Censo contabilizou 11.146 moradores na Reserva de Dourados. Nesse cerco em massa imposto aos Kaiowá e Guaraní, não há espaço para que se firmem lideranças com envergaduras suficiente para a mediação dos graves conflitos que se interpõem entre as parentelas; entre os indígenas e os não indígenas, inclusive as dezenas de instituições que atuam nas áreas; e entre os indígenas e os aparelhos de Estado. Um jovem Kaiowá, em entrevista a Antonio Brand, sublinha esse senso de desorganização:

O jovem solteiro Ângelo Mendez destaca um outro problema diretamente decorrente do confinamento, a "*falta de administração*" dentro das Reservas. Perguntado sobre o que entendia por falta de administração, foi explicando que a comunidade está dividida, "*porque está mudado, está diferente*", porque "*só parente que combina (..) parente, primo, irmão, só isso que combina*", remetendo para a base da sociedade guarani, a família extensa.

(Brand, 1997, pág. 206.)

É a tese de Pereira (2006, pp. 323-353) que detalha como a contraposição entre o “velho” (*tuja*; ou *yma*, no sentido de mais antigo) e o “novo” (*pyahu*) –que, ele crê, é estruturante do pensamento guarani– é manejada pelos que lograram alguma formação e acesso às políticas públicas a fim de capitalizarem suas iniciativas ante a oposição das lideranças políticas tradicionais. Os mais jovens adotam elementos do modo de vida do branco, *karai reko*, como condição dos novos tempos, enquanto os mais velhos diagnosticam a fonte dos problemas comunitários no olvido dos preceitos do *ñandereko*, o modo de vida dos povos Guaraní. Volta, aí, a reflexão a respeito das boas distâncias e das misturas, a ponto de um professor kaiowá organizar todo o tempo guarani a partir dessas categorias:

Segundo o professor Sandro, ‘os velhos’ dividem o tempo em três períodos: a) o primeiro é o tempo do *yma guare*, entendido como ‘o tempo do índio puro, nativo’, marcado pela pureza, autenticidade e legitimidade da cultura, do ser Kaiowá pleno, semelhante aos antepassados míticos e aos deuses; b) o segundo período é o tempo do *oguahem karaikuera*, ‘tempo de mestiçagem’, quando os Kaiowá entram em contato permanente com o sistema colonial e são por ele subjugados, recebendo uma

série de influências que passam gradualmente a descaracterizar e imprimir uma nova dinâmica ao antigo sistema; c) o terceiro é o tempo do *jopara*, do ‘mundo todo mestiço’, quando se torna quase impossível distinguir o que é do Kaiowá autêntico do que é adotado da sociedade envolvente. Esse é o tempo atual, em que o professor Sandro considera que estão ‘dominados pelo sistema do branco’. (...) O momento atual é vivido como tempo de crise, como atesta a onda de suicídios, e os impasses de toda ordem, como violência interna, alcoolismo e desorganização nos papéis sexuais tradicionalmente definidos.

(Pereira, 2004b, pp. 10-11)

Sandro parece exercitar uma crítica histórica, classificando os tempos segundo a experiência do cerco.⁴⁷ Já às vias de conclusão, caberia um breve contraponto à maneira com que a literatura histórica e etnológica tem tratado de recontar o processo de colonização no Mato Grosso do Sul na perspectiva dos povos Kaiowá e Guarani.

Comumente creditada a Antonio Brand, a ideia de uma política de “confinamento” indígena nas reservas do Serviço de Proteção já informava os escritos de Darcy Ribeiro (1970) sobre os povos do então sul do estado de Mato Grosso; e aparecem em Schaden (1978, pág. 10), já em uma etnologia kaiowá e guarani. É certo que Brand (1997, 1999) reelabora a ideia, propondo um confinamento como produto de “frentes de ocupação” que chegaram à região após a Guerra da Tríplice Aliança. As frentes seriam basicamente três, e consecutivas: (1) o controle dos ervais pela Cia. Matte Larangeiras, cujos efeitos sobre os indígenas é menos sentido no âmbito da perda dos territórios e mais na imposição de um novo regime de trabalho; (2) a abertura das fazendas, marcadas sobretudo no trabalho de derrubada e na pressão pelo esparramo das parentelas; e (3) a chegada das grandes lavouras de monocultivo, especialmente de cana-de-açúcar, que consome a mão-de-obra indígena agora já reservada e disciplinada nos pequenos espaços delimitados pelo Estado. O confinamento, daí se entende, seria o processo pelo qual se tomou o território e se fez ruir a organização indígena tradicional para produzir essa massa amorfa e homogênea de trabalhadores amontoados na reserva.

⁴⁷ No Capítulo 02, ao tratar do discurso que caracteriza a vida nos acampamentos, voltaremos a essa mesma oposição entre “velho” e “novo” operada como crítica histórica nativa. Ver adiante.

Com os mecanismos próprios de regulação social enfraquecidos, no confinamento os Kaiowá e Guaraní ficam totalmente dependentes da intervenção dos agentes externos para mediação dos conflitos. Esse é o motivo da epidemia de mortes, sejam homicídios ou suicídios, pouco importa (Brand, 1993, pp. 189-192). O exame documental demonstra que a violência é quase que contemporânea à própria criação das reservas, mas que se agrava exponencialmente à medida que a população indígena vai se concentrando – no ano de 1980, um ofício do Chefe do Posto Indígena "Horta Barbosa" encaminha ao delegado da FUNAI quinze punhais apreendidos “só neste início de ano” (Brand, 1993, pág. 188). Não é de hoje que morrem os índios a facadas na Reserva de Dourados.

A proposta de Brand tem a vantagem de ser um modelo analítico histórico, e tem a importância de haver sido a primeira organização do processo de colonização no Mato Grosso do Sul desde o ponto de vista dos espoliados. Mas leva a desvantagem, enquanto modelo de análise, de estar organizada de maneira linear: as frentes de colonização aparecem como etapas sucessivas. O ‘esparramo’ das parentelas, *sarambi*, aparece menos como um fenômeno social que um momento histórico datado, sucedido pela mistura, *jopara*, característica do momento atual. A história vai guiada para a configuração das reservas, e as ‘retomadas’ de terra surgem como exceções. Esse modelo de “confinamento” como um processo passou consolidado à literatura. Mesmo Spensy Pimentel, que traz no doutorado propostas fluidas à territorialidade kaiowá e guarani baseada de modo a valorizar as dinâmicas de concentração e dispersão (Pimentel, 2012, pp. 48-122), deu no mestrado um tratamento reificado às categorias de *sarambi* e *jopara* como momentos de um processo histórico (Pimentel, 2006, pág. 25).

As preocupações de Brand, pese-se, são as preocupações de um historiador justamente interessado em analisar fontes e sistematizar processos. Longe de diminuir o brilhantismo de sua tese, atento aí talvez ao que seja uma confusão entre categorias nativas e analíticas. Promover o *sarambi* a uma categoria histórica parece distanciá-lo de seu significado concreto no cotidiano, na vida, e no corpo dos indígenas. Por certo o alcance da destruição das aldeias e as remoções forçadas estão profundamente marcadas na memória dos que foram expulsos de suas terras sobretudo entre os anos 40 e 70; no entanto, despejos de aldeias não só ainda acontecem no Mato Grosso do Sul como as famílias das reservas, sem condições de se firmar nos lugares demarcados pelo Estado,

se veem obrigadas cotidianamente a romper os seus vínculos e dispersar os seus fogos domésticos em busca em um lugar onde a vida seja viável.

O *sarambi* não foi concluído com a concentração dos indígenas nas reservas. Tampouco começou com a quebra do monopólio da Cia. Matte Larangeiras, que apesar de impedir a colonização do território por particulares impunha ao Kaiowá e Guarani todo um regime de trabalho e de disciplina do corpo e do território. Katya Vietta indica concordância com essa proposição ao tecer uma ligeira crítica ao fato de Brand não haver se atentado às implicações do uso de mão-de-obra indígena “no tocante à relação com as terras ocupadas, nem com as implicações relativas à organização social Kaiowá e Guarani” (Vietta, 2007, pág. 78, nota 119). São sobretudo as fontes trazidas por ela, que delatam os mecanismos de controle do trabalho e do território imposto pela Companhia, além de todos os relatos de despojo de terras aqui trazidos, que sugerem o entendimento do processo de cerco às terras indígenas do Sul do Mato Grosso como uma “colonização” na definição de Tavares dos Santos (1987). Isto é, como **um processo que une o controle do espaço ao controle dos homens, através de dispositivos de seleção e exclusão sistemáticas.**

“Processo”, aí, não implicará em nenhuma linearidade histórica. “Sistemática” tampouco implica em alguma hermética, mas sim faz alusão a uma dinâmica entre mecanismos que se retroalimentam. Espaço e homens não poderão ser tomados separadamente. Território e corpo estarão sempre marcados em conjunto. *Sarambi* e *jopara*, antes de serem duas categorias históricas, são dois efeitos simétricos da colonização que persistirão enquanto persistir o cerco. E me valho do termo “cerco”, e não “confinamento”, primeiro por acreditar que o termo sugere de maneira mais concreta o que se passa nas terras Kaiowá e Guarani, cortadas de todos os lados por postes e arames; segundo, por crer que o termo expressa melhor os movimentos implicados na colonização: “confinamento” sugere uma certa aceitação por parte dos confinados; enquanto o cerco só existirá se houver, como há, a insistência em furá-lo.

O já citado discurso do professor Sandro se completa com uma observação de Levi Pereira, em sua tese, sobre as diferentes temporalidades impostas aos Kaiowá na disciplina das reservas:

A vida nas reservas impõem aos Kaiowá temporalidades diversas, oriundas das suas referências históricas e culturas e do seu próprio sistema social e daquelas oriundas das instituições do Estado Nacional. Assim, transitam entre universos de referências, reconhecendo que ambos compõem sua “vivência” atual.

(Pereira, 2004a, pág. 232.)

Assim, segue a exposição, as dicotomias entre o passado e o presente do grupo não devem ser tomadas como categorias analíticas, mas como categorias nativas que têm de ver com a maneira com que os Kaiowá processam eles mesmos sua própria história. Pensando desse modo, o discurso trágico do professor Sandro, que caracteriza os Guarani e Kaiowá no presente como “dominados pelo sistema do branco” e em crise em razão dos impasses das violências internas e dos suicídios, é um produto ativo da historiografia nativa. Enquanto as teses acadêmicas dão conta de uma conjuntura fatalista e vão sedimentando etapas concluídas na colonização dessa gente, na afiada crítica histórica nativa não há brecha para mediações. A única maneira de se avançar nessa crise é reverter o processo.

Sr. Arnaldo e Dona Macilene do Passo Piraju, os pais a que eu me referia no começo e que perderam seu filho talvez caído, talvez atirado, de um ônibus em movimento a caminho do trabalho no corte de cana, ficaram uns minutos em silêncio. Quando perguntei se eu podia tirar uma foto, eles me pediram que eu esperasse. Trocaram entre si duas frases em língua guarani e Dona Macilene foi em casa, buscou um retrato do filho.

O rapaz aparecia sorrindo, vestido de uma bermuda, boné, e camisa larga, em frente a um barraco de alvenaria. Uma mão lhe pendia pelo ombro, o enquadramento não deixava ver de quem era. Perguntei onde a foto havia sido tirada, me disseram que na Aldeia do Bororó, na Reserva de Dourados, um ano antes de eles acamparem no Passo Piraju.

“- Ah, então vocês vieram da reserva?”

“- A gente veio tentar a vida no acampamento.”

“- ...”

**Imagem 4 – Sr. Arnaldo e Dona Macilene, segurando a foto do filho.
Foto: Cristiano Navarro, 2013.**

Imagem 5 –Sandriely, 3 anos, em meio aos restos incendiados do acampamento Apyka'i, às margens da BR-463. Foto: Lunae Parracho, 2013.

Hacia allá los expulsan, sierra arriba, para arrancarles la tierra y la memoria: para que allá lejos se aislen y olviden, en la soledad, los cantos de cuando estaban juntos, federación de pueblos libres, y eran poderosos y vestían mantos de colorido algodón y collares de oro y piedras fulgurantes: para que nunca más recuerden que sus abuelos fueron jaguares. A las espaldas, dejan ruinas y sepulturas.

Sopla el viento, soplan las almas en pena, y el fuego se aleja bailando.

Eduardo Galeano, *Ellos tenían una pátria*.
Memoria del Fuego, Vol. 01, Los nascimientos.

CAPÍTULO 02

TERRA, TERRITÓRIOS

Dona Damiana me pegou pelo braço, me espantei. Os Kaiowá não me encostavam muito, quanto menos as mulheres. Me convidou:

“- Vamos lá ver o cemitério do *tekoha* Apyka’i?”.

Do pátio, entre os barracos do Apyka’i, até os sepulcros marcados no fundo do acampamento não são mais do que duzentos metros. Com ela, eu já havia corrido o percurso ao menos cinco vezes em outras oportunidades. Naquele dia fazia um sol quente, a ocupação estava ameaçada de despejo e eu, vestido de terno, tinha a incumbência de levar notícias ruins.

Pareceram dez quilômetros. Dona Damiana e seu filho foram abrindo caminho adiante, batendo o *mbaraká*. Rezavam, cantando:

*Ejeroky, ejeroky, ejeroky,
Ijoja mbarakapu nderenondé, Avaraju*

Dance, dance, dance,
Tocando ritmado o mbaraká na sua frente,

*Ejerokey, ejerokey, ejerokey,
Ijoja ko takuapu nderenondé, Avaraju*

*Ejerokey, jeroky, ejerokey,
Tape rare mbyky, re'ô aguã Avaraju*

*Ejerokey, jeroky, ejerokey,
Tape rare mbyky, re'ô aguã Avaraju*

Ejerokey, jeroky, ejerokey.

Homem de Luz.

Dance, dance, dance,
Tocando ritmado o takuapu⁴⁸ na sua
frente, Homem de Luz.

Dance, dance, dance,
Corra rápido pelo caminho curto, para
você ir Homem de Luz.

Dance, dance, dance,
Corra rápido pelo caminho curto, para
você ir Homem de Luz.

Dance, dance, dance.

A cacique se posicionou atrás dos túmulos, falou com as cruzeiras algumas palavras em guarani. Depois, repetiu o que sempre me repetia daquela mesma posição: disse que igual à sua tia, igual ao menino Gabriel ali enterrados, ela morreria no seu *tekoha*.

Eu vou ficar junto da minha tia, eu não vou sair mais daqui não. Eu sou mulher e tenho coragem! Meu pai ficou aqui, eu vou ficar aqui também. Vou recuperar a terra, não toda, ao menos um pedaço. Vou plantar alguma coisa pra sustentar a nossa família. Por que eu desistiria? Esse *tekoha* era a luta do meu pai, meu pai ficou aqui. Eu vou lembrar sempre da terra, da luta do meu pai; da luta do meu marido, que ficou aqui. Eu também fico, eu também não vou sair não. Vou pisar firme aqui, sempre. Tem cemitério velho, meu avô *Guyrakã*⁴⁹, ficou aqui também. Minha avó, *jari Ano*.⁵⁰ Ficou triste meu coração porque eu tô sozinha aqui, mas nós já conseguimos terra pra plantar pelo menos um pedacinho. Eu vou ficar, não vou sair não, pode pegar a pá pra cavar o meu buraco.

⁴⁸ Instrumento feito de um pedaço de taquara, bambu, que é tocado batendo sobre uma tábua no chão, fazendo um barulho grave e oco.

⁴⁹ *Guyrakã*, uma ave. Meus amigos Kaiowá me explicaram se refere ao que chamam *cardenal*, o que imagino se trate do comumente conhecido como Cardeal (*Paroaria coronata*), um pássaro raro e ameaçado de extinção mas ainda encontrado nas matas da bacia do rio Paraguai e Prata.

No caso, é o nome próprio em língua guarani de alguém que Dona Damiana trata por avô (cf. adiante a genealogia da família Cavanhas). Não me foi possível apurar se a referência é descritiva ou classificatória: o termo é comumente empregado como tratamento de respeito a qualquer ancião, normalmente no âmbito de uma mesma família.

⁵⁰ *Jari* é a designação para a “avó”, **MF** e **MM**, e pode aí igualmente ter sido empregada como termo de respeito. *Ano*, também no caso, é um nome próprio em guarani derivado de um pássaro chamado, em português, Anú (*Guira guira*, anu-branco; *Crotophaga ani*, anu-preto). Dona Damiana uma vez me disse que todos da família dela eram, no tempo antigo, batizados com nome de pássaros.

Dali um mês e meio, eu faria com ela o mesmo percurso, Dona Damiana me repetiria o mesmo discurso. Duas novas cruzes já estariam fincadas no cemitério do Apyka'i.

Imagem 6 - Dona Damiana e seu Filho, no cemitério do Apyka'i.
Foto: Marta Molna, 2014.

Enquanto o primeiro capítulo fez uma reconstituição histórica do processo de colonização, este Capítulo 02 trata de aprofundar os mecanismos do Estado e da sociedade nacional na configuração do cerco, e as estratégias de resistência dos índios. Antes, e a fim de se medir o grau e a extensão do problema, viro os levantamentos de aldeias históricas e da memória das antigas ocupações conforme os trabalhos de Antonio Brand entre os kaiowá e guarani no Mato Grosso do Sul. Na sequência, exponho os esforços estatais que tentaram ao menos pontualmente responder às reivindicações atuais dos índios.

Um balanço da situação atual da demarcação das terras deixa entrever que o problema está longe de ser resolvido, e dá o mote para a segunda parte do capítulo, dedicada justamente à caracterização dos acampamentos de retomada como espaços de resistência – aqui estamos no liame entre duas formas de se conceber a territorialidade kaiowá e guarani. Uma primeira, a partir das categorias administrativas do Estado; e uma segunda, vivida pelos índios eles mesmos. Apresento a proposta de Alexandra Barbosa da Silva de uma “reterritorialização” indígena como produto histórico de uma “territorialização” estatal, e logo testo seu alcance em uma etnografia mais detida no *tekoha* Apyka’i. Diante da sociedade nacional, as mobilizações dos índios são assumidas como um problema administrativo-territorial, como um problema de mapas, linhas e limites. No dia-a-dia das comundiades, no entanto, os ‘acampamentos de retomada’ parecem estar engajados em reproduzir um modo de viver específico sobre o território, baseado fundamentalmente na circulação de pessoas, objetos, e afetos, e em relações de parentesco que envolvem tanto os vivos como os mortos. Ao fim, a partir dos trabalhos de Juliana Mota referenciados na geografia de Haesbarth, proponho uma coompreensão dos acampamentos de retomada como uma modalidade de “territorialização de resistência”.

1. KUATIA, O PAPEL DO ESTADO

A primeira sistematização da memória das antigas ocupações dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, destruídas pela intensificação do cerco na segunda metade do século XX, veio a público pelas mãos de Brand (1997), em sua tese de doutorado; e posteriormente rearranjada por ele mesmo e publicada em CIMI *et alli* (2001) em uma tabela de sete páginas. Mas na segunda publicação já não figurava mais como uma listagem de antigas ocupações, e sim como um catálogo de reivindicações de terra – os autores não apresentam justificativa para essa transformação, talvez julgassem desnecessário. A memória das antigas aldeias e as reivindicações atuais de terra podem não ser a mesma coisa, mas na linguagem nativa parecem estar formuladas da mesma maneira: os reclames são como que derivações da memória de antigas ocupações, e não por acaso as relações de descendência e ascendência, os antepassados e os

sepultamentos figuram como elementos centrais da territorialidade. No catálogo dos autores, as entradas aparecem enumeradas de 01 a 114, e divididas entre quatro categorias: (i) terras reservadas até 1929; (ii) terras identificadas e demarcadas após 1980; (iii) terras tradicionais reivindicadas; (iv) terras aguardando providências da FUNAI.

Na primeira categoria estão as reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio, que enumerei no capítulo anterior. Na segunda categoria segue a lista das quinze terras que sob pressão das comunidades, ocupações, despejos, violências, e não raro assassinatos, viraram o século com o processo administrativo de demarcação já concluído ou avançado em alguma medida, pelo que melhor seria nomear a categoria “terras identificadas ou demarcadas após 1980”, já que nem todas as listadas completaram o rito administrativo com a homologação. Em seguida, os autores listam setenta e cinco reivindicações de terra catalogadas “a partir de depoimentos de lideranças indígenas guarani kaiowá, recolhidos pelo CIMI-Regional MS” (CIMI *et alli*, 2001, pág. 15). Por fim, a categoria “terras aguardando providências da FUNAI” mescla tanto terras que já tiveram algum andamento no seu processo de identificação como reivindicações ainda sequer qualificadas, todas com histórico de conflito. Esta última é uma categoria *sui generis*, a impressão é que os autores destacaram cinco casos que arrostavam complicações recentes.

Antes das considerações que tenho a fazer sobre essa lista, valeria um resumo rápido dos principais passos do que se entende por demarcação de terras indígenas à luz do procedimento administrativo vigente.⁵¹ Suponhamos que uma família Kaiowá e Guaraní formule hoje uma reivindicação de terra ainda não conhecida pelo poder público, e sua primeira dificuldade seria fazer chegar sua demanda à FUNAI. Suponhamos que elas tivessem acesso à Coordenação Técnica Local, que na reestruturação da FUNAI substituiu o antigo Posto Indígena na assistência direta às aldeias; suponhamos que esta Coordenação encaminhasse a notícia da demanda à sede do órgão indigenista, em Brasília. A Diretoria de Proteção Territorial da entidade teria,

⁵¹ Decreto nº 1775/96, baixado pelo Pres. Fernando Henrique Cardoso trouxe ligeiras mas significativas alterações no procedimento demarcatório anterior, instituído pelo Decreto Federal nº 22, de 04 de fevereiro de 1991. Apesar de as fases marcantes do rito permanecerem quase as mesmas, com estudos de identificação, declaração, e homologação, o novo decreto abriu precedentes permitindo, por exemplo, que os proprietários de terra e entes federativos contrários à demarcação se manifestem no procedimento.

daí, de deslocar uma equipe técnica à área a fim de produzir o documento inaugural do processo, a **demanda qualificada**, que não é mais do que uma nota com as primeiras caracterizações antropológicas, históricas, fundiárias e ecológicas da área.

Essa demanda entraria “na fila” das mais de duzentas áreas que aguardam providências, até que se constituísse um Grupo de Trabalho de Identificação e Delimitação, isto é, que se designasse uma equipe multidisciplinar, coordenada por um antropólogo, no encargo de realizar um estudo profundo da tradicionalidade da área reclamada. Depois de muitas discussões e revisões metodológicas entre os pesquisadores e os técnicos do órgão indigenista, os resultados dessa pesquisa –que não deveriam tomar mais de dois, mas há casos que se delongam por dez ou quinze anos– seriam finalmente publicados pelo Presidente da FUNAI no Diário Oficial da União na forma de um **despacho**, que traria uma proposta de delimitação da área. A publicação marca a abertura do termo para contestações. Findo o prazo, e respondidas as contendas, o processo seria encaminhado à análise do Ministério da Justiça que, após criteriosa revisão, teria discricção para pedir novas diligências à FUNAI, recusar por completo, ou baixar uma **portaria declaratória** confirmando publicamente os limites da área identificada. Só a partir deste ponto se poderia dar início ao processo de demarcação física, e posterior desintrusão e retirada dos posseiros, indenizando as benfeitorias e disponibilizando a área àquelas famílias Kaiowá e Guarani. O ato final é a confirmação do procedimento demarcatório por parte do Presidente da República, através de um **decreto de homologação**, ao que se segue o registro da terra em cartório como patrimônio da União.

Isto posto, voltemos às proposições de Brand (1997) e CIMI *et alli* (2001). Enquanto nas categorias (i), (iii) e (iv) cada entrada corresponderia certamente a uma unidade administravo-territorial, não se poderá entender cada um dos reclames identificados na segunda categoria como uma terra indígena no sentido legal e estrito do termo. Ignorado o fato de que, ao contrário do que apresenta a segunda publicação, em sua tese o esforço de Antonio Brand não era o do levantamento de reivindicações de terra mas da memória das antigas ocupações, se tomarmos os 75 itens listados como reclames por demarcação seria imperioso ressaltar que elas não implicariam necessariamente na abertura de 75 processos de demarcação. Submetidas a um estudo, muitas delas acabariam delimitadas em uma única circunscrição, ainda que isso só possa

ser definido com a conclusão das pesquisas. É o caso, por exemplo, das entradas “Pueblito Kue/Y’Sau” e “Mbarakay”, que na publicação do CIMI são entradas duplicadas mas nos mais recentes procedimentos de demarcação foram agrupadas baixo a mesma TI Iguatemipegua I. A metodologia não é explícita, mas os autores parecem ter categorizado as reivindicações segundo o critério da proximidade geográfica, e orientados pela formulação das próprias lideranças quando expressavam algum sentido de divergência ou de unidade territorial. O que, diga-se de passo, serve de guia ao estudo da territorialidade e morfologia social desses povos.

O resultado é uma lista bruta de, como se disse, setenta e cinco reivindicações de terra identificadas por um nome em guarani sem muitas informações a respeito de sua localização precisa, de sua extensão, do processo de esbulho – o que, ainda que porventura eles o almejassem, não estava ao alcance dos autores. Vale o alerta, no entanto, porque os números e os dados de Brand (1997) e CIMI *et alli* (2001) precisam ser analisados com alguma crítica ou podem dar asas a inferências enganosas ou mal intencionadas. Os interesses em desacreditar os trabalhos da FUNAI são muitos. A revista semanal da Editora Abril, “Veja”, publicou por exemplo um mapa em que todo o cone-sul do Estado aparecia hachurado como uma área supostamente reivindicada pelos Kaiowá e Guarani como uma demarcação contínua (Imagem 07), o que obviamente carece de qualquer fundamento.⁵²

As controvérsias e especulações se dão em torno da segunda categoria –isto é, das reivindicações que ainda não passaram por nenhum ato do processo administrativo demarcatório– justamente porque é a mais impressionante em dimensão. No levantamento, são reivindicações colhidas livremente junto às famílias espalhadas dispersas entre as reservas e as poucas terras indígenas demarcadas, e que ilustram a memória viva de uma outra territorialidade que não a do cerco. Esbocei em uma linha do tempo as demarcações de terra seladas finalmente pelo último ato de demarcação, a homologação pela Presidência da República; e reproduzi a lista de reivindicações arroladas sob a terceira categoria em CIMI *et alli* (2001, pp. 18-22) com ligeiras atualizações.

⁵² “A farra antropológica oportunista”, reportagem impressa da revista Veja, Edição 2163, de 05 de maio de 2010.

Uma “nação” guarani

Alguns antropólogos e indigenistas gostariam de transformar o sul do Mato Grosso do Sul em uma grande e única reserva indígena. Trata-se justamente da área mais produtiva do estado, sendo que ao norte já há extensas terras demarcadas para os índios

- Reservas demarcadas
- Terras reivindicadas pelos índios
- ▨ Reserva contínua pleiteada

Nesta área são produzidos:

60% da soja do estado = 4,3% da soja colhida no país = 5 bilhões de reais

Imagem 7 - Ilustração da revista "Veja", em que todo o cone-sul do Estado desaparece como área pleiteada para demarcação de uma terra indígena.

Imagem 8 - Linha do tempo das demarcações de terras indígenas no Mato Grosso do Sul (Reservas e TIs Homologadas)

Reclames de terra identificados em CIMI *et alli* (2001), que ainda estariam pendentes de demarcação:

1. Bakaiuva	24. Guajave'y	44. Botelha'i	69. Ka'ipuka
2. Kokue'i	25. Javevry/São Lucas	45. Botelha Guasu	70. Tatare
3. Cabeceira Comprida	26. Kurupi	46. Itaporã	71. Xahã
4. Suvirando / Gua'akua / Yvyrapyrakua	27. Javorai/Ibicui/Campo Seco	47. Takuaremboi'y	72. Jukeri
5. Guapuku	28. Kurupa'y Voka	48. Kapi'irapo	73. Tujurugua
6. Jatei Kue / Yasory	29. Lagoa de Ouro	49. Mitikue / Jeguaverkue / Ivapingue	74. Ka'ajavi
7. Juiu / Barrero / Picadinha	30. Lucero/Po'ikue	50. Jopara	75. Mbarakaja Para
8. Piraveve / Kambaretã	31. Nupuku	51. Tangara'y	76. Ypo'i / Triunfo
9. Ponte do Segredo / Itako'a	32. Porto Desseado	52. Karagua'y	77. Espadim
10. Porto do Juty / Karajá Kokue	33. Rancho Lima	53. Kururu'y	78. Poterito
11. Syvirandoty	34. Santa Cruz/Quintino Kue	54. Takuru Memby	79. Tapesu'aty
12. Toro Pire	35. Ypitã	55. Valiente Kue	80. Mbokajá
13. Tujuka / Iguasu	36. Yvype	56. Cerro Peron	81. Vito'i Kue
14. Quinze de Agosto	37. Ka'aka'ikue	57. Karaja'yvy	82. Laguna Peru
15. Gavira'y	38. Km 20	58. Cantagalo	83. Yvy Katu
16. Machorra / Chorro	39. Barrero Guasu/Piraroka	59. Laguna Vera	84. Lima Campo / Jatayvary / Limaty
17. Karupaity / Ypehu / Barro Preto	40. Jety'a'i / Mboiveve	60. Mboreguari	85. Takwara
18. Ava Tovilho	41. Pyelito Kue / Mbaraka'y	61. Mbarakaja	86. Sombrerito
19. Buena Vista	42. Kampa Rembe / Yvyhukue	62. Mbarigui	87. Potrero Guasu
20. Karaku	43. Arivaldo Guasu / Yun / Yrykuty / Ykua'i / Vakaremi	63. Lucero	88. Panambi / Lagoa Rica
21. Che Ru Pai Kue	/ Avate'erami / Nupo'i / Itajeguaka / Kibesera / Jovari / Ka'aguaku	64. Samakuã	
22. São Pedro		65. Três Barras	
23. Gua'a'y		66. Jepopete	
		67. Kurusu Ambá	
		68. Ouro Verde	

Minhas “atualizações” não seguem nenhum critério metodológico mais estreito senão a conferência dos dados com os originais em Brand (1997) e com as informações que se me fizeram disponíveis durante o levantamento documental e as observações de campo. Por exemplo, as três reivindicações que CIMI *et alli* (2001, pág. 21) identifica no município de Japorã, quais sejam, Alpere ou Laranjaty, Potreirito, e Arroyo’i, desde 2013 estão articuladas com outras tantas em uma frente de ocupação a que os índios chamam Yvy Katu (nº 84), e que retomou as 13 fazendas incidentes sobre a terra já declarada pelo Ministério da Justiça. No meu arrolamento elas aparecem como uma única entrada. Como não havia modo de verificar quais desses reclames estão contemplados entre terras já identificadas ou declaradas, optei por apenas reproduzir os dados em uma lista simples, sem categorizações. A linha do tempo, por sua vez, ilustra os efeitos dos movimentos administrativos pela demarcação das terras Kaiowá e Guaraní, sugeridos pela classificação dos autores, no que concerne ao ato final da homologação. As reservas são todas demarcadas em período curto, entre 1915 e 1928, com exceção da Reserva do Panambi, criada em 1942 na sequência de uma série de conflitos de posseiros com famílias que se recusavam a se acomodar na Reserva de Dourados (vide VIETTA, 2011); há um segundo esforço de demarcação entre as décadas de 80, e várias terras são homologadas nos anos de 1992 e 1993; outras poucas homologações estão espaçadas entre 1998 e 2009.

De todo modo, qualquer sistematização das reivindicações territoriais dos Kaiowá e Guaraní não pode ser vista como mais do que um recorte precário das apurações junto às lideranças a determinado tempo, afinal elas dependem das dinâmicas inerentes à própria vida aldeã. Famílias dispersas podem se articular e formular eventualmente uma demanda precisa de reivindicação do território de que foram expulsas no passado. Sob determinadas circunstâncias, demandas mais ou menos amortizadas pela vida nas reservas são mobilizadas e ganham expressão – quando um menino de 14 anos que havia cruzado a cerca da aldeia Tey’i Kue para pescar em um açude e foi assassinado com um tiro a queima-roupa pelo fazendeiro, famílias indígenas da Reserva de Caarapó reclamaram o *tekoha* Pindo Roky. Esse reclame não figura na lista, o que de nenhuma maneira quer dizer que “não existisse” à época... em suas andanças pela região, talvez o pesquisador não tenha tido a oportunidade de dividir uma cuia de mate com aquelas famílias, a coleta de dados nunca alcançou a demanda. Sob

outras circunstâncias, igualmente, famílias então mobilizadas pela reivindicação de um território específico se desagregam e se dispersam. A reivindicação se perde para surgir mais adiante associada a parentelas vizinhas, enfim reformulada ante a nova conjuntura.

Mais do que embasar procedimentos jurídico-administrativos de demarcação de terras, esse levantamento conduzido ao final dos anos 90 dá dimensão, na verdade, da fragilidade do cerco. Longe de um “confinamento” ou uma “acomodação” tranquilas, as reservas são como muros de contenção de violentas forças disruptivas, os sonhos de libertação do colonizado. “O indígena é um ser confinado”, diz Fanon:

O apartheid é apenas uma modalidade de compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não passar dos seus limites. É por isso que o sonho dos indígenas são sempre sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, correndo, nadando, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando o rio com um passo, que sou perseguido por bandos de carros que nunca me alcançam.

(Fanon, 2005, pág. 69.)

Fanon obviamente fala de um contexto distinto, as lutas anti-coloniais africanas, e nesse trecho discute a violência do colonizado contra o colonizador. Só o trago ao texto para tomar emprestado essa imagem do “sonho de movimento”. As quimeras ocupam mesmo lugar central no processo de ‘retomada’ das terras Kaiowá e Guarani, como logo se verá, mas não é isso o que mais me vale. Fanon nos fala de uma sedimentação da violência colonial nos músculos indígenas, operando como correias em um corpo em estado de tensão permanente. Sempre alerta, atento a qualquer relaxo da vigilância, sonhando com a oportunidade de furar o cerco. “Nos seus músculos, o colonizado está sempre à espera”, adverte Fanon (2005, pág.70), ainda se referindo à eminência de reação do colonizado contra o colonizador. O que a lista ilustra não é propriamente uma violência, mas delineia igualmente uma potência reativa: sugere que pelo menos 84 famílias Kaiowá e Guarani estavam em campana, esperando e preparando a oportunidade de retomar sua terra.

1.1. O JAGUAPIRÉ, E A POLÍTICA DA JUDICIALIZAÇÃO

“Tiros, fogo e pancadaria foram a tônica de uma invasão na Comunidade Indígena Jaguapiré, em Tacuru, no final de semana” – assim começa a reportagem do jornal O Progresso sobre o despejo do Jaguapiré, já célebre por bastante citada em trabalhos acadêmicos (Brand, 1997, pág. 118; Benites, 2014, pág. 91).⁵³ Espalhadas entre as reservas da região em razão da abertura de duas fazendas sobre o território que ocupavam nos anos 70, as famílias que compunham a comunidade haviam regressado progressivamente à área a partir de 1980, despertando a sanha dos ditos proprietários. A notícia denuncia que vinte e sete homens armados invadiram a aldeia, provocando tumulto. Cinco indígenas teriam ficado gravemente feridos, outros seis teriam desaparecido. Todos acabaram expulsos à Reserva do Sessoró. Diz-se que a Polícia Federal abriria inquérito para investigar as responsabilidades.

Talvez esta tenha sido a primeira vez, senão a segunda, que esse tipo de despejo de uma comunidade indígena por “pistoleiros” a mando de um particular ganhava repercussão na mídia. Sete anos antes, alcançou o noticiário a remoção da comunidade Rancho Jakaré, mas lá a certo ponto as ações envolveram diretamente os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio e tomaram o contorno de um ato de Estado (CNV, 2014, pág. 115-116; Pimentel, no prelo-1, pág 01). No Jaguapiré, o ataque que motivou a expulsão da comunidade foi tão só a boa e velha “justiça” de fronteira que os Guarani já conheciam pelo menos desde os tempos das Missões. Se o levantamento de Brand (1997) registra a destruição de diversas aldeias por desalojos violentos, a visibilidade dada a este caso específico complexificou o que normalmente seria a sequência de expulsões, reocupações, homicídios, e mais expulsões, que caracterizam a guerra fundiária no Mato Grosso do Sul, marcando a disputa no âmbito da legalidade.

Pressionada pelas denúncias na imprensa, a FUNAI baixou em 14 de março de 1985 a Portaria nº 1.842/E, encaminhando a identificação da área (Benites, 2014, pp. 82-83). Os estudos foram conduzidos pelo antropólogo Rubem Thomaz de Almeida, e concluíram pela demarcação de uma área de 2.349 ha em prol da comunidade. No

⁵³ “Branços invadem terras de índio em Jaguapiré”, nota no jornal “O Progresso”, Campo Grande, 05 de março de 1985.

Despacho nº 10, de 28 de abril de 1992, a Presidência da FUNAI aprovou e encaminhou o relatório ao Ministro da Justiça, que declarou a área através da Portaria nº 00244, de 20 de maio de 1992. No Decreto s/n, de 23 de novembro daquele mesmo ano, a Presidência da República homologou a Terra Indígena Jaguapiré, confirmando o perímetro identificado pelos estudos. Foi a terceira delimitação de terra destinada aos Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul após a leva de reservas criadas pelo SPI nos anos 20, e a primeira que seguiu um rito de identificação de uma área tradicionalmente ocupada – antes do Jaguapiré, as TIs Rancho Jakaré e Guaimbé foram delimitadas não pelo estudo antropológico, produzido *ad hoc*, mas a partir da doação de glebas por parte dos fazendeiros. À altura da homologação, entretanto, o imbróglio judicial sobre a primeira delimitação de uma terra tradicionalmente ocupada já estava armado.

Tão logo o resultado dos estudos foi publicado, os ditos proprietários das duas fazendas incidentes sobre a demarcação – Srs. José Fuente Romero, e Octávio Junqueira Leite de Moraes – constituíram advogados e passaram a questionar todos os atos administrativos favoráveis aos indígenas. Fizeram-se representar no Grupo de Trabalho Interministerial, em Brasília, que revisou o parecer antropológico.⁵⁴ Ingressaram, em 1988, com uma Ação Possessória na Justiça Estadual do Mato Grosso do Sul requerendo a reintegração contra os indígenas, e a 1ª Vara Cível e Criminal de Iguatemi concedeu a liminar. Em cumprimento a esta ordem, as famílias foram novamente despejadas em 13 de setembro de 1988, pela Polícia Militar.⁵⁵ Longe de o despejo

⁵⁴ O Grupo de Trabalho Interministerial, conhecido como “Grupão”, foi instituído pelo Decreto nº 94.945, de 23 de setembro de 1987, era composto por representantes dos Estados, da FUNAI, do Conselho de Segurança Nacional, do Ministério do Interior e do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Social, e tinha poderes absolutos para revisar os trabalhos de identificação de terras indígenas realizados pela FUNAI. Atuou até o advento do Decreto Federal nº 22, de 04 de fevereiro de 1991, que alterou o marco normativo do processo administrativo de demarcação de terras indígenas até que o Decreto nº 1775, em 1996, instituiu as alterações hoje vigentes.

No caso, o Grupão emitiu parecer contrário à demarcação da TI Jaguapiré, invalidando os estudos coordenados pelo antropólogo Rubem Thomaz de Almeida (v. Benites, *op. cit.*, pág. 95-96). Sob a luz do novo marco normativo, no entanto, a identificação foi “resgatada” pela FUNAI e Advocacia Geral da União.

⁵⁵ “Índios Kaiowá são expulsos da Reserva”, notícia do jornal O Estado de São Paulo, do dia 14 de setembro de 1988, na íntegra em Benites (2014, pág. 103). As informações são de Benites (2014, pp. 101-104), não localizei muitas referências deste processo nos bancos de dado do Tribunal de Justiça. Há referência a uma Ação Cautelar de Atentado nº 0000169-14.1996.8.12.0035, movida pelo Sr. Octávio Junqueira Leite de Moraes contra “Indígenas Kaiwa” e a FUNAI, que poderia estar relacionada a esta lide; mas é um processo sem maiores andamentos, e que se encontra suspenso desde 2009 na Vara Única de Iguatemi.

minguar o conflito, quatro anos depois os indígenas retornaram à área, os ditos proprietários tornaram a pedir a reintegração de posse. Em 1990, quando o processo é finalmente remetido à Justiça Federal, que é a competente para julgar temas relativos a direitos indígenas, os autores passam a pleitear não só o despejo mas a anulação dos estudos de identificação no argumento de que eles eram “enviesados”.⁵⁶ No Supremo Tribunal Federal, ingressam com cinco Ações, todas com a finalidade de suspender os atos administrativos demarcatórios, e obtiveram liminares.⁵⁷

As ações principais foram julgadas favoravelmente entre 1997 e 2002, e a demarcação foi confirmada. Até agosto de 2014, entretanto, ainda havia pendências jurídicas tramitando na Vara Federal de Dourados. Em resumo, nas duas décadas de 70 a 80, as famílias do Jaguapiré foram expulsas três vezes de seu território; da identificação da área como indígena em 1985 até as decisões finais do Supremo, foram dezessete anos em que pairou sobre o Jaguapiré, por força de decisões judiciais precárias, a dúvida de que a demarcação era legítima e produziria efeitos. Apesar de que o fato de suas terras estarem homologadas seguramente contribuiu para que a comunidade tenha resistido na ocupação sem novos despejos após 1988, o Jaguapiré faz prova de que mesmo os atos do processo demarcatório não podem ser tomados como evidência de direito garantido.

Cada reclame de terra guarani enfrenta no Mato Grosso do Sul inúmeras complicações administrativas e judiciais para sua demarcação e posse plena dos índios. O processo vai, e vem, nas diferentes fases. Ordens judiciais anulam atos que já se tinha por firmado, ou abrem exceções para isolar uma e outra propriedade incidente sobre a demarcação. Na maior parte das vezes, tudo é paralisado enquanto as ações não são julgadas. Os índios promovem ocupações e hora têm autorização judicial para permanência na área, hora são despejados legal ou ilegalmente. Com efeito, duas das terras homologadas no Estado enfrentam hoje pendências possessórias forçadas por

⁵⁶ Na justiça Federal, sim, localizei os processos. Os autos foram identificados sob o nº 00.00.04473-3, na 1ª Vara Cível Federal de Dourados; e com a ampliação dos foros da Justiça Federal da 3ª Região acabaram redistribuídos à 1ª Vara Cível de Naviraí.

⁵⁷ Tratam-se do MS 24442/DF, MS 21660/DF, MS 21649/MS, MS 21641/DF, todos com pedido semelhante, qual seja, a nulidade dos atos administrativos de demarcação; chegou ainda ao Supremo o Recurso Extraordinário - RE 183188/MS, apensa a Pet 1208, que requeria fosse o recurso recebido com efeito suspensivo.

liminares judiciais: a TI Ñanderu Marangatu, no município de Antonio João; e TI Arroio Corá, no município de Paranhos.⁵⁸

Seria uma grande contribuição trazer nesta dissertação uma descrição do estado atual das posses de terra Kaiowá e Guaraní se isso não envolvesse necessariamente o trabalho hercúleo de escrutinar centenas de ações judiciais. As assessorias jurídicas das organizações indigenistas estimam informalmente que haja pelo menos trezentos processos incidentes sobre ocupações indígenas em todo o Mato Grosso do Sul. Me tomaria o mestrado, a bem dizer. A visibilidade na mídia da “questão Kaiowá e Guaraní” tem afugentado a pistolagem –o que aliás é um fenômeno digno de análise, desafortunadamente não terei a oportunidade de tecer aqui maiores considerações–, e a política tem bastado na judicialização de todo e qualquer andamento em prol da demarcação.⁵⁹ E, por cima, na judicialização das judicializações. No caso das TIs Sucuri’y e Jarará, depois de vencidas as liminares contra a FUNAI e a comunidade, os ditos proprietários das terras incidentes sobre os limites processaram até a Desembargadora Corregedora do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul, que ordenou o cartório a realizar o registro do imóvel em nome da União. E ganharam nova liminar.⁶⁰

O exemplo da TI Jaguapiré está aqui invocado por três motivos. O primeiro é que a demarcação do Jaguapiré inaugura uma nova forma de assentamento indígena no Mato Grosso do Sul, distinta das reservas criadas pelo SPI, que são os assentamentos em Terras Indígenas propriamente ditas, e delimitadas, e demarcadas, e colocadas à disposição e ao uso exclusivo das comunidades indígenas, e homologadas e registradas

⁵⁸ Identificada em 2001, declarada em 2002, e homologada em 2005, a TI Ñanderu Marangatu não está em posse integral dos Kaiowá e Guaraní por força da liminar concedida pelo Min. Gilmar Mendes no MS 25463/DF, tramitante no STF. A TI Arroio Corá foi identificada em 2004, declarada em 2006, mas a demarcação foi parcialmente suspensa por ordem do Min. Marco Aurélio Melo, nos processos MS 28541/DF, MS 28555/DF, MS 28567/DF, todos aguardando julgamento pelo Supremo Tribunal Federal.

⁵⁹ No momento em que reviso este texto, em junho de 2015, chega a notícia de que homens armados atacam os Kaiowá acampados em Kurusu Ambá, no Município de Antonio João. Nos últimos 10 anos, o Kurusu Ambá já havia somado três mortes, e um acordo judicial garantia aos índios a posse de uma pequena porção de terras enquanto aguardam a conclusão do processo de demarcação. Depois de alguns anos de relativa calmaria, o novo ataque faz prova de que antes de um “avanço” linear a burocratização do conflito está sujeita a uma correlação de forças dada pela conjuntura.

⁶⁰ Trata-se do Mandado de Segurança nº 1406228-11.2014.8.0000, em trâmite no Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul.

como patrimônio da União. Essa nova forma de assentamento em “espaço étnico exclusivo”, para utilizar os termos da literatura (Mura, 2007; Barbosa da Silva, 2007), já havia sido ensaiada na demarcação das TIs Rancho Jacaré e Guaimbé, mas lá a delimitação da área não partiu de um estudo antropológico senão do voluntarismo dos ditos proprietários que, pressionados pela visibilidade das remoções, doaram glebas aos índios. A delimitação de uma terra tradicionalmente ocupada a partir de um estudo antropológico está simetricamente oposta ao modelo da reserva, determinada artificialmente por um ato de Estado com o fito de abrigar indígenas, de diversas etnias inclusive, removidos de suas ocupações tradicionais; e marca uma ruptura severa com o paradigma da integração. Sendo uma demarcação de caráter permanente que visa garantir a reprodução física e cultural de uma comunidade étnica, e não de uma reserva temporária que funcione como zona de confinamento e acomodação à integração progressiva dos índios à sociedade nacional.

A emergência dessa nova forma de assentamento a partir de uma decisão coletiva e auto-determinada de resistência, e que impõe uma nova forma jurídico-administrativa da territorialidade indígena, já está em algo contemplada pela literatura dedicada à “territorialização” (Thomaz de Almeida, 2001; Mura, 2006; Barbosa da Silva, 2007). Antes de ser uma Terra Indígena, afinal, o Jaguapiré era um ‘acampamento de retomada’, e este é o segundo motivo pelo qual invoco seu exemplo. ‘Acampamentos’ são esses poucos barracos de lona preta, ou branca, às vezes levantados nos fundos de pasto, nas matas ciliares às orelhas dos rios, córregos, olhos d’água; às vezes na beira das rodovias. O próximo título estará especialmente dedicado a caracterizar o ‘acampamento’ como forma de ocupação, mas adianto que esse é um termo de margens difusas no uso dos índios, por isso o marco como categoria nativa: talvez nem todo acampamento seja de ‘retomada’, porque não necessariamente estaria direcionado a uma reivindicação territorial específica; mas seguramente toda ‘retomada’ é, ou foi, um acampamento.

É dizer, toda área que os indígenas chegaram a reocupar no Mato Grosso do Sul depois de lá terem sido expulsos, toda área que nesses anos teve algum avanço no processo demarcatório, foi em algum momento cenário desse movimento dos Kaiowá e Guaraní cruzando as cercas e adentrando os pastos, as lavouras de milho, soja, e cana, procurando algum espaço para fincar o esteio de meia dúzia de barracos. A vista dessas

ocupações precárias, às vezes nos fundos de pasto, nos cantos das plantações, às vezes entre a cerca e a estrada na faixa de segurança das rodovias, são uma lembrança constante à sociedade, ao Estado, aos proprietários de terra, das contradições inerentes ao processo de colonização que estabeleceu a estrutura fundiária no Mato Grosso do Sul. “*Ore ndesarai orevyv*”, nós não esquecemos da nossa terra, me disse o Sr. Elpídio Pires, do Potrero Guasu, sobre o significado dos acampamentos. Os “condenados da terra” clamam seu espólio, e enfrentam os balaços e as reintegrações de posse; o Estado se sente pressionado a dar continuidade no processo de demarcação.

1.2. A SITUAÇÃO ATUAL DAS DEMARCAÇÕES

Era uma lista de acampamentos que o Ministério Público Federal tinha em mãos quando, no ano de 2007, deu o último grande impulso para fazer andar as demarcações indígenas no cone-sul do Estado. Depois de haver mobilizado uma ampla discussão com os indígenas, com as organizações indígenas, com antropólogos e historiadores a respeito de qual metodologia seria a mais apropriada, a Procuradoria da República enfim firmou com a FUNAI um Compromisso de Ajustamento de Conduta em que o órgão indigenista se compromete em constituir sete Grupos de Trabalho para identificar e delimitar as terras indígenas Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul.⁶¹

Os estudos de demarcação seguiriam o que seria o padrão de dispersão das comunidades, agrupados nas várzeas dos principais rios que cortam a região: o rio Dourados, o rio Amambai, o rio Apa e o rio Iguatemi. O CAC foi assinado em 12 de novembro, e o prazo concedido para a constituição dos GTs era o de 30 de março de 2008. Os trabalhos de investigação deveriam ser concluídos e publicados até 30 de junho de 2009; e encaminhados ao Ministério da Justiça até o dia 19 de abril de 2010, “dia do índio”. A multa diária a ser imposta à União pelo descumprimento foi estipulada em 1 mil reais. Na contraparte, o Ministério Público se comprometeu a acompanhar os trabalhos a fim de garantir que os pesquisadores da FUNAI tivessem acesso aos

⁶¹ O CAC foi firmado no âmbito do Procedimento Administrativo MPF/PRM/DRS/MS nº 1.21.001.000065/2007-44.

documentos depositados em acervos públicos, e às terras indígenas a serem pesquisadas, mas... de pouco adiantou.

Ainda que se tenha extrapolado os prazos acordados para o início dos estudos, foram dez os Grupos de Trabalho criados a critério da FUNAI a fim de se satisfazer o compromisso firmado (Tabela 05, abaixo).⁶² As portarias que nomeavam as equipes para os estudos, contudo, foram judicializadas tão logo publicadas. Os municípios e o Estado do Mato Grosso do Sul ingressaram nas lides suscitando conflitos de interesses entre a União e as Unidades Federativas diretamente afetadas pelas demarcações.⁶³ Os ditos proprietários das terras interpuseram interditos proibitórios contra a entrada de qualquer antropólogo, geógrafo, ecólogo, enfim, qualquer técnico nomeado pela Fundação Nacional do Índio ou membro de qualquer organização indigenista nas áreas afetadas ao estudo – em Ponta Porã, por exemplo, oito decisões judiciais proibiram acesso a um acampamento indígena; e uma nona ação possessória pedia o despejo imediato da comunidade.⁶⁴

⁶² O Grupo de Trabalho previsto no CAC como Iguatemipegua foi dividido em GT Iguatemipegua e GT Iguatemipegua I. A reivindicação das famílias do *tekoha* conhecido como Ypo'i/Triunfo foi desmembrada do GT Ñandevapegua, e constituiu grupo à parte. Igualmente, do GT Amambaieguá foi formada uma frente de estudo específica para o *tekoha* Urucuty.

Pegua, em língua guarani, é um sufixo que marca o genitivo. *Iguatemipegua*, por exemplo, poderia ser traduzido como “os que são do rio Iguatemi”. *Ñandevapegua* é o único dos GTs originais do CAC que não foi nomeado segundo a várzea de um rio, mas se refere às demandas territoriais localizadas bem ao sul e sudoeste do Estado, entre os Municípios de Iguatemi, Japorã e Paranhos, região identificada como tradicionalmente ocupada pelos Ñandeva, um dos povos ou subgrupos Guarani.

⁶³ O assunto do interesse do Município e do Estado nas demarcações de terras indígenas rendeu muitas, e muitas, discussões jurídicas já que, se fosse reconhecido o conflito entre unidades federativas, os processos judiciais contra a demarcação de terras indígenas deveriam ser resolvidos todos pelo Supremo Tribunal Federal, que seria o foro competente para dirimir diferenças de interesse entre os Estados e a União. A questão foi mais ou menos resolvida pelo STF no julgamento da ACO 1.551 AgR/MS, em que o Min. Luiz Fux negou a existência de conflito federativo já que o argumento dos Estados e dos Municípios contra a demarcação de terras indígenas seria um argumento de interesse patrimonial, e não propriamente um “conflito federativo”.

⁶⁴ Refiro-me ao acampamento indígena *tekoha* Guayvyry, e dos interditos proibitórios nº 0003337-19.2011.4.03.6005; nº 0003320-80.2011.4.03.6005; nº 0003290-45.2011.4.03.6005; nº 0003291-30.2011.4.03.6005; nº 0003321-65.2011.4.03.6005; nº 0003326-87.2011.4.03.6005; nº 0003313-88.2011.4.03.6005; e nº 0003432-49.2011.4.03.6005, todos impetrados por particulares contra a FUNAI e entidades indigenistas, em trâmite na Justiça Federal de Ponta Porã. As liminares que proibiam o acesso ao acampamento foram derrubadas em 2ª instância, e até este momento os processos seguem em fase de produção de provas. Quanto à Ação Possessória, trata-se do processo nº 0003357-10.2011.4.03.6005, movido por Ruth dos Santos contra a mesma comunidade, e aforada na 1ª Vara Cível Federal de Ponta Porã.

Grupo de Trabalho	Município	<i>Tekoha</i> contemplados (CAC)
Amambaípegua	Ponta Porã	Guayviry.
Apapeguá	Ponta Porã	Kandire; Jaguari; Kokue'i; Mbakaíowa; Syvyrando; Damakue; Ita; e Cabeceira Comprida.
Brilhantepegua	Paranhos	Karumbe/Y vyraŕõry; Jaguaretekue; Mbykureaty; Aguara; Tatuí; Itajeguakua; Kanguery; Yasori; Rancho Pindo; Potrero Guasu; e Itahum.
Dourados-Amambaípegua	Amambai	Santiago Kue (San Lucas); Yrukuty; e Passo Piraju.
Urucuty	Amambai	Urucuty.
Douradospegua	Dourados	Pakurity; e Jukeri'y.
Iguatemipegua I	Japorã	Puelito Kue; e Mbarakay.
Iguatemipegua II	Amambai	Karaguatay; Mboiveve; Jukeri; Ka'ajari; Kurusu Arnba; Samakuã; e Karaja Yvy (Canta Galo).
Nhandevapegua	Japorã	Garcete Kue; Mbokaja; Vito'i Kue; e Laguna Piru.
Ypo'i/Triunfo	Paranhos	Ypo'í (Triunfo).

Tabela 6 - Grupos de Trabalho criados, e *tekoha* contemplados pelo CAC firmado entre MPF e FUNAI em 2007.

A lista dos *tekoha* –expressão em guarani que tem aí o sentido de reivindicação de terra– tem por base as indicações do Compromisso de Ajustamento de Conduta, mas só será possível saber quais ocupações já existentes em forma de acampamento, ou meramente reclamadas, estarão circunscritas por cada uma das terras indígenas delimitadas pelos GTs após a publicação final dos estudos por Portaria de Identificação do Presidente da FUNAI. A mesma coisa se poderia dizer em relação aos Municípios: listo os centrais, já que os afetados pela demarcação só poderão ser apurados quando publicada a proposta de delimitação. A tabela, portanto, repete as informações do CAC e não haveria motivo para reproduzi-la não fosse, em primeiro lugar, para que se tivesse em mente os Grupos de Trabalho criados a partir de 2007, que conformam um verdadeiro movimento administrativo pela demarcação das terras tradicionalmente

ocupadas pelos Kaiowá e Guarani precedido tão somente pelas iniciativas dos anos 80; e, em segundo, para contrastar com os resultados colhidos até hoje. E foram poucos.

Dos relatórios com a conclusão prevista para 30 de junho de 2009 nos termos do CAC, somente o da TI Iguatemipecuá I foi efetivamente publicado e em um momento de comoção nacional pela ameaça de despejo no *tekoha* Pyelito Kue.⁶⁵ Alguns outros relatórios estão em fase de revisão e ajustes; outros, ainda em fase de projeto. O mais crítico talvez seja o GT Douradospecuá que foi constituído e na sequência desconstituído antes do início dos trabalhos, por ato da Presidência da FUNAI. Em relação aos reclames territoriais Kaiowá e Guarani da região, a Fundação informa que está em curso um “diagnóstico socioambiental”, e que este seria um primeiro passo à identificação de terras. Entre judicializações e dificuldades operativas, as demarcações em prol dos Kaiowá e Guarani estão, no limite, politicamente atadas: em uma *Aty Guasu*, a Grande Assembleia dos Povos Kaiowá e Guarani, um representante da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação informou aos indígenas que o relatório do GT Ypo’i/Triunfo estava concluído há quase um ano, mas que a Presidência da FUNAI não tinha autorização do Ministro da Justiça para publicá-lo.

O Ministério Público Federal exigiu na justiça o cumprimento do Compromisso de Ajustamento de Conduta em duas ações que tramitam na Vara Federal de Dourados⁶⁶. De um lado, assim, a FUNAI é processada pelos ditos proprietários de terra que tentam evitar as demarcações; do outro, pelo MPF que quer exatamente o contrário. A justiça titubeia e as decisões variam segundo a orientação de cada magistrado, que aliás são substituídos demasiado rapidamente nessa região de fronteira. Enquanto isso, os acampamentos vão precariamente resistindo aos ataques de pistolagem e respondendo às reintegrações que uma vez e outra se lhes impõe as ações possessórias. Ainda que não se possa dizer muito sobre a posse efetiva dos indígenas sobre suas terras –mesmo quanto às já demarcadas– sem análise dos processos judiciais, a tabela e o

⁶⁵ Em 2012, uma carta da comunidade foi interpretada como uma ameaça de suicídio coletivo caso a reintegração de posse acontecesse de fato. O caso está melhor descrito e referenciado na Introdução desta dissertação. A portaria de identificação da TI Iguatemipecuá I foi publicada como uma resposta do Governo ante a campanha na imprensa e nas redes sociais, mas desde então o processo não teve maiores andamentos no Ministério da Justiça. A área reconhecida como indígena é de 41.571 hectares.

⁶⁶ Tratam-se das Execuções nº 0003543-76.2010.4.03.6002, que trata especificamente do recolhimento da multa diária estipulada pelo cumprimento; e a da Execução nº 0003544-61.2010.4.03.6002, que se refere às obrigações assumidas no que concerne às demarcações, ambas em trâmite na 2ª Vara Cível Federal de Dourados.

mapa abaixo consolidam as informações sobre o estado administrativo atual dos processos de demarcação e ilustra os movimentos estatais que tentaram garantir aos Kaiowá e Guaraní algum espaço em meio as fazendas do agronegócio sul-matogrossense.

	Município(s)	Fase do Procedimento - Ano
	Reservadas	
RI Dourados	Dourados	Reservada – 1917
RI Amambai	Amambai	Reservada – 1915
RI Limão Verde	Amambai	Reservada – 1928
RI Piraju'y	Sete Quedas	Reservada – 1928
RI Porto Lindo	Japorã	Reservada – 1928
RI Caarapó	Caarapó	Reservada – 1924
RI Taquapery	Coronel Sapucaia	Reservada – 1928
RI Sassoró	Tacuru	Reservada – 1928
	Homologadas	
TI Guaimbé	Laguna Carapã	Homologada – 1983
TI Rancho Jakaré	Laguna Carapã	Homologada – 1984
TI Jaguapiré	Tacuru	Homologada – 1992
TI Jaguari	Amambai	Homologada – 1992
TI Guasuty	Aral Moreira	Homologada – 1992
TI Pirakuá	Bela Vista, Porta Porã	Homologada – 1992
TI Cerrito	Eldorado	Homologada – 1992
TI Sete Cerros	Paranhos	Homologada – 1993
TI Jarará	Juti	Homologada – 1993
TI Takuaraty/Yvykuarusu/Paraguasu	Paranhos	Homologada – 1993
TI Sucuri'y/Maracaju	Maracaju	Homologada – 1998
TI Panambizinho	Dourados	Homologada – 2004
TI Ñanderu-Marangatu	Antônio João	Homologada – 2005
TI Arroyo-Corá	Paranhos	Homologada – 2009

	Declaradas	
TI Potrero-Guasú	Paranhos	Declarada – 2000
TI Yvy Katu	Paranhos	Declarada - 2005
TI Guyraroká	Caarapó	Declarada - 2009
TI Sombreiro	Sete Quedas	Declarada - 2010
TI Taquara	Juti	Declarada – 2010
TI Jatayvary	Ponta Porã	Declarada - 2011
	Identificadas (estudo publicado pela FUNAI)	
TI Iguatemipegua I	Iguatemi	Identificada – 2011
TI Panambi-Lagoa Rica	Douradina, Itaporã	Identificada - 2011
	Em estudo	
GT Amambaipagua	Ponta Porã	Em estudo
GT Apapeguá	Ponta Porã	Em estudo
GT Brilhantepegua	Paranhos	Em estudo
GT Dourados-Amambaipagua	Amambai, Dourados, Naviraí	Em estudo
GT Urucuty	Amambai	Em estudo
GT Iguatemipegua	Sete Quedas, Iguatemi	Em estudo
GT Nhandevapeguá	Japorã	Em estudo
GT Ypo'i/Triunfo	Paranhos	Em estudo
GT Douradospegua	Dourados	GT desconstituído

Tabela 7 - Terras indígenas Kaiowá e Guaraní com procedimento administrativo de demarcação já concluído ou em curso, no Mato Grosso do Sul

Fonte: FUNAI, maio de 2015.

Terras Indígenas Kaiowá e Guaraní - MS

Mapa 5 - Terras Indígenas Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul reconhecidas pelo Estado, segundo sua situação administrativa. Os acampamentos não estão representados.

Enquanto as listas anteriores registravam as reivindicações de território na formulação dos indígenas, esta tabela se refere propriamente aos processos administrativos de demarcação. No que concerne às terras já identificadas, declaradas, ou homologadas, pode-se dizer com segurança que cada entrada implica em uma única unidade administrativo-territorial, isto é, cada entrada implica em uma terra indígena que poderá abrigar uma ou múltiplas das reivindicações registradas ou não por Brand (1997) e CIMI *et alli* (2001); nas que constam como ainda em fase de estudo, só a publicação dos relatórios afirmará se os estudos delimitaram uma, mais de uma, ou nenhuma terra indígena, bem como sua localização. Por essa razão, aparecem plotadas no mapa apenas como um ponto genérico, assinalando o município em que estão centrados os levantamentos. Independente do resultado que sairá no *kuatia*, no papel, que é como em guarani se referem aos documentos de Estado, quem for às áreas fazer qualquer estudo verá a mesma cena: os olhos atentos debaixo dos barracos de lona, a reza afiada. Em todas as áreas sob estudo os indígenas fazem campana pelo dia em que retomarão suas terras.⁶⁷

2. DE VOLTA À TERRA – AS RETOMADAS

Quando Spensy Pimentel e Joana Moncau deram notícia, em 2010, do “genocídio surreal” dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul não imaginei que o apelo fosse tão literal.⁶⁸ A primeira vez que visitei o tekoha Apyka’i, uma senhora encurvada abria com o machete algum espaço no meio do canavial, para semear duas latas de milho saboró ganhadas de seus parentes. A cena era inteira um absurdo. A cana, já na altura da cintura, crescia ao redor dos barracos dispostos no limite com a mata

⁶⁷ Faço exceção ao GT Urucuty, que estuda a tradicionalidade de uma ocupação reclamada sobre uma área da qual as famílias já teriam sido expulsas, e hoje estão precariamente alojadas na TI Guaimbé. De resto, em todas as áreas sob escrutínio dos Grupos de Trabalho se poderão encontrar senão um, vários acampamentos de retomada. A localização destes infelizmente não pôde constar do mapa porque não houve modo de tomar as coordenadas – adiante explico algumas das dificuldades de se promover um levantamento dessas ocupações indígenas precárias, no Mato Grosso do Sul.

⁶⁸ “O genocídio surreal dos Guarani-Kaiowá”, reportagem de Spensy Pimentel e Joana Moncau para a edição especial impressa da revista Caros Amigos, de 13 de outubro de 2010.

ciliar da baixada de um pequeno córrego chamado Curral de Arame⁶⁹, que é o mesmo nome que no processo judicial o Sr. Ricardo Bonilha Tecchio, suposto proprietário da área, deu ao acampamento indígena que ele pedia ao juízo fazer despejado.

Imagem 9 - Dona Damiana e seu filho adotivo, Sandriel, caminhando entre os pés de feijão e milho no pequeno roçado que avança no canavial.

Fonte: Ruy Sposati/CIMI, 2013.

Para Dona Damiana, essa senhora encurvada semeando o milho saboró, esta é uma parcela do *tekoha* Apyka'i. Àquele tempo, o acampamento estava conformado por quatro grupos de barracos dispostos em linha a partir do caminho vicinal que contornava a face oeste do canavial, provavelmente utilizada pelos arrendatários para a

⁶⁹ O córrego também é chamado de Três Tubos, provavelmente em razão dos três dutos em que foi canalizado no ponto em que cruza a rodovia.

circulação dos carros e máquinas no trabalho de manutenção da plantação. Na referência de quem chega da rodovia, os barracos mais próximos eram os do lado esquerdo – dois, um defronte ao outro, e no pequeno espaço entre eles três crianças brincavam na terra. As “construções” eram de lona preta pregada em varetas de pau, e somadas não deviam totalizar mais de 20 m². Do lado direito do caminho, em um outro barraco isolado e igualmente pequeno, um homem sentado me acompanhou com os olhos enquanto eu avançava... dali uns 250 metros a contar da cerca, uma árvore caída abria uma espécie de pátio e em torno dele, como que em meia-lua, estavam dispostas três outras cabanas, estas mesclando ripas reaproveitadas de outras construções e lona. Um dos barracos funcionava claramente como uma “cozinha” improvisada. Ao fundo, avançando no canavial, se divisava um pequeno roçado.

A área ocupada no total não podia ser maior que 2 hectares. A lembrança mais viva, no entanto, não é essa da disposição dos barracos ou de Dona Damiana que ao me notar foi sem pressa largando o trabalho na plantação e caminhando no meu rumo; a lembrança mais viva é a da terra nas minhas botas. Era setembro, e no Mato Grosso do Sul a estiagem do inverno abria caminho para as primeiras chuvas. O chão úmido ainda não era barro, mas seria tão logo baixassem do Paraguai os ventos que “fazem o tempo ser água” – palavras de Manoel, o poeta dessas paragens. No canavial arado, a chuva não faz muita poesia mas produz uma lama grossa e vermelha que prega em tudo. “Antes barro que geada”, pensei, tentando imaginar a vida debaixo de lona entre o frio do inverno e as tempestades de verão.

2.1. APYKA’I, O FRONT SURREAL

Não seriam as primeiras águas de Dona Damiana debaixo de lona. Seus depoimentos colhidos por mim e outros antropólogos, combinados com a documentação disponibilizada pelo Ministério Público Federal, permitem datar o acampamento *tekoha* Apyka’i no ano de 1999.⁷⁰ Sob liderança do Sr. Ilario Cario de Souza, então marido de

⁷⁰ Apyka’i é a palavra em guarani para o banquinho ritual de madeira, normalmente talhado em cedro, relacionado à iniciação xamânica masculina. Aí figura como o nome dado pelos indígenas àquela reivindicação territorial específica, ao mesmo tempo designando o grupo das famílias que a formulam.

Dona Damiana, famílias dispersas majoritariamente entre as Reservas de Caarapó e Dourados sentaram acampamento nas proximidades da BR-463, que liga Dourados a Ponta Porã; e às margens de uma estrada vicinal perpendicular a esta, que vai ao município de Laguna Carapã.

Foi nessa estrada vicinal, a um quilômetro do entroncamento com a BR-463, que a antropóloga Ruth Henrique da Silva localizou o acampamento em 2002, quando cumpria com o trabalho de campo de sua pesquisa que consistia em analisar as representações do território elaboradas pelos próprios indígenas no âmbito do procedimento administrativo de demarcação. “A averiguação”, informa Henrique da Silva (2003, pág. 35), foi realizada “em virtude de uma reivindicação verbal, feita ao Núcleo de Apoio da FUNAI em Dourados, pelo Sr. Ilário Ascário [sic] e família”, já que àquele ponto a reivindicação sequer havia chegado na sede em Brasília. A área não constava das listagens da Fundação do Índio (Henrique da Silva, 2003, pág. 60). Segundo depoimento do Sr. Ilario Cario tomado por ela, o acampamento reagrupava então famílias envolvidas em uma anterior e mal-sucedida tentativa de reocupação do *tekoha*:

De acordo com o sr. Ilário, ajudado na reconstituição dos fatos pelo filho Nivaldo, por volta de 1990, cerca de 25 pessoas tentaram “entrar”, voltar ao local que seria Jukeriry, mas foram impedidas pelo atual proprietário rural, fazendo com que as famílias restantes do antigo *tekoha* se dispersassem e se instalassem entre as Tis de Dourados (mais especificamente na aldeia Bororó), Caarapó e Guaimbé.

(Henrique da Silva, 2003, pág. 60.)

Nas estimativas de Crespe (2009, pág. 48), até os anos 80 as famílias do Apyka’ i resistiram na área que consideram parte do seu *tekoha* como trabalhadores das fazendas do entorno; quando apertaram os desentendimentos com os supostos donos das terras, os indígenas se dispersaram na região. O casal Ilário Cário e Damiana Cavanhas registram passagem nas Aldeias de Lima Campo e Bororó, esta última na Reserva de Dourados, sem se estabelecer definitivamente em nenhuma. Certa feita, perguntei a Dona Damiana porque não havia ela se arranjado na Reserva de Dourados, distante uns

poucos quilômetros dali: “Muito maconheiro!”, me respondeu ríspida, “um dia passou atirando no meu barraco, não fiquei”. Imagino que, na altura dos anos 90, quando a austeridade do governo Fernando Henrique esvaziou de recursos as políticas sociais da FUNAI, a acomodação de novas famílias na reserva não era uma operação mais simples do que agora.

Daí aparentemente derivou a primeira tentativa de reocupação da área tradicional, citada nos registros de Ruth Henrique da Silva. Frustrada sem maiores detalhes dos motivos, novamente as famílias se dispersam para novamente se reunir às margens da MS-379, uma estrada vicinal que segue da BR-463 ao município de Laguna Carapã. Neste local os encontrou a antropóloga. Nos registros de Henrique da Silva (2003, pág. 60) a reivindicação aparece expressa como *tekoha* Jukeriry, mas não há de se estranhar a diferença: no momento da entrada dos indígenas na área, há um rito de ‘batismo’ da terra. Em havendo mais de uma entrada, é possível que o *tekoha* receba duas ou mais designações diferentes, ainda que os critérios para essa nomeação sejam compreensíveis somente ao xamã.

Deste ponto em frente, a história do Apyka’i é uma sucessão de ataques, remoções, violências. Segundo informações prestadas pelos indígenas ao MPF, em 2002 o cacique Ilário Cário foi morto atropelado em frente ao acampamento, seu filho e sua esposa assistiram a cena. O motorista fugiu sem prestar socorro, o atropelamento parece ter sido intencional. Nunca foi aberto inquérito policial para investigar os fatos. Os indígenas então se preparam para sepultar o corpo do cacique no *tekoha*, mas são interpelados e forçosamente removidos para a Reserva de Caarapó:

Que quando a morte do seu pai foram imediatamente transferidos para a Aldeia de Caarapó, tendo sido conduzidos num carro de boi (caminhão), escoltados por um grupo de pistoleiros, que apesar da solicitação dos índios, o corpo do Sr. Ilário de Souza não pode ser sepultados no Tekoha, sendo que as exéquias só vieram mesmo a ocorrer na Aldeia de Caarapó, que desde a expulsão do tekoha, esses índios não mais tiveram residência fixa, tendo pousado em Caarapó, Porto Cambira e Curral do Arame; que neste último local permaneceram por cerca de quatro meses.

(Termo de Declarações prestado ao analista pericial em antropologia da Procuradoria da República em Dourados por Sidnei Cario de Souza, em 30 de junho de 2004.)

As cenas do Taquara, do Rancho Jakaré, do Jaguapiré, são reiteradas uma vez mais na história dos Kaiowá e Guarani. Segundo seu próprio depoimento, Dona Damiana é impedida de realizar as “exéquias” de seu marido no *tekoha*, e levada forçosamente em “carro de boi” à Reserva de Caarapó. Na sequência, a viúva busca abrigo em Porto Cambira, onde convive com os indígenas chefiados por um seu parente e acampados no *tekoha* Passo Piraju. Entre o final de 2003, e o início de 2004, estão novamente acampadas as famílias do *tekoha* Apyka’i, ou Jukeriry, desta vez nas imediações do córrego Curral de Arame, ou Três Tubos, circundando a terra que reivindicam como sua (Crespe, 2009, pág. 52).

A esta altura, as transformações da região já haviam tomado outra profundidade desde que uma segunda leva de financiamentos do programa Pró-Álcool, do Governo Federal, permitiu a instalação da Usina “São Fernando” no município de Laguna Carapã. O modelo de negócios dessa agroindústria implica na afetação das terras ao plantio de cana em um raio de aproximadamente 80 Km a partir da sede da usina. Para além desta distância, os gastos em transporte e manejo da matéria-prima comprometeriam a viabilidade do negócio; do que se pode deduzir que, à sombra de todo complexo usineiro, estão os executivos varrendo as vicinidades bastante dispostos a firmar contratos de compra ou arrendamento, ainda que a valores superiores ao de mercado. A especulação no preço, e o aporte de capital, implicam em toda uma reconfiguração da ruralidade – se já não era fácil à Dona Damiana e os seus nos anos 80, quando foram expulsos, agora certamente o conflito estava agravado.⁷¹

Crespe (2009, pág. 53) revisa a mesma documentação do Ministério Público Federal a que tive acesso para recontar os episódios de violência: um fazendeiro os ameaça com armas de fogo, jagunços atiram contra o acampamento pela noite. O acampamento se vê obrigado a deixar a área para se firmar mais adiante, naquela mesma MS-379 onde estiveram em 2002, o que tampouco evita as agressões. Os tiros se

⁷¹ Para mais informações sobre o impacto dos cultivos de cana-de-açúcar sobre terras reclamadas como indígenas, cf. REPORTER BRASIL. Em Terras Alheias: a produção de soja e cana em áreas Guarani no Mato Grosso do Sul. São Paulo: Reporter Brasil, 2012.

Especificamente sobre a Usina “São Fernando”, veja o “Dossiê São Fernando”, publicado pela ‘Campanha Guarani’, e disponível on-line em <http://campanhaguarani.org/apykai/?p=43>, último acesso em 01 de julho de 2015.

repetem, e em uma oportunidade os barracos são incendiados, a comunidade toma a decisão de adentrar então a fazenda e ‘retomar’ o local – restou frustrada esta segunda tentativa. O acampamento no interior da fazenda foi brutalmente atacado em maio de 2005, uma criança teria desaparecido. Um rapaz chamado Gabriel, ao que parece, foi atingido por um tiro de raspão na testa (Crespe, 2009, pág. 55-56).

Dispersados pelo ataque, os indígenas tornam a levantar seus barracos e o local escolhido é novamente a margem esquerda da BR-463, sentido Ponta Porã, de onde haviam sido expulsos em 2004. Lá resistiram a duras penas entre os anos de 2006 e 2008, aguardando alguma posição da FUNAI quanto à demarcação. E nada. Nenhum técnico foi nomeado, nenhuma portaria instituída. O silêncio por parte da FUNAI certamente foi um dos motivos da comunidade para decidir por uma terceira tentativa de retomada da área, e no mês agosto eles cruzaram a cerca e fundaram seus barracos na mata ciliar do Córrego Curral de Arame, no interior da Fazenda “Serrana”. Contra essa terceira ocupação é que o suposto proprietário, Sr. Ricardo Bonilha Tecchio, ingressa com um processo na justiça e obtém liminar favorável.⁷² Com a ameaça de despejo forçado pela Polícia Federal, as famílias do Apyka’i retornam às margens da rodovia, desta vez na orelha direita da pista. Dona Damiana informa que antes de saírem da área, no entanto, um avião de combate sobrevoou canavial despejando veneno sobre o acampamento intoxicando uma senhora já idosa, por nome Usira Melita, sua tia paterna. Falecida, seu corpo foi enterrado no *tekoha*, inaugurando um cemitério ao fundo da ocupação.

Queria eu bastar aqui, mas é de 2009 adiante que o Apyka’i enfrenta sua fase mais sinistra: empresas de segurança privada se especializam, no Mato Grosso do Sul, em “vigilância territorial”. Isto é, em conflitos de fazendeiros e arrendatários com ocupações indígenas e camponesas. Normalmente dirigidas por militares da reserva ou mesmo da ativa, essas empresas contam com um quadro de homens (supostamente)

⁷² A Ação Possessória nº 0003699-35.2008.4.03.6002 já foi sentenciada pela 1ª Vara Cível Federal de Dourados e tramita no Tribunal em recurso de apelação. É dela que deriva a execução provisória de sentença citada na nota de rodapé nº 66. Esta ordem de reintegração chegou ao Tribunal na forma dos Agravos de Instrumento nº 0008746-17.2009.4.03.0000, e nº 0014015-37.2009.4.03.0000, ambos julgados em favor do despejo por falta de medidas administrativas que justificassem algum indício de tradicionalidade indígena naquela ocupação.

treinados, todos com licença e porte de arma de fogo, que são cedidos às fazendas para serviços de vigilância pagos à mensal, diária, ou por empreita. Os contratos são agenciados a partir de indicações dos sindicatos rurais, e em ao menos um caso contou com a intermediação de uma banca de advocacia. É um novo passo na violência fundiária sul-matogrossense, a profissionalização da violência e terceirização da gestão do conflito. Certamente o fenômeno é de uma interessante (e trágica) dimensão sociológica, e tem a ver com as bases elementares e coloniais da estrutura fundiária do país e da região; este mestrado, a princípio, se dedicaria ao seu estudo e demonstração não tivessem as dificuldades metodológicas reorientado a pesquisa aos rumos da territorialidade e do corpo.

E em se tratando de territorialidade, e de corpo, caberia dizer que essas empresas de “segurança privada” –ou grupamentos paramilitares, como prefiro, a fim de que o nome faça jus à dimensão da crise–, segundo o Ministério Público estão envolvidas em diversos casos de despejos, sequestro, tortura, e mesmo assassinatos nas zonas conflituosas do cone-sul do Estado. Notadamente uma empresa específica, a GASPEM SEGURANÇA LTDA. Em 2004, quando na região de Porto Cambira famílias indígenas retomaram o *tekoha* Passo Piraju, foram os vigilantes dessa empresa que apareceram contratados pelo dito proprietário das terras. Em 2005, funcionários da Gaspem e os Kaiowá e Guarani da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica se engajaram em uma batalha campal no município de Douradina, felizmente sem consequências mais graves. Às vésperas do Natal naquele mesmo ano, a liderança indígena Dorvalino Rocha, do *tekoha* Ñanderu Marangatu, restou morta com um tiro no peito após confrontar dois vigilantes da empresa.⁷³ Não foi o único homicídio à conta da Gaspem: no município de Paranhos, em 2007, a mesma empresa apareceu na mídia como envolvida no ataque que vitimou a rezadora Xurite Lopes e baleou um segundo indígena na retomada do *tekoha* Kurusu Amba.⁷⁴ Ainda em 2007, no *tekoha* Laranjeira Ñanderu, um indígena foi acusado de

⁷³ Os eventos que levaram ao assassinato de Dorvalino deram origem à Ação Penal nº 0000152-46.2006.4.03.6005, aforada na Justiça Federal da Subseção Judiciária de Ponta Porã.

⁷⁴ Segundo o site Campo Grande News, a acusação de envolvimento da empresa teria partido da própria Procuradoria da República, e foi negada pela direção da empresa, cf. “Fazendeiros contratam seguranças douradenses para intimidar índios”, notícia publicada por Campo Grande News, disponível on-line em <http://www.douradosnews.com.br/arquivo/fazendeiros-contratam-segurancas-douradenses-para-intimidar-indios-e15fff730d34b5032f5bc63a484d191a>, último acesso em 02 de julho de 2015.

adentrar os limites da propriedade “segurada” pela Gaspem e acabou espancado pelos vigilantes, quase vindo a óbito – segundo a versão do Ministério Público, a vítima era trabalhadora da fazenda e em verdade se encaminhava à sua jornada.

Voltando ao Apyka’i, quando os vigilantes apareceram em 2009 e puseram pressão nos acampados do lado direito da rodovia, os serviços da Gaspem já eram conhecidos dos indígenas. A estratégia do proprietário durante a retomada de 2008 foi a de cercar o acampamento. Homens armados e uniformizados com o brasão da empresa no peito impediam a entrada dos funcionários da FUNAI encarregados da distribuição de cestas básicas, ou mesmo a aproximação de qualquer entidade indigenista ou meramente assistencial. Na madrugada do dia 17 de setembro, por volta da 01h da manhã, um grupo de 08 indivíduos apoiados por pelo menos um veículo da empresa investem contra o Apyka’i em verdadeira devassa.

Quando os índios se põem a descrever esses ataques, repetidos, e repetidos, e repetidos na história dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, a imagem que me vêm à mente são os relatos dos cronistas das cargas de brasileiros e paraguaios na Grande Guerra do séc. XIX. Faço notar a semelhança entre as cenas: surpreendidas enquanto dormem, as vítimas estão desarmadas. As crianças choram, as mulheres tentam agarrar os seus filhos. Há alguma ideia de que lado vem o tiroteio mas nunca há certeza de nada, quem são os atacantes?, quantos?, onde estão as crianças?, correr, mas pra onde? No Apyka’i, a Sra. Rose Vilhalva conta que tentava fugir levando duas crianças de colo nos braços quando foi atingido por uma pancada nas costas. O Sr. Eugênio Gonçalves, de 62 anos, foi atingido com tiro na perna e uma coronhada no braço. Os indígenas se refugiam no mato, e à luz dos barracos em chamas tentam identificar a falta dos mortos e desaparecidos. A narrativa é a mesma dos “heroicos” arroubos das tropas da Tríplice-Aliança às esfomeadas guarnições paraguaias ao fim da guerra, que na descrição dos cronistas por acaso se parecem demasiado com aldeias indígenas. A comparação poderia ir adiante e seguir, nas crônicas de Ruiz de Montoya (1985), as correrias bandeirantes sobre os aldeamentos Guarani no séc. XVII – três mil canoas postas em fuga pelo rio Paranapanema, após a destruição da Missão de Santo Inacio. Para este povo, essas “correrias” são tragicamente familiares.

As informações sobre o ataque ao Apyka'i estão consolidadas em uma nota técnica preparada pelo perito em antropologia da Procuradoria da República de Dourados, que esteve no acampamento já pela manhã do dia 18. Registra essa nota que a GASPEM SEGURANÇA LTDA. já havia protagonizado, naquele mesmo ano, investidas contra a comunidade *tekoha* Sombreiro, no município de Sete Quedas. Acrescento, por minha conta, que os indígenas do acampamento *tekoha* Pyelito Kue acusam um grupo de vigilantes de haver atacado o acampamento, em 2011. A comunidade foi sequestrada e amarrada a um caminhão, enquanto os homens punham fogo nos barracos. As famílias acabaram abandonadas em uma estrada nas proximidades da Reserva do Sassoró, felizmente sem mortes ou ferimentos graves. Melhor sorte, tragicamente, não teve o cacique o Nísio Gomes: uma larga investigação do Ministério Público Federal denunciou o envolvimento da empresa no assalto ao *tekoha* Guayvyry, município de Amambai, que o vitimou e desapareceu com o seu corpo, no mês de janeiro de 2012. Dezenove pessoas foram indiciadas pelos crimes cometidos na ocasião; entre elas, o Sr. Aurelino Arce, ex-policia militar à frente da Gaspem.⁷⁵

Somado a esses outros episódios, o ataque ao Apyka'i foi uma das justificativas da Procuradoria da República para ingressar com um pedido na justiça requerendo o cessar imediato das atividades da empresa GASPEM SEGURANÇA LTDA., e a responsabilização de seus diretores.⁷⁶ Até que o pedido fosse atendido pela justiça, no entanto, as famílias do *tekoha* Apyka'i que resolveram firmemente manter o acampamento às margens da BR-463 dizem ter tido que conviver diariamente com a violência dos funcionários da empresa: ameaças, tiros na direção dos barracos. Debaixo de lona e às margens de uma rodovia de tráfego intenso, uma picada à beira da ponte era o único meio de acesso à água do córrego Curral de Arame, mas por aí não se podia

⁷⁵ Processando as denúncias, a Ação Penal nº 0001927-86.2012.403.6005 tramita na 1ª Vara da Justiça Federal da Subseção Judiciária de Ponta Porã.

⁷⁶ O cessar das atividades e a desconstituição da empresa estão formulados no pedido da Ação Civil Pública nº 0000977-52.2013.403.6002, distribuída à 1ª Vara Federal de Dourados; a responsabilização do dono da Gaspem., Sr. Aurelino Arce, corre em paralelo na Ação Civil Pública nº 0003103-75.2013.4.03.6002, no mesmo foro. Compõem os autos desta ação a nota técnica ANTROPOLOGIA/MADA/Nº 004/2009, elaborada pelo auxiliar perito técnico. Marcos Homero Ferreira Lima, de onde foram tomadas as informações sobre o ataque.

A liminar foi deferida em janeiro de 2014, e a empresa foi fechada. Outras empresas de segurança privada, no entanto, seguem operando no Mato Grosso do Sul.

andar só. Os vigilantes da Gaspem são também acusados de distribuir ameaças a quem tomava a trilha, apesar de esta estar em domínio público.

Com as pressões para o cumprimento do Compromisso de Ajustamento de Conduta, a FUNAI se movimenta para a instituição do Grupo de Trabalho Douradospeguá, que contemplaria a reivindicação do *tekoha* Apyka'i. O GT é instituído por portaria no ano de 2012, isto é, foram quase quatro anos de atraso baixo os termos do CAC. Coincidentemente ou não, a partir de 2011 uma série de atropelamentos criminosos marcam funebremente as famílias do acampamento. No dia 28 de junho, um rapaz de 26 anos por nome Sidnei Cario de Souza é atropelado à vista de sua esposa e filha; ao mesmo modo do antigo cacique Sr. Ilario Cario de Souza, o motorista não presta socorro. Em que se pese o tom mórbido, transcrevo trecho do boletim de ocorrência para que se tenha ideia da brutalidade da cena:

Que em conversa com a esposa da vítima senhora ROSIMARA, ela informou que seu esposo estava indo ao encontro da filha VANÉIA de nove anos que estava voltando da escola, sendo que no KM 06 (três tubos) a filha atravessou a BR e no momento que SIDNEI foi atravessar foi atropelado por um ônibus da empresa São Fernando, sendo o de nº 57, o qual estava vazio, em seguida o ônibus de nº 53 que vinha atrás e com passageiros também passou em cima do corpo da vítima, sendo que tudo foi presenciado por VANÉIA e pela testemunha ROSIMARA. Que os dois ônibus não pararam e, segundo ROSIMARA, sequer reduziram a velocidade e ambos seguiram em direção a cidade de Dourados-MS. Que partes do corpo da vítima ficaram espalhados pela pista de rolamento havendo a necessidade de juntá-los em um só local. Nada mais.

(Boletim de Ocorrência nº 2284/2011, lavrado pela DEPAC-DDOS/Polícia Civil do MS.)⁷⁷

⁷⁷ Os Boletins de Ocorrência foram conseguidos por requerimento via Lei de Acesso à Informação.

Dois ônibus carregados de trabalhadores rurais –provavelmente, indígenas– da Usina “São Fernando” atropelam o rapaz, e as partes do corpo ficam espalhadas pela rodovia. A família se encarrega de juntá-las, imagino que se esquivando de outros carros. O túmulo de Sidnei Cario de Souza inaugura um segundo cemitério no *tekoha* Apyka’i, na mata ciliar da margem direita do córrego Curral de Arame. Alguns meses depois, um segundo indígena, Valdicrei Marta Sanabrio, é igualmente atropelado enquanto pedalava de volta ao acampamento vindo da cidade; desta vez, por uma caminhonete Toyota Hilux, que ao menos aguardou a chegada da polícia no local. Em junho de 2012, Aginaldo Cario de Souza, de 18 anos e filho de Dona Damiana, ao que consta foi atingido por uma motocicleta e veio a óbito no Pronto Socorro. O condutor não foi identificado. Em março de 2013, um caminhão carregado de bagaço de cana atropelou o menino Gabriel Lopes Cavaleiro, que era neto da cacique e tinha apenas 4 anos. Agora é quarta cruz fincada no cemitério do *tekoha* Apyka’i.

Novamente, bastaria aqui o inventário dos sinistros. Quando se acreditava nada pior poderia suceder a esta gente, antes de completar seis meses do atropelamento do menino Gabriel um incêndio supostamente iniciado no canavial comeu o acampamento. Não houve mortos ou feridos, mas os índios não puderam salvar quase nada. Alguns dias depois, o jornalista Lunae Parracho esteve no local e tirou uma série de fotos que dão conta da desgraça. A imagem da menina Sandriely, com os olhos em lágrima e o dedo na boca, epigrafa este capítulo.

Imagem 10 - Indigenas do tekoha Apyka'i sobre os restos do incêndio que consumiu os barracos, em agosto de 2013. Foto: Lunae Parracho/Reuters, 2013.

Foi após este incêndio que Dona Damiana e os seus resolveram cruzar a cerca, e promover uma terceira tentativa de ‘retomada’ do seu território tradicional. Perguntei a ela os motivos que levaram à decisão, ao que explicitou:

Não dava pra esperar mais. FUNAI, nada. Eu entendi ali, ou a gente retomava o *tekoha* ou nada, eu ia cavar um a um túmulo para os meus filhos, dos meus netos. Ia fazer um buraco grande, *yvykua guasu*, ia enterrar meus parentes. Ia ter cemitério *guasú*. Eu não vou sair daqui não. Entrei, se for matado morre na terra, não é, Bruno?

Em setembro, os indígenas ergueram novamente seus barracos na mata ciliar à margem direita do córrego Curral de Arame, quase no mesmo local onde haviam acampado na retomada de 2008. Foi ali que os visitei, em 2013, na minha investida em campo: os barracos à esquerda de quem entra pela cerca, à sombra da mata; um outro isolado do lado direito; Dona Damiana semeando milho saboró. Mais adiante uma espécie de pátio, marcado por uma árvore caída, em torno do qual se distribuíam outras construções de madeira reaproveitada e lona. A imagem de satélite abaixo, datada pelo Google Earth em 04 de outubro de 2013, dá uma panorâmica da distribuição do acampamento quando da minha primeira visita:

Imagem 11 – Vista panorâmica do acampamento *tekoha* Apyka'i, em imagem de satélite de outubro de 2013. Fonte: Google Earth Pro.

A escala não é das melhores, mas faço questão do *zoom* diminuído afim de que se possa comparar a imagem com as seguintes. Assinalei os poucos barracos em amarelo, para facilitar a vista de sua distribuição. Os pontos A e B indicam os dois cemitérios no tekoha Apyka'i, sendo que àquela altura no Cemitério A estavam sepultadas três das vítimas de atropelamento no período em que as famílias estiveram acampadas à beira da estrada, isto é, Sidnei Cario de Souza, morto em 2011; Valdicrei Marta Sanabrio, também atropelado em 2011; Aginaldo Cario de Souza, falecido em junho de 2012. Já o pequeno Gabriel Lopes Cavaleiro, atropelado por um caminhão em 2013, foi enterrado no Cemitério B junto à Sra. Usira Melita, intoxicada pelo veneno pulverizado sobre o acampamento na retomada anterior. Repare-se que, apesar de as famílias estarem fixadas às margens da rodovia ao tempo das mortes, e vigiadas pelas armas da Gaspem, cruzaram eles a rodovia e os limites da fazenda para fincar o cemitério na terra reclamada. A próxima sequência das fotos de satélite, anteriores a essa, ajudam a reconstruir os já relatados movimentos da comunidade nas cercanias:

Imagem 12 - Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de abril de 2006. Fonte: Google Earth Pro.

Imagem 13 - Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka'i, em imagem de satélite de janeiro de 2010. Fonte: Google Earth Pro.

Na Imagem 12, datada de 2006, o satélite capta três grupos de barracos alinhados à margem esquerda da rodovia, entre a pista e cerca da Fazenda “Serrana”. Na Imagem 13, os indígenas já estão do lado direito da rodovia, os barracos agrupados à sombra das árvores, local em que se fixaram após terem sido expulsos da ‘retomada’ no interior da fazenda por liminar judicial, em 2008. Foi este o acampamento vitimado pelo ataque a da empresa GASPEM SEGURANÇA LTDA. Foi daí que assistiram os indígenas a sequência de atropelamentos na rodovia. E são estes os barracos acometidos pelo incêndio, em agosto de 2013. Também foi daí que partiram, os indígenas a uma última ‘retomada’, retratada depois de um mês na primeira dessas três imagens de satélite – um mês depois da ocupação, contam-se pelo menos oito barracos entre lonas pretas e brancas (Imagem 11). Apesar das penúrias, a posse estava bem estabelecida e o acampamento flutuava entre oito e quinze famílias.

Não tardou, no entanto, para que o suposto proprietário das terras reagisse à investida dos índios. A princípio, a pressão veio dos vigias armados: nos primeiros meses do meu trabalho de campo, Dona Damiana dava notícia da presença quase que diária de homens armados nas imediações do acampamento. Era comum que, toda vez em que se cruzasse a cerca para visitar o *tekoha* Apyka'i, carros e motos passassem em velocidade reduzida gritando ameaças a maior das vezes incomprensíveis; ou mesmo

que parassem no acostamento da rodovia e tirassem fotos dos visitantes e seus veículos. Eu mesmo, e meu carro, fomos fotografados diversas vezes. Nenhuma tentativa de despejo forçado foi registrada, contudo, talvez porque ao tempo as investigações do Ministério Público contra a Gaspem tenham feito notícia. Em dezembro de 2013, o dito proprietário da área ingressa na justiça federal com um pedido de reintegração de posse fundamentado na sentença da ação que havia garantido a remoção da comunidade naquela anterior retomada, no ano de 2008.⁷⁸ E consegue decisão favorável.

Foi só então, em meio à batalha judicial, que correu entre os indígenas a notícia de que dificuldades políticas e administrativas levaram a FUNAI a desconstituir o GT Douradospegua. O Governo Federal havia recuado no único avanço em prol da demarcação das terras indígenas nessa região, como sustentar juridicamente uma posse sem nenhuma escora no processo administrativo? FUNAI e Ministério Público Federal ingressaram com recursos, e perderam no Tribunal Regional Federal.⁷⁹ A este ponto, compete introduzir mais um item na lista das desgraças: poucos dias depois de haverem recebido a intimação do despejo, as famílias do Apyka'i assistiram a um sexto atropelamento. No dia 08 de fevereiro de 2014, uma jovem de 17 anos por nome Adeci Lopes foi atingida por um veículo às portas do acampamento. O condutor tampouco foi identificado. Pouco dias mais tarde, outro. Logo adiante da entrada no Apyka'i, perde a vida o Sr. Ramão Araujo, de 64 anos, atropelado enquanto pedalava sua bicicleta. E, outra vez, não se sabe quem dirigia o veículo.

Foi entre a iminência do despejo, os ataques dos pistoleiros, e o luto dessas mortes que realizei meu trabalho de campo. Era este sempre o assunto das nossas conversas, o contexto das minhas visitas. Como assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário, eu não advogava propriamente em prol da comunidade, mas era um tanto responsável pelo trabalho de articulação e incidência junto aos órgãos governamentais e ao próprio movimento indígena. O caso era complicado, e parecia

⁷⁸ Trata-se da Execução Provisória de Sentença nº 0004639-24.2013.403.6002, interposta por Cassio Guilherme Bonilha Tecchio contra a FUNAI e a "Comunidade indígena Curral de Arame", que segue processado na 1ª Vara Federal de Dourados e requer do juiz a ordem para um despejo forçado do acampamento.

⁷⁹ Da referida Execução Provisória de Sentença, derivam os Agravos de Instrumento nº 0004639-24.2013.4.03.6002, e nº 0004639-24.2013.4.03.6002, já julgados no Tribunal Regional da 3ª Região. Em último recurso à Presidência do Tribunal, foi feito o pedido de Suspensão de Liminar nº 2014.03.00.004038-9/MS, também julgado contrariamente à comunidade.

perdido. Quando estive com Dona Damiana na oportunidade em que descrevi ao início deste capítulo, em que me tomando pelo braço ela me levou mais uma vez a visitar os cemitérios no *tekoha*, minha incumbência era a de levar a notícia ruim de mais um recurso derrotado na justiça. A Polícia Federal estava notificada, e a reintegração poderia acontecer a qualquer momento.

Para que não se perca de vista, seria a sétima vez que essa mulher era obrigada a deixar as terras que reivindica como sua, contando:

- Um primeiro e originário desterro aconteceu na década de 80, quando as famílias foram expulsas da fazenda onde resistiam como trabalhadoras;
- uma segunda remoção em ano incerto em meados da década de 90, na primeira tentativa de retomada do território sob a chefia do Sr. Ilario Cário;
- reagrupados em 1999 nas imediações do *tekoha*, os indígenas assistem ao atropelamento do cacique e na sequência são removidos em um caminhão à Reserva de Caarapó;
- de volta baixo lona, em 2004 ataques de pistoleiros os forçam a recuar das margens da BR-463 à estrada vicinal que vai à Laguna Carapã, MS-379, marcando um quarto desterro;
- um primeiro incêndio do acampamento justifica uma ação de ‘retomada’ da qual se guardam poucos registros, mas sabe-se que um toque de pistoleiros afugenta os indígenas do interior da fazenda no ano de 2005;
- do reagrupamento à margem esquerda da BR-463, os indígenas adentram a Fazenda “Serrana” nas imediações do Córrego Curral de Arame, donde são expulsos em 2008 por decisão judicial, sendo este o sexto despejo;
- novamente às margens da rodovia, as famílias do Apyka’i enfrentam os ataques dos vigilantes da GASPEM, sofrem com quatro atropelamentos fatais, e têm todos seus bens queimados em um incêndio sucedido de uma retomada, contra a qual é expedida esta ordem judicial.

As marcações na imagem de satélite abaixo, adaptadas do original elaborado por Aline Castilho Crespe, consta de uma nota técnica preparada pelo Ministério Público Federal e ajuda a dar uma dimensão espacial dessas sucessivas remoções:

Mapa 6 - Locais de acampamento das famílias do tekoha Apyka'i, entre 2002-2013.
Fonte: Nota técnica, PR-MPF/Dourados, 2014 (adaptado).

Cada ponto marca um local de acampamento das famílias do Apyka'i, datado segundo as indicações. Em complemento às imagens de satélite anteriores, este Mapa 5 faz evidente que as posições em que se estabeleceram os Kaiowá e Guarani não são aleatórias, pelo contrário, são postos estratégicos nos limites da mesma área que consideram o seu *tekoha*. Está aí a justificativa concreta da minha preferência pela ideia de “cerco”, disposta no primeiro capítulo, e das invocações das imagens de Fanon (2005) de um mundo colonial como um mundo dividido. Às margens da colonização, entre a cerca e a pista, estariam os colonizados; ao centro, a terra proibida. A tensão está na linha. O arame atravessado pela Fazenda “Serrana” no seu limite com a BR-463 divide os dois mundos apartados, de modo que o cerco no Mato Grosso do Sul é de uma dimensão absolutamente concreta e ambivalente: em uma face está a reserva, delimitada pelo Serviço de Proteção ao Índio; na outra estão os acampamentos, em que os índios cercam as terras que reclamam como suas.

Já a fim de concluir este esforço para uma caracterização histórica, jurídica, e administrativa da reivindicação do *tekoha* Apyka'i, contraste essa imagem com a decisão do Desembargador Federal Dr. Fabio Prieto, então Presidente do Tribunal Federal da 3ª Região, que negou o recurso judicial que pretendia reverter a ordem de despejo. Quando lhe chegou às mãos o pedido de suspensão formulado pela FUNAI, a

solução do Desembargador foi a de reconhecer a situação de “absoluta vulnerabilidade” da comunidade indígena acampada, e a omissão do órgão indigenista. Ao contrário do que se esperava daí, entretanto, ao invés de suspender a ordem de reintegração de posse e garantir à comunidade o aguardo seguro do andamento da demarcação em uma parte da terra que reivindica como sua, o Desembargador ordena o “deslocamento protetivo” dos indígenas, o que significaria uma nova remoção.

Como advogado, é verdade, vociferei contra a posição do Desembargador. Sem margem a *mea culpa*, reconheço aqui que o argumento do Dr. Fabio Pietro é um pouco mais sofisticado do que se poderia pensar a princípio, e deixa transparecer o impasse social que a omissão do Estado na demarcação das terras impõe às comunidades indígenas e aos próprios órgãos públicos. E é, por isso, ilustrativo das relações de Estado com a reivindicação do Apyka’i, como demonstra este (largo) trecho de sua decisão:

Em síntese, é passível de deslocamento protetivo, de caráter precário. Cabia à FUNAI - e à União -, como ainda cabe, adotar todas as medidas de salvaguarda, para o empenho do cuidado legal e institucionalmente devido a população destinatária de especial proteção constitucional. Quando o Poder Judiciário deferiu a medida liminar, em 2.009, a permissão - por ação ou omissão, pouco importa - para a instalação das famílias, na perigosa margem de rodovia, configurou grave e intolerável responsabilidade dos órgãos públicos integrantes do Poder Executivo. A manutenção da pequena população indígena em estado de absoluta vulnerabilidade - falta de água, exposição a atropelamentos, moradia indigna, ausência de estrutura mínima de segurança coletiva (incêndio) - constituiu causa bastante e eficiente para o retorno ao ponto zero da discussão: nova invasão da propriedade. Sem qualquer proveito, para quaisquer das partes. À comunidade indígena, depois da concessão inicial da medida liminar, os órgãos públicos nem proveram, de modo satisfatório, a assistência básica, de subsistência, nem finalizaram o procedimento administrativo de verificação da destinação da terra, corridos vários anos. Na propriedade rural, os índios estão, de novo, submetidos às mesmas condições de indignidade e incerteza. Cumpre repetir: cabe aos órgãos públicos a exata execução de suas finalidades institucionais, no sentido de providenciar moradia digna e assistência básica aos índios, enquanto não cumprem outra tarefa legal elementar: finalizar o procedimento administrativo de verificação da destinação da terra. (...) É certo que, se afirmado o conceito normativo da tradicionalidade, a posição jurídica da comunidade

indígena ganhará outro estatuto. Neste contexto, por ora, diante do pequeno número de famílias e do grau de assimilação ao contexto sócio-cultural vigente - não se trata de comunidade indígena antropológicamente isolada, repita-se -, cabe aos órgãos públicos a adoção das providências mínimas de cuidado. A nova invasão da propriedade, após a manutenção das famílias em absoluta condição de vulnerabilidade, e a formulação deste pedido excepcional de suspensão não dispensam os órgãos públicos de suas altas responsabilidades: não autorizam a manutenção da comunidade indígena em condições desumanas de sobrevivência ou justificam a longa indefinição do procedimento administrativo de verificação da destinação da terra. Em síntese, da medida liminar inicial até aqui, nada foi alterado para a comunidade indígena. Vida em condições desumanas - pouco importa se na margem da rodovia ou nos desvãos da propriedade rural. A lei pretende algo diverso. Durante o período de discussão administrativa e judicial, os índios têm o direito à subsistência, em condições dignas - não apenas, mas também para que não sejam levados a protagonizar desesperados atos de confrontação processualmente inúteis. O Estado Brasileiro tem estrutura orgânica protetiva para comunidades carentes - indígenas ou não.

(Trecho da decisão do Des. Fed. Fabio Preto, proferida nos autos da Suspensão de Liminar nº 2014.03.00.004038-9/TRF3, publicada no DJ-e em 04 de abril de 14.)

Analisando a situação de fato do Apyka'i, o Desembargador é assertivo em reconhecer na omissão do Estado quanto à demarcação das terras que expõe as famílias indígenas à “absoluta condição de vulnerabilidade”; que é o que motiva as “invasões de terra”; que impõem aos que se presumem proprietários a provocação do judiciário com pedidos de reintegração de posse; que, por sua vez, são contestadas pela FUNAI, justo o órgão competente para adiantar o processo demarcatório. O impasse é tautológico, e a posição do Desembargador é aparentemente coerente. Além do fato de que a decisão passa absolutamente ao largo do esbulho e da violência, meu ponto de discordância resta na ignorância quanto às especificidades da territorialidade em questão. Depois de haver insistido nas mesmas condições desumanas nas imediações do *tekoha* na sequência de seis remoções forçadas, depois de haver testemunhados sete atropelamentos e sepultado os corpos ali, que outra área poderia abrigar as famílias do Apyka'i?

Quicá soe como manifesto, o Mapa 05 no entanto corrobora meu argumento. Em todo caso, não é a agenda política que importa à análise, este é um problema para os estadistas e burocratas; importa mais, aos pesquisadores e aos indígenas, as implicações sociais e antropológicas dessa ciranda de responsabilidades. Entre estadistas e burocratas, o Ministério Público Federal parece tê-lo entendido: ao contrário da FUNAI, que recorreu ao Tribunal contra a reintegração de posse, a Procuradoria da República em Dourados ingressou com uma nova ação judicial pedindo o reconhecimento por parte do judiciário da responsabilidade do Estado Brasileiro ante os atropelamentos sucedidos no *tekoha* Apyka'i no período em que os indígenas estiveram acampados às margens da rodovia.⁸⁰ Os recursos dessa indenização seriam destinados à aquisição imediata de uma área correspondente a um módulo rural –30 hectares, nesta região do Mato Grosso do Sul– na área reclamada como de ocupação tradicional, para o assentamento provisório das famílias indígenas enquanto dure o processo de demarcação.

O juízo da Vara Federal de Dourados acolheu o pedido, e ordenou a “indenização” ao mesmo tempo em que suspendeu a reintegração de posse contra o acampamento. Da última vez que visitei Dona Damiana, em março de 2015, meu compromisso era o de levantar os dados genealógicos, territoriais, enfim, dados que me permitissem a caracterização antropológica do Apyka'i como exemplo de ‘acampamento de retomada’ que apresento a seguir. Encontrei os barracos mais ou menos na mesma disposição, muitos rostos familiares. O milho estava quebrado na roça recém-colhida, ela me disse estar esperando ramos de batata e mandioca para o plantio da próxima safra. A cana continuava à vista, por todos os lados. Dona Damiana me pegou pelo braço, de novo, e disse que estava feliz porque havia “ganhado” o *tekoha* Apyka'i. Eu estava feliz por ela, não me lembro de lhe haver dito.⁸¹

⁸⁰ A Ação Civil Pública tramita sob o nº 0001297-68.2014.403.6002, na Subseção Judiciária de Dourados.

⁸¹ Lamentavelmente, houve posteriormente complicações no processo. A juíza que deferiu o requerimento do Ministério Público Federal foi removida da Vara de Dourados, e o magistrado que ocupou o seu lugar revogou a decisão e extinguiu o processo, com base em uma suposta “impossibilidade do pedido”. O fundamento para a decisão seria a teoria clássica da separação de poderes, em que prevalece o entendimento de que compete o judiciário apenas controlar a legalidade, e nunca prescrever ordens ao executivo, como por exemplo a de garantir imediatamente uma porção de terra para uma comunidade indígena. O Ministério Público Federal recorreu da decisão, mas a

2.2. TERRITORIALIZAÇÕES, DESTERRITORIALIZAÇÕES, RETERRORIZAÇÕES

O título anterior tratou de apresentar uma caracterização histórica, jurídica, e administrativa dos impasses envolvendo o *tekoha* Apyka'i como um 'acampamento de retomada'. Restaria dizer, afinal, o que querem dizer índios, indigenistas, e antropólogos, com essa expressão tão largamente empregada, 'acampamento de retomada', e sua significância nas diferentes formas de se entender a territorialidade kaiohá e guarani. Parece simples divisar um conceito analítico que dê conta da ideia, afinal acampamentos e ocupações de terra são objetos de estudo conhecidos nas ciências sociais pelo menos desde os anos 60, quando os pesquisadores começaram a se atentar às formas de organização do movimento camponês. Nessa linha, o mais óbvio seria imaginar que acampamentos de retomada são uma estratégia de pressão do movimento social indígena, sobretudo pela demarcação das terras – e aí estaria o primeiro deslize.

Ao contrário do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, por exemplo, que apesar de plural em suas bases se apresenta nacionalmente como um grande movimento social, baixo uma direção centralizada e com um programa unificado no eixo da reforma agrária, o que se poderia dizer da unidade do “movimento indígena”? A etnologia já gastou tinta, e tinta, tratando do descentralismo dessas sociedades contra o Estado. Pimentel (2012) produziu impressionante tese sobre os elementos de uma teoria política Kaiowá e Guarani em que “aquele que vai à frente, abrindo o caminho” – *tendotá*, o chamam– só se firma como uma liderança de prestígio ao atuar não em força da unidade, mas como ponto multiplicador das diversas tendências inerentes ao movimento. Nos escritos de Barbosa da Silva, a crítica ao unitarismo funda um conceito de “territorialização” para desenvolver a ideia de um “ímpeto” pela recuperação de terras que prescindiria de uma articulação central:

Em se falando de processos de territorialização por parte do Estado, há também que considerar as ações de parte dos próprios

composição do Tribunal não é favorável ao recurso. A Polícia Federal já foi notificada, a notificação foi reiterada, e o despejo é, novamente, iminente. Segue a ciranda de responsabilidades.

indígenas e, assim sendo, vemos que há em curso um outro processo. Conforme demonstram os inúmeros casos que vêm despontando e outros persistindo nos últimos anos, o ímpeto de grupos macro-familiares Kaiowa e Nandéva por recuperação de suas terras é uma realidade consistente e inexorável. (...) De minha parte, estarei neste trabalho considerando a noção de “reterritorialização”, por ela entendendo precisamente o ímpeto de grupos Guarani por recuperação de terras, objetivando constituir espaços de exclusividade étnica, mas com um conteúdo e significado diverso do que a ação do SPI acabou por gerar. Em outras palavras, se o efeito da ação deste órgão foi o de restringir e constranger os índios a espaços delimitados, mudada a *situação histórica* (Oliveira [Filho], 1988), em que necessariamente há a que se negociar com os “brancos” os espaços territoriais, as novas áreas indígenas, resultantes da iniciativa por sua recuperação, são marcadas por um traço em positivo, caracterizando uma conquista. Esta *reterritorialização* não pode ser vista como resultado propriamente de um movimento guarani pela recuperação dos espaços territoriais, isto implicando em uma articulação geral deste povo, contando com uma organização centralizada e com pautas bem definidas, a serem postas em prática. Diversamente, a organização para a reivindicação se dá fundamentalmente no seio de cada comunidade política constituída pela articulação entre grupos macro-familiares originários do lugar reivindicado; ou seja, a origem de cada demanda é específica, o processo sendo o de se procurar organizar o máximo possível os membros das famílias extensas com origem no local em causa, passando assim a se conformar uma comunidade política com um objetivo específico (a terra).

(Barbosa da Silva, 2007, pág. 67.)

A autora maneja os conceitos de “territorialização” e “reterritorialização” como algo distintos: o primeiro seria entendido como uma política de Estado; o segundo, como um movimento próprio dos índios. No original, Alexandra Barbosa da Silva aponta que a territorialização estaria entre a definição estrita de Oliveira Filho (1998, pág. 56), que o entende como “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais”; e a de Barel (1986), que parte de uma concepção do território como produto histórico, de modo que as mudanças sociais poderiam ser entendida como um processo de territorialização. Na equação de Barbosa da Silva, o processo histórico que associou um território específico aos Kaiowá e Guarani na política de colonização

produziu como efeito, nos índios, um “ímpeto” pela recuperação de suas terras – uma **territorialização**, que produz uma **reterritorialização**.

Há aí, evidentemente, uma oposição a outro segmento da literatura, que entenderia o movimento indígena como orientado por categorias êmicas do pensamento e que poderiam ser ordenadas até o entendimento de uma territorialidade e um movimento “próprio” dos Kaiowá e Guarani, como a princípio fez o já citado Spensy Pimentel. Não obstante a polarização, as duas linhas –ou três, se tomarmos Yves Barel como uma terceira– ressoam nesta dissertação. Se minha intenção ao fim é chegar a uma proposta satisfatória para o entendimento da territorialidade guarani e superar os impasses teóricos, o primeiro exercício da análise é exatamente correr de uma ponta à outra, guiado pelos dados. Apesar de não me estar claro o que a autora chama de “ímpeto” dos grupos macro-familiares indígenas pela recuperação de suas terras, do trecho citado derivo duas ideias centrais que dão ordem às minhas reflexões: (i) a de que a territorialização nas reservas produziu formas de reterritorialização nos acampamentos; e (ii) a de que se há, de fato, um movimento guarani pela recuperação de terras, sua dinâmica não estará centrada em uma articulação geral, centralizada, e com pautas bem definidas, mas com a reprodução e a resiliência de uma forma político-espacial referenciadas no parentesco, e expressa nos acampamentos. Especialmente nos ‘acampamentos de retomada’, que caracterizo logo adiante.

Especialmente, digo, porque Barbosa da Silva (2007, pág. 129) também ressalta que nem todo ‘acampamento’ está relacionado a uma reivindicação de demarcação de terras. Essa é uma assertiva que não tenho condições de aferir: todas as famílias Kaiowá e Guarani que conheci no Mato Grosso do Sul se referiam vaga ou concretamente à terra da qual haviam sido expulsos e onde restaram enterrados seus antepassados de uma, duas, ou três gerações anteriores; por outro lado, meu trabalho de campo esteve orientado justo à convivência com as famílias envolvidas nos conflitos fundiários. Entre essas, se poderia supor, o discurso de uma reivindicação estaria mais amadurecido, ainda que muitas vezes não apareceu propriamente formulado nos termos de uma reivindicação perante o Estado. *Che ndavyyai che rekoha re*, “tenho saudades do meu lugar”, diziam meus amigos e interlocutores. *Ndavyyai*, “sinto falta”, “tenho saudade”, tem uma conotação de tristeza mas também de raiva, agonia. É mesma palavra empregada para a dor de um amor mal correspondido, e a mesma para se referir à

lembrança enlutada de algum finado.⁸² *Che ndavyai orehente*, “tenho saudade dos meus parentes”, suspirou uma vez um rezador na Reserva de Dourados; e quando perguntei por que ele não ia visitá-los a resposta foi merecidamente grosseira. O rezador se referia aos antepassados já falecidos e sepultados no *tekoha* do qual ele havia sido expulso ainda menino.

Não tenho, enfim, condições de aferir a assertiva da autora, minha limitada experiência diria que toda territorialidade precária está sim mais ou menos associada a uma reivindicação de terra – às vezes de uma maneira menos objetiva do que subjetiva, no sentido que é subjetiva a “saudade”. Digo tão somente que pode haver um problema de tradução acaso se espere que os índios todos formulem reivindicações nos termos precisos de uma demarcação, o que pressuporia um movimento social fundado em “uma articulação geral deste povo”, “uma organização centralizada”, e “pautas bem definidas”, expressas em uma linguagem inteligível ao Estado e à sociedade envolvente. Ademais, como já se disse, as reivindicações territoriais ganham vulto e maior expressividade baixo circunstâncias eventuais, e o fato de um acampamento não ter relação com uma reivindicação territorial específica hoje não quer dizer que os indígenas não elaborassem, ou não elaborarão, reivindicações em anteriores ou posteriores oportunidades, sob outras conjunturas.

Os dois exemplos de Barbosa da Silva de acampamentos alheios a uma reivindicação são o acampamento Aroeira, entre Rio Brilhante e Alvorada do Sul; e o grupo do xamã Julio, acampado às margens de uma rodovia entre Maracaju e Guia Lopes da Laguna. Não tive igualmente oportunidade de examinar a formulação pela família Turiba, à frente do acampamento Aroeira, de uma reivindicação específica pela demarcação das terras em que se encontram hoje; no período do meu trabalho de campo, contudo, pude discutir com eles mais de uma vez sua agenda de reivindicações ante a Prefeitura e o Governo do Estado por políticas específicas de melhora nas condições de moradia, educação, e cultura, centradas naquela localidade. Essa agenda

⁸² Pimentel (2006) desenvolve longamente a motivação dos suicídios baixo o *ñemyrõ* – de raiva, fúria, mas também de tristeza profunda. Passei ao largo do tema, mas na mente as tantas ocorrências de enforcamento entre os Guarani e Kaiowá explicadas localmente por amores não correspondidos, ou mesmo pela “saudade” das mães, pais, esposas ou esposos recém-falecidos, me flagro imaginando as aproximações possíveis entre os suicídios e o cerco dos Kaiowá e Guarani nas reservas, a partir da expressão *ndavyai*.

reflete de alguma maneira uma reivindicação territorial, restaria apurá-la a ver em que sentido a realizam os Kaiowá e Guaraní. Quanto ao grupo de Maracaju, o antropólogo Levi Marques Pereira e o historiador Jorge Eremites de Oliveira estiveram no acampamento e dão notícia de que o “cabeça” do acampamento, o rezador Julio, havia se retirado há poucos meses à TI Sucuri’y em virtude das ameaças e pressões do fazendeiro (Pereira, 2006, pág. 74-75; também Barbosa da Silva, 2007, pág. 130, atesta o mesmo). É possível que em sua ausência a formulação tenha ficado mais vaga, mas as notícias de Pereira (2006) são de que o acampamento estava associado a uma reivindicação identificada como *tekoha Ita Vera’i*, de onde as famílias teriam sido removidas em 1986.⁸³

Esses são dois bons casos para retomar a dificuldade de se divisar um conceito analítico ao termo ‘acampamento’ a que me referia a princípio; há toda uma diversidade de formas de ocupação abarcadas nele. Enquanto o Aroeira é uma ocupação “urbana”, quase que um bairro de periferia no município, e conta hoje com equipamentos mínimos de saneamento básico e oferta de serviços saúde, e educação, na descrição de Pereira (2006, pág. 76) as famílias do Ita Vera’i resistiam precariamente em situação de “extrema penúria” espalhando seus poucos barracos longitudinalmente na faixa de segurança da rodovia. O antropólogo estende, daí, uma expressão empregada pelos próprios índios, ‘de corredor’, a fim de definir uma forma de assentamento kaiowá e guarani: “índios de corredor” seriam essas famílias alojadas em caráter provisório ou permanente às margens de rodovias e estradas vicinais, marcadas pelo espaço limitado pela cerca de arame das propriedades particulares e a faixa de rolamento (Pereira, 2007, pág. 23). Pareada com os acampamentos na periferia das cidades; e os acampamentos ‘de retomada’, no interior das fazendas reivindicadas como de ocupação tradicional, estas seriam as três formas de assentamento moduladas pela resistência ao processo de territorialização nas reservas.

⁸³ Nesse mesmo texto, Levi Pereira dá contudo um outro exemplo de acampamento “de corredor” que aparentemente não estaria vinculado a uma demanda por um território específico: a família de Vilso Maciel, às margens da mesma rodovia no trecho que liga Maracaju a Rio Brillhante. Os pais de Vilso teriam deixado a Reserva de Dourados com os filhos ainda pequenos, e vagado entre acampamentos e fundos de fazenda. Hoje com 40 anos, Vito acampa “em corredor” acompanhado de sua esposa, irmão, cunhada e sobrinhos. Se é certo que o antropólogo não informa nenhuma reivindicação de terra específica por parte dos índios desse acampamento, a certo ponto diz que Vilso reclama não dispor de “nem um pedacinho de terra para plantar uma rama”.

É difícil, contudo, contabilizar quantas e quais são essas ocupações dada a mobilidade típica de sua natureza precária. Um levantamento do Conselho Indigenista Missionário, realizado em 2011, identificou 34 acampamentos kaiowá e guarani no Mato Grosso do Sul – mas, que critério satisfaz esta lista? Entram nelas as famílias alojadas, ainda que precariamente, no interior das reservas? E as famílias que vivem nos fundos de pasto, e que têm resistido no interior das fazendas sem reivindicar expressamente uma territorialidade específica diante do Estado? Se duas famílias vizinhas passam a se reivindicar como núcleos distintos de um mesmo acampamento, ou mesmo como acampamentos distintos, contabilizam-se uma ou duas entradas? Fazer-se oficialmente reconhecido como acampamento dá destaque à reivindicação, e facilita o reclame por políticas específicas de assistência da FUNAI às famílias em situação de vulnerabilidade. A lista oficial do órgão traz 36 acampamentos assistidos pela entidade, dois a mais que o CIMI, distribuídas entre as duas Coordenações Regionais que atendem os Kaiowá e Guarani:

Lista de Acampamentos atendidos pela FUNAI		
CR Dourados		
Acampamento		Município
01.	Juty (urbanos)	Juty
02.	Pindoroky	Caarapó
03.	Teyjusu	Caarapó
04.	Itaguá	Caarapó
05.	Guyraroká	Caarapó, Distrito de Cristalina
06.	Juncal	Naviraí
07.	Santiago-Kuê / Kurupi	Naviraí
08.	Tarumã	Naviraí
09.	Teju'y	Naviraí
10.	Itay-Kogurusu	Douradina
11.	Guyrakambi	Douradina
12.	Laranjeira-Nhanderu	Rio Brilhante
13.	Sete Placas	Rio Brilhante
14.	Gerove'y ou Goiaba'ty	Rio Brilhante

15.	Aroeira / Aldeinha Guarani (urbano)	Rio Brilhante
16.	Cerro'y	Guia Lopes da Laguna
17.	Laranjal	Jardim
18.	Vila Nova	Sidrolândia

CR Ponta Porã		
Acampamento		Município
19.	Guayvyry	Aral Moreira
20.	Kurusu Amba I	Coronel Sapucaia
21.	Kurusu Amba II	Coronel Sapucaia
22.	Ypo'i	Paranhos
23.	Pyelito Kue	Iguatemi
24.	Marangatu / Tavy Taram	Antônio João
25.	Pykasu	Japorã
26.	Guassuri / Kaagui'y	Japorã
27.	Itaverá	Japorã
28.	Dy'uiy	Japorã
29.	Potrerito	Japorã
30.	Tekoha Guarani	Japorã
31.	Yvy Katu Mirim I	Japorã
32.	Yvy Katu Mirim II	Japorã
33.	Remanso Guasu	Japorã
34.	Ytassuri	Iguatemi
35.	Mbaraka'y	Iguatemi
36.	Kaajary	Amambai

Tabela 8 - Lista de acampamentos atendidos pelas políticas de assistência da FUNAI.
Fonte: FUNAI, março de 2015.

Note-se, por exemplo, que a Terra Indígena Guyraroká já está inclusive declarada pela FUNAI, mas consta da lista como acampamento. Talvez porque tenha pendências fundiárias em trâmite na justiça. A portaria declaratória da TI Taquara, no entanto, está igualmente judicializada, mas ela não consta da lista porque a FUNAI lhe

dá status de “aldeia”. Eu não saberia dizer se há um critério oficial para a classificação; quanto menos divisar qual seria um critério apropriado, uma vez que é próprio dos acampamentos essa margem difusa de uma territorialidade precária.

Volto ao Apyka’i. As imagens de satélite e o genograma a seguir ajudarão o leitor a compreender a morfologia, a produção e a reprodução desses acampamentos no espaço. Na mais recente, datada de março de 2014, não se notam os primeiros barracos que ficavam logo a esquerda de quem entra pela cerca, mas há uma área descampada nas proximidades de onde eles estavam instalados visível na diferença do tom verde na imagem. Uma clareira isolada mais distante da concentração dos barracos marca o lugar onde esteve instalada uma cabana, por um breve período de tempo. Multiplicaram-se as construções em torno do que eu estava chamando de “pátio”, bem visíveis em lona branca. Surgiu um novo barraco bem ao fundo, passado o cemitério. Na área do entorno, utilizada para o roçado, o canavial claramente raleou fazendo prova que Dona Damiana sabe usar sua foice... Mas em que se sentido essa composição surreal de lona, madeira reaproveitada, barro, cana, e penúria, realizam a categoria acampamento?

Imagem 14- Vista panorâmica do acampamento tekoha Apyka’i, em imagem de satélite de março de 2014. Fonte: Google Earth Pro.

Março de 2014 foi o auge da tensão no *tekoha* Apyka'i no período do meu trabalho de campo. Já não se notava a presença ostensiva dos vigias da empresa de segurança privada –a Gaspem havia encerrado suas atividades por determinação judicial–, mas a liminar de reintegração de posse estava vigente e a Polícia Federal ameaçava cumpri-la. Dona Damiana explicava nisto algumas das mudanças notadas na espacialidade do acampamento: assustadas com a possibilidade de uma reintegração violenta, uma das famílias que vivia à entrada abandonou o local; a outra transferiu seu barraco para mais ao fundo. Toda essa área descampada na entrada do acampamento, que aparece hachurada na imagem, estava na verdade aberta para que, à distância, se pudesse enxergar quem se aproximasse pela rodovia. A clareira isolada abrigava um barraco que servia como um “posto avançado”, antes ocupado por um rapaz incumbido da vigia do trânsito de estranhos nas imediações.

Dois homens se revezavam na companhia da cacique para que ela não estivesse sozinha – eram três a princípio, mas o Sr. Ramão Araujo foi atropelado em fevereiro. Restou seu filho, que chamava Dona Damiana de “tia”⁸⁴ sem que eu nunca tenha podido identificar exatamente qual a posição dessa relação na linha de descendência e aliança que em vão eu tracei, e retracei para as famílias do *tekoha* Apyka'i, sem nunca haver tirado grandes e definitivas conclusões. Os “Araujo” fazem exemplo dessa inconstância, aparecendo e desaparecendo do acampamento desde a minha primeira visita. Até onde pude apurar, a família estava distribuída entre a Reserva de Caarapó e o acampamento *tekoha* Nhu Porã, outra retomada poucos quilômetros mais adiante na mesma rodovia, dois dos lugares onde se concentram de fato os parentes de Dona Damiana. Ainda que não vivessem lá, Ramão e seu filho acudiam a cacique sempre que ela precisava de ajuda. Segundo me foi possível apurar, eles estavam presentes no momento da retomada, auxiliaram Dona Damiana a levantar o seu barraco, ajudaram a abrir o primeiro roçado. Mais recentemente, foi o filho de Ramão que se incumbiu de lavar a frente do acampamento para facilitar a vigilância; e era ele que vinha à cerca averiguar a identidade de quem ali imbicava o carro.

⁸⁴ O guarani marca a diferença entre **MZ**, *che sy'y*; e **FZ**, *che jaiche*. Toda vez em que o rapaz se referia à Dona Damiana, contudo, ele empregava a expressão em português, “tia”, o que só aumenta minha suspeita de que o parentesco estava sendo invocado em sentido classificatório e não descritivo.

Relações de parentesco funcionam como redes de apoio e solidariedade. Se os Araujo auxiliaram a abertura do primeiro roçado, eu mesmo levei um par de vezes ao Apyka'i latas de milho, ramas de mandioca, e garrafas pet com sementes de feijão selecionadas por uma senhora bem estabelecida da Reserva de Dourados, e a que Dona Damiana chamava "tia" também sem que eu tenha podido averiguar exatamente o grau de parentesco. Ainda que pouco, essa circulação de sementes e ramas garantia o plantio no Apyka'i, reiterando relações de solidariedade essenciais para os movimentos de ocupação. Apesar do seu aparente conforto e de sua roça respeitável para os padrões da reserva, essa senhora que me punha para circular sementes reclamava ela mesma um *tekoha* no município de Itaporã, local de onde seu marido teria sido expulso há cerca de 30 anos. Mais do que um agrado ou de um recurso contra a fome, essas latas de milho, ramas de mandioca, sementes de feijão passavam a mensagem de que o Apyka'i não estava sozinho na sua reivindicação. Mais do que objetos, da Reserva de Dourados ao Apyka'i, no porta-malas do meu carro eu levava afetos.

Nas minhas visitas, entre setembro de 2014 e março de 2015, os residentes no acampamento flutuaram entre 04 e 15 famílias nucleares, mas há toda uma rede muito mais extensa que ultrapassa o *tekoha* e chega a outras ocupações, à Reserva de Dourados, à Reserva de Caarapó, e mais além. Testemunhei essa rede ser mobilizada na iminência de reintegração de posse quando, na direção contrária das famílias que esvaziavam o *tekoha* –segundo Dona Damiana, por receio de violência–, os mesmos Araujo e outros grupos familiares chegavam do Nhu Porã e das reservas da região em apoio à cacique. A esse tempo, a senhora da Reserva de Dourados me fazia prometer que eu a levaria ao Apyka' i para que ela pudesse rezar em prol da comunidade, o que me lembro de ter haver cumprido em pelo menos duas ocasiões: ela com a taquara e Dona Damiana com o *mbaraká*, cantaram e dançaram até que o sol esmaeceu no horizonte. Além dessa rede de parentes, há que se contar o apoio das organizações indigenistas, de coletivos universitários, de organizações políticas e movimentos sociais, que mantêm contato com a comunidade e coordenam campanhas de doações e denúncia – qual não foi minha surpresa ao ver recentemente o rosto da cacique estampado em uma camiseta de uma jovem universitária de Campo Grande!⁸⁵

⁸⁵ O acampamento *tekoha* Apyka'i ganhou visibilidade depois da visita de uma missão da Anistia Internacional. Na oportunidade, o Secretário-Geral da entidade, Sr. Salil Shetty, declarou à imprensa se

Apesar das iniciativas, a visibilidade da demanda e a solidariedade ao Apyka'i não se sustentavam no tempo. A garantia da permanência na comunidade estava complicada na burocracia, mas o real problema restava no fato de que Dona Damiana teve o esposo e três dos filhos homens mortos por atropelamento. Ela chegou a constituir outras uniões, nada duradouro, o que fez de sua rede familiar frágil e dificilmente mobilizável em tempo de crise. Ora, a rede de apoio é um sistema de trocas, tudo o que se recebe demanda algo a devolver. Sementes de milho poderiam ser retribuídas com um convite para a festa da colheita, se houvesse colheita suficiente para uma festa. A mão amiga na abertura do roçado no Apyka'i poderia devolver a participação no multirão para a construção de uma casa no Nhu Porã dos Araujo, se houvesse quem cedesse o serviço. Depois de haver rezado a tarde inteira, a senhora da Reserva de Dourados voltou para casa com umas folhas na mão – remédio para dor de barriga, que Dona Damiana havia tirado no mato. Ao menos isto estava ao seu alcance. Sozinha e na penúria do acampamento, o que teria ela a oferecer? O fato de ser a única mulher publicamente à frente de uma retomada entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul certamente não contribui para o alcance de suas demandas.⁸⁶

Apesar da frequência das minhas visitas ao Apyka'i, não pude mapear propriamente essa rede de trocas. A tarefa me parecia exigir um tempo enorme entre outros acampamentos e terras indígenas, o que bem podia ser um novo projeto de pesquisa. Propus, alternativamente, que Dona Damiana me ajudasse a fazer um mapa genealógico das famílias do acampamento *tekoha* Apyka'i segundo sua própria perspectiva, o que fiz da seguinte forma: sentamos os dois sob a lona de seu barraco na manhã de um domingo, e expliquei que gostaria de fazer uma representação *-ta'anga*,

sentir em “um lugar onde os direitos humanos não existem” – cf. “Salil Shetty: ‘Me sinto em um lugar onde direitos humanos não existem’”, disponível on-line em <http://campanhaguarani.org/apykai/?p=309>, último acesso em 01 de julho de 2015.

Outras matérias e textos na imprensa jogaram luz na situação de Dona Damiana. Destaque para o texto de Maria Rita Khel na folha de São Paulo - “O fio que dá sentido à vida”, publicado na Ilustríssima, Folha de São Paulo, disponível on-line em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/140438-o-fio-que-da-sentido-a-vida.shtml>, último acesso em 01 de julho de 2015.

⁸⁶ Normalmente, a figura pública que personifica as demandas territoriais das famílias Kaiowá e Guarani é um homem, o que não quer dizer que as mulheres não sejam protagonistas em outras dimensões do político. Há uma carência de trabalhos nessa temática, mas a dissertação de Seraguza (2013) certamente ajuda a aclarar a dinâmica da oposição complementar entre o masculino e o feminino na política indígena.

“uma imagem”, lhe disse— das famílias do *tekoha* Apyka’i. “Se fosse tirada uma foto da comunidade”, perguntei, “quem você gostaria que aparecesse?”; e a medida com que ela me listava os nomes eu perguntava pelas relações de parentesco, mostrando no meu caderno de campo como os triângulos, os círculos, as linhas do genograma funcionavam.

As respostas da cacique me descreveram basicamente a estrutura de quatro grupos nucleares: ela e seu filho adotivo, o menino Sandriel (indivíduo nº 21), conformavam o primeiro; associado a eles estava o núcleo de seu outro filho, Nivaldo Cario de Souza (nº 24), cujo casamento selou a aliança com a família Lopes; a união de Roberto Lopes e Cleusa Benites (nº 19, 20) faziam um terceiro núcleo; e por fim, o casamento de Domingos Escobar Ramirez e Rose Garcete (nº 37, 38) restou como um núcleo isolado que, a despeito da minha insistência, Dona Damiana não associou em descendência ou aliança aos demais. Pode ser que não houvesse relação de parentesco; pode ser que eu não tenha me feito claro na pergunta; ou pode ser que, por qualquer motivo, ela simplesmente não quisesse me responder. Quis ela, ademais, que eu regressasse duas gerações e contemplasse seus pais e avós, que segundo ela nasceram, viveram, morreram e foram sepultados no *tekoha*.

A segunda operação foi perguntar quem, da lista, vivia na comunidade — “morava”, foi a palavra que usei. Pinteí as indicações em amarelo, e não foi nenhuma surpresa reparar que nela estavam nomes de gente viva e de gente morta. Impressiona, aliás, a quantidade de parentes mortos e sepultados na localidade, todos eles marcados no diagrama com um risco. O Sr. Ilario Cario de Souza (nº 18), o falecido esposo da cacique que sempre me pareceu um sujeito-chave na reivindicação do *tekoha* Apyka’i, não ganhou tinta amarela afinal ele não foi sepultado na localidade — essa aparente incoerência talvez encontre alguma solução nas discussões dos Capítulos 03 e 04, que tratam de como o sepultamento e os ritos funerários localizam o morto na terra.

Imagem 15 - Diagrama de parentesco do "núcleo duro" do acampamento *tekoha* Apyka'i, produzido a partir das informações de Dona Damiana.

* Os indivíduos de uma mesma geração não estão alinhados segundo a ordem de nascimento.

O mais curioso é notar que Dona Damiana tenha feito representar todos os seus irmãos e irmãs (nº 9-17), associando-os igualmente ao *tekoha*, mas não quis que eu os pintasse assinalando sua participação na comunidade acampada. Segundo entendi, há uma relação de entre solo e sangue que associa a princípio todo o arranjo de *siblings* à reivindicação: “é meu irmão, nasceu aqui...”, me explicou ela, inferindo que a “pertença” da pessoa ao território tenha tanto a ver com o local de nascimento como as relações consanguíneas situadas no *tekoha*. Com efeito, diversas famílias orbitam em torno do Apyka’i, aparentadas ou não da cacique; algumas eventualmente lá fizeram morada mas abandonaram o local por qualquer motivo. Não me lembro, entretanto, de nenhum irmão de Dona Damiana, e a única vez que a confrontei neste ponto a resposta foi de que eles tinham medo e estavam espalhados entre as Reservas Indígenas de Dourados e Caarapó. Seu desejo era que seus irmãos e sua mãe, ainda viva mas já bem idosa, se mudassem para o Apyka’i um dia, mas primeiro era preciso garantir o mínimo de segurança de que não seriam despejados violentamente a qualquer momento.

Quanto às famílias (aparentemente) não consanguíneas da cacique que circulam pelo *tekoha*, pareceu-me que Dona Damiana não queria que eu as representasse porque naquele momento os considerava, ao que entendi, aliados mais distantes do que os que enfrentam com ela as dificuldades diárias de se fazer ali morada estável. As únicas formas de se agregar à comunidade acampada são a convivência debaixo de lona, a partilha das dificuldades, a proximidade; o que, em contraste com os irmãos representados da cacique, me leva a crer que as relações consanguíneas tenham talvez um *a priori*, mas concorrem em um segundo momento com a vicinidade, com a amizade, com a solidariedade, na conformação de um acampamento.

Por outro lado, o que teriam essas famílias a ganhar com o apoio à reivindicação de Dona Damiana, no Apyka’i? Isso eu não saberia dizer ao certo. Um lugar para morar, talvez, mas como justificar o esforço diante do sol e da chuva sob lona preta? Alguém poderia dizer que acampados eles teriam acesso a programas sociais; mas a assistência social no acampamento é infinitamente mais precária que na Reserva, onde além das mesmas cestas básicas distribuídas nos acampamentos, eles teriam acesso aos serviços públicos de saúde e educação, ademais dos apoios oferecidos pelas agências missionárias e indigenistas. A única justificativa para a permanência dessas pessoas no

acampamento é a de que, de alguma maneira, elas buscam o mesmo que oferecem a Dona Damiana: a vida em comunidade, para além do cerco.

Mirado o diagrama, a representação do Apyka'i baixo as indicações da cacique é um mapa de relações, uma reflexão sobre linhas e distâncias. Plote-se os dados nas imagens de satélite e se verá que as famílias mais próximas se agrupam no mesmo conjunto de barracos, a cacique firma o pé no centro da área. Sobre a distribuição espacial de um acampamento, Levi Pereira diz o seguinte:

A distribuição espacial dos barracos de lona era, aparentemente, aleatória. Entretanto, a observação mais atenta revelou que ela seguia o padrão de organização baseado no parentesco e na existência de unidades sociológicas típicas da sociedade kaiowá. Assim, analisando a planta do acampamento, foi possível identificar uma série de características próprias ao sistema kaiowá de disposição das moradias, cuja proximidade ou distância se dá de acordo com a intensidade da interação social. Os barracos formavam aglomerados, delineando o espaço ocupado pelo grupo de parentes próximos, que cooperavam entre si nas atividades cotidianas e compartilhavam seus momentos de ócio e lazer.

(Pereira, 2007, pág. 22.)

Seria preciso guardar as devidas proporções, é verdade. O Apyka'i é um acampamento muito pequeno para se fazerem enxergados os padrões de concentração de fogos domésticos (*jehuvy*, em guarani, vide Capítulo 01, Item 3.1), mas é notável a distribuição das relações no espaço. Quando uma família abandonava o acampamento, ou nas “eventualidades” das mortes, havia certa dança das famílias entre os barracos, um reajuste de relações diante do espaço vazio. Desentendimentos, ou novos entendimentos, também provocam o distanciamento ou a aproximação das famílias nucleares, germinando agrupamentos: na sequência de uma briga com sua mãe, Nivaldo Cario de Souza tombou seu barraco e foi viver com sua esposa e filhos do outro lado da rodovia. Um mês depois retornou ao acampamento para sentar morada nas proximidades do barraco de seu sogro, que seguiu vivendo na retomada. Na versão da cacique, o desentendimento teria ocorrido porque Nivaldo “tentava tomar dela a

liderança”, e eu arriscaria ainda inferir das relações de parentesco uma justificativa para essa tensão entre mãe e filho, presente em todo meu período de campo.

Se no momento de sua conformação o eixo central do acampamento era a aliança entre Dona Damiana e o Sr. Ilário Cario (indivíduos nº 1, 18), a morte do esposo e de três dos filhos da cacique redistribuíam os pesos. O casamento de Nivaldo Cario e Delcia Lopes (nº 27, 28) disputava em centralidade com as relações capitalizadas por Dona Damiana, que eram basicamente as travadas por aliança com seu marido e, em linha de ascendência e descendência, com seu pai, avós, e filhos falecidos.⁸⁷ Os mortos faziam páreo com os vivos – os sepultados no *tekoha* não iam coloridos no diagrama de Dona Damiana como moradores da comunidade? De algum modo eles participavam da vida diária. Como seria o diagrama de Nivaldo? Suponho que ele poderia igualmente reivindicar essas relações com os mortos do Apyka’i, dada sua consanguinidade. Nas minhas visitas, no entanto, ele não fazia, ou o fazia timidamente, quase sempre com referências mais diretas à morte do seu filho Gabriel (nº 34). Talvez porque reconhecesse sua mãe em uma posição privilégio quanto aos outros; talvez porque notasse, como eu, o incômodo de Dona Damiana com a atitude. Mais do que a liderança do acampamento, o que me parecia ser objeto da disputa era a narrativa em torno do Apyka’i, e a legitimidade para reclamar as mortes sobre as quais ele se erguia.

O acampamento aparece, em todo caso, como uma organização familiar. Se, na perspectiva dos índios, a convivência debaixo da lona, a partilha das penúrias, a proximidade concorrem com as linhas descritivas de descendência e aliança para a conformação de uma comunidade, paradoxalmente se poderia também afirmar o contrário. É dizer, que o acampamento só existe enquanto unidade estável se estão associadas em parentesco as famílias que os compõem. Quanto mais distantes em grau os parentes (efetivos ou em potencial), maior o risco de facção. Talvez essa última assertiva não fique tão evidente sem uma análise diacrônica, mas ambas as hipóteses poderiam ser verdadeiras e não exclusivas, estando alinhadas com as descrições de Pereira (1999) para o parentesco e a dinâmica aldeã guarani.

⁸⁷ Ainda viva, a mãe de Dona Damiana (nº 8) já é uma senhora de bastante idade, que enxerga pouco e já não fala nem escuta. Ela vive na aldeia Tey’i Kue, na Reserva de Caarapó, onde é cuidada por uma filha.

Mas há uma terceira hipótese. Se a retomada é, com efeito, uma organização familiar, foi a aliança de Dona Damiana Cavanhas e o Sr. Ilario Cário, como se disse, que deu condições que o Apyka'i levantasse originalmente sua reivindicação acampando nas imediações da Fazenda "Serrana". Poderiam ser os acampamentos uma perpetuação dos vínculos entre os grupos que compunham as antigas ocupações, e da qual foram despejados? A insistência de Dona Damiana em fazer representados seus pais, e avós, não seria uma iteração, uma memória, dessas antigas alianças fundadas na convivência? Os acampamentos não permitem, assim, a realização por parte dos indígenas de relações externas e anteriores ao cerco?

Um indício seria a informação de que o Sr. Ilario Cário era "primo" de sua esposa tendo nascido e vivido naquele *tekoha* até ser expulso com os demais, nos anos 80. Isso não me foi possível representar na genealogia.⁸⁸ Além disso, nenhuma retomada está isolada, quase sempre é possível traçar relações entre os diversos acampamentos de uma mesma região – esta é uma ideia central nos trabalhos de Mura (2006) e Barbosa da Silva (2007) para a formulação do conceito de *tekoha guasu*, conforme expus na Introdução. Assim pensados como uma perpetuação das relações de troca de objetos, pessoas, e afetos, essas redes de acampamentos aparecem como espaços de **resistência** e **contestação** da territorialidade imposta nas reservas.

3. CONCLUSÕES

De um panorama geral da territorialidade Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, passei a uma caracterização específica dos acampamentos de retomada, com especial foco no *tekoha* Apyka'i. O modelo de Barbosa da Silva (2007) propôs o entendimento da territorialidade guarani a partir de um processo de "territorialização", definido pela vinculação do povo a um território específico a partir de uma política de

⁸⁸ A informação é da própria cacique, mas novamente a expressão, "primo", foi utilizada em português. Pedi que ela explicasse exatamente o que queria dizer com a expressão, mas Dona Damiana se mostrou vaga e reticente em explicitar o parentesco com seu marido. Achei respeitoso não insistir. Entenda-se "primo", portanto, como "parente" sem distinção de grau, ainda que a relação sanguínea interesse menos aqui do que a reivindicação de parentesco.

Estado; e de uma “reterritorialização” dos índios nos acampamentos de retomada, seu efeito. Mas a vida diária no acampamento parece derivar o conceito para um lado distinto, ainda que não contraditório.

Dona Damiana maneja de fato diante de uma “esfera política” (o Estado, e a sociedade nacional) uma reivindicação clara pela demarcação de um território específico para ela e os seus, mas também se emaranha em uma rede de relações que envolve as famílias do seu acampamento, as famílias dos outros acampamentos, de outras terras indígenas, e de muitas maneiras envolve os vivos e os mortos. E faz as duas coisas ao mesmo tempo, transitando entre uma e outra. Entendo que há duas concepções de territorialidade aí em jogo, e seria preciso detalhar melhor a segunda – três hipóteses indicam os caminhos para tanto: (i) a de que o acampamento é uma organização política centrada na família, e cuja unidade e dinâmica estão fundadas em um sistema de parentesco; (ii) a de que, nesse sistema e sob a perspectiva nativa, a convivência, a partilha, a proximidade, concorrem com as relações sanguíneas para conformação da comunidade; e (iii) sendo assim fundado em uma mutualidade de relações, e ao mesmo tempo determinado pela conjuntura, os espaços dos acampamentos permitem aos Kaiowá e Guarani a experiência de uma memória e a reiteração de alianças outras que não as rigidamente disciplinadas pelo cerco colonial.

Essa terceira hipótese, que permite conceber os acampamentos como espaços de resistência e contestação, só seria passível de demonstração com um traçado amplo das relações de parentesco, e com uma etnografia das redes regionais de sociabilidade Kaiowá e Guarani. De pronto, seria prudente verificar se dados já tomados em acampamentos maiores contrariam minhas expectativas; mas entre 2013 e 2014, acompanhei os 3 mil indígenas mobilizados nos acampamentos da retomada do Yvy Katu, e em linhas gerais minhas observações lá endossam a hipótese. Ao tempo, o Yvy Katu eram oito acampamentos com um movimentadíssima rede de circulação entre eles e a Reserva de Porto Lindo; hoje são doze, a rede segue se multiplicando. O que descrevo tampouco contraria em linhas gerais as considerações de Pereira (2004a), ainda que ali ele não esteja dedicado ao estudo específico dos acampamentos mas aos “sistemas sociais kaiowá” de uma maneira mais ampla.

O debate da literatura se concentra no eterno impasse de se saber se essas novas formas de assentamento –ou processos de “reterritorialização”– são efeito das políticas de Estado por sobre os povos indígenas, como quer Barbosa da Silva (2007), ou se realizam os ideários próprios dos indígenas no que concerne ao território. A princípio, a crítica a uma suposta “essencialização” da territorialidade acusa os “estudos sobre a organização territorial guarani” de haverem construído

uma imagem trans-histórica, essencializada e contínua de uma única territorialidade guarani sem que fossem levadas em consideração as relações interétnicas e os dispositivos de dominação que de certa forma a determinaram.

(Barbosa & Mura, 2011, pág. 03.)

A acusação parece um pouco fora de lugar diante da bibliografia mais recente, mas faço o esforço de fundar na conjuntura o que será minha resposta ao impasse: nada impede, a meu ver, tomar essas duas correntes teóricas não como opostas mas complementares de modo a elaborar uma concepção de territorialidade que possa pendular de uma a outra ponta. Como, aliás, fazem os índios sem muito constrangimento. A esse fim, caberia reafirmar que o cerco imposto nas reservas não implicou apenas uma territorialidade específica mas também a imposição de uma nova forma de assentamento que disciplina as relações, a convivência, o corpo, e o modo de ser, atreladas à agenda estatal figurada no Posto Indígena; no funcionário designado como seu chefe; no seu braço comunitário, que é o Capitão; nas agências indigenistas, e missionárias; e nos programas de saúde, educação, e assistência social. As famílias que não acharam modo de se conformar à “acomodação” nas reservas, ou as que se recusaram a fazê-lo, são as que fundam a territorialidade precária dos acampamentos em suas diversas modalidades.

Uma das maneiras de se entender essa dinâmica é tomar a segunda como efeito da primeira, a “reterritorialização” indígena como efeito da “territorialização” estatal (Barbosa da Silva, 2007, pág. 67). O problema é que nessa formulação o denominador comum “Estado” tende a sufocar, no mapa colonial, o foco subversivo dos acampamentos de retomada como espaços a partir dos quais se podem produzir e reproduzir relações alheias à disciplina do cerco. Mais do que um produto, os

acampamentos e as retomadas são a face inversa da política tutelar, e é nesse sentido que Mota (2011, pp. 320-358) sugere, e tomo de empréstimo, que se os entenda como “multiterritorialidades de resistência”.

A expressão está inspirada na leitura que Haesbaert (2014)⁸⁹ faz da “territorialização” deleuziana, na qual é impossível pensar na constituição de um território sem um vetor de saída, de modo que não há territorialização sem desterritorialização, nem desterritorialização sem um novo esforço de reterritorialização em outra parte. Sob essa luz, os acampamentos aparecem como “linhas de fuga” do cerco. Sua mera existência é um ato subversivo, porque contraria o projeto disciplinar que se impõe ao espaço e à sociedade a territorialização estrita dos índios na reserva. Ora, se as reservas são “o melhor produto da política tutelar”, os acampamentos são o melhor produto da resistência indígena.

Seriam três, segundo Pereira (2007), as formas de assentamento produzidas na desterritorialização: (i) os acampamentos na periferia das cidades; os (ii) acampamentos “de corredor”; e (iii) os acampamentos de retomada. Mas não se tome essa divisão como substantiva. Todas elas são transformações de uma mesma forma, o assentamento precário, e são transmutáveis e imbricadas. No período em que estive em campo, o Apyka’i havia recentemente passado de acampamento “de corredor” para uma retomada, várias transformações estavam em curso na espacialidade do assentamento. Do arranjo longitudinal dos barracos às margens da rodovia (Imagens 12 e 13), os indígenas passaram à mesma disposição linear no interior da fazenda, junto à mata ciliar (Imagem 11); e pouco a pouco o acampamento foi ganhando corpo, multiplicando os barracos, disputando espaço com o canavial (Imagem 14). Acampamentos “de corredor” e acampamentos de retomada divergem, enquanto estratégia, no fato de que no segundo há uma disposição de enfrentamento direto: os indígenas desterritorializam a fazenda ao se reterritorializarem no seu interior.

Agredido, o fazendeiro move a cavalaria e o bispado para conter os furos na política do cerco: “jagunços” e “pistoleiros” promovem despejos forçados, processos judiciais lhes emprestam formalidade; só o confronto direto faz caminhar os processos

⁸⁹ Esta é uma publicação mais recente. A referência de Juliana Mota é do mesmo texto, mas em uma versão anterior: HAESBAERT, R. Vivendo no limite: dilemas do hibridismo e da multi/transteritorialidade. Niteroi: UFF, digitado, 2011.

de demarcação. Não há dúvida de que o acampamento *tekoha* Apyka'i é produto da oposição constante à agenda do Estado e da sociedade envolvente que prescreveu e segue prescrevendo aos Kaiowá o cerco nas reservas, o aldeamento disciplinado baixo as agências estatais e paraestatais. Dona Damiana está a todo tempo perguntando do andamento das ações judiciais. Suas justificativas para as transformações na espacialidade do acampamento e que conformam a 'retomada' são marcadas por uma linguagem de guerra, de confronto – o mato está roçado para se enxergar quem se aproxima, os barracos estão dispostos para vigiar o trânsito de estranhos nas imediações. A retomada é uma trincheira, mas os índios recusam as regras do xadrez, ou antes, jogam apenas como peões. Entram e saem da área, ocupam os espaços, movem-se sem muita pressa ao redor da cerca, se desterritorializam aqui para se territorializar mais adiante. Mantém, enfim, a vigília do colonizado contra o colonizador.

Quanto aos acampamentos de corredor, Mota (2011) sugere que eles possam ser entendidos como uma estratégia de aproximação do território reclamado enquanto ainda não há condições suficientes para uma ocupação propriamente dita das áreas. Tratei brevemente, no Capítulo 01, do destaque no discurso Kaiowá da necessidade de 'erguer' (*-pu'a*, em guarani), que diz tanto respeito às plantas, às crianças, ao corpo, como à parentela, à aldeia, ao *tekoha*. 'Erguer' uma retomada é trabalho dispendioso, e envolve estabelecer ou reestabelecer uma rede de relações internas e externas ao acampamento, o que demanda tempo, e recursos. É preciso participar das assembleias, retribuir as doações; é preciso por-se em circulação, enfim. Enquanto se encarregam de reunir as condições necessárias para a ocupação, acampados rentes à cerca os indígenas estão em uma posição privilegiada para manter relações também com o território que reclamam. Vez ou outra se assalariam em empreita e lavram suas próprias terras, ainda que a serviço do fazendeiro. Ao mesmo tempo, com seus barracos levantados à vista, fazem lembrar a fragilidade do mundo colonial em um jogo de inversão: são eles os que cercam a sociedade que pretendia, ou pretende, vê-los cercados nas reservas. Há uma ambivalência nos fios de arame, diria Fanon (2005). Tal como os muros do *apartheid* na cidade colonial, eles cercam ambos os lados.

Pareceria uma boa sugestão, essa de tomar os acampamentos "de corredor" como uma estratégia de preparo, como um reagrupamento temporário no objetivo de se reunir condições para se transformar em retomada ainda que, aí, se reste por enfrentar o

argumento de que nem todo acampamento “de corredor” estaria vinculado a uma reivindicação territorial específica. Não é esse exatamente o problema que enxergo no argumento. Depois de haver recontado a história do Apyka’i e as condições que a comunidade se encontrava no período em que acampou à margem da rodovia, o que me pergunto é se seria realmente uma estratégia útil acampar à frente da terra reclamada. Sem comida, sem água, sem o mínimo de segurança, e sob os olhos e as armas do fazendeiro. Como angariar forças, nessa situação?

Aliás, se já tratei das diferenças, questiono a semelhança: o que há de comum entre acampamentos “de corredor” e acampamentos de retomada? Que todas elas são precárias, fluidas, já se disse. Em todas elas os índios convivem com situações de tensão interétnica, estão todas elas limitadas em espaço, e há “penúria de recursos de toda espécie” (Barbosa da Silva, 2007, pág. 122) – inclusive os acampamentos na periferia das cidades que, apesar da referência ao Aroeira, são uma modalidade que não poderei explorar. E todas elas são incrivelmente **resilientes**. O Apyka’i está acampado há 16 anos, enfrentou dois incêndios e seis remoções forçadas, uma morte por envenenamento e seis atropelamentos, além de violências cotidianas impostas por um grupo paramilitar. O acesso à água é limitado, quando chove o córrego fica embarreado e no período de manejo do cultivo de cana tudo resta contaminado por agrotóxicos. O espaço para o roçado é disputado a duras penas com as colhedeiças e plantadeiras da usina, a alimentação depende basicamente das cestas básicas da FUNAI. Mas debaixo de sol, chuva, e lona, Dona Damiana não dá o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – como?

Levi Pereira arrisca dizer que o que mantém alguma unidade no acampamento Ita Vera’i, às margens da rodovia, e o impede de se esfacelar ou partir para uma acomodação na reserva é “um forte sentimento religioso” que “tem conseguido manter sua coesão e alimentado a determinação em não deixar o local” (Pereira, 2007, pág. 74). Da minha parte, eu arriscaria dizer que o que mantém o Apyka’i unido é uma relação de sangue e solo, um sentido de família indissociável daquela terra. Como se as relações que possibilitam erguer um *tekoha*, uma aldeia, uma parentela, um corpo, só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais daquela gente e daquele local. Ao mesmo tempo em que é produto da conjuntura do cerco, o *tekoha* Apyka’i realiza as categorias elementares da vida Kaiowá, reiterando, na linha

da ascendência, a relação de Dona Damiana com seus pais e avós; e, na descendência, a relação dela com seus filhos e netos, vivos e mortos. Na linha das alianças, reitera a relação dos Cavanha e dos Lopes, firmada por casamento; e a própria relação de Dona Damiana com seu falecido marido, que foi o que primeiro fez surgir o acampamento. Por sua vez, essa relação reitera alianças anteriores, sabe-se lá de quantas gerações.

Mas também reitera, e produz, relações traçadas pela convivência, pela partilha das penúrias, pela circulação de objetos, pessoas, e afetos, que no limite aumentam ou diminuem as distâncias dessa “multiterritorialidade”. O acampamento é um ponto de relações, sem dúvida, e é assim que ele logra sua maior realização, que é sua autonomia e funcionalidade independente de qualquer “articulação geral deste povo”, de qualquer “organização centralizada”, com “pautas bem definidas”. Cada acampamento é um movimento social em si mesmo, fazendo frente e negando em absoluto a disciplina do cerco, o que não significa que seja isolado. A rede de relações travadas a partir da retomada engloba, e por que não o faria?, uma intensa circulação de pessoas, coisas, e afetos entre os acampados e os movimentos de solidariedade à luta indígena, as organizações indigenistas, a Assembleia *Aty Guasu*, outros acampamentos, e inclusive as próprias reservas onde o Estado impõe o cerco:

Estas relações estabelecidas entre as diversas modalidades territoriais devem ser consideradas vetores de multiterritorialidades de resistência, sonho e esperança de retorno ao *Tekoha*, considerando que cada acampamento tem e cria seus vetores de resistências, estando assim, territorializados em rede.

(Mota, 2011, pág. 341.)

Nesse trecho, Juliana Mota destaca como essas redes permitem a “multiterritorialidade de resistência”. Destaco, das palavras dela, que essas redes permitem os sonhos. No meio da cana, debaixo de sol, chuva, e lona, Dona Damiana não dá o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – como?, me perguntei a um Kaiowá na minha primeira investida em campo, ao que ele me respondeu que o couro do índio é mais duro que o meu. Seguramente, condições diversas produzem corpos

diversos, tomei por batido. Fui entender mais tarde. Essa foi uma primeira pista de que é mesmo o corpo o protagonista, e o suporte, das realizações do acampamento.

Imagem 16 - Dona Damiana, no *tekoha* Apyka'i. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.

Voltávamos de uma visita ao cemitério, no Apyka'i, e eu falei qualquer coisa sobre o seu pai. “Foi depois que eu vi o barraco queimado, o incêndio, no outro dia...”, começou a me contar Dona Damiana, e era um sonho:

Foi aí que eu sonhei com meu pai, ele vinha todo cheio de terra. Cheguei perto dele, eu era menina *kuña* pequena, ele perguntou: “Por que tá chorando, minha filha?”. *Ñanderu* Akandire tava rezando, veio pistoleiro ele saiu correndo, correndo. Gritou pro meu pai entrar na terra. Eu abracei meu pai, mas ele era terra. Eu não sabia ser terra, né? Meu pai era terra. O *Ñanderu* disse pra

mim: “Vou te ensinar reza pra ser *teju*⁹⁰!” E entrou no buraco. Veio água, saiu água, encheu de água o trator do pistoleiro. Foi assim, era sonho. Eu entrei no meu *tekoha*.

“E a reza pra ser *teju*, aprendeu?”, perguntei. Dona Damiana deu só uma gargalhada.

⁹⁰ *Teju* é usado coloquialmente para se a “lagarto”, em geral. Em contextos específicos, se refere aos répteis do gênero *Tupinambis*, em português comumente conhecidos como “teiú”.

Imagem 17 – Luz e sombra sobre um rapaz, na retomada do tekoha Potrero Guasu. Foto: Lunae Parracho, 2014.

Methinks we have hugely mistaken this matter of Life and Death. Methinks that what they call my shadow here on earth is my true substance. Methinks that in looking at things spiritual, we are too much like oysters observing the sun through the water, and thinking that thick water the thinnest of air. Methinks my body is but the lees of my better being. In fact take my body who will, take it I say, it is not me.

Herman Melville, Moby Dick.

CAPÍTULO 03

RETEREGUA – NOS DOMÍNIOS DO CORPO

Um frio correu a espinha. Tentei manter a postura de antropólogo –gravador a postos, o caderno de campo na mão–, mas a verdade é que eu não soube o que fazer. À minha frente, aquele jovem me estendia o braço, segurando um osso longo. Um fêmur, talvez. Queira ele que eu o tomasse? Que eu o medisse, o fotografasse? Seria mesmo um osso humano? O que fazer, meu Deus, com um osso? “Aqui tá o corpo dele, aqui...”, me disse por fim em português, rodando o *mbaraká*:

...aqui tá enterrado o meu irmão, um guerreiro. Nós o enterramos um pouco, para o osso dele ficar aqui. Nós não temos condições de sair, nós não temos coragem. Esse é o osso do finado meu irmão. Eu queria pegar um avião, ir lá em Brasília me esclarecer: por que é que a gente passa massacre? O corpo do índio será que não presta? Será que esse osso do meu

irmão não presta? O coração da gente aperta, é por isso que a gente passa reintegração de posse, que a gente enfrenta. A gente vem aqui, cuidar dos ossos. Se eu sair, onde é que vou guardar o meu irmão, como eu vou cuidar do osso dele?

Já em silêncio, o rapaz agachou e devolveu o osso em uma espécie de recipiente improvisado com telhas de cerâmica, aos pés da cruz. A passos curtos, deixamos o cemitério. Minha cabeça corria a bibliografia: os Tupi-Guarani não tinham aversão ao corpo defunto? Não queimavam suas casas, deixavam as aldeias, migravam fugindo da memória dos falecidos? E agora esse cemitério estava ali, quase que ao centro de um acampamento de retomada. Os Kaiowá não só o visitavam com frequência para “cuidar dos ossos”, como aparentemente não tinham nenhum pudor em tomar em mãos o que alegavam ser os restos mortais de um dos enterrados – pode ser que não o fosse, que certeza eu poderia ter? O acampamento estava ameaçado de reintegração de posse, e circula entre os Kaiowá e Guarani ou entre os indigenistas, não sei bem, a ideia de que os cemitérios são importantes na justificativa da reivindicação de uma territorialidade. O que não é verdade em termos estritamente jurídicos, ainda que no relatório de identificação a FUNAI exija do antropólogo a “descrição dos locais de uso ritual”, nomeadamente dos cemitérios.

Naquela hora, no entanto, minha cabeça só corria a bibliografia: em Nimuedaju, há um parágrafo que descreve a altivez apapocuva diante da morte. Os Guarani moribundos, diz ele, não só entendem que têm que morrer como querem morrer; e enfrentam a morte a sangue frio, distribuindo ordens, repudiando os consolos, recusando os remédios, cantando até o último minuto. Em contraste, os cristãos em sua última hora apelam a todos os santos.

“Os Guarani têm muito mais medo dos mortos que da morte...”, será verdade?

Diante daquele osso, o único apavorado era eu.

Imagem 18 - Rapaz segura nas mãos o osso de seu falecido irmão.

Este Capítulo 03 é uma sobreposição um tanto livre de imagens. Dado o panorama da territorialidade kaiowá e guarani na perspectiva do Estado, e caracterizado antropológicamente tanto as reservas como os acampamentos de retomada nos Capítulos 01 e 02, resta agora explorar a territorialidade da maneira com que me apresentaram os próprios índios, isto é, como imbricação direta com o corpo e com a escatologia. A passagem entre esses dois registros está conduzida a princípio pelas discussões em torno de um termo designativo dos acampamentos, *tekoharã*, mas logo sobrevém os temas associados ao profetismo e à “terra sem-males”, em que o corpo desempenha um papel central. E aí está o problema, o que é corpo?

Armado com essa pergunta em campo, colhi descrições da noção de pessoa e de sua escatologia *post-mortem*, que os Kaiowá e Guarani me apresentaram como um problema “substantivo”. O corpo dissolve sua parcela ‘material’ a partir de um sistema de relações, e nisso meus interlocutores me puseram a imaginar coisas que eu não

podia, como corpos vazios, pulverizações de corpos, corpos abstratos, enfim. Na tentativa de transformar essas ideias em conceitos analíticos, restou-me alternar essas imagens com revisões bibliográficas da literatura etnológica tupi-guarani desde os primórdios jesuíticos, que servirão não só a localizar a análise mas a fundar um substrato para as discussões que se seguirão. Se o leitor restar mareado com a falta de linha no texto, o que eu peço é paciência. As conclusões voltarão atando os nós, e pode ser que ao final essas imagens cabalísticas de homens, mulheres, carne, sangue, e ossos, tenham transmitido alguma coisa menos como uma operação lógica e mais como uma composição concreta, do mesmo modo que me fizeram os índios.

1. MORTE E VIDA KAIOWÁ E GUARANI

Dediquei-me no capítulo anterior a caracterizar os acampamentos de retomada como “territorialidades de resistência”, cuja realização permite um sistema de trocas, de circulação de objetos, pessoas, e afetos, para além da disciplina do cerco, mas não mencionei que há uma expressão em língua guarani ganhando popularidade no Mato Grosso do Sul e que faz referência a essas ocupações: *tekoharã*, que é a junção do termo *tekoha* com a designação de futuro, *-rã*. “Terra futura”, poderia ser uma tradução, ainda que logo se tenha de reconhecer sua insuficiência. A projeção temporal designada pela partícula *-rã* não é um futuro do presente, certo e sabido, é mais uma potência. Um devir, um desejo. Sua conjugação talvez esteja mais próxima do futuro do pretérito – é verdade que tenho me esquivado de debater um sentido claro para *tekoha*, apenas, na tentativa de que os usos êmicos e analíticos derivem sentidos ao termo. Tomando, contudo, a célebre formulação de Meliá *et alli* (1998, pág. 131) para essa categoria básica da territorialidade guarani, o derivado *tekoharã* poderia significar “o lugar em que viveríamos segundo nossos costumes”, ou “o lugar em que queremos viver segundo nossos costumes”.

Entre documentos públicos das organizações indígenas, a palavra debutou na carta final do I Encontro de Acampamentos Indígenas, organizado no ano de 2001 pela Aty Guasu e Conselho Terena. Etnografando o evento, Corrado (2013)

entusiasmadamente apresenta o termo com contornos de categoria êmica; ele não aparece, no entanto, nos principais trabalhos que se dedicaram ao estudo dos acampamentos e retomadas como forma de assentamento kaioiwá e guarani (Crespe, 2009; Mota, 2011; Pereira, 2006; 2007). As duas primeiras referências surgem contemporaneamente apenas em Pereira & Mota (2012, pág. 15) e Pimentel (2012, pág. 218), este último marcando que o emprego de *tekoharã* para se referir aos acampamentos é recente no movimento de luta pela terra. Pode ser que sua emergência esteja ligada à necessidade de traçar alguma oposição entre os acampamentos de retomada e terras indígenas já demarcadas, na medida em que as demandas por políticas de saúde e educação, por exemplo, tomam foro nas assembleias do movimento; ou à necessidade de marcar a distinção entre acampamentos indígenas e acampamentos sem-terra. Igualmente visíveis às beiras de estrada no Mato Grosso do Sul, os acampamentos do Movimentos dos Trabalhadores Sem-Terra e da Federação dos Trabalhadores na Agricultura muitas vezes dividem com os índios os mesmos 30 ou 40 metros da faixa de domínio, entre a cerca e a estrada.

Na única oportunidade em que escutei o emprego da expressão *tekoharã*, um rezador discursava a uma plateia de jovens na retomada recente de Yvy Katu, no Município de Japorã. Os indígenas da Terra Indígena Yvy Katu-Porto Lindo se levantaram, ao final de 2013, contra a demora no julgamento pelo Supremo Tribunal Federal da pendência judicial que os impedia de tomar posse de suas terras declaradas pelo Ministro da Justiça e já demarcadas fisicamente pela FUNAI, e em uma única noite retomaram 14 fazendas às margens do rio Iguatemi.⁹¹ Não era preciso muito esforço para notar que os jovens eram protagonistas desse movimento e, na abertura de uma reunião cuja agenda eram os planos para a nova retomada, o afamado xamã Ataná Teixeira performou uma dessas longas falas rituais que desde a colônia povoam as

⁹¹ Após um primeiro movimento de retomada que impôs na região um grave conflito entre fazendeiros e indígenas, em 2003, a FUNAI instituiu um Grupo Técnico de Identificação para TI Yvy Katu-Porto Lindo. Coordenados pelos antropólogos Fabio Mura e Rubem Thomaz de Almeida, a conclusão dos trabalhos foi publicada em 2004, com uma proposta de delimitação de uma área de 9.454 hectares de ocupação tradicional indígena Kaiowá e Guarani, circunscrevendo inclusive a Reserva de Porto Lindo.

A terra foi declarada pelo Ministro da Justiça através da Portaria nº 1.289, de 04 de julho de 2006. Na sequência, a demarcação foi judicializada e suspensa por liminar do Min. Gilmar Mendes nos Recursos Ordinários em Mandado de Segurança nº 27939, e 26212, pendentes até hoje de julgamento no Supremo Tribunal Federal.

descrições dos costumes desse povo. Com o pouco da língua que eu entendia então, e com a disposição de um amigo para me ajudar na tradução, pude perceber que o *Ñanderu* discursava sobre a importância dos acampamentos como “justiça”, a que ele se referia como *tekojoja*:

Agora vocês caminharam o bom caminho [*oguata ma tape porã*] e chegaram ao acampamento [*tekoharã*], estão chegando na terra madura [*yvy araguyje*]. *Ñanderu*⁹² se alegra com a terra, porque na terra há justiça [*tekojoja*]. Vivam do jeito do bom [*teko porã*], não vivam do jeito ruim [*teko vai*], do jeito da reserva. Não existe justiça na reserva, não tem como.

(...)

Agora *Ñanderu* tem três justiças na mão, e uma está caída. Se vocês cantam [*porahei*], se vocês rezam [*ñembo'e*], batizam as crianças, se vocês plantam e comem a comida boa [*tembiu ete'i*], *Ñanderu* pega a justiça no chão. Mas se vocês não deixam de lado as coisas do branco [*karai mba'e*], as três justiças caem. Vocês ficam sem nenhuma.⁹³

Enquanto falava, Ataná movia os dedos como quem gira três esferas na palma da mão. Não sei exatamente o que ele queria dizer com a alegoria das quatro justiças, tampouco meus amigos, emocionados com o discurso, puderam me ajudar. O maior assunto na pauta na reunião eram, entretanto, as ações judiciais de reintegração de posse pendentes sobre a ocupação e a polícia que ameaçava cumpri-las a qualquer momento. Do total de cinco, três ordens judiciais haviam sido recentemente revogadas pelo Tribunal Regional Federal; outros dois recursos ainda estavam pendentes de julgamento. De toda maneira, importa menos sobre o que exatamente Ataná se referia e mais as categorias que ele operava. Não por acaso, o discurso era direcionado aos jovens, e maneja a oposição clássica entre os valores do bom (*porã*) e do ruim (*vai*)

⁹² Há aí um jogo de palavras. *Ñanderu* –literalmente, “nosso pai”–, em Kaiowá, designa tanto a divindade como o xamã. Pode-se entendê-lo pensando o xamã como um “deus antecipado”, na perspectiva de Viveiros de Castro (1986, pp. 595-605).

⁹³ O trecho é das minhas anotações no caderno de campo, e tem de ser entendido como uma versão. Um indígena atuou como tradutor; e fui marcando, aí entre colchetes, as palavras que pude compreender em língua guarani e que me pareciam conceitos-chaves no discurso.

associado ao “velho” (*tuja*, ou *yma*), e ao “novo” (*pyahu*).⁹⁴ Diz que os jovens agora estão na terra, e que Deus se alegra porque nela há justiça. Prescreve a boa vida, em oposição à vida na reserva. Prescreve os cantos, as danças, os ritos. Prescreve que os Kaiowá e Guaraní não se sujeitem às mazelas deste mundo e se adiantem no *tape porã*, o caminho para a plenitude.

Imagem 19 - Ataná Teixeira (de azul, à direita) conduzindo uma reza em um encontro na aldeia Aldeia Tey'i Kue. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.

Todas essas são evidências de que o acampamento de retomada tem algo que ver com o **tempo**, digo, com a **categoria tempo**, aqui no seu sentido mais aristotélico. Entre passado e futuro, o que o xamã Ataná parece exercitar é essa fina crítica histórica nativa, que atualizando categorias “do passado” –entre aspas porque, se são históricas,

⁹⁴ Pereira (2006, pp. 323-353) é quem melhor sugere que a oposição entre “velho” (*tuja*, ou *yma*) e “novo” (*pyahu*) é uma maneira própria que os Kaiowá e Guaraní têm de operar discursivamente uma reflexão sobre a passagem e as transformações da história, opondo o “tempo antigo”, e os saberes e costumes a ele associados, ao “tempo novo”, do jopara e do cerco – Vide Capítulo 01 e, ainda, Chamorro (2008, pp. 90-91) sobre como essas oposições já eram operadas pelos guarani setecentistas, nas missões.

não serão no sentido estrito do termo—, realiza algo no presente: uma contestação, uma ‘justiça’. O que é o mesmo que estávamos dizendo a respeito das relações no Apyka’i, trançadas entre vivos e mortos por Dona Damiana e os seus familiares. Com efeito, a palavra que o rezador usa para ‘justiça’, *tekojoja*, é a junção de *teko*, “jeito”, “modo de ser”, o mesmo que em *tekoha*; e *joja*, que tem um sentido de “igual”, “simétrico”, “harmônico”. Vi mais de uma vez lecionar o Sr. Bonifácio, cacique da retomada *tekoha* Pacurity, a palestra em que explica o *tekojoja* como ‘socialismo’: “se eu tenho uma bicicleta, e você não tem”, é seu exemplo preferido, “eu te empresto a minha enquanto nós dois trabalhamos para que todos tenham uma”. Na descrição de Bonifácio, a ‘justiça’ que realiza o acampamento não é outra coisa senão a mesma circulação de objetos, pessoas, e afetos, que descrevi no *tekoha* Apyka’i; e que está para os homens porque está para os deuses.

Nas moradas celestes, me explicou ele, os deuses se visitam, trocam presentes, dançam, cantam, e rezam juntos, deixando aos homens o modelo da boa vida. Não tive oportunidade de especular com Ataná Teixeira seu entendimento do *tekojoja*, mas numa oportunidade em uma conversa mediada com seu filho, entre guarani e português, ele teria me dito que *joja* significa “igual a Deus”. Daí entendo que a “igualdade”, “simetria”, a “harmonia” de que trata a expressão *joja* é ambivalente: neste plano traça uma simetria horizontal, fazendo imagem dos homens neles mesmos, como indica a partícula reflexiva na primeira pessoa do plural, *-ja*; e, na vertical, liga dois planos distintos, o divino e o terreno, fazendo imagem das divindades nos homens, seus semelhantes.

“Nosso Pai se alegra com a terra”, diz o rezador, “porque na terra há justiça” — ao que pude entender por “terra”, aí, Ataná Teixeira se referia à própria retomada. Os acampamentos do Yvy Katu estavam no ‘bom caminho’: os jovens deixaram a reserva, onde a justiça é impossível, para buscar a justiça da terra, mas devem seguir caminhando. Cantando, rezando, batizando as crianças, plantando e comendo a boa comida, eles se afastam das ‘coisas dos brancos’ e exercitam a justiça divina, que os levará à “terra madura” (*yvy araguyje*). Na Universidade de São Paulo, em 2013, Pimentel (no prelo-2) levou o discurso dos xamãs Kaiowá sobre a “terra sem-males” a um simpósio que discutia “cosmografias e cosmopolíticas guarani” a fim de oferecer um contraponto às leituras do profetismo como um tema da transcendência. Seu

argumento era de que, nos movimentos de retomada no Mato Grosso do Sul, a ideia de “caminhar o bom caminho” não diz respeito apenas à ascese e aos exercícios espirituais para ascendência à condição de divindade, mas se confundem com as penúrias e o sofrimento a que se sujeitam os acampamentos na reivindicação de suas terras. As retomadas, assim, realizam ainda que precariamente um ideal de plenitude que, em uma dimensão imanente, se confunde com as condições para se levantar uma aldeia, para constituir um *tekoha*. Se em Nimuendaju (1987) a busca da plenitude aparece como mote da migração apapocuva sentido leste, entre os Kaiowá o profetismo motiva o movimento pelas demarcações.

Enfatize-se este argumento. Parece-me central que se entenda a que lado conduzo as discussões sobre a territorialidade e o corpo Kaiowá entre as muitas “terras sem males” da etnologia guarani.

1.1. TERRA SEM-MORTES

A expressão canonizada na literatura para se referir à “terra sem-males”, esse *locus* de plenitude e salvação guarani, é a celebrada expressão *yvy mara e’y*. No léxico de Ruiz de Montoya (1876, pág. 209), o termo é traduzido como “solo intacto”, “terra virgem”, aparentemente sem nenhum sentido religioso ou profético; foi Nimuendaju (1987), ele mesmo, que a traduziu como “terra sem-males”, e a consagrou no campo do religioso na etnologia guarani. Em suas referências, *yvy mara e’y* aparece como um paraíso a ser buscado; o motor profético das migrações guarani sentido leste, a fim de alcançá-la além do mar. Quando na casa de reza já se houvesse dançado por muitas noites, quando os inchaços e as dores nas pernas já tivessem diminuído e o corpo ficado leve, os indígenas se elevariam e flutuariam sobre as águas descendo do outro lado, na morada de “Nosso Pai” (Nimuendaju, 1987, pp. 97 e ss).

Metráux (1974, 1979) revisitou as descrições de Nimuendaju e estendeu a hipótese às migrações Tupinambá do séc. XVI e XVII, dando-lhe uma roupagem mais científica – assim, acusará Noelli (1999), se fundou na etnologia um “mito acadêmico” em torno dos povos guarani. O mote da “terra sem-males” teria sido retomado por León

Cadogan, Egon Schaden, Barnislava Susnik, Helène Clastres, Bartolomeu Melià, Fiedl e Georg Grünberg, enfim, toda uma infinidade de estudiosos que o desdobraram desde o tema de mobilidade até os suicídios, sem embasar propriamente os argumentos nos fatos concretos e nas circunstâncias de cada comunidade estudada. Mais recentemente, Pompa (2003, pp. 141-174) desferiu severa crítica à bibliografia do profetismo tupi-guarani, que conforma a “terra sem-males” como uma espécie de conjunto mítico-cosmológico intrínseco a esses povos. Na mesma linha, e criticando os abusos da expressão, Villar & Combès (2013) chegam a propor o descarte do tema da “terra sem mal” naquelas situações que seu emprego não fosse direto por parte dos índios. Notam esses autores que sequer em Cadogan (1997), sem dúvida o cânone do panteão cosmográfico guarani, o termo *yvy mara e’y*, tal qual, não aparece na transcrição dos cantos, surgindo aqui e acolá apenas nos comentários do tradutor.

Por outro lado, acrescento eu, basta uma olhada rápida na consolidação dos textos originais para se notar pelo menos uma dezena de registros do termo *mará e’y*, ou seu antônimo *mará*, ou alguma variante (Cadogan, 1997, pág. 38; 40; 96; 108, são alguns exemplos). Via de regra, nesses casos, a tradução optou por algo como “indestrutível”, o que parece corroborar a proposta de Pierri (2013), que opta por marcar o termo na operação das categorias sensíveis do “imperecível” (*mará e’y*) e do “perecível” (*marã*), como explico melhor a seguir. Na proposta deste antropólogo, que trabalha entre os Mbyá, *yvy mara e’y* poderia ser traduzido como “terra imperecível”; ou “terra onde nada perece”, de modo a transmitir a ideia de um lugar onde as coisas não se deterioram, ou encontram fim (Pierri, 2013, pág. 155). Rebatendo a proposta de Villar & Combes (2013) que querem abandonar a ideia de “terra sem-males” sempre que seu emprego não partir diretamente dos índios, Pierri (2013, pág 156) argumenta que em que se pese a suposta ausência do termo *yvy mara e’y*, tal qual, as categorias sensíveis da imperecibilidade e da perecibilidade –que são, em verdade, o fundamento da expressão– estão a todo tempo agenciadas nas falas dos xamãs, nos discursos religiosos, na escatologia, de modo que toda essa discussão fetichiza o termo empregado em detrimento do que ele diz de fato.

Antes que eu me perca na imensidão da bibliografia no assunto, volto aos Kaiowá e ao discurso do *ñanderu* Ataná Teixeira diante dos jovens do Yvy Katu. Naquela oportunidade, o xamã empregou um termo que deixei passar batido, e que urge

por atenção: “Agora vocês caminharam o caminho bom [*oguata ma tape porã*]”, diz, e “chegaram ao acampamento, estão na **terra madura**” – *yvy araguyje*, é a expressão no original. Minha opção de traduzir *yvy araguyje* como “terra madura” segue a lição de Chamorro (2008, pág. 168), que igualmente nota que os Kaiowá e Guaraní não empregam correntemente o termo *yvy mara e’y*. Suas referências quase sempre são à *yvy araguyje*, a “terra madura”; ou, como propõe também ela mesma, “terra do espaço-tempo perfeito”. *Araguyje* é a apóstase de *ara*, o “dia”, o “espaço-tempo”; e *aguyje*, “plenitude”, “perfeição”, “completude”.

Interessada em desenhar uma teologia guarani, a autora aproxima o termo *aguyje* de um sentido cristão de “salvação” (Chamorro, 2008, pág. 216). Já eu me basto na “terra madura” por vê-la tributária da acepção mais ordinária de *araguyje*, que é o da estação entre o verão e o outono em que maduram os frutos e os Guaraní se engajam na colheita. O tempo da abundância. Uma liderança indígena do *tekoha* Potrero Guasu, um conflituoso acampamento de retomada no município de Paranhos, se pôs um dia longamente a me descrever como seria a vida das divindades nesta terra, onde moram os deuses:

Meu avô me contou, eu sei. Meu avô me contou que Deus, Nosso Pai, é branco. E fazendeiro. *Karai* acha que tem muito, mas Deus tem mais: tem caminhonete do ano?, tem. Tem plantação de soja, tem canavial. Você sabe como é a plantação de soja de Deus? Não sabe, eu te conto. Na plantação dele, tá tudo sempre maduro, é sempre tempo da colheita. Você tira a soja, e ZAP!, ela já cresce, amadurece, seca de novo. Você tira a cana, faz melado, e antes de você acabar de cozinhar já tem cana ali, pode cortar. O caminhonete de Deus, Nosso Pai, ela não acaba, não usa gasolina. Ela gasta, gasta, mas fica boa de novo, volta pro começo. O tanque está sempre cheio. O revólver de Deus atira a bala, mas tem outra no tambor.

Perguntei por que é que Ñanderu precisaria de tanta bala – “Não precisa!”, me respondeu, “tá aí, não precisa de nada disso, nessa terra não morre ninguém!”. A história continua com a descrição de como Ñanderu guarda, nos quartos de sua casa imensa, todas as coisas originais (*mba’e ypy*), que são as versões perfeitas, imperecíveis, e inesgotáveis, do que há neste mundo. As descrições Mbyá-Guarani são

bastante semelhantes a essa, e sobre elas Pierri (2013, pp. 89-167) desenvolve toda uma teoria da “imagem” (*a’ãga’i te ma*, é a expressão mbyá) a partir da proposição de um “platonismo em perpétuo desequilíbrio”. Estando esta terra fundada na separação dos homens das divindades, e afundada em *tekoaxy* –o “jeito ruim de se viver”, entre os Kaiowá a expressão *teko vai* tem o mesmo sentido–, as coisas aqui existentes não podem ser mais do que imagens do que existe em plenitude nas moradas celestes. Não se entenda, no entanto, que o estatuto de divindade faça supor as coisas originárias como ideais, incorpóreas, e imutáveis. No platonismo clássico, a noção de eternidade é uma subtração ao devir e uma estabilidade da forma; o modelo guarani, em contraste, propõe uma eternidade circular “tendo como modelo sensível os ciclos vitais (dos homens e dos cultivares, por exemplo), idealizados enquanto ciclos que se renovam automaticamente” (Pierri, 2013, pág. 99; confira também Ladeira, 1999).

Na fazenda de Ñanderu, tudo amadurece instantaneamente. A soja colhida, ZAP!, já cresce e amadurece. Antes que se termine o preparo do melado, a cana já está pronta para um novo corte. Na fala do meu amigo do Potrero Guasu, o modelo circular tampouco está só sobre os “vivos”: quando o tanque da caminhonete divina esvazia, ele se enche novamente de gasolina; quando o revólver dispara, uma nova munição surge no tambor. Essas descrições da “terra sem-males”, e a fala desse senhor, certamente rendem muito a pensar a separação cosmológica e mitológica entre brancos e índios, e entre as “coisas dos brancos” (*karai mba’e*) e as “coisas dos índios” (*ñande mba’e*). No que mais me interessa, que é o corpo e a terra, saliento por hora dois pontos: (i) que a “terra sem-males”, a “terra imperecível”, a “terra madura”, “terra do espaço-tempo perfeito”, seja qual for a expressão que queiramos empregar, é descrita pelos Kaiowá e Guaraní como um lugar de abundância, onde tudo está sempre maduro, fresco, e tudo é infinitamente renovável; e (ii) que nessa terra ninguém morre. Ou melhor, que se porventura há morte na morada dos deuses, de nenhuma maneira ela poderia significar o fim da vida.

Por extensão lógica do modelo de renovação, se houver morte nessa “terra do imperecível” ela certamente seria seguida por ressurreição. Com efeito, uma das traduções possíveis ao termo *yvy mara e’y* é “terra onde não se morre” – nas palavras de Daniel Pierri:

O verbo “-momarã” significa “matar”, sendo formado pelo radical -marã, significando morrer ou perecer, acrescido do causativo –mo. Pode-se dizer também, em mbya, “omarã ma”, “ele morreu”, de modo que a primeira tradução cunhada por Nimuendaju (“terra onde não se morre”) também seria perfeitamente aplicável à frase “yvy marã e’ỹ”, e certamente é uma designação possível a qualquer morada celeste, uma vez que nada lá perece, muito menos os deuses.

(Pierri, 2013, pág. 156.)

Muito acertadamente, o autor faz notar que “terra onde não se morre” foi a primeira formulação de Curt Nimuendaju (1987) em referência à morada celeste, ainda que neste trabalho inicial ele não tenha indicado a expressão no original em guarani. É só em sua etnografia posterior que ele emprega e canoniza a expressão “terra sem-males” como o escopo profético apapocuva, o motor das migrações (Nimuendaju, 1987). Ora, note-se que o debate em torno do uso da expressão ou de sua tradução aqui já é vazio em sentido. *Yvy araguyje*, a “terra do espaço-tempo perfeito”, é uma “terra onde tudo nasce”, o que não me parece mais do que outra maneira de se referir à “terra onde não se morre”. Para os efeitos deste texto, e por seu valor histórico como categoria na literatura, sigo usando o termo “terra sem-males”, observando que entre os Kaiowá e Guaraní a expressão mais comum em língua nativa é *yvy araguyje*.

Voltando a Nimuendaju, duas teorias a respeito da localização de *yvy marã e’ỹ* circulavam entre os indígenas àquela altura e segundo consta de seus registros: uma primeira, mencionada brevemente, localizava este paraíso no centro da terra, onde Ñanderuvusu havia construído sua casa e feito sua roça, “que se plantou sozinha dando frutos imediatamente”; e uma segunda que, como já se disse, a entendia a leste, além do mar (Nimuendaju, 1987, pág. 98). Na tentativa de alcançá-la, os Guaraní encampariam tremendas caminhadas. Em maio de 1912, a apenas 13 Km de São Paulo em um pântano na várzea do rio Tietê, Nimuendaju teria cruzado com um grupo de “autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas”, que ao que parece vinham do Paraguai certos de que atravessariam o mar. Preocupado com a situação daquela gente, e com o uso que a imprensa poderia fazer do caso, o etnógrafo alemão

tenta convencê-los da impossibilidade do intento. Esses Guarani, no entanto, guardavam profunda certeza de que a matriarca, “Mamá”, sabia cantar a Tupãcy (a “mãe do trovão”), e que ela os levaria ao outro lado – Mamá estava grávida, nos conta Nimuendaju. Um de seus filhos havia falecido aquele dia mesmo, mas ela diz que o que estava por nascer não enfrentaria jamais esse destino porque já nasceria na “terra onde não mais se morre” (Nimuedaju, 1987, pág. 105).

Narrando a situação desses índios o texto passa ao leitor um certo desespero, talvez imagem do mesmo desespero original sentido por Nimuendaju diante daquela gente, mas eu gostaria de acreditar que essa senhora estava certa. Depois de haverem chegado ao litoral e, frustrados por não poderem cruzá-lo, os índios retornaram a oeste e buscaram assento da Reserva do Araribá. Dali a um mês, reuniram seus pertences e saíram novamente pelo mundo, provavelmente a insistir na travessia – “Nunca mais tive notícia deles”, diz o etnógrafo alemão. Que prova haveria de que eles não tenham logrado finalmente ascender ao paraíso?... Fato é que este episódio fez exemplo na literatura do motivo da “terra sem-males” nos deslocamentos geográficos guarani, e forjaram essa impressão na etnologia de que eles são um povo viandante. De minha parte, não me arrisco a enfrentar o tema da mobilidade, a seara é árdua demais e minhas observações de campo não estiveram dedicadas a tomá-la de frente. Dou-me satisfeito com as contribuições do capítulo anterior, que sugerem uma reformulação da mobilidade nas dinâmicas de territorialização e desterritorialização, entre reservas, acampamentos, e terras indígenas. Em todo caso, para os Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, Chamorro (2008, pág. 175) nota curiosamente que apesar de não pressupor um deslocamento geográfico a busca da “terra sem-males” aparece simbolicamente associada ao caminho, à caminhada.

Oguata ma tape porã, dizia Ataná Teixeira aos jovens no Yvy Katu, “Vocês caminharam o bom caminho, e agora estão na terra madura”. Apesar de não havê-lo explicitado, Graciela Chamorro deixa transparecer um outro aspecto dessa “caminhada escatológica”, que é o seu sentido vertical. O caminho da plenitude é um ascenso: o corpo fica leve, os pés se levantam. Na reza traduzida por ela, é um pássaro que guia a alma até a morada divina:

Guyra rovajúko che reraha
Guyra rovajúko Ñandejára upe

Okaraguijépy ma'e re'i

No'amo'áko okaraguyje

Erehechávo okaraguyje

Ñane pyguyrõko

Pássaro de rosto brilhante me leve consigo
Pássaro de rosto brilhante leve-me até
Deus

Você já está chegando no pátio do tempo-
espaço perfeito

Olha só como é grande no pátio do tempo-
espaço perfeito

Você já está vendo o pátio do tempo-
espaço perfeito

Já levanta os nossos pés.

(Chamorro, 2008, pp. 175-176.)

“Já levanta nossos pés”, se canta, denotando uma subida. O Sr. Nelson Cabrera, que à época do meu trabalho de campo estava empenhado em construir uma casa de reza na Terra Indígena Panambizinho, em uma entrevista recorreu também a essa imagem da ascensão:

Esse [canto] aqui *Ñandejara*⁹⁵ deixou pra mim, pra cantar-rezar aqui no meu lugar. Então esse negócio eu vou aproveitar, quando acabar a casa eu vou cantar direto, direto. Quando eu cantar cinco dias, dez dias, eu não vou querer mais nada! Não vou querer carne de frango, vou comer só peixe, e tomar *chicha*⁹⁶. Aí Deus vai vir me ajudar, vai vir dançar comigo. Eu vou conversar com ele: “Levanta, Nelson!”, vai me dizer. E eu vou subir, de pé, com ele. E pode chorar o povo, pode chorar, eu não vou importar mais. Eu não vou mais segurar nesse chão, nessa terra. Por isso que eu vou cantar-rezar, meu pai e meu avô Chiquito deixou pra mim. Pra vir Deus, e me buscar. Vou de pé com ele, dançando!... Já falei pra minha mulher: não chora não, senhora, eu vou embora. Eu vou subir.

É bonita, a cena. *Ñandejara* vem e diz: “Levanta, Nelson!”; e ele, que cumpriu o ascetismo e os exercícios espirituais, se desprende desta terra e ascende à divindade. E vai “de pé”, é dizer, em postura vertical, ereto, erguido. De corpo inteiro. Essa fala do Sr. Nelson me serve a revelar um outro aspecto da “terra sem-males”, ou da “terra

⁹⁵ Literalmente, “Nosso Dono”, uma das designações para o Demiurgo. Sobre o estatuto da relação de “dono”, cf. Capítulo 04, item 1.1.

⁹⁶ Bebida feita de milho fermentado. Em guarani, *kaguĩ*.

madura”, que me parece central ao debate sobre a morte e o corpo: o modo de se atingi-la. Cantando a sua reza, ritmados ao som do *mbaraká*, os Kaiowá dançam (*ojeroky*) com os joelhos levemente flexionados às vezes em um movimento em cruz, às vezes em círculo. Os que são considerados –ou os que querem ser considerados– rezadores expertos, idealmente o fazem por várias horas toda noite, especialmente ao pôr do sol e ao amanhecer.⁹⁷ É combinando a dieta ascética que proscree os alimentos “pesados” como carnes vermelhas e temperos fortes, com os cantos e as danças legados por seu pai e avô, que o Sr. Nelson Cabrera ascenderá à divindade.

“As Lendas...” colhidas por Nimuendaju (1987, pp. 135-152) também trazem uma descrição dessa passagem. *Ojioquy ajeté roypy, aé ou tape Nanderú upe, ijaguyjé ramo ou tape ichupé*, “Então nós dançamos todo o ano, e então vem (revela-se) o caminho ao pajé”, diz os primeiros versos da estrofe XLIV. A partir daí, o conto passa a narrar a destruição do mundo: *Upé catú jaá ma upivé fiandé rovái coty, ñamaé y recoypýpy*, “Quando o tempo se esgota, vem o caminho”; e quando o Sol se retirar do zênite e a escuridão cair sobre nós, o morcego descera, todos os que estamos aqui na terra teremos um fim. O Jaguar Azul virá devorar os homens, e a salvação estará ao alcance unicamente dos que dançam, a quem se revela o caminho à morada dos deuses. Será ao leste, cruzando as “águas eternas”, como se fossem terra firme.

Os poucos que alcançarem a salvação avistarão do outro lado o jaboticabal divino, a roça, o bananal; e mais adiante a mata, onde há o mel que sacia a sede. Chegando à casa de “Nossa Mãe”⁹⁸, a arara lhes perguntará: “O que meu filho quer comer?”, e eles responderão que querem comer *mbujapé*⁹⁹ doce, e bananas amarelas. O sabiá também lhes perguntará: “O que meu filho deseja beber?”; “Chicha!”, responderão. Chegando na casa de Nossa Mãe, ela chora:

– *Yvypy pemanombá ma. Peové teíne, coã y pepytá co ápy!*

“– Na terra a morte é o fim de vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!”

⁹⁷ Não me alongo na descrição do *jeroky* Kaiowá e Guaraní, que certamente merece uma tese a parte. Para uma enografia detalhada dos cantos e rezas, cf. Montardo (2002).

⁹⁸ *Ñandecý* no original, literalmente “Nossa Mãe”. Se refere à mãe dos dois gêmeos, Sol e Lua, em Nimuendaju apresentada como esposa de *Ñanderuvucú*, “Nosso Pai Grande”. Entre os Kaiowá, a grafia mais comum é *Ñandesy*, razão pela qual opto por essa grafia (a não ser quando citada no original).

⁹⁹ Bolinho feito de milho. Os Kaiowá o chamam *mbojape*.

1.2. OS OSSOS FRESCOS

“Después que se marchó el gobernador, el P. Díaz Taño, pasando por Nivatingui á cierto negocio, descubrió, en bien de la Encarnación y de todo el Guairá, estupendas supersticiones. Hablaré de éstas brevemente.” O relato está no Capítulo XX, Tomo IV, das crônicas de Del Techo (1897). Catedrático do Colégio Jesuíta de Assunção, Nicolas Del Techo foi ungido provincial da ordem no ano de 1680; nessa função, se dedicou a redigir uma crônica dos feitos jesuíticos nas Missões. O Capítulo XX traz um relato, de fato, “estupendo” dos sucedidos em Encarnación, na várzea do rio Paraná, hoje fronteira entre Argentina e Paraguai, entre os anos 1625-26. Em meio à desordem da guerra, o demônio havia feito que os “feiticeiros” incutissem nas gentes um enorme aborrecimento toda vez que entrassem na igreja; e os “magos”,

instigados por Satanás, habían impulsado á los indios á destruir las cruces y tenían seducida la mayor parte de la población; en las cumbres de dos montes habían construído otras tantas capillas, donde acudían hombres de todo estado y varias condiciones y mujeres; en ambas conservaban huesos de los cadáveres de insignes hechiceros, por los cuales el demonio daba oráculos, según acostumbra; para tributar culto á dichos huesos, había sacerdotes y sacerdotisas.

(...)

El culto y religión eran los siguientes: los hombres agitarse como epilépticos y pronunciar discursos; las mujeres, con el cabello esparcido, custodiar el fuego encendido al demonio. Decían que los huesos de los adivinos se habían vuelto á cubrir de carne y era prohibido el tocarlos.

Os “magos”, isto é, os xamãs, estavam reunindo os indígenas em torno de ossos e devotavam-lhes culto. Dizia-se que os ossos já se recobriam de carne. Seus oráculos vaticinavam que os sacerdotes jesuítas deveriam se sujeitar aos rezadores indígenas; que a palavra dos padres provocava pestes; e o sal exorcizado, que no rito católico preserva a saúde da alma e do corpo, acusavam ser veneno. Não podendo tolerar que o culto

devido ao Senhor se prestasse a uns “ossos imundos”, o Pe. Díaz contactou os Pes. Antonio Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza, e juntos promoveram uma verdadeira devassa: atacaram a capela, derrubaram o leito do cadáver, arrancaram os *ex-votos*, atearam fogo em tudo inclusive nas casas ao redor. Alguns Guaraní, contudo, salvaram o que puderam de uma ossada e fugiram, sendo perseguidos pelos missionários, que os alcançaram e destruíram o esqueleto.

De volta à vila, a história encontra desfecho na pregação de Pe. Cataldino, que combateu a idolatria urgindo aos índios que entregassem seus “objetos supersticiosos”. Os indígenas, então, apresentaram “muitos ossos de feiticeiros”, que os jesuítas pisotearam e os queimaram em praça pública. Um rato teria saído correndo de dentro de uma caveira, e todos riram: era o demônio fugindo, temeroso! Assim, reduzindo às cinzas os cadáveres, os jesuítas desagravaram o Pai, o Filho, e o Espírito Santo, corrigindo as artimanhas de Satanás. Malgrado esse esforço, no entanto, essa não é a única referência na literatura de um culto rendido a esqueletos entre os Guaraní. Muito mais recentemente, em meados de 1940, León Cadogan se depara, na casa de reza (*opy*, em mbyá-guarani) de um sábio por nome Tomás, com um recipiente de madeira de cedro e, dentro, o esqueleto de uma criança. Ao arguir do que se tratava, o rezador cantou-lhe, então, explicando que se tratava dos restos mortais de sua neta falecida há anos:

Takuaryva'i kanga mita'i.

Son huesos de una niña que portaba el bambú en la danza ritual.

*Che remiarirõ, che rajy poriau i,
che mbaraete rekorare*

Mi nieta, mi humilde hijita,
que conservo con objeto de hacer
esfuerzos

añea'a angua ãneongatu va'e.

en pos de mi fortaleza

(Cadogan, 1997, pág. 87)

Na oportunidade, o xamã comentou que conservar o esqueleto dos mortos “formam parte do culto da raça”, mas que paulatinamente vai caindo em desuso e já àquela altura restava observado por poucos. Com efeito, o esqueleto aparece a todo tempo como um elemento central nos estudos da religiosidade guarani – os textos de Cadogan (1997, pág. 94) registram repetidamente o uso do termo *yvyra'i kanga* para se

referir a “homem”; e *takuaryva’i kanga*, para se referir à “mulher”. Na tradução sugerida pelo autor, *yvyra’i kanga* seriam “os ossos que portam a vara-insígnia”, onde *yvyra’i* se refere ao bastão religioso utilizado pelos indígenas nos seus cultos e que em alguma medida está identificado com a masculinidade; e *kanga*, ao esqueleto. *Takuaryva’i kanga*, por sua vez, é a aglutinação de *takua*, “taquara”, em referência ao instrumento rústico, um pedaço de bambu, tocado pelas mulheres nos rituais religiosos; *yva*, “dirigente”; e *kanga*, novamente, “os ossos”. *Takuaryva’i kanga* seriam, portanto, “os ossos de quem dirige as danças e o canto com o *takua*”, ou simplesmente “a mulher”. Não encontrei exatamente esta correspondência entre os meus amigos e interlocutores no Mato Grosso do Sul, ainda que mil referências à identificação do masculino com o *yvyra’i*, e do feminino com a taquara, povoem meus cadernos de campo.

Kanga seria, pois, o esqueleto da pessoa enquanto viva. Em alusão aos restos mortais, a palavra ganha uma flexão *-kue*, na forma *kangue*.¹⁰⁰ Em Cadogan (1997), *kangue* aparece no célebre conjunto de histórias que perfazem a saga dos irmãos Sol e Lua, *Kuarahy* e *Jaxy*, na sequência do episódio em que vingam a morte de sua mãe matando afogadas as onças que a devoraram. Sol reúne, então, o ossos (*kangue*) de sua mãe, e por duas vezes manda para longe seu irmão: “Vá lá espantar uma perdiz!”. Aproveitando de sua ausência, ressuscita a mãe. Jaxy quando a vê, contudo, se emociona e ansioso tenta mamar em seus peitos. O esqueleto é frágil, e nas duas vezes se desmonta. Sem poder ressuscitar a mãe em razão da impaciência do irmão, *Kuarahy* espalha seus ossos pela mata, maldizendo: “Semelhante à mãe, suma-se em sonho e volte à vida!”. A mãe se converte em *jaicha*, a paca (Cadogan, 1997, pp. 128-129).

Em um segundo episódio, é Jaxy quem morre. *Charña*, um personagem que aparece nas histórias como imitador do Sol, pescava à beira de um rio e *Kuarahy* mergulhou na água em três oportunidades puxou o anzol afim de enganá-lo. Nas três

¹⁰⁰ *-Kue*, em língua guarani, é o que a linguística usou chamar “sufixo de atualização nominal retrospectiva”, e que agregado aos substantivos serve “para distinguir a existência virtual retrospectiva da existência atual e presente” (Magalhães, 2007, pág. 25), e existira em todas as línguas Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986, pág. 495).

Nesta dissertação, ele aparece também nos locativos, como como *Pyelito Kue*, que designa algo como “o lugar onde havia um povoado”. Aglutinado a *ang*, forma *angue*, o espectro corporal da pessoa, que permanece na terra após a morte a assombrar os vivos, apresentado nos Capítulos 03 e 04.

oportunidades Charĩa, achando que havia fígado um peixe, fez força para tirá-lo e caiu de costas. Os dois irmãos dão risada. Lua disse “agora eu!”, e mergulhou para fazer o mesmo, mas foi mal sucedido: Charĩa o fígou, deu-lhe uma cacetada na cabeça, o levou à sua mulher. Enquanto o comiam assado, Sol veio chegando e Charĩa convidou-o a se juntar a eles. “Deixe-me só um pouco de polenta...”, respondeu, “mas não jogue os ossos para que eu os possa recolher”. Juntando o esqueleto (*kangue*) depois da ceia, reconstruiu o corpo do irmão, e o ressuscitou.

Na versão Kaiowá do próprio *Ñanderu* Ataná Teixeira, recolhida por Mura (2006, pp. 214-228), Jasy¹⁰¹ morre em um outro episódio, em que tentando empurrar os *añay*¹⁰² em um poço ele mesmo cai. O poço era muito fundo, e seu irmão só consegue resgatá-lo com a ajuda do cupim, que traz seus ossos à superfície. Sol o ressuscita, reconstruindo seu corpo e rezando sobre ele. Há ainda outras mortes de Jasy, escutei de um cacique kaiowá a história de que a Lua teria morrido em uma competição de dança com Añay – narro o caso no Capítulo 04. Talvez por isso Ataná Teixeira termine, em tom de síntese, o seu relato da história dos gêmeos dizendo que “a Lua (Jasy) morreu muitas vezes na Terra, por isso ela nasce, cresce e morre” (Mura, 2006, pág. 228). Em outras variantes, não há referência à morte de Jasy; mas cada contador suprime, sublinha, varia, inventa, os detalhes e os episódios que lhe interessem. “O essencial, dizem os Kaiowá, é enfatizar o comportamento ideal entre esses irmãos”, arremata Pimentel (2006, pág. 126).

Nessa linha, se poderia imaginar, como sugeriu Pierri (2013, pág. 41), que as repetidas vezes que Kuarahy se esforçou em ressuscitar sua mãe, ou seu irmão, fundam

¹⁰¹ Jasy, com “S”, é a grafia mais comum entre os Kaiowá, enquanto os Mbyá e o próprio Cadogan grafam Jaxy. Confira, ao início, as notas sobre a convenção ortográfica empregada.

¹⁰² *Añay*, ou *Añã*, a quem comumente os Kaiowá se referem como “demônio”, aparece igualmente nas histórias como um imitador do Sol. Notando minha dúvida com a alusão às duas figuras, um rezador kaiowá me disse em uma oportunidade que *Añay* e *Charĩa* seriam a mesma pessoa, sendo o segundo nome como que uma designação própria, “o nome dele de verdade”; e o primeiro como que um nome comum, “um plural”, que definiria como que uma classe de entidades. Isso não é ponto passivo entre todos Kaiowá e Guaraní, mas assim opera a mitologia: abrindo variações nos flancos, e explicações *ad hoc*.

De toda maneira, *ajã* e *ãñĩ* são de fato uma categoria de entidades entre os Wajãpi e os Araweté, respectivamente – cf. Viveiros de Castro (1987, pp. 215-219) e Oliveira (2012, pp. 129-143), e o próprio Capítulo 04.

um modelo mitológico para um rito de culto aos ossos, orientado à ressurreição – mitologias aborígene e jesuítica se inscrevem uma na outra, em linhas bastante tortas. Concomitantemente, as mortes na saga dos irmãos Sol e Lua, seja nas versões em que ressaltam os falecimentos de Jasy ou nas que sublinham a morte de sua mãe, devorada pelas onças originárias, poderiam ser tomadas como exemplar guarani de toda essa categoria de narrativas da condição humana que contam a origem do envelhecimento e da morte entre os que antes gozavam da vida eterna, e que Levi-Strauss (2004) nomina de tema da “origem da vida breve”. Nos mitos analisados em “O Cru e o Cozido”, a vida breve, isto é, a imposição da morte, aparece relacionada ao surgimento do homem branco e aos mitos da “má escolha”. As histórias trariam uma espécie de lamento pela opção infeliz dos índios que, na separação divina do mundo e das coisas do mundo, teriam optado pelo arco, e pelas matas; enquanto o homem branco prefere os campos, as armas-de-fogo, e outros instrumentos que radicam sua índole mortífera. Os mitos fariam, assim, consciência da alteridade e da impotência dos povos nativos ante o aparato destruidor do homem branco.

O tema rende entre os Guarani. Desde os Tupinambá de André Thevet até os Paĩ-Tavyterã, ouvidos por Bartolomeu Meliá, há toda uma infinidade de variações da história de como Ñanderu, o demiurgo, dispôs aos índios e aos não-índios o direito de escolher as coisas que pertencerão a cada qual. A dissertação de Pierri (2013), por exemplo, vai e vem demonstrando como este conto ilustra diversas operações do pensamento guarani, inclusive a inversão de valores no tema da má escolha. Ao invés de lamentarem as opções que os teriam condenado, como em Levi-Strauss, na oponição dos Mbyá ouvidos por Pierri (2013, pp. 85-86) o branco é “ignorante”, “inferior”, porque não compartilha com os índios a ascendência dos irmãos Sol e Lua. A escolha do arco e flecha permite aos indígenas caçar e ter comida sempre, enquanto a arma de fogo e a metralhadora do homem branco acabam com os bichos da floresta, e promovem a fome. Em se tratando das plantas, o índio planta uma roça com variedades de milho, feijão, amendoim e melancia, enquanto o branco se vale do trator para cultivar uma plantação enorme de uma única espécie, que “acaba com tudo e destrói o mato para vender”. O antropólogo faz notar que essa seria uma crítica explícita ao agronegócio, tema que retomo mais adiante.

No capítulo seguinte, investigando uma outra crítica guarani, dessa vez à teologia cristã, os Mbyá-Guarani acusam o homem branco de haver matado seu demiurgo, *Tuparã'y*, ou Jesus Cristo, e que essa “má escolha” guardaria a maior diferença deste para com os índios:

Quando perguntei a esse outro interlocutor a respeito da história de *Tuparã'y*, narrando-a da forma como eu a tinha ouvido pela primeira vez, foi isso que ele me explicou, além de narrá-la novamente a seu modo: ao matarem Jesus os brancos confirmavam o destino que lhes tinha sido reservado. Pois nunca poderiam superar sua condição *tekoaxy*, nunca poderiam tornar seus corpos imperecíveis. Pelo contrário, “os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã, estão morrendo”. (...) Quando esse xamã dizia que os brancos morrem estava, portanto, referindo-se a duas coisas: eles morrem mais, como consequência de sua má escolha de maltratar o demiurgo; e eles morrem sempre, seus corpos perecerão inevitavelmente, por conta de seu modo de vida.

(Pierri, 2013, pp. 131)

Na análise de Daniel Pierri, *Tuparã'y* aparece como um equivalente não-índigena de Kuarahy. Tal como o Sol veio fundar os modelos da sociabilidade guarani, *Tuparã'y* veio à terra ensinar ao branco a maneira certa de se viver. Em sua ignorância, eles optaram por assassiná-lo; e por havê-lo matado, os brancos foram para sempre apartados dos deuses e estarão, sempre, “morrendo”. O autor trabalha o conceito nativo, *tekoaxy*, como expressão da condição humana –em oposição à condição divina–, em que as coisas estão sujeitas à perecibilidade.¹⁰³ “Na morada dos deuses...”, diz o trecho de Ladeira (1999, pág. 97), a que Pierri (2013, pág. 45) também recorre:

...as coisas nunca acabam. *Nhanderu Kuéry ikuai* [os deuses que existem] são eternos. Mas aqui na terra é diferente, porque nosso corpo não é perfeito. Nós morremos e nosso corpo fica na terra. Nosso corpo, *nhande rete*, é feito na terra (é material da terra), mas nossas almas são eternas e vão se juntar em *Nhanderu retã*. Então nossa vida é assim.

¹⁰³ Para mais sobre o *tekoaxy* como condição humana, cf. também Pissolato (2007, pp. 225-316).

Por sua continuidade ontológica com os deuses, no entanto, e ao contrário dos brancos, os Guaraní guardariam modo de superar a condição *tekoaxy*, se viverem no modelo de vida prescrito pelas divindades (Pierri, 2013, pág. 47). Os brancos, não. Estes estão morrendo. A cada ano, a cada noite, a cada manhã seu corpo perece, sem nenhuma possibilidade de se evitar ou reverter esse processo. Tudo isso certamente importa, cito sobretudo para fazer marcada essa ideia de *tekoaxy* como condição humana e a diferença entre índios e brancos nessa possibilidade de superar a morte, que ressoará adiante no meu próprio material. Peço licença, contudo, para passar ao largo do tema da má escolha propriamente, uma vez que, seguindo os passos de Levi-Strauss, eu me encaminharia a uma discussão a respeito dos valores envolvidos, o que não me parece propriamente central nos trechos destacados que tratam da perda da imortalidade no mito dos dois irmãos, Sol e Lua.

Tanto ali, como no meu material colhido entre os Kaiowá, os ossos é que aparecem como alegoria, por assim dizer, do corpo e da pessoa; e são o suporte sobre o qual se processam as transformações da morte e da sua superação. Kuarahy vence a morte de seu irmão, repetidas vezes, rezando sobre seu esqueleto; e a de sua mãe, ainda que neste caso Jasy não o tenha permitido concluir o processo. Sua frustração, que o leva a atirar os ossos no mato, não devia ser semelhante apenas à de Tomás, o xamã que León Cadogan presencia rezando os restos mortais de sua neta, como sugere Pierri (2013, pág. 41); mas também à frustração dos “magos” e “feiticeiros” de Encarnación, no século XVII, interrompidos pelos jesuítas quando, por força de suas rezas, os ossos “já haviam voltado a se corbir de carne”.

Pe. Del Techo não dá propriamente informações de como faziam os rezadores guarani para devolver a carne às ossadas, mas Tomás descreve a Cadogan as instruções que lhe teriam dado os “deuses” para performar a ressurreição de sua neta, e sua própria superação da morte:

Tomás me informó además que los dioses le habían ordenado, durante una ceremonia fúnebre realizada con motivo de la muerte de su nietecita, que "no tirara los huesos", y que cumplía esta orden en la esperanza de que algún día resucitara o reencarnara su nietecita. En prueba de que los huesos así tratados vuelven a la vida, citó el caso de *Takua Vera Chy Ete*, dirigente divinizada (...), quien había alcanzado el estado de *aguyje*, entonando himnos sagrados en honor de un hijo muerto

y cuyos huesos conservaba en la manera indicada, ascendiendo ambos al paraíso. Me dijo también que él, Tomás, cumpliendo los ritos en homenaje de su nietecita, había recibido un mensaje de los dioses prometiéndole la gracia divina. Si se mudaba al departamento de Yhü, llevando, como es de suponer, los huesos de su nieta. La mudanza, sin embargo, no la pudo realizar debido a la incredulidad de su mujer, quien se negaba a acompañarlo.

(Cadogan, 1995, pp. 88-89.)

León Cadogan diz publicar essas informações somente porque elas confirmam a autenticidade do canto *yvyra'i kanga* que ele dispõe na sequência, em que um cantador chamado Patricio Benites pede para que seus ossos não sejam “depreciados” e “se convertam em terra”:

*Yvára ñembopyta reira ete,
yvyra'i kanga jeayukue'yramíri,
che yvyra'i kanga ndarojekuaachéi.*

No quiero que a semejanza del alma que será abandonada,
a semejanza de los huesos que serán despreciados,
sean considerados mis huesos.

*Yvyramo ñóri che yvyra'i kangajeayu
ndaipotái opyta;
yvyra'i kanga jeayukuérami ñóri,
ndaipotái.*

Deseo vehementemente que mis huesos amados no se conviertan en tierra;
a semejanza de huesos de quien portara la vara que nunca fueran amados, en ninguna manera quiero que se conviertan.

(Cadogan, 1997, pág. 93.)

O tom é de súplica. Logo ao início, o rezador demanda Karai Ru Eté Mirĩ, seu “Deus tutelar” (Cadogan, 1997, pág. 89), que lhe ensine os caminhos da “grandeza de coração” (*pya guaxu*), a coragem, a compaixão própria dos deuses. É para encontrar as “belas pegadas” que o levarão à vida eterna que ele tem performado as danças rituais até a exaustão. O canto dá todo um sentido guarani ao bordão “meu corpo é um campo de batalha” – ora, é sobre o corpo que os guarani travam a luta para a ascensão à terra sem-males. A divinização é uma guerra contra o perecimento do corpo, contra o apodrecimento da carne, contra a tendência de todas as coisas neste mundo se reduzirem

à terra. A fim de formular as bases dessa “teologia”, Hélène Clastres revisita tanto esses mesmos registros de Cadogan:

Seria possível passar de uma a outra sem solução de continuidade; ou, como dizem os próprios mbias, "sem passar pela prova da morte": *oñemokandire*. Essa expressão que, segundo a etimologia fornecida por Leon Cadogan, significa literalmente "fazer com que os ossos permaneçam frescos", e a mesma que os mbias empregam para significar a chegada a Terra sem Mal sem perder sua natureza, sua forma humana: isto é, ereto, em postura vertical. Sem sofrer, portanto, a prova da morte (íntegro de corpo e alma, por assim dizer), pois a verticalidade define o ser animado. Que o conceito de *kandire* traduza a possibilidade de alguém continuar vivo e – ao mesmo tempo – tornar-se imortal não aparece apenas na etimologia da palavra e na sua explicação pelos mbias, mas também no uso que os mitos fazem dela. *Ikandire*, diz o mito do dilúvio do incestuoso Nhande Ru Papari, quando este, por haver cantado e dançando sem parar, conseguiu tornar leve seu corpo e elevar-se acima das águas até a Terra sem Mal, alcançando a imortalidade.

(Clastres, 1978, pág. 89.)

Oñemo, “fazer com que”; *ka*, “os ossos”; *ndikuéri*, “se mantenham frescos”. León Cadogan, aí citado, é que propôs ele mesmo que o esqueleto (*kanga*) seria uma estrutura pela qual circula a “palavra”, o “espírito” – não haverá novidade em dizer que, em língua guarani, o termo *ñe’e* ou *ayvu* é o que se traduz normalmente por “alma” e nomeia essa parcela divina, e imperecível, que compõe a pessoa. *Ñe’e*, ou *ayvu*, também podem ser entendidos por “palavra”, “fala”, ou “discurso”; de modo que “alma” e “palavra”, se não são as mesmas coisas, estão fundamentalmente imbricadas (cf., por exemplo, Chamorro, 2008). Dissociada do corpo no evento da morte, essa parcela da pessoa encamparia um regresso às suas origens na morada celeste; mas o “mistério” da teologia guarani seria outro, o da possibilidade de se ascender à vida eterna, e se furtar ao “perecimento”, sem renunciar à integridade da pessoa.

Na perspectiva do *kandire*, a divindade é um estatuto do corpo. Cantando e dançando à semelhança dos deuses e dos homens divinizados, o corpo se faz leve e ascende, contornando a morte. Em tom de síntese de toda uma etnologia no prefácio da

obra de Nimuendaju, e comentando o trabalho de Hèlène Clastres, Viveiros de Castros formula o mesmo:

A ela [Hèlène Clastres], devemos a consolidação da teoria Guaraní sobre o Homem, que o põe como lugar de um compromisso instável e perigoso, travado na temporalidade, entre o animal e o divino, essas duas formas simétricas do não-ser social, bem como a exploração da idéia que Métraux formulou, e que faz a originalidade da metafísica Tupi-Guarani: a ideia de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula. A diferença entre o céu e a terra, os deuses e os homens, não funda o espaço de um culto nem o movimento regressivo de uma *aletheia*, mas é o momento de um devir, cujo eixo é a morte. Mas o segredo da filosofia Tupi-Guarani parece ser esse, exatamente: a afirmação de uma não-necessidade da morte, a posição de uma imanência do divino no humano.

(Viveiros de Castro, 1987, pág. xxiii.)

Enquanto houver divindade na humanidade, possibilidade de transcendência na imanência, haverá esperança. Essa seria a base da “antropologia” própria guarani, aí entendida a disciplina no seu senso mais original, o tomista: o estatuto da humanidade diante de Deus, e do universo da criação.

1.3. ONDE ESTÁ O CORPO?

Não citei, mas já me referi, à apologia de Nimuendaju da altivez apapocuva diante da morte. É um belo parágrafo sobre uma realidade horrenda, que é a hecatombe guarani – e diz o seguinte:

O Guaraní tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento dos índios e é consideravelmente reforçada pelas suas convicções religiosas. O Guaraní não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está

absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma. O moribundo dá aos seus as últimas ordens, com a máxima objetividade, que são rigorosamente executadas; até que lhe falte a voz, canta seu canto ritual, se o possui, repudiando qualquer consolo, como o de que ainda não é chegada a sua hora, bem como qualquer remédio que se lhe ofereça. Ele não só tem que morrer, como também quer morrer - e o mais depressa possível. A separação de seus entes queridos tampouco lhe pesa muito, pois a fé no renascimento abre a perspectiva de em breve estar de novo entre eles. E assim, infelizmente, a tantos vi morrer, com essa altivez que contrasta com a morte de muitos cristãos, que na sua última hora imploram o auxílio de todos os santos.

Nimuendaju justifica a tranquilidade dos indígenas no leito de morte à sua absoluta segurança quanto ao destino póstumo de sua alma. Livre do corpo, ela sobe diretamente às moradas celestes, à terra sem-males, e no futuro ela tornará a reencarnar. Se aos santos que guardam o bom caminho a terra sem-males pode ser atingida ainda em vida, de corpo íntegro, com os “ossos frescos”; depois da morte ela é o destino certo, tal como foi a origem, de todo *ñe’e* ou *ayvu*, essa parcela divina que compõe a pessoa guarani. Traduzido pelo menos desde Nimuendaju como “alma”, *ñe’e* é muitas vezes confundido com a pessoa ela mesma. Mas, se é certo que *ñe’e* é também a “voz”, o “ânimo”, quando o assunto é a noção de pessoa me parece que há aí um equívoco: a etnologia insistiu em formular, e reformular, elocubrações em torno da “alma”, mesmo quando as referências dos índios apontavam para esse outro componente da pessoa que envolve ossos, sangue, carne, e (por vezes, nem sempre) matéria.

Note-se por exemplo que, no guarani clássico, duas palavras serviram a traduzir o que os missionários trouxeram ao Novo Mundo sob a insígnia da “alma”: *ã*, *ang*, que também aparecem nos léxicos setecentistas ou novecentistas com a ideia de “sombra” (Guasch, 1986, pág. 39; Ruiz de Montoya, 1876, pp. 39-40, respectivamente). Talvez porque os Guaraní apontassem suas próprias sombras aos missionários na tentativa de demonstrar ou entender o que seria esse componente imaterial da pessoa, como parecem fazer os Mbyá em Pissolato (2007, pág. 256). Nenhum desses termos, no entanto, associa a “alma” à “palavra”. Com efeito, as expressões *ñe’e* e *ayvu* aparecem na lexicografia setecentista apenas no seu sentido mais ordinário, que é o de “fala” ou “discurso” – entendendo que haja muitas razões para cautela nas aproximações entre a

filologia jesuítica e a etnografia guarani contemporânea, mas me parece estar aí um primeiro problema de tradução. A “sombra” a que se referem os textos jesuíticos poderia talvez remeter diretamente ao corpo, mas passou definitivamente à literatura como “alma”.

É em Nimuendaju (1987, pp. 37-38), novamente, que está senão a primeira ao menos a mais fundamental elaboração de uma noção de pessoa guarani. Segundo sua notícia, os Apapocuva entendiam a alma dividida em duas: uma parcela divina, *ayvucué*; e uma parcela animal, *acyigua*. A primeira poderia vir tanto do ocidente como do oriente, e estaria assentada no corpo desde o nascimento. No momento da morte, o *ayvucué*, a “palavra”, se desprega e parte em uma jornada rumo à “terra sem-males”, tendo de superar os perigos do caminho antes do arribo. O primeiro obstáculo é Añay, que armou sua rede nesse sendeiro das almas, e cochila: se a alma transeunte faz barulho e o desperta, ele a devora; mas se passa silenciosa, pode seguir seu rumo. O segundo obstáculo é a coruja, *Yrucureá*, que agitando os braços e gritando convoca os parentes e amigos já falecidos daquela alma, que a arremetem em bando. Saudosos, eles interrompem sua viagem e a cativam o resto do tempo em uma vida bem similar à desta terra. A esta alma, para sempre impedida de seguir sua jornada, os Apapocuva chamam *tavycué*, o pretérito do verbo *tavy*, “perder-se”. O perigo do extravio, contudo, só acomete os adultos: se a pessoa morreu criança, provavelmente não teve chance para que sua parcela divina se compusesse com a animal, e a coruja permite sua passagem à *yvy mara e’y* onde passará seus dias tomando chicha e mel.

Já o *acyigua* seria uma parcela animal da alma, acrescida à pessoa logo depois do nascimento e alojada na nuca. O *acyigua* de cada um seria identificado com um animal específico, sendo possível adivinhá-lo segundo o temperamento: os de personalidade calma podem ter o *acyigua* de uma borboleta; enquanto uma pessoa vivaz e maldosa tem-se “por certo que seu *acyiguá* é o de um macaco-capuchino”, explica Nimuendaju (1987, pág. 34). *Acyigua* identificados com predadores seriam especialmente problemáticos, uma vez que eles se sobrepõem absolutamente ao *ayvucué*. Os que possuem um *acyigua* de jaguar –o exemplo citado é dos Kaingang, “aguerridos inimigos” dos Apapocuva– não são “como” onças, ou “comparáveis” a onças; são onças eles mesmos, apenas em forma humana. Enfim, os *acyigua* estão

banidos da terra sem-males, e seu destino pós-morte parece ser o do câmbio em *angue*, uma espécie de espectro que assombra os vivos.

Nimuendaju não faz nenhuma referência à identificação da alma com a sombra. Ao contrário dele, Schaden (1974, pág. 137-138) descreve o entendimento dos Nandeva e Kaiowá de uma alma dividida em três sombras. A primeira viria à frente ou atrás das pessoas, e se chamaria *ayvúkuë-porävé*. A segunda, vivente no lado esquerdo ou direito, os interlocutores divergiam, responderia pelo nome de *anguéry* ou, quando ainda em vida, *atsyguá*, e seria uma parcela ruim da alma que sobrevive ao sujeito vagando pela terra. E uma terceira alma, esta sim “boa”, estaria ao outro lado da pessoa e após a morte vaga pelos ares, sendo chamada *ayvu* ou *ñe’ë*. Ao que se sugere, a posição da alma (à frente ou atrás, à esquerda, à direita) diria respeito à própria projeção da sombra do corpo no chão.

Seguindo o tratamento desse tema na literatura, em Meliá *et alli* (1998, pp. 170-171) a alma dos Paĩ-Tavyterã do Paraguai estaria dividida também em duas parcelas. *Ñe’e*, a “alma espiritual”, se manifestaria através da fala e toma assento no sujeito no momento da concepção. O texto não elabora propriamente, mas menciona que esta alma poderia ter três divisões, e estaria também relacionada ao sangue e ao leite materno pelo que se poderia associá-la ao corpo da mulher. Já a segunda parcela da pessoa é apresentada como “alma do corpo”, e os Paĩ se refeririam a ela pela vogal *ã*. Veja como a descrevem os autores:

Se nos explico este concepto, poniendo como ejemplo a aquellos Paĩ que se civilizaron y ya no viven más según el paĩ *reko*; son solamente *paĩ ra’anga*, sombras de Paĩ, pues perdieron su alma espiritual y no pueden volver más al paraíso de los Paĩ. Al morir, el *ã* se torna *angue*, queda en la tierra y puede incorporarse en un animal. Los *angue* o animales poseídos por un *angue* constituyen un peligro para las almas, especialmente de parientes y amigos del difunto, porque los quieren seducir y llevárselos consigo.

(Meliá *et alli*, 1998, pág. 171.)

Segundo outras informações, acrescentam, *ñe’e* e *ã* seriam parcelas de uma mesma alma que, ao morrer, divide-se. Uma translada ao paraíso, e a outra queda em

terra. Veja-se que, à sua maneira e aparentemente seguindo as informações dos seus interlocutores, está aí reinventada a bipartição inaugurada em Nimuendaju e que segue atravessando a bibliografia marcando para os Guaraní uma persona dividida em dois polos: uma parcela divina, e destinada ao paraíso; e uma parcela terrena, às vezes associada à animalidade. A proposta de Meliá *et alli*, no entanto, já complexifica essa dupla-partição. Na explicação dos índios, o *angue* não aparece estruturalmente oposto ao *ñe'e*, a distinção seria de caráter morfológico. É dizer, há uma continuidade entre *angue* e *ñe'e*, sendo o primeiro a imagem deteriorada do segundo. Do mesmo modo, apesar de remeter à transcendência, o *ñe'e* está profundamente associado ao corpo da mãe, ao leite materno, e ao sangue, que se poderia supor são elementos corporais.

A tese de doutorado de Graciela Chamorro não traz propriamente uma etnografia, mas faz uma síntese da literatura etnológica a fim de delinear o que seria uma teologia destes povos. Sua proposição de uma “teoria da alma” retoma a divisão entre as parcelas divina e animal. Segundo a autora, a parcela animal atrairia os seres humanos para a horizontalidade, e os afastaria “do fim último da existência, que é o tornar-se UM com Deus” (Chamorro, 2008, pág. 194). O animal pressiona o divino na pessoa, expurgando-o; contra o que os rezadores se esforçam para “trazer de volta”, “sentar novamente”, “resituar” a alma divina a fim de que ela tenha saúde e encontre seu caminho à divinização. Derivado de *asy*, “sofrimento”, o termo *asykue* se referiria ao efeito da ação da alma animal sobre a pessoa; e *angue* seria o espectro da palavra-alma degenerada à animalidade, por não terem alcançado em vida a boa ciência (Chamorro, 2008, pág. 229).

Spensy Pimentel traz uma descrição de uma teoria da alma própria dos Kaiowá contemporâneos, mas o faz brevemente, e em nota de rodapé (Pimentel, 2006, pág. 56, nota 94). A pessoa kaiowá portaria, em vida, duas almas: uma seria a “fala”, a outra seria a “sombra”. *Nhe'e*, que na linguagem dos xamãs seria identificada como *guyrá*, um pássaro, voaria imediatamente ao céu no advento da morte. Já a “sombra”, *ã*, dependendo do tipo de morte sofrida pela pessoa –suicídios e violências são especialmente perigosos–, deixa na terra um “resto”, que para os vivos é um perigo: o *angue* os ataca, e quer levá-los à morte. Parentes e pessoas próximas ao falecido são os mais suscetíveis; cumpre ao rezador conversar com ele e orientá-lo a ir embora, ou

então denunciá-lo ao Sol para que envie dos céus um raio e fulmine o *angue*. Quanto mais antigos mais poderes têm esses espectros e, portanto, mais ameaçadores.

Por fim, em um tópico específico na tese de Mura (2006, pp. 255-260) sobre a noção de pessoa, identifica entre os Kaiowá uma alma dividida em duas: uma corporal, e uma espiritual. A alma corporal seria o *ã*, que evolui com o corpo e depois da morte transmuta-se em *angue*; associado a ela, estaria o *tupichúa*, um “espírito familiar” identificado com um animal, e que teria influência sobre os apetites corporais da pessoa.¹⁰⁴ A alma espiritual, *ne’e*, *ayvvu*, ou *guyra* seria esta sim a verdadeira identidade Kaiowá, que se assenta no corpo e dá ânimo ao sujeito. Daqui eu poderia seguir na lista de autores e teses, praticamente todo etnólogo guarani em algum ponto teve de enfrentar as “teorias da alma” de seus interlocutores, e formular uma “noção de pessoa”. Em que se pese, no entanto, a aparente repetição dos termos e dos temas, basta deter um pouco a análise para se notar o quão precários são os consensos, a ponto de eu já nem estar certo de que valha a pena buscá-los.

Parece-me de pouca serventia o trabalho de consolidar uma versão unívoca quando a maior riqueza antropológica é justamente a pluralidade nos entendimentos. Sobre as descrições do mundo dos mortos krahô, Carneiro da Cunha (1978, pág. 59) se valeu dessa imagem de um *terrain vague*, um “domínio onde se fabula com a parca sujeição de umas poucas regras” – faço coro com Pierri (2013, pp. 100-101) em reivindicar essa mesma ideia à escatologia, e à “teoria da alma” guarani. Em mais de uma oportunidade, aliás, assisti os rezadores se inquirirem mutuamente e debaterem a legitimidade desta ou daquela versão, cada qual defendendo sua tradição. A imagem desses homens sentados, enfeitados com *ponchito* e *jeguaka* –a roupa tradicional e o cocar de penas, contas e flores típico dos Kaiowá e Guarani–, me pareceu sempre, e ironicamente, a imagem invertida das juntas universitárias de Valladolid, em que enfeitados ao seu jeito os catedráticos dominicos debatiam igualmente a natureza e o destino da alma dos índios, sem chegar em comum acordo.

¹⁰⁴ Os Mbyá-Guarani paraguaios teriam descrito a Cadogan (1997, pág. 174) o *tupichua* “como o espírito da carne crua”, e estaria relacionado com as transformações do corpo, inclusive em jaguar. Entre os Mbyá contemporâneos, Pierri (2013, pág. 172) menciona o *tupixua* como uma espécie de espíritos agressores também chamados *imbotavya kuery*, “os seres que enganam”.

Não encontrei menção ao *tupichua* entre os Kaiowá e Guarani durante meu trabalho de campo, tampouco perguntei diretamente se eles conheciam a palavra.

Se há algum consenso neste breve repasse é que, acertadamente ou não, na literatura a noção de pessoa dos Guarani está profundamente imbricada em uma “teoria da alma” cujo imperativo mais fundamental é o da bipartição: a pessoa é constituída por uma alma humana, e uma animal; uma alma divina, e uma alma terrena; um alma de pássaro, e uma alma sombra. A partir da ideia de desequilíbrio perpetuo de Levi-Strauss (1991, pp. 90-91), esta bipartição ratifica em um espectro mais amplo tupi-guarani o que se chamou “matriz cosmológica triádica”, isto é, uma divisão do cosmo em dois polos e três estatutos. No primeiro polo dessa matriz está o estatuto da divindade; no segundo polo, o estatuto da animalidade. E, no centro, a humanidade ocupa uma posição intermediária e ambígua – nem bichos, nem deuses, os homens tendem sempre a um ou outro, sendo o profetismo uma espécie de fórmula para superar essas contradições (Viveiros de Castro, 1986, pág. 699).

No caso guarani, como já se demonstrou quando o assunto era *oñemokandire* e a terra sem-males, o suporte para essa superação é o corpo. Apesar de sua evidente centralidade nessa equação, não há entre esses autores uma formulação própria a respeito do corpo na escatologia. É dizer, muito se disse a respeito da origem da alma, seu rumo escatológico, a possibilidade de reencarnação; mas, e o corpo? De onde vem um corpo, do que ele é constituído, como se o produz, que fardo ele carrega? Qual o destino póstumo de um corpo?

Perguntei no *tekoa* Guaivvry sobre Nísio. Ali mesmo naquele acampamento de retomada, em janeiro de 2012, um ataque de pistoleiros havia vitimado o cacique e rezador kaiowá Nísio Gomes; o ataque envolveu pelo menos oito homens, entre eles agentes da empresa GASPEM SEGURANÇA LTDA. Segundo o depoimento de uma testemunha no inquérito policial que investigou o episódio, Nísio teria sido atingido na axila e, caído no chão, foi chutado na cabeça – “Esses índios até pra morrer dão trabalho!”, reclamou seu algoz. O corpo foi atirado na carroceria de uma caminhonete, e não se sabe onde foi desovado. Há quem acredite que ele esteja vivo, mas não a comunidade: no Guaivvry, todos sabem que Nísio está morto.

Interessado nas repercussões do ataque, inquiri Daniel Leme Vasquez sobre os sucedidos com seu tio. Ao invés de me elucidar as circunstâncias da morte, os andamentos do processo, ele me respondeu com uma explicação que envolvia a alma, a concepção, e o corpo kaiowá e guarani:

É assim, Bruno, a pessoa surge na fecundação, aqui na terra. Você fez sexo hoje com a mulher, a mulher fecunda o esperma, e a partir disso surge a primeira parte do ser humano, no ventre da mulher. Ela demora nove meses pra nascer. Nasceu-se, aí a bolsa estoura, vai pro hospital correndo, sei lá pra onde vai, a parteira, a enfermeira, a doutora vai fazer o parto. O parto dói muito, essa dor de parto faz com que se expulsasse essa vida, a criança, pra fora. Quando a criança nasce, ela chora, chora, chora. É essa dor da mãe, esse esforço da mãe, o choro do filho, que chama alma. A alma que vem do céu.

A alma, que deixou há pouco sua morada celeste, procura assento para firmar-se nesta terra e o encontra nos ombros da criança, na região cervical. Para que ela se firme bem, a primeira operação da parteira é virar a criança de bruços. Um rezador que entrevistei me explicou que o lugar do corpo onde a alma assenta, esse ponto na cervical, se chama *arapyte* e está para a alma assim como o umbigo está para o corpo. Essa é uma região um tanto sensível. É preciso segurar a criança com cuidado, evitar qualquer contusão no local – a alma se assusta fácil, e pode a qualquer momento “dar um mal jeito” ou abandonar a pessoa. Nesses casos, haveria de se recorrer à reza a fim de ajustá-la.

Quando a criança já assume uma postura ereta e profere as primeiras palavras, cumpre ao xamã “buscar a autorização da divindade” para que a pessoa sobreviva nesta terra. Daniel seguiu me explicando:

Quando a criança é batizada na cultura kaiowá, o rezador vai falar com o Deus que liberou ele. Deus manda um nome, que é um compromisso: a pessoa vai viver cento e tantos anos, oitenta anos, setenta anos, cinquenta anos, trinta anos, dez anos, dois anos que seja. É o Deus quem sabe, com o nome ele firma o compromisso de quanto tempo a alma vai ser pessoa, aqui na terra.

Não me alongo na descrição do batismo a que os Guaraní chamam *ñemongaraí*, também já bem trabalhado na etnologia desde Nimuendaju (1987, pp. 29-30). Uma boa etnografia do rito kaiowá, a que chamam *mitã mbo'éry*, pode ser consultada em Chamorro (2008, pp. 265-271). A versão de Daniel acrescenta, contudo, a muito interessante formulação de que o nome dado à criança pelo xamã nesse rito sela um compromisso da divindade com a pessoa, que permite sua vida nesta terra por um tempo pré-determinado. Em Cadogan (1950; 1997, pp. 85-95), o *ñe'e* vem enviado do “céu”, isto é, da morada divina; e enviada por um Deus tutelar que tanto lhe autoriza a vida encarnada como prescreve sua morte –“Então, vai à terra, meu filho; lembra-te de mim no teu ser ereto, e farei a minha palavra circular pelos teus ossos para te lembrares de mim”, diz a divindade para a alma ao despachá-la à encarnação (Cadogan, *op. cit.*, pág. 88). Partindo do ato da concepção, Daniel me responde com um entendimento sobre a vida uma pergunta a respeito da morte; e sua lição continua, unindo magistralmente essas duas pontas:

Pois se hoje completam os anos, o indivíduo vai morrer. O *ñe'e* já sabe, *ñe'e oikuaa ma*, ele já está pronto, ele quer ir pra casa. O *ñe'e* deixa o corpo e vai subindo, subindo para leste e às vezes a pessoa já morreu mas não sabe. Tá deitada, tá doente, delirando... essa é a primeira parte da pessoa, a que não diz nada, a que a gente não entende. A que chegou nesta terra com a fecundação.

Enquanto o *ñe'e* abandona aquele corpo e sobe às moradas celestes, a “primeira parte da pessoa” acompanha todo o sofrimento que antecede ao absoluto fim da vida. Ela custa a abandonar o corpo; ou melhor, nas palavras do meu amigo, essa parcela do ser é corpo ele mesmo:

O problema é que *anguery* é corpo, e um corpo não quer deixar o outro. Mesmo que o *angue* queira ir, ele não consegue. Você tem de ir levando ele com a reza, vai enganando ele: faz guaxiré, vai dançando, vai induzindo ele. “Vamos juntos”, vai dizendo, segura na mão dele. E aí quando chega na porta, a luz do portão é muito forte, a luz dissolve a matéria. Por isso a gente vivo não pode chegar muito perto, senão acaba o corpo e a gente vai também: *anguery ogueraha*, “os *angue* levaram ele”, a gente diz.

Aqui já ganha nome esse espectro que se dissocia da pessoa no momento da morte: *angue* (*anguery*, no plural). A palavra é formada pelo radical *ang-* que, como já se disse, desde os léxicos jesuíticos aparece como uma referência à sombra e que advogo se refere mais ao corpo que à alma; aglutinado do sufixo *-kue*, que designa um passado no sentido de que “aquilo que não é mais”, ou “aquilo que não tem mais”. *Angue* seria assim, e literalmente, “aquilo que não é mais corpo” ou “aquilo que não tem mais corpo”, o que coaduna com as explicações de Daniel. Seu destino é o oeste, para onde vai cantando e dançando ludibriado pelos seus até a sua morada. Mas só ele poderá cruzar o pórtico. A luz que vem daí é tão forte que dissolve a matéria, é um perigo para os vivos – Daniel é professor, e foi acadêmico na licenciatura intercultural oferecida aos indígenas pela Universidade Federal da Grande Dourados. Talvez por isso, não sei, sua fala seja tão precisa no uso dos termos analíticos e ofereça distinções tão precisas aos conceitos de corpo, alma, e matéria inclusive.

Sua versão reelabora, pondo um tanto de ordem, a bipartição clássica da duplicidade da pessoa guarani. Mais do que uma diametria entre uma alma humana e uma animal; uma alma divina e uma terrena; uma alma de pássaro e uma sombra, a oposição que aparece em suas reflexões sobre a produção da pessoa é uma distinção elementar entre corpo e alma. O primeiro componente da pessoa, diz ele, surge no ventre da mulher a partir da fecundação; e, até o momento do parto, só há corpo.¹⁰⁵ No nascimento e nos momentos que o precedem é que se assenta no corpo, na altura da cervical, essa “alma divina” que vem das moradas celestes enviadas pela divindade. Essa alma é a que permite que a criança erga-se, ganhe postura, fale, e se desenvolva como sujeito. No momento do batismo, que é um segundo limiar de produção da pessoa, o rezador trata com a divindade o termo de vida, e o firma na pessoa a partir da nomeação.

O que não quer dizer que a pessoa esteja completa, os Kaiowá e Guarani estão a todo tempo engajados na “produção do corpo” conforme a entende Seeger *et alli* (1979). Para além dos ritos de iniciação social masculina, *kunumĩ pepy*, que envolve a perfuração do lábio dos jovens rapazes a fim de que se lhes assente bem a alma no

¹⁰⁵ A dissertação de Lauriene Seraguza (2013, pp. 66-128) trata longamente do tema da gestação e do parto, dos cuidados, e das trocas de afecção, fazendo uma ponte entre as distinções elementares de gênero e a organização cosmológica kaiowá e guarani.

corpo (Chamorro, 2008, pp. 262-265); e dos resguardos na menarca, *kuñagua ka'ú*, (Vietta, 2007, pp. 390-392), persiste por toda a vida práticas de troca de afecções, remédios, e rezas direcionadas ao corpo para que ele esteja bem e reúna condições para seguir no árduo caminho do *aguyje*, a plenitude que supera a morte com o corpo íntegro. Os que não cumprem essa sina voltarão, ao fim da vida, a ser um corpo esvaziado.

A pessoa que delira na morte já não é pessoa, porque lhe falta a “alma que vem do céu” e que a essa altura já voltou à sua morada. O que resta no leito é a “primeira parte da pessoa, a que não diz nada, a que a gente não entende” – para se comunicar é preciso ter mais do que voz, é preciso articular a palavra. Na morte, portanto, os homens e as mulheres voltam a ser o corpo sem alma que eram antes de haverem nascido; mas na versão de Daniel a bipartição da pessoa guarani segue enriquecida. Se há uma primeira divisão entre alma e corpo, há uma segunda divisão do corpo ele mesmo: um espectro, um corpo desmaterializado, precisa ser conduzido pelos vivos à sua morada no poente. Os vivos cantam, dançam, e o levam de mãos dadas até as proximidades do portão, o qual apenas o que não é matéria pode atravessar. Meu amigo kaiowá, faço notar, inverte toda a construção da literatura que concebe em suas muitas versões uma pessoa guarani dividida em duas almas, propondo uma teoria que parte de uma divisão inicial entre alma e corpo para propor na sequência uma pessoa dividida em dois corpos: um material, e um imaterial.¹⁰⁶

Difícil, me parece, imaginar um corpo “imaterial”. Talvez fosse esse, afinal, o pecado original das traduções jesuíticas, que em busca de um conceito que pudesse traduzir a imaterialidade da alma cristã tomaram a imagem da sombra, sem se atentar que havia aí uma referência ao corpo desprovido de matéria. Por outro lado, quiçá não possamos tomar da fala de Daniel Vasquez essa indicação de imaterialidade como um elemento analítico, mas como uma indicação nativa de uma qualidade sensível que seria preciso elaborar em teoria. Afinal, no que se usa nomear “etnologia das terras baixas”, já se fez bastante estabelecido que nas sociedades ameríndias o par corpo e alma não é homólogo às qualidades “material” e “imaterial”, tal como entendemos no ocidente. Um está imbricado no outro; um é, e é simultaneamente o outro, de modo que inclusive a posição do *angue* nos domínios do corpo tem de ser relativizada.

¹⁰⁶ Note-se que Daniel não faz referência a nenhuma parcela “animal” da pessoa, da alma, ou do corpo.

Mencionei diversas “teorias da alma” segundo cada autor na etnologia guarani mas não mencionei a que mais me guiou nessas reflexões, que foi a intrincada organização de Pierri (2013) das divisões, e redivisões da alma, segundo seus interlocutores mbyá-guarani. De acordo com ele, a pessoa mbyá estaria composta de um par, que é uma tríade: assentada na nuca na parte posterior da cabeça, a parcela chamada *nhe’ẽ porã* estaria destinada à morada do “pai das almas”; outras duas “almas do meio”, *nhe’e mbyte*, acompanhariam o corpo desde o lado de fora, e seriam mais sensíveis podendo se afastar da pessoa com facilidade e por essa razão é preciso sempre exercitar as técnicas corporais (Pierri, 2013, pág. 181). No seu longo caminho ao mundo celeste, no entanto, *nhe’e porã* tem de atravessar a morada de uma fera identificada como Anhã, e ali uma sua parte identificada como *-ã’ng* seria devorada.

Pierri me cedeu gentilmente uma entrevista que ao fim não foi transcrita na dissertação, em que ele pergunta a um velho mbyá diretamente se este *-ã’ng* seria corpo, ou alma. Sem titubear, o senhor responde:

– *Nderete regua: neã’ngã. Nenhe’ẽ ko ooju.*

“– É relacionado com o seu corpo: o seu espectro corporal. E a sua alma segue [para a morada do pai].”

Fiz exatamente essa pergunta a um xamã Kaiowá em relação ao *angue*, e a resposta foi idêntica: *reteregua*, o *angue* está “nos domínios do corpo”. Pierri também dá notícia de uma possibilidade de permanência do espectro corporal, a que os Mbyá chamariam *ãgue* (Pierri, 2013, pp. 220-221). O mais inspirador dos seus dados, no entanto, não foi essa simetria, até porque nenhum Kaiowá se mostrou interessado em me detalhar as divisões da alma e seus caminhos no *post-mortem* ainda que, em contraste, me narrassem com efusão como seria o ascenso de corpo íntegro e em vida à terra sem-males; e gastassem horas, às vezes, listando longa e detidamente os seus parentes mortos ou assassinados, descrevendo o estado de seus corpos ao serem encontrados, velados e enterrados; descrevendo as lesões, os retalhos, as mutilações, enfim. O foco dos Kaiowá era o corpo, e sempre o corpo, e penso que isso diz bastante a respeito do modo com que percebem suas condições de vida. O que me inspirou no

trabalho de Pierri entre os Mbyá foi esse jogo de relações e reversibilidades entre corpo e alma, matéria e imatéria.

Volto a este tema no Capítulo 04, quando encaro a percepção dos *anguery*. Por hora eu gostaria de seguir o caminho das minhas reflexões em campo, que partiu das reflexões de Daniel Vasquez para seguir a escatologia dessas duas parcelas corpóreas, a ‘material’ e a ‘imaterial’. Logo a frente proponho a substituição dessa noção de ‘materialidade’ por uma de substância, até lá sigo marcando-as com aspas simples a fim de assinalar o jargão nativo. Quando questionei Daniel sobre as repercussões do assassinato de seu tio, meu amigo me ofertou afinal não só uma explicação sobre a “noção de pessoa”, mas uma **teoria do fim da pessoa**, uma ideia de morte como um processo de dissociação.

Há uma muito bonita referência à dor do parto, e ao choro, como o próprio conceito de alma: “É essa dor da mãe, esse esforço da mãe, o choro do filho”, Daniel diz textualmente, “que chama [a?] alma”. Nessa fala, estou para sempre preso nas manhas da língua, sem saber se o esforço e a dor da expulsão ou o choro da criança “chamam” a alma no sentido de **atraí-la** a se assentar no corpo; ou se o esforço, o choro, enfim, são **denominações** para “alma”. Creio que a esta altura não há modo de se desarmar essa arapuca linguística, mas relato um caso que pode fazê-la irrelevante. Acompanhei uma delegação de uma organização estrangeira de direitos humanos até o *tekoha* Guaivry, e vi estes senhores demandarem muito educadamente uma entrevista com a mãe de Nísio Gomes, que é uma senhora de idade e ainda vive na retomada. Muito educadamente, os índios negaram o pedido. Uma, e outra vez.

Intrigado, inquiri reservadamente as razões para a negativa e me explicaram que não se poderia perguntar à senhora sobre o seu filho assassinado porque ela já tinha muita idade, e sua “alma” já estava quase pronta a deixar o seu corpo. A lembrança de seu filho a faria reviver uma dor imensa, a dor da perda, a dor do luto, que foi a mesma dor que ela sentiu para trazê-lo a este mundo. “A dor da morte”, me explicaram nessa ocasião, “é a dor do parto”. A lembrança do filho poderia ser o derradeiro motivo para que a alma da mãe abandone seu corpo nesta terra; pela mesma razão, quando se lembram do cacique assassinado as crianças perdem a vontade de estudar e desistem do

seu futuro, podendo até cometer suicídio. A esse propósito, voltando à entrevista de Daniel, cito o trecho em que finalmente ele trata da morte de seu tio:

Aí é que entra a história do tio Nísio. Da maneira com que ele foi assassinado, com aquela covardia, a alma sensível sai de um golpe de uma vez - puff! E o *angue*, puff! Os dois saem de uma tirada só. Provavelmente esse *ñe'e* sensível foi pra onde ele veio; mas o *angue* é confuso, ele não teve tempo de se livrar e não pôde entrar na sua morada. O corpo do Nísio a gente não encontrou, se a gente encontrasse a gente rezaria para que ele achasse o seu caminho, para que ele fosse aceito no portão. Como o corpo não foi encontrado, não tem jeito de fazer reza pra ele entrar – como a gente vai fazer velório se não tem ele, aqui? Se não tem os ossos dele? Não existe lógica! Se tivesse ao menos uma indicação do lado onde deixaram ele a gente poderia direcionar a nossa reza, alcançar o meu tio.

O problema do Nísio é que não houve o tempo necessário, nem há possibilidade de se fazer as rezas, os cantos e as danças, que promoveriam a disjunção entre o *angue* e o corpo ‘material’. A alma seguiu seu caminho, mas o *angue* está para sempre aprisionado nesta terra. E isso faz sofrer, tanto o morto como os vivos. Apesar de estar definitivamente nos domínios do corpo, o *angue* está em uma posição bastante simétrica à alma; ao contrário da alma, porém, tende a permanecer junto à matéria da pessoa. A escatologia da alma não é exatamente um problema para os vivos – veja os Apapocuva de Nimuendaju, serenos diante da morte, certos de que na terra sem-males lhes espera uma vida de chicha e mel até a próxima reencarnação. Mas o corpo, e os *anguery*, são um problema imanente.

Assim chego finalmente em uma possível distinção entre alma e corpo, segundo sua escatologia. A alma é a parcela da pessoa que, em razão de sua natureza divina, tende a deixar essa terra; corpo é a parcela da pessoa que tende a permanecer, ainda que indevidamente. A solução para o problema do *angue* é conduzi-lo no rumo simetricamente invertido ao das almas, e cruzar a oeste o pórtico para a sua morada. Essa cosmografia estará também melhor exposta no Capítulo 04, dedicado especificamente ao estudo do *anguery* e de sua inscrição na territorialidade kaiowá e guarani, mas para fechar essa equação escatológica restaria uma pergunta: e quanto à parcela do corpo que tenho chamado, até agora, de ‘material’? O sangue, a carne, os

“ossos frescos”, que eram afinal o elemento mais central da discussão do *oñokandire*, que destino lhes reserva este mundo?

Vencidas as exposições básicas sobre o profetismo, a escatologia, e a noção de pessoa guarani na qual eu marco meus dados, passo adiante à uma análise do corpo kaioiwá como ponto de relações, na tentativa de responder essa pergunta.

2. TETE MBA'E, COISAS DO CORPO

A enxada quase me bate no pé, fiquei em dúvida se foi por descuido ou maldade. Ninguém na carroceria daquela caminhonete estava para muita conversa, uns cumprimentos rápidos, às vezes mudos. O motorista encostava, perguntava da janela:

– Vai lá ajudar a trazer...?

– Vamo, né.

O verbo estava intransitivo. Não houve quem se arriscasse a dizer o quê.

Um ano antes, era domingo de carnaval e eu recebia uma ligação do cacique pedindo que a Polícia Federal fosse até a comunidade. Um grupo de homens armados dava uma saraivada de tiros contra o acampamento, se podiam ouvir os disparos ao fundo da ligação. O *tekoha* Pyelito Kue reunia 20 famílias no município de Iguatemi na reivindicação de uma terra já identificada pela FUNAI; não obstante, a comunidade seguia espremida em um único hectare conseguido em um acordo judicial com o suposto proprietário da Fazenda “Cambará”, incidente sobre a demarcação. Cansados de esperar, e após a morte de uma criança por desnutrição, os indígenas resolveram ocupar a sede e expulsar o fazendeiro.

Apesar da quantidade das marcas de bala na fachada da casa, não houve mortos ou feridos. Na sequência, o dito proprietário recorreu à justiça e, apoiados pela FUNAI e Ministério Público Federal, os indígenas firmaram um novo termo: deixariam a sede da fazenda e aguardariam a demarcação em 97 hectares de terra cedidos pelo fazendeiro

em regime de comodato.¹⁰⁷ Como parte do acordo de desocupação, os indígenas fariam agora a exumação e o traslado dos corpos enterrados nas proximidades da casa, no período em que estiveram acampados dentro e no entorno da sede.

Imagem 20 - O Cacique o Pyelito Kue, Lide Solano Lopes, aponta o que seria um buraco de bala em uma árvore, na sede da fazenda “Cambará”.

¹⁰⁷ Comodato é uma modalidade de cessão gratuita do usufruto de uma propriedade, ou de parte dela. O acordo foi firmado na Ação Possessória nº 0000032-87.2012.403.6006, da Vara Federal de Naviraí. Para mais informações, cf. “Acordo inédito mediado pelo MPF assegura a permanência de indígenas em 97 hectares em fazenda ocupada de MS”, nota de imprensa divulgada pelo Ministério Público Federal em 17 de novembro de 2014, disponível em <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2014/11/acordo-inedito-mediado-pelo-mpf-assegura-a-permanencia-de-indigenas-em-97-hectares-em-fazenda-ocupada-de-ms>, último acesso em 01 de julho de 2015.

Para mais informações sobre a reivindicação do Pyelito Kue e a situação da comunidade no período em que estiveram ocupando a sede da Fazenda “Cambará”, cf. “Bang, Bang, Pow, Pow – Faroeite e futebol em terra Guarani-Kaiowá”, artigo de minha autoria publicado no jornal *Le Monde Diplomatique* em 14 de abril de 2014, disponível on-line em <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=3060&tipo=acervo>, último acesso em 01 de julho de 2015.

Naquele dia, a exumação era do corpo de uma menina de pouco mais de um ano, que havia nascido doente e não resistiu. Enterraram-na à sombra de uma árvore, a poucos metros da sede da fazenda “Cambará” em torno da qual se distribuíam os barracos das vinte e poucas famílias do *tekoha* Pyelito Kue. Os pais subiram na carroceria, os avós, uma tia, dois ou três homens agarraram carona. Dei espaço para que o rezador da comunidade, um senhor já de idade, se ajeitasse. Ninguém dizia nada, mas o clima não era o daquela circunspeção própria do trato com a morte, era mais de uma indiferença. De uma indiferença lacônica. Às minhas perguntas, a todo tempo os índios davam de ombros, o rezador era o único disposto a me dizer qualquer coisa. Contou-me que, por orientação dele, nas negociações do acordo os índios haviam exigido que o fazendeiro cedesse uma área da plantação de eucalipto para a comunidade, a fim de que se preservasse o cemitério. Três corpos estavam enterrados entre as árvores, e agora eles buscariam a menina para lhes fazer companhia.

Depois de haver dado a volta entre os barracos, a caminhonete subiu os cinco quilômetros até a sede da fazenda e, logo à esquerda, em um pequeno descampado próximo a um barraco já metade desarmado, fez-se visível o monte de terra e o *kurusu*, a cruz típica dos enterros kaiowá. E foi nessa hora em que achei que haveria uma reza, um canto, qualquer rito parecido com o que tantas vezes eu vi os Kaiowá e Guarani performarem em situações menos solenes que essa, e não houve nada. Nada. Digo, o rezador parou um minuto de frente à sepultura, e murmurou um Pai-Nosso em castelhano. Daí bateram a enxada sem nenhuma cerimônia, abriram sete palmos até o caixão.

Antes de chegar à tampa, no entanto, surgiu um saco de estopa. “É roupa”, alguém disse, afastando o saco com a enxada. Duas cavadas mais, e apareceu uma planta. Um cacto espinhoso – *túna*, em guarani. Com meu parco conhecimento botânico, eu diria que era uma espécie do gênero *Cereus s.p.*, o mesmo do mandacaru. Parecia ter sido cuidadosamente arranjado ao lado e embaixo do caixão, como que lhe servindo de leito, e com ajuda da enxada também foi posto de lado. O relógio batia as 11h da manhã, o sol já estava a pino, e quando descobriram o caixão admito que a sensação foi alívio. O mais provável é que, depois do tempo em que esteve enterrado, a madeira do caixão barato a que normalmente os Kaiowá e Guarani têm acesso tivesse cedido, e ninguém esperava menos do que ter de juntar os restos mortais da falecida

menina. Mas o enterrado estava inteiro, intacto. Levantaram-no sem dificuldade, puseram na caminhonete, levaram-no ao cemitério em meio aos eucaliptos, e o sepultaram novamente junto com o saco de estopa.

Ao fim, as mulheres se ajoelharam defronte à nova sepultura, acenderam velas, disseram alentos em guarani. O rezador veio ao meu lado e, em um tom baixo, me falou:

Eu também tenho um filho enterrado. Morreu, ele, e a gente não tava no nosso *tekoha*. Enterrei na Reserva do Sassoró, mas não esqueço. Vou lá, cuido. Eu sonho com ele, aqui. Um dia essa terra vai ser do índio kaiowá-guarani, vou trazer meu filho e enterrar aqui. Nem que seja só o osso. Vou rezar ele, nem que seja só osso.

Imagem 21 – O caixão e o saco de estopa exumados, na carroceria da caminhonete da FUNAI.

O assunto do cemitério, contaram-me, quase pôs todo o acordo a perder. Na mesa de negociações, o suposto proprietário manifestou-se inúmeras vezes contrário à cessão da área pretendida pelos índios, e de fato é um prejuízo abrir mão de hectares plantados em eucalipto... A comunidade, entretanto, não abriu mão da reivindicação; e essa não foi a única vez que o judiciário sediou discussões a respeito de ossadas, esqueletos, restos mortais, e locais de enterro kaiowá e guarani.

No ano de 2003, depois de graves conflitos entre indígenas e supostos proprietários das fazendas incidentes sobre o que hoje está identificado como Terra Indígena Porto Lindo-Yvy Katu, foi firmado um acordo que garantiu aos Kaiowá e Guarani a ocupação de 10% das maiores propriedades incidentes sobre a área reclamada, quais sejam, a Fazenda “Agrolak”, a Fazenda “Paloma”, e a Fazenda “Remanso Guassu”. Alguns meses depois, faleceu e foi sepultado nos limites da área acordada um senhor indígena, mas não tardou para que o suposto proprietário requeresse em juízo a exumação e traslado do sepulcro à Reserva Indígena de Porto Lindo, nas imediações da área reclamada. Contra uma liminar concedida em primeira instância, o analista técnico antropólogo do Ministério Público Federal produziu uma nota técnica defendendo a permanência do sepultamento na área original – foi o Tribunal Regional Federal que decidiu a questão, acatando os argumentos do MPF em favor dos indígenas.¹⁰⁸ Quatro anos depois, em 2007, foi assassinada com um tiro no peito no *tekoha* Kurusu Amba, Município de Antonio João, a conhecida rezadora Sra. Xurite Lopes ao que se seguiu uma enorme celeuma judicial quanto ao local de seu enterro. Os indígenas, que demandavam a área como de ocupação tradicional, exigiam que seu corpo fosse sepultado nos domínios da Fazenda “Madama”, onde ela havia morrido; e o Ministério Público Federal foi obrigado a ingressar com uma ação para garantir o enterro.¹⁰⁹

¹⁰⁸ O pedido acabou sendo juntado ao Agravo de Instrumento nº 2004.03.00.003119-9, julgado pela 5ª Turma do TRF-3, sob a relatoria do Dr. André Nabarrete.

¹⁰⁹ Apesar de haver obtido uma cópia da inicial, o que atesta a existência da ação, não consegui infelizmente o número do processo. Em todo caso, a nota técnica nº 001/2007, interessado o Sr. Dr. Procurador da República Charles Stevan da Mota Pessoa, e firmada por Marcos Homero Ferreira Lima, é o que instruiu a ação.

Neste mesmo ano de 2007, uma liderança do *tekoha* Karumbe, Município de Itaporã, recorre também ao Ministério Público Federal ante a ameaça dos ditos proprietários da Fazenda “Santa Terezinha” de violarem o cemitério incidente sobre sua suposta propriedade. O analista pericial da Procuradoria de Dourados foi deslocado para a região, e produziu uma nota técnica sobre o caso recomendando a proteção da área.¹¹⁰ No *tekoha* Ypo’i, no Município de Paranhos, os indígenas já haviam enfrentado no ano de 2009 um ataque de pistoleiros que vitimaram os Srs. Genivaldo Verá e Rolindo Verá, desaparecendo com o corpo deste último. Dois anos depois, em 2011, o Sr. Teodoro Ricarte apareceu morto aparentemente a pauladas na entrada da aldeia, e a comunidade se mobilizou para enterrá-lo no acampamento tendo sido impedida pelo fazendeiro. A situação só foi resolvida com a ameaça de intervenção do Ministério Público Federal, garantindo que Teodoro fosse finalmente sepultado no interior da área reclamada.¹¹¹

Por fim, em um episódio que ganhou certa notoriedade, três crianças cruzaram os limites da Reserva de Caarapó e pescavam em um olho d’água quando foram atacados pelo dito proprietário das terras. No desespero da fuga, seus irmãos mais novos à frente, Denilson Barbosa se enroscou na cerca e acabou assassinado com um tiro à queima-roupa. Enquanto a polícia documentava o episódio e liberava o vitimário, apesar de confesso, seus familiares retomaram uma parcela da fazenda, enterraram o corpo, e fundaram a retomada *tekoha* Pindo Roky. Um mês depois, uma ordem judicial determinou a exumação e a desocupação da área, o que só não veio a cabo em função de um recurso julgado no Tribunal – foi esse o caso que me despertou a curiosidade de consultar a bibliografia.

É verdade que paira um senso comum na antropologia, bastante tributário de Nimuendaju, que credita aos Guaraní e aos povos Tupi em geral uma aversão aos mortos: por ocasião dos falecimentos, as casas seriam queimadas, as aldeias abandonadas, e ao morto não se poderia fazer referências quanto menos trafegar nas

¹¹⁰ Refiro-me à nota técnica nº 003/2007, interessado igualmente o Sr. Dr. Procurador da República Charles Stevan da Mota Pessoa, e firmada por Marcos Homero Ferreira Lima.

¹¹¹ Os autores do homicídio do Sr. Teodoro Ricarte nunca foram identificados pela polícia, e o caso não rendeu processo judicial. A ameaça de intervenção do Ministério Público Federal não foi documentada, mas estaria embasada na decisão da Medida Cautelar nº 0002983-28.2010.4.03.6005, tramitada na 2ª Vara Federal de Ponta Porã, e que impedia o proprietário das terras de tomar qualquer medida que dificultasse o acesso ao acampamento de retomada ou dificultasse a assistência aos indígenas.

imediações dos sepulcros. Contudo, já a primeira consulta nessa revisão bibliográfica me resultou surpreendente: Metráux (1928) dá notícia de que os Apiaká, os Juruna, os Munduruku, os Parintintin, e os próprios Guaraní, todos eles povos Tupi, enterrariam seus mortos invariavelmente no interior das casas. A exceção seria os Tembé, mas tampouco não destoaria da regra já que, apesar de não serem enterrados propriamente na residência e sim em uma casa especial para sepultamentos, os mortos continuariam nos domínios da aldeia. A norma estaria ainda mais clara para os Tupinambá (Metráux, 1979), tomados desde então como uma espécie de “modelo etnológico” para todo o tronco.

Baldus (1970, pág. 156), aliás, cita os enterros no interior das residências como evidência do aparentamento dos Tapirapé com os Tupi, e estende essa regra de sepultamento também aos locais de enterro dos Juruna, e Xipaia. Entre os Assurini do Tocantins, Laraia (1972, pág. 171) também menciona enterros no interior das residências; o que seria igualmente verdade para os Suruí que, segundo o mesmo autor, teriam o costume de abandonar as casas quando elas ficavam repletas de cadáveres (Laraia, 2001). Mas há uma segunda tendência, noticiada entre os Urubu-Kaapor, que é a de enterrar os mortos nas capoeiras (Laraia, 1972, pág. 171), isto é, fora dos locais de habitação mas nas proximidades da aldeia. Entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986, pág. 485) registra três locais de enterro: crianças pequenas seriam enterradas no interior das casas, ou próximas delas; crianças mais velhas são enterradas nas cercanias da aldeia; e os homens e mulheres adultos encontram descanso à distância, a pelo menos 500 metros das moradas e em trilhas de caça que serão abandonadas. Ainda assim, a etnografia registra a regra geral do enterro nas residências, ou nas proximidades das casas e das aldeias, mas a observação de Viveiros de Castro mostra como a busca por essas regras carece um tanto de sentido.

A antropologia bebe muito de seu tributo jurídico na tendência de buscar esses padrões, e descrever normas, quando o mais rico me parece estar nas contingências de cada caso. Entre os Araweté, crianças são enterradas nas residências, crianças maiores no pátio da aldeia, adultos no exterior. O que isso parece informar é que o local de enterro varia segundo quem morre, quando morre, como morre. Entógrafo entre os Zo'é, Leonardo Braga me contou que, quando faleceu caído de uma árvore um experiente caçador, sua família extensa se preparava para queimar a casa e para deixar a

aldeia quando foi interpelada por uma jovem liderança em ascensão. Argumentando que não teriam onde morar e tampouco uma roça que lhes prouvesse alimento, e por isso as crianças sofreriam com frio e fome, o chefe tentou convencer a família que não abandonasse o local. Depois de muito refletirem, os co-residentes do falecido acordaram que ao invés de se queimar a casa inteira a família colapsaria somente uma parcela da casa e assim satisfariam o “luto” e ainda assim permaneceriam no local. Assim vista de perto, toda morte é uma história a ser contada e menos importa o problema de “qual é a regra?” do que as reflexões mobilizadas pelos nativos.¹¹²

Poder-se-ia dizer o mesmo entre os Guaraní. A única testemunha etnográfica, por assim dizer, dessas chamadas consumindo casas é mesmo em Nimuendaju (1987, pág. 39), que conta que um incêndio “misterioso” acometeu a residência de um morto que havia feito ali uma aparição como *angue*. Era “não só a melhor, mas a única boa casa de toda a reserva”; e ainda assim, o incêndio se justificava: os Apapocuva estariam apavorados com o *angue*, que já motivava as pessoas a “largar tudo e partir depressa para o Mato Grosso, para o litoral ou para qualquer outro lugar” (Nimuendaju, *op. cit.*, pág. 42). Schaden (1978, pp. 132-133) menciona que os Ñandeva no Sul do Mato Grosso se referiam ao costume de incendiar a casa e abandonar a aldeia como uma lembrança do tempo antigo; mas que entre os Kaiowá esta seria uma atitude ainda comum. O exemplo dado é o de um senhor que lhe teria confessado haver abandonado sua casa na Reserva Indígena de Dourados e construído outra, à distância, porque na primeira “morria muita criança” – esse depoimento faz algum eco nos testemunhos tomados por Brand, e citados no Capítulo 01, de que as pessoas abandonavam suas aldeias no “tempo do *sarambi*” em razão de epidemias. Mas, veja-se, em Nimuendaju a casa a princípio não era um problema até que o *angue* fez sua aparição; do mesmo modo, no exemplo kaiowá de Schaden, morrer uma criança não moveu o senhor de sua casa a não ser quando morreu outra, e outra, muita.

O pavor ao *angue* está bastante registrado na etnografia – Pereira (2004a, pág. 61); Pimentel (2006); Mura (2007, pág. 269); Seraguza (2013, pág. 46), fazem exemplo entre os Kaiowá e Guaraní, não há porque alongar-se. Todos eles tratam do medo, ou das dificuldades que a aparição de um *angue* podem causar à vida de uma pessoa, ou

¹¹² Registro meus agradecimentos a Leonardo Braga não só pelo informe dos sucedidos entre os Zo'é, mas pelas ponderações que me levaram a esta reflexão.

das maneiras de evitá-lo, ou de como corrigir seu malfeito. Nimuendaju não está errado quando diz que o espectro apavora os Guarani, o que as contingências permitem é precisar o problema: ele se refere a um medo dos vivos em relação aos mortos, e não a uma aversão ao corpo ou ao seu sepulcro. Do mesmo modo, a mãe de Nísio Gomes no Guaivry não pode lembrar-se de seu filho e as crianças desejam morrer quando o fazem, ao mesmo tempo em que eles demandam o sepultamento como uma necessidade literalmente vital. Há uma ambiguidade entre medo e o desejo de ter os mortos por perto, e as porfias vão parar na justiça como demandas que garantam um direito dos Kaiowá e Guarani a esta ambiguidade. Como explicá-la, antropológicamente?

Uma primeira hipótese poderia ser levantada a partir da ideia de que, a despeito do que seria sua “cultura”, os Guarani estavam manejando de alguma maneira um certo senso dos requisitos formais ao reconhecimento de um território indígena por parte do Estado.¹¹³ Essa ideia de que os índios teriam “aprendido” a reclamar os cemitérios para objetificar seus reclames territoriais alcançaria, no entanto, apenas aos *tekoha* Karumbe e Pacurity, os dois casos em que a comunidade reclamava publicamente a proteção de um área de enterros históricos e que poderiam servir a atestar a tradicionalidade daquela ocupação. Para chegar aos outros casos, a explicação teria no mínimo de fazer uma curva: as polêmicas dos *tekoha* Pyelito Kue, Yvy Katu, Kurusu Amba tinham a ver com o interesse dos indígenas de ver os corpos de recém-defuntos sepultados no interior de uma área reclamada como tradicional. A morte de Denilson Barbosa e seus desdobramentos que levaram à retomada do *tekoha* Pindo Roky deixa isso bastante evidente. O enterro do menino no local reclamado por sua família se confundia com a formulação da reivindicação ela própria, e parecia até que só o enterro do falecido no local onde foi assassinado poderia promover a justa e plena “retomada” da fazenda.

É claro que se poderia readequar a fórmula, imaginando que o cálculo dos Kaiowá e Guarani era o de que, enterrando um corpo no *tekoha*, o Estado e a sociedade

¹¹³ Se a tradicionalidade da ocupação é requisito para a demarcação de uma terra indígena, cemitérios podem até ser indícios mas não são de nenhuma maneira condição para a configuração da tradicionalidade. Em linhas curtas, enterros e ossuários só seriam considerados evidência da tradicionalidade da ocupação se as comunidades reivindicarem uma relação de identidade com o lugar, e os mortos. É apenas nesse sentido que os Relatórios de Identificação da FUNAI exigem do antropólogo responsável uma descrição das áreas rituais, nomeadamente dos cemitérios. Para uma boa formulação desses meandros, cf. Thomaz de Almeida (2001, pág. 50).

nacional reconheceriam mais propriamente sua demanda por sobre aquele território em extensão lógica dessa mesma impressão de que cemitérios são condição para as demarcações. Acho apenas que essa hipótese não pode ser excludente das respostas que os índios, eles mesmos, me deram a esta pergunta. Há, evidentemente, uma relação entre corpo e territorialidade em jogo quando as famílias do *tekoha* Pyelito Kue negociam judicialmente o desenterro e o reenterro de uma menina como parte do acordo judicial. Há, evidentemente, uma relação entre corpo e territorialidade quando, no *tekoha* Guaivry, o professor Daniel Vasquez me explica toda uma teoria da concepção e uma escatologia da alma para reclamar da impossibilidade de o cacique Nísio ser enterrado na terra que ele reclamava. Há, evidentemente, uma relação com a **terra** no gesto do rapaz que me estendia o osso de seu irmão, perguntando se as reintegrações de posse viriam a cabo porque o **corpo** do índio “não presta”.

Até por uma questão de legitimidade no método etnográfico, como tenho argumentado desde a introdução, as explicações nativas e a hipótese utilitarista têm de ser no mínimo complementares. No tópico a seguir, conto o que me contaram quando tentei investigar essa relação entre essas duas entidades aparentemente muito distintas, mas que na perspectiva Kaiowá parecem partilhar uma única substância: o **corpo**, e a **terra**.

2.1. GENEALOGIA DO CORPO

“Do que é feito o corpo, Seu Olímpio?” O velho coçou a cabeça, pensando. Quando eu já quase tinha me esquecido da pergunta e o interpelava por outros assuntos, ele começou a contar:

Ñanderu andava por aí só pra dar risada do seu irmão, Añã. Deu vontade no irmão dele de conhecer a mulher. Añã perguntou: como faz a mulher? Añã não sabia, mas Ñanderu explicou pra ele:

– Você pega o barro e faz uma panela, vira de cabeça pra baixo.

Añã fez, perguntou de novo pro irmão dele:

- Como faz a mulher, *cheryke'y*¹¹⁴?
- Você não pintou a panela!

Añã fez, pintou a panela, perguntou de novo:

- Como faz a mulher, meu irmão?
- Agora que a panela tá pintada, levanta ela! Añã levantou assim, devagarinho, levou a mão depressa. Igual *mitã kuera*¹¹⁵ pega passarinho na arapuca. Zup! Abriu a mão, a mulher tava bonita, Añã ficou com pressa de conhecer a mulher e quebrou a panela.

Mas passou o tempo, a mulher ficou sozinha, brigou com Añã. Ele era preguiçoso.

- Vai buscar peixe pra eu comer!

Só brigava, toda hora brigava.

- Vai matar bicho pra eu comer! Vai fazer roça pra mim!

Añã ficou com raiva, saiu no mato ficou dois dias, talvez três dias, não achou bicho. Achou o irmão dele, Ñanderu. Disse:

- Não quero a mulher mais! Toma!

Ñanderu não gostou, Ñanderu já tinha mulher. Falou bem assim pro irmão não fazer desfeita, que a mulher era bonita.

- Ah, mas eu não quero mais essa!...
- Então faz outra pra você.

Mas Añã tinha quebrado a panela, não sabia mais fazer. Añã tentou juntar o pedaço, virou de cabeça pra baixo como Ñanderu tinha explicado. Quando desvirou, tinha *avá*, o homem. O homem casou com a mulher, Añã ficou sozinho. O homem apareceu na panela remendada, por isso que a mulher é bonita mas o homem é feio!

Infelizmente eu não gravei essa história, que está aí reproduzida no que eu consegui recriar a partir das anotações dispersas no meu caderno de campo. O conto parece ser uma variação estrutural do primeiro episódio do mito dos gêmeos colhido por

¹¹⁴ Cheryke'y, "irmão mais velho". Designa **eb**, para ego masculino ou feminino.

¹¹⁵ *Mitã*, "criança"; *kuera*, designação de plural. "As crianças", portanto.

P. Clastres (1990, pp. 80-81), em que Ñanderuvusu e Ñanderu Mbaekuaa criam a mulher e gestam em seu ventre os irmãos Sol e Lua. Nos dois casos a mulher surge de dentro de uma panela virada, mas minha coleta tem um toque todo próprio por parte do contador: não há referência de que a mulher criada seja Ñandesy, a “Nossa Mãe”, que ocupa no panteão Kaiowá o estatuto de divindade como esposa de Ñanderu.¹¹⁶ Segundo Sr. Olimpo, Ñanderu já tem uma esposa, é Añã que não “conhece a mulher”; e ao final a mulher resta casada não com Deus criador, mas com o homem criatura, que aliás só surge por engano de Añã e em razão das imperfeições da panela quebrada no afã amoroso.

Tampouco o mito opera as oposições que Seraguza (2013, pp. 17-18) aponta como elementares ao estatuto da mulher, cuja alteridade estaria afeita à Añã enquanto o homem seria identificado com Ñanderu. Na versão do Sr. Olimpo, tanto homem como mulher são crias de Añã sob as orientações de seu irmão mais velho. A ênfase parece recair em uma segunda oposição, entre índios e brancos, explícita na continuação da história:

O homem trabalhava na roça, no tempo antigo. Plantava rama, quebrava milho, fazia chicha. Trabalhava, ficava todo, todo, todo sujo. O pé sujo igual tatu, a cara toda suja. Aí o índio ia no rio banhar no rebojo, esfregava, e aquela sujeira saía assim fazendo uma espuma. O vento soprou a espuma, ia soprando, pra longe, pro outro lado do mar. Ia soprando, ia fazendo um montão de espuma. No meio da espuma surgiu o *karai*. Você imagina?, *karai* apareceu no meio da espuma, com o lápis na orelha e o papel debaixo do braço! O branco não falava, aí veio deus soprar o branco. Soprou: você sabe qual foi a primeira coisa que ele disse?

- Não sei, Seu Olimpo...

Você não sabe, mas devia saber! O branco disse assim: “Eu sou o *karai*, e sou muito sabido!”

- E onde é que foi isso, Seu Olimpo? Onde foi que nasceu o branco?

Aaaaah, eu não sei bem... foi muito longe, parece que foi em Portugal.

¹¹⁶ O mesmo Sr. Olimpo me contou em outra oportunidade que Ñanderu tirou do seu *jeguaka*, o “cocar”, uma flor e plantou na terra. Ñandesy teria brotado ali no prazo de seis meses.

O Sr. Olimpo é um sujeito espirituoso, bem se nota. Apesar de só ter me contado uma vez o caso das panelas e do surgimento do homem e da mulher, ele guarda uma especial preferência em me narrar o surgimento do branco toda vez que me vê de terno – ainda que normalmente eu não esteja com o lápis na orelha, e o papel debaixo do braço. Os dois contos parecem compor uma unidade e o que eu gostaria de fazer notar é que, apesar de bastante generoso, Sr. Olimpo de fato não me respondeu à pergunta, “do que é feito o corpo”, mas demarcou finalmente que corpo de índios e brancos foram produzidos de maneira diferente. Enquanto os primeiros surgem debaixo da panela de barro escuro, *tujuhu*, e por obra das divindades, o branco surge no meio da espuma que é um resíduo, uma “sujeira” no corpo do índio, e só ganha ânimo depois da intervenção de Ñanderu.

Imagem 22 - Ñanderu Olimpo sorrindo, à direita da imagem, em um Jerosy Puku – festa da colheita do milho saboró– na Aldeia Jaguapiru.

Foto: João Fellet, 2014.

Mas a pergunta “do que é feito o corpo?”, claramente, ficou sem resposta. Eu já havia especulado junto a muitos outros rezadores Kaiowá e Guaraní esse mesmo

assunto e das mais variadas maneiras, e em todas vezes as respostas tardavam, eram lacônicas, ou evazivas. Em uma oportunidade até ouvi na Reserva de Dourados uma história em que o corpo do homem era forjado em barro e depois assoprado pela divindade, mas ainda assim soava frágil... o narrador parecia estar medindo as palavras que eu queria escutar, toda hora perguntando “o que você acha?”, “que foi que já te disseram?”. Bastava, no entanto, eu inverter o sentido da obra que a resposta vinha pronta: “E o corpo quando acaba, o que vira?” “Terra! O corpo vira terra!”, respondiam todos, invariavelmente. O corpo parecia ter uma escatologia, mas não uma primigênese; por outro lado, sem dúvida e a todo o tempo, o corpo precisa ser produzido através de troca de afecções, remédios, rezas, ritos de passagem, e está perigosamente tendendo à desconstituição.¹¹⁷

Eu e toda minha inconveniência de pesquisador fizemos notar ao Sr. Olimpo que a história contava do surgimento do índio e do branco, que apesar de descrever o contexto do surgimento em nenhum dos dois casos o conto esclarecia de que matéria era produzido o corpo do homem e da mulher, ou mesmo o do branco, que surge entre a espuma mas não foi propriamente fabricado a partir dela. Ele entendeu a pergunta, mas só me respondeu que “é assim que Deus faz surgir as coisas”:

Não é igual eu, nós, que para comer milho tem que plantar. A mulher quando quer panela de barro tem que fazer, ou vai na venda comprar talvez dez reais, vinte reais, cinquenta. *Karai* acha que é muito esperto, compra tudo feito! A plantação do *karai* é um saco de arroz, cesta básica – de onde vem a cesta

¹¹⁷ Não me alongo na descrição dessas práticas de produção do corpo por mera falta de espaço já que me parece impossível não esbarrar em campo, entre os índios, com essas preocupações. Circula na etnologia um certo senso de que, ao contrário de outros povos, os Guaraní seriam um tanto rasos no que concerne às técnicas corporais, o que me parece um completo engano: se é verdade que eles não praticam as elaboradas pinturas corporais que tanto chamam a atenção dos pesquisadores, toda a mitologia da “terra sem-males”, como argumentei, está fundada na produção e nas qualidades do corpo.

O que surpreende é que apesar de disperso entre os debates do profetismo, da religião, e da cosmologia, os dados etnográficos da produção do corpo sempre estiveram presentes nos trabalhos sobre esses povos – inclusive desde os registros jesuíticos. Chamorro (2009) produziu todo um livro só com referências de Montoya ao corpo guarani. Só muito recentemente, no entanto, é que o tema passa a ser encarado de frente e em um diálogo aberto com a tupinologia amazônica, como por exemplo em Pierri (2013) e Seraguza (2013): o primeiro dispõe um capítulo de descrições sobre as práticas de produção corporal entre os Mbyá-Guarani do litoral de São Paulo; a segunda, já dedicada aos Kaiowá no Mato Grosso do Sul, oferece uma sensível etnografia das práticas corporais entre as mulheres da Terra Indígena Yvykuarussu/Takuaraty.

básica? O *karai* acha que é muito sabido, quer ser como Deus.

Ñanderu Olimpo acusa o não-indígena de tentar emular as divindades quando compra “tudo feito”, mas não se engaja diretamente na tarefa da fabricação, como é a sina dos homens. É preciso alguma cautela na aproximação direta dos dados etnográficos Kaiowá com as etnografias guarani que, além de históricas, se referem a outros contextos que não o sul-matogrossense, mas a afirmação do Sr. Olimpo até vai ao encontro de Nimuendaju (1987, pág. 98), quando relata que a roça de Ñanderuvusu no centro da terra “se plantou sozinha, dando frutos imediatamente”. Essa reflexibilidade do ato da criação é ainda a essência do gênese em León Cadogan, que narra como “Nosso Pai Último-último Primeiro” criou-se a si mesmo:

*Ñande Ru Papa Tenonde
guetedi ombojera
pytũ ymágui.*

Nuestro Padre Ultimo-último Primero
para su propio cuerpo creó
de las tinieblas primigenias.

*Yvára pypyte,
apyka apu'a i,
pytũ yma mbytére
oguerojera.*

Las divinas plantas de los pies,
el pequeño asiento redondo,
en medio de las tinieblas primigenias
los creó, en el curso de su evolución.

*Yvára jechaka mba'ekuaa,
yvára rendupa,
yvára popyte, yvyra'i,

yvára popyte raka poty,

oguerojera Ñamandui

pytũ yma mbytére.*

El reflejo de la divina sabiduría!,
el divino oye-¡o-todo
las divinas palmas de la mano con la vara-
insignia,
las divinas palmas de las manos con las
ramas floridas,
las creó Ñamandu, en el curso de su
evolución,
en medio de las tinieblas primigenias.

(Cadogan, 1997, pp. 24-25.)

O verbo usado para descrever o ato de criação é a raiz *-jera*, aí agregada sempre da partícula reflexiva *-mbo-*. O ato de “fazer-se”, “gerar-se”, anunciada pelo verbo *-mbojera*, está em algo oposto à ideia de “trabalhar”, “fabricar”, “cunhar”, “produzir”, expressa na raiz *-japo*. No mito da criação da mulher, quanto ao seu trabalho sobre o barro para a confecção da panela Añã diria *che ajapo*, “eu confecciono”; mas a aparição

da mulher sob ela provavelmente seria expressa por *ojera*, “surgiu”. Seu Olimpo concorda, tratei de verificar. Igualmente, imagino, diria *ajapo* o próprio Ñanderu que confeccionou da fibra da taquara o cesto de dentro do qual surge o homem e a mulher em uma segunda versão do mito colhida por Garlet (1995, pág. 03). Nessa versão, Ñanderu bate primeiro com seu arco no cesto e dentro dele surge o homem. Depois repete o procedimento, desta vez com uma taquara, e faz surgir a mulher. Por essa razão, em linguagem religiosa o corpo do homem é descrito como em formato de arco (*gyrapa*), enquanto a mulher é descrita ela mesma como cesto (*ajaka*).

O problema é que Chamorro (2008, pp. 124-125) deriva desse conto toda uma teoria associando a fibra da taquara com a matéria do corpo, gerada a partir de um “princípio criador” chamado *jasuka*. Cadogan (1962, pág. 47) apresenta dados etnográficos que apontam para a existência de uma substância “origem de tudo, até mesmo dos deuses; que enche e inclui o Universo, pai de tudo e de todos”. Dessa força geradora da substância *jasuka* é que o Criador teria feito a si próprio em meio às trevas primigênicas, fazendo brotar suas mãos como ramas floridas, e desdobrando a terra a partir dos seus pés, mas o assunto não foi muito adiante no meu campo. Não encontrei outros relatos que sirvam a explorar o tema. Muito embora haja uma referência ao *jasuka* como “germe da vida” na dissertação de João (2011, pág. 26) —ele mesmo Kaiowá, e mestre em história—, nas minhas entrevistas não captei nenhum comentário.¹¹⁸

Sr. Olimpo alegou desconhecer inclusive a palavra, e em sua versão do mito mulher e homem *ojera*, “surgem”, sem terem sido fabricados propriamente de nenhuma matéria dada previamente. Mesmo o homem branco, que surge do outro lado do mar e em meio à espuma apenas em corpo, sem voz, nem ânimo, não pode se dizer que seja propriamente cunhado a partir de alguma substância, pelo menos não como a panela é cunhada a partir do barro. Se minhas observações se confirmam, não haveria na cosmogonia guarani, como há na cristã, um trabalho divino de objetificação da criação, o que uma vez mais reiteraria as linhas de continuidade entre homens e deuses que fundamentam a profecia... mas não quero me alongar nas implicações “cosmopolíticas” dessa proposição no pensamento guarani, sobre o que aliás ainda tenho que refletir

¹¹⁸ *Jasuka* é também um nome próprio feminino, mais comum entre os Mbyá-Guarani que entre os Kaiowá..

melhor. Se não há objetificação nesse modelo de agir, criar, e produzir no mundo, teríamos de pensar por exemplo nos efeitos sobre o corpo da sujeição de toda uma alteridade a um sistema de trabalho fundado na alienação mais bruta, que é o trabalho braçal nos campos do agronegócio. Essas indagações inspiraram minhas, e todas minhas reflexões, mas não houve modo de circunscrevê-las em um mestrado. É a fim de pincelar algumas linhas do que me guio, nessa exposição, pela problemática da matéria do corpo.

E o início do problema estava naquela diferenciação elementar entre pessoa e alma sugerida por Daniel Vasquez, ao me descrever uma pessoa surgida como corpo no momento da fecundação, e uma alma acrescida a ela por ocasião do nascimento. Não duvido que técnicas de produção da pessoa não sejam centrais nessa “teoria da concepção”, ainda que Daniel não as tenha explicitado mas, no que concerne ao surgimento do corpo propriamente dito, a descrição sugere que ele apenas aparece no ventre da mulher; ou o remete à fecundação do esperma e ao ato sexual. O corpo surge, note-se, não propriamente de um substrato mas a partir de uma relação – é este o meu ponto: todas as vezes que perguntei aos Kaiowá e Guarani “do que é feito um corpo?”, eles me responderam não com uma especificação da matéria do qual ele seria feito, mas com a descrição de uma relação.

No mito do Sr. Olimpo, Ñanderu ele próprio, Añã, a mulher e o homem formam um conjunto de relações. Se Ñanderu já tinha uma esposa e Añã não conhecia a mulher, se poderia supor que a relação de Añã com a mulher seria simétrica à relação de seu irmão com sua cunhada, o que cumpre com o papel de deceptor que Añã assume nos mitos guarani.¹¹⁹ Desse modo, o surgimento da mulher é definido antes de mais nada pela relação de Añã com seu irmão mais velho; e a relação conflituosa de Añã com sua criatura, na sequência, define o surgimento do homem, a partir do que o conjunto é reordenado. Da mesma maneira, nas descrições de Daniel Vasquez da concepção, o corpo aparece como fruto de uma relação entre pai e mãe expressa na fecundação, o “ponto-zero” da fabricação da pessoa. Maior desafio é imaginar o sistema de relações que dá origem ao mundo, já que Ñanderu faz-se a si mesmo e está sozinho, mas a

¹¹⁹ “Deceptor” é como traduziu-se o francês *décepteur*, empregado por Levi-Strauss (1993) para descrever essa figura do imitador, tão presente na mitologia ameríndia. Entre os Guarani especificamente, cf. Pierri (2013, pp. 35-50).

resposta está aí nos versos transcritos por Cadogan: a criação do mundo é produto da relação de Ñanderu Papa Tenondé com seu próprio corpo, que a partir de suas extremidades (as plantas dos pés, as mãos) vai produzindo alteridade. “É por isso que a terra é redonda”, me explicou uma vez Eliel Benites, um professor kaiowá da Universidade Federal da Grande Dourados, “porque o Criador a fez desdobrando ele mesmo sobre o nada, e isso só poderia dar redondo” – redondo? O que para Eliel é uma evidência, para mim segue sendo um mistério.

Confrontei Eliel, em uma oportunidade, com as diferentes versões do mito guarani de criação do mundo a ver o que ele poderia me aclarar quanto à oposição – *jera*, –*pota*, no surgimento dos deuses, do homem, e de todas as coisas nesta terra. Ele, que já conhecia boa parte da literatura, me escutou com atenção e me interrompeu apenas no momento em que eu contava a versão de Ñanderu Olimpo, e no ponto em que ele tratava na criação da plataforma terrestre. O xamã havia me dito que no início, quando apenas o demiurgo andava sobre a terra, ele dançou em torno do seu *chiru* que marcava o centro do mundo (vide Capítulo 04), e porque ele dançava a terra que era antes muito estreita foi se alargando à medida em que seus pés tocavam o chão. Eliel quis grifar esse trecho, segundo ele por sua importância para se entender como as coisas foram criadas a partir do corpo do próprio Ñanderu. Seus olhos miraram um pé de guavira¹²⁰, e porque ele mirava a guavira existia; ele se aproximou da folha de guavira e viu um grilo, e porque ele via o grilo passava a existir. Note-se que toda criação é estabelecida a partir de uma relação com o corpo do Criador, sem um trabalho laboral sobre a matéria originária. Ñanderu criava e se alegrava com seus feitos, dançando em festa, e a planta de seus pés produziam a terra que ia se desdobrando, e desdobrando. “A terra”, concluiu Eliel, “é a amplitude da dança de Deus, e assim também é o homem” – volto a Eliel e a este assunto nos meus “ensaios cosmográficos”, por hora fico entre o corpo e a terra.

¹²⁰ *Campomanesia s.p.*, também conhecida como guabiroba, gabiroba, guabirova, guabiraba, guavirova, gavirova, ou araçá-congonha. Trata-se de uma planta com variedades arbustivas ou arbórea, que floresce em um fruto pequeno, redondo, verde, e doce, muito comum nos campos daquela região. Na versão de Eliel, essa foi a primeira planta criada por Ñanderu.

2.2. CORPO E TERRA

O corpo nada mais é, assim, que um ponto de relações, o que dá um sentido guarani à proposta do texto clássico de Seeger *et alli* (1979), que propõe uma noção de corpo como linguagem ordenadora da vida social, do espaço, e do cosmos. Essa linha é elucidativa, mas eu estava às voltas com a ideia da ‘matéria’ e não a abandonava. Apesar de implicar trocas e circulações, o surgimento dos corpos ao menos em um momento inicial não prescinde propriamente de uma base material da qual ele foi produzido. Como sua escatologia poderia então estar ligada indubitavelmente à terra? Em uma longa viagem de carro a diversos acampamentos de retomada, gastei meu tempo especulando Otoniel Ricardo os meandros desse assunto – seu discurso era engajado, cito:

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não-indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim, da retomada, ‘fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo’. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo.

Otoniel é uma liderança kaiowá, que assumiu a frente do movimento de retomadas tomando cadeira como conselheiro da Aty Guasu. Se bem o entendo, ele estava me explicando que durante a vida as atividades da pessoa vão sediando o corpo no terreno, vão mesclando-o com a terra, até o ponto em que ele se confunde com ela mesma. O corpo “faz parte do local”, ao mesmo tempo que seu pó escatológico, sua poeira, se mistura com a terra, e em alguma dimensão é a terra ela mesma. A princípio, essa confusão material da pessoa com o espaço só está dada na relação com os parentes e familiares –o avô, o tio, o primo–, mas vivendo, comendo, dormindo, casando,

fazendo filho e, principalmente, morrendo, a pessoa vai se misturando progressivamente ao terreno.

Já era tempo de se admitir que meus interlocutores não tinham uma resposta para o aparente paradoxo do corpo, que é este de ter uma escatologia material mas não uma genealogia. A fala de Otoniel, no entanto, novamente marcava a produção do corpo em uma relação, digo, a referência à matéria, ao material, à poeira, ao pó, estão conjugados em um primeiro momento entre os sujeitos e a terra que habitam; e, em um segundo momento, entre os sujeitos e seus parentes e antepassados que habitaram aquele mesmo local. Por sobre a matéria, o que há é relação de modo que, se não posso responder ao impasse entre a origem e o fim do corpo, posso ao menos reformulá-lo sob as sugestões de uma teoria mais ampla da substância como relação.

Carsten (2004, pág. 109) é quem formula uma ideia de “substância” como um conceito a ser usado para rastrear relações entre as pessoas, e entre elas e o ambiente, a partir da troca e da transformação de elementos corporais como sangue, fluidos sexuais, suor, ou saliva, pelo ato de se alimentar, de manter relações sexuais, ou de efetuar trocas rituais. A ideia de substância já era central no referido texto de Seeger *et alli* (1979), lá igualmente indicado como uma possibilidade analítica para a etnografia das trocas corporais. Ora, os Kaiowá poderiam ter me ofertado uma teoria química do corpo, que descrevesse molecularmente os elementos constitutivos da carne, do sangue, dos ossos, e quem sabe da alma, mas não. Eles me pareceram mais interessados em me ofertar uma teoria da substância como relação, que entende um corpo nunca em si mesmo, mas sempre em analogia com uma alteridade. E se não houver alteridade é possível produzi-la, o que seria o imperativo básico dessa teoria: a sua capacidade de reprodução.

Dissolver analiticamente o corpo em um universo de relações mais amplas e externas não é tarefa fácil, inclusive porque na referência ao território meus amigos estão a todo tempo se referindo a um substrato material, sobretudo quando o assunto é a morte, que via de regra era o tema das minhas perguntas. Em um fim de tarde o sol se punha e Dona Damiana, sentada defronte minha câmera no *tekoha* Apyka’i, mirava o canal revolvendo a terra com os pés. No horizonte a usina esfumava as chaminés, e havia muita cana, só cana, por todos os lados. Ela parecia muito pouco interessada na

entrevista, perguntei então se ela queria dizer uma última coisa para que eu finalmente desligasse a câmera:

Vou dizer então, Bruno. Essa terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não. A carne do branco é uma terra mais clara.

[Ela pega um punhado de terra com as mãos, e esfarela no ar.]

Hoje tem cana em cima, olha quanta cana. Mas é vermelha porque tem sangue de índio, é boa porque tem sangue de índio. Hoje tem cana em cima, mas embaixo estão os meus filhos. Meus filhos estão apodrecendo nessa terra, que já apodreceu meu pai. E agora o meu netinho. Eu não vou mais deixar passar veneno, eu quero que essa cana apodreça aqui na terra. Vai apodrecer a cana, igual meu pai, meu filho apodreceu. É só essa a minha palavra.

A imagem é forte, os filhos e a cana apodrecendo na terra. O elemento a que Dona Damiana faz referência aí é ao sangue, que é uma das preferências de Carsten (2011; 2013) para os estudos da substância. Durante boa parte da pesquisa, apostei em perseguir o sangue como uma chave para discutir as relações entre corpo e território – ora, a palavra que os Kaiowá mais se valem para se referir ao morto é *te'ôgue*. Traduzido comumente por “cadáver”, ou “defunto”, “copo sem vida”, *te'ôgue* é a flexão passada do verbo *te'ô*, “perder líquido”, “gotejar”, mas pode significar também “sangrar”. *Te'ôgue*, “morto”, significaria literalmente “desidratado”, ou “dessangrado”. Agregado da partícula locativa *-ha*, *te'ôgueha*, “o lugar dos dessangrados”, é uma das maneiras com que se referem em guarani ao cemitério. Morrer é, portanto, esvair-se em sangue; mais interessante, contudo, é cruzar essa definição de morte com a palavra que Otoniel me indicou ele recorreria em língua guarani para se referir ao “pó”, à “poeira” que é produto do corpo dos mortos: *yvy timbó*, o “pó da terra”. *Timbó* é também o desprendimento do vapor d'água, e em sua forma verbal quer dizer “evaporar”, “esfumaçar”. Uma boa inferência seria a de que o sangue do corpo defunto é “pulverizado” por sobre o terreno, no processo de decomposição, misturando-se com a terra como quer Otoniel.

Dona Damiana me repetiu muitas vezes que ela tinha de plantar sobre o *tekoha* Apyka'i porque a terra assim exigia. “Meu pai quer abóbora”, me dizia ela, “eu planto porque ele gosta, e eu gosto”, seus familiares enterrados no *tekoha* demandavam cuidados, sobretudo o do plantio dos cultivos tradicionais. No *tekoha* Pacurity, um outro acampamento de retomada poucos quilômetros mais à frente, o cacique Sr. Bonifácio me contou uma longa história sobre como o *tekojara* (os “donos do modo de ser” Kaiowá e Guaraní, explico no próximo capítulo) fizeram relampear sobre o sepulcro de duas crianças falecidas precocemente: a primeira era fruto de uma relação entre uma mulher indígena e um homem branco; a segunda, um ‘puro’ Kaiowá. Quando o relâmpago atingiu a primeira, ferveu o seu sangue mestiço e a criança voltou à vida em forma de onça, a primeira sussuarana¹²¹; mas a segunda, esta sim, se transformou em um cará, dando origem a uma plantação.

O verbo empregado pelos Kaiowá e que define o ato de enterrar os seus mortos é *-ñoty*, “semear”, “plantar”; *ñoñotyha*, a “plantação”, é uma das maneiras de se referir a “cemitério” ao lado do mencionado *te'õgueha*. Segundo me explicou Dona Damiana, milho saboró, feijão e outros tipos de fava, abobrinha, amendoim satisfaziam o requerimento de “cuidar” dos mortos, mas havia aí uma ambiguidade: quando ela diz que seu pai quer abóbora, estaria ela dizendo que o espectro de seu pai sentia fome ou desejo de comer abóbora? Enterrando os corpos e as sementes, Dona Damiana semeava tanto os mortos como sobre eles. Por ocasião da morte de Ramão Araújo –se o leitor voltar ao Capítulo 02, verá que foi o último dos atropelados no Apyka'i–, um rezador da aldeia Tey'i Kue foi convidado a performar os ritos e eu tive a chance de inquiri-lo mais propriamente sobre as formulações de Dona Damiana. Igualmente um pouco confuso, o que só reforça a ambivalência, ele me explicou que o corpo enterrado vira ‘adubo’, repetindo o argumento da terra vermelha. Esse ‘adubo’ faria crescer as plantas domésticas na roça, de modo que há no plantio, na colheita, um sentido de comunhão que apenas para fins de ilustração eu aproximo ao evangélico.

Na mesa da santa ceia, Jesus oferece o pão e o vinho aos apóstolos: “tomem, isto é meu corpo”, diz, “este é meu sangue, bebam em memória de mim” (Mt 26:26-28; Lc

¹²¹ *Feliz concolor*, a “onça parda”. Antes disso só haviam as onças pintadas, remanescentes da primeira terra.

22:19-20). “Todo aquele que come minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim, e eu nele” (Jo 6:53-58). O sacramento cristão da eucaristia, fundado na santa ceia, tem um sentido antropofágico uma vez que a transubstanciação implica de fato na transformação da hóstia no corpo do deus crucificado. Mas não quero derivar daí nenhuma sugestão de que os Guarani devorem seus mortos, até porque isso seria bastante ofensivo a eles. A aproximação com a ideia cristã de comunhão é elucidativa no sentido da ambivalência do rito: comendo o corpo do próprio Cristo e bebendo seu sangue, os apóstolos celebram ao mesmo tempo a memória de Cristo, e a sua presença.¹²²

Há uma parcela dos mortos inscrita na terra, o rezador da Tey’i Kue me explicava que, tal como faz crescer o roçado, no campo o corpo enterrado faz brotar a palmeira pindó, a peroba, e o cedro. “Eu andei na matinha ali no Remanso Guassu, lá tem peroba”, me contou de sua visita recente às retomadas do *tekoha* Yvy Katu, “se tem peroba pode saber, tem índio na terra!”. Peroba é o nome comum para árvores do gênero *Aspidosperma s.p.*, e cuja madeira é cobiçada para fabricação de móveis. Raro encontrar uma ainda de pé, naquela região. Há vários tipos de peroba, algumas com madeira bem avermelhada, o que poderia estar algo relacionado com o sangue mas não estou seguro – gostaria de ter maiores formulações sobre isso, mas nesse tema meus amigos eram quase sempre muito vagos em suas informações.

Vagos, como Dona Damiana foi no dia em que visitei o *tekoha* Apyka’i, e duas colheitadeiras de cana John Deere de 340 cavalos manobravam no canavial. Essas máquinas são monstruosidades: a cana mais ou menos seca é sugada por dois tubos e processada por um rotor, que cospe fora de um lado a tora limpa, e do outro esparrama a palha pelo chão como os restos de um corpo violado. Em contrassenso, afora o barulho e a poeira que ia sendo soprada rumo os barracos, os tratores e os caminhões de apoio no horizonte vão se movendo coordenados, quase que em um balé de dançarinos obesos... o fim do mundo, quem diria, tem sua graça. Dona Damiana sentada no seu banquinho sem encosto olhava a cena, não fez muita festa com minha chegada.

¹²² Agradeço a Augusto Ventura pelos debates que me despertaram a analogia, mas este é apenas um exercício de imaginação. Qualquer leitura que enxergue aí alguma cristianidade nos Kaiowá e Guarani terá necessariamente de reconhecer o valor inverso, que é a indianidade de Cristo. Afinal, banquetear o corpo da divindade e tomar o seu sangue – a relação mais fundamental da santa ceia – não é um motivo mais judeu do que ameríndio; ou antes, judeus e ameríndios talvez fossem (sejam?) mais próximos do que sonha nossa vã teologia.

Entreguei-lhe uns poucos quilos de pucheiro –um resto de carne com osso comprado a R\$2 o quilo, que os Kaiowá comem como mistura– e ela agradeceu. Valendo-me da brecha em sua introspecção, comentei a colheita: “É grande essa máquina, hein, Dona Damiana?”

É da usina, Bruno! Eles vêm aqui, passam, arrancam a cana, tudo. E levam embora, eu não gosto. O problema da cana é que a usina leva embora, não deixa nada. Não tá certo, e a terra? Qualquer dia vai levar meu barraco, leva eu também.

Está aí uma reelaboração da crítica guarani ao agronegócio constatada por Pierri (2013, pág. 88), desta vez em uma versão ‘suubstantiva’: Dona Damiana não quer mais que a usina leve a cana embora, ela quer que a cana apodreça. E aquela mulher franzina sentencia que toda safra será a última, e que ela não vai permitir mais que as colheitadeiras rasguem a terra – flagro-me imaginando Dona Damiana defronte a colheitadeira, uma versão ameríndia do homem contra o tanque de guerra na Praça da Paz Celestial. Sua formulação é lacunosa, quase um lamento, mas poderia estar aí uma crítica literalmente substantiva ao agronegócio.

Imagem 23- Dona Damiana, mulheres e crianças no Apyka'i, em meio ao canavial. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.

3. CONCLUSÕES

Como alertei ao início, este capítulo é quase que uma sucessão mais ou menos livre de imagens e, para retomar o fio da meada agora na conclusão me parece que o melhor seria reconstituir os argumentos do fim ao começo, aproveitando que ainda está fresco no leitor meus últimos comentários sobre uma “teoria da substância” guarani fundada em sistemas de trocas materiais e imateriais, sempre inscritas no corpo. A vida, e sobretudo a morte, grafa as pessoas na terra até o ponto em que uma e outra se confundem e o sujeito resta definitivamente inscrito no espaço – “o corpo faz parte do terreno mesmo”, exprime Otoniel Ricardo. Antes de desvendar os mecanismos dessa confusão, porém, foi preciso estabelecer o corpo na perspectiva kaiowá e guarani, sua origem e escatologia, sua distinção em relação à alma, sua posição na noção de pessoa. Foram fundamentais, para tanto, os mitos narrados pelo Sr. Olimpo, do *tekoha* Laranjeira-Ñanderu; bem como a explicação de Daniel Vasquez, do *tekoha* Guaivry.

No Guaivry, a comunidade está para sempre obrigada a conviver com a impossibilidade de velar o corpo do cacique Nísio Gomes. Seus vitimários desapareceram com o defunto depois do ataque, e não há ossos para serem rezados, seu cadáver não pode ser cuidado. A condenação de vagar por sobre esta terra em sofrimento não parece recair mais sobre seu espectro (*angue*) do que sobre os familiares que sobreviveram. Sem poder rezá-lo, seus parentes no Guaivry estão igualmente impedidos de rumar no bom caminho; e enquanto lhes arremeter a memória do pai, tio, avô, marido, e filho assassinado, há uma perigosa tendência de que a morte supere a vida.

A imagem aí sugerida, dos indígenas rezando e cantando junto a ossadas, não é única na etnologia guarani. León Cadogan já dava notícia de um rezador que guardava os ossos da neta seguindo as orientações da divindade, na esperança de que um dia ela ressuscitasse e ambos ascendessem ao paraíso. Ainda, no século XVII, as crônicas jesuíticas dão notícia de uma rebelião religiosa guarani, que envolvia um culto às ossadas orientado à ressurreição. Rezar os ossos talvez seja um motivo mitológico, já que na história dos irmãos Sol e Lua por pelo menos duas vezes Kuarahy se empenha em devolver ossadas à vida: primeiro a de sua mãe, Ñandesy; segundo, e terceiro, ou

quarto, a de Jaxy. Mas como se poderia afirmar que o que está aí em jogo é o mesmo que me oferece o rapaz que me estende a mão com o osso de seu irmão, na imagem que abre o capítulo?

Não se pode, o que saliento é que os ossos aparecem em todos como elementos associados à territorialidade. Entenda-se ela em um marco transcendente, a “terra sem- males” no seu sentido mais clássico no profetismo; ou imanente, que no caso Kaiowá e Guarani está associado às demandas por demarcação. Ou ambas ao mesmo tempo, em relação de simetria e inversão, que é o que acho mais provável – não me atrevo a traçar conclusões definitivas sobre uma alteridade tão absurda quanto a da cosmologia guarani, mas em tom de síntese tenho algumas coisas a dizer quanto ao método de análise e ao uso dos dados.

Recorde o leitor que me referi na introdução da dissertação a essa ideia de que os dados, as entrevistas, as observações de campo aqui dispostas não deveriam ser tomadas como peças em um quebra-cabeça, em que se supõe haja uma continuidade exata de forma e conteúdo entre uma e outra, e que cada qual é uma parcela de uma figura maior que seria um entendimento do corpo e da territorialidade kaiowá e guarani. Sugeri, ao inverso, que se as tomassem como fragmentos em um caleidoscópio, combinadas precariamente e segundo sua disposição em conjuntos de imagens, mas que logo poderiam mover-se e gerar novas combinações, para logo mover-se novamente e produzir outras, e outras, que poderiam eventualmente confirmar as primeiras. O que quero dizer é que não há verdades encapsuladas nas falas de Daniel Vasques ou do Sr. Olimpo, não me parece que o interesse deles seja o de produzir teorias generalistas a respeito das concepções de todos os Kaiowá e Guarani sobre “a vida”, “a morte”, “a alma”, “o corpo”, “a pessoa”, ou “a territorialidade”, pelo contrário. O projeto em que se engajam é o de refletir em torno das contingências a que suas vidas estão sujeitas sob o cerco, e que operam formas de expressão, conhecimentos, religiões, cosmologias, enfim, noções próprias desses povos transmitidas e multiplicadas por relações com amigos, parentes, vizinhos, com gente viva e gente morta, inclusive com o Estado e com a sociedade nacional.

É nesse sentido que os pensamentos de Daniel, Olimpo, Dona Damiana, podem ser generalizados como teorias de um povo: sendo a leitura de um Kaiowá e Guarani

sobre suas próprias contingências, não deixam de ser “teorias kaiowá e guarani” sobre a vida, a morte, e o mundo, com o adendo de que haja outras tantas quanto forem as possibilidades de reflexão. Da mesma maneira têm de ser tomados os dados bibliográficos. Não há modo de saber mais das justificativas apapocuva sobre a queima da casa onde apareceu o *angue* do que nos informou Nimuendaju; nem mais sobre o contexto dos *ayvu rapyta*, os cantos sagrados mbyá, do que nos diz Cadogan; quanto menos das tinosas artimanhas de Satanás nos setecentos, senão o que nos testou os jesuítas. Combinados, esses dados formam a imagem de uma teoria a partir das relações que travam uns com os outros, mas logo podem ser recombinaados para produziram outras, e outras, e eventualmente confirmarem a primeira.

Há um problema na analogia com o caleidoscópio, que é a do sistema fechado. Os elementos que compõem a imagem são sempre os mesmos e não se transformam nem agregam outros, mas me agrada o fundamento desse aparelho que é o da simetria: a composição não é feita apenas da relação, das continuidades, e das rupturas dos elementos do sistema, mas a partir das imagens que eles produzem de si mesmos. Há algo bastante similar ao impulso criador da mitologia guarani, que permite Ñanderu produzir uma alteridade e reproduzir o mundo a partir de si próprio, e criar corpos a partir do seu próprio corpo, sem nunca objetificar o ato da criação. Não há matéria previamente definida, não há um substrato a ser cunhado, não há um elemento-base sobre o qual opera a divindade no mito.

Focado em perseguir o sangue nas imbricações do corpo com a terra, eu supunha uma ideia muito fisiológica das trocas no mundo guarani. Se havia matéria escatológica, teria de haver substrato na origem, mas o mundo guarani não me parecia regido pela Lei de Lavoisier em que “nada se cria, nem se destrói”. A matéria, veja-se, não era sequer elemento definitivo do corpo, que já de saída tem uma parcela ‘imaterial’ reconhecida como *angue*; e mesmo sua contraparte, definida pelos ossos, carne, e sangue, não suporia sempre uma constituição física mas sim uma relação. A matéria poderia ser um estado precário do corpo, a única condição inerente à sua existência é o vínculo com uma alteridade.

A análise focada no substrato material ofusca relações menos concretas desse sistema de trocas de substâncias. Não é só em uma dimensão material que a máquina de

cana furta o corpo dos filhos de Dona Damiana, mas em todo seu universo de relações expressos na terra, no sangue, no parentesco, nos compadrios, e também em suportes menos materiais como projetos, desejos, memórias, saudades, sonhos, que no caso dos Kaiowá também têm suporte ou são estatutos do corpo, como tentei esboçar no capítulo anterior a partir da “circulação de afetos”. É realmente uma pena eu não ter me dedicado a uma etnografia das práticas de produção corporal propriamente ditas, minha estimativa é de que renderia resultados bastante interessantes sobre como todas essas ‘imaterialidades’ se consubstanciam no corpo. As imagens do profetismo, a terra sem- males, a superação da morte com os ossos frescos, vão nesse sentido; mas também neste sentido estão os apontamentos sobre os sonhos, as dinâmicas de aparentamento no *tekoha* Apyka’i, a espacialização das retomadas, as dinâmicas da territorialidade entre as iniciativas nativas e estatais no Mato Grosso do Sul. O cerco, e os furos do cerco, estão igualmente sobre as linhas de transcendência e imanência cruzadas sobre o corpo.

Uma “teoria da substância” guarani precisa estar atenta a essas outras relações manejadas pelos indígenas no que concerne ao território, a fim de se aproximar de um conceito próprio de territorialidade guarani que seja tanto afeito aos temas transcendentais como imanentes, e uma vez mais me parece que a chave é pensar o espaço a partir do corpo. Esse é um desafio analítico, e o mais fácil é cair em emboscadas na tradução. Por outro lado, a este ponto creio que qualquer síntese teórica estará sempre aquém do que diz este depoimento do Sr. Carlito de Souza, um exímio orador Kaiowá e que por muitos anos esteve à frente do acampamento Passo Piraju:

Se a lei vai ter poder de tirar de nós o Passo Piraju, eu quero que a lei retire só as minhas crianças. Eu quero deixar a minha carne, o meu osso em cima dessa terra aqui. Eu vou deixar. Podem vim fazer o despejo. Só que daqui eu não saio. Eu quero que a morte, que minha catacumba seja no rio. Quero que minhas crianças, quando elas voltarem de novo, que elas cacem o meu osso para plantar de novo na aldeia. Eu quero que me plante aqui na aldeia Passo Piraju, porque aqui que eu nasci, daqui que fui expulso, aqui que eu vou pôr a minha catacumba. De novo aqui na aldeia Passo Piraju. Por que que eu estou chorando? Porque os finados meus avôs, não sei onde que está a catacumba deles. Nunca mais encontrei eles. Nunca mais encontrei minha vó, meus tios. Eu vou ser assim também. Eu quero.

A entrevista foi concedida ao CIMI em 2012, na iminência de uma nova reintegração de posse sobre a área. A quem queira ver, há aí bastante objetificação discursiva da relação com os mortos, bastante objetificação de uma demanda de territorialidade perante o Estado. Faz cinco séculos, contudo, que os Guarani operam essas “belas palavras”, e vão produzindo pequenos milagres: algumas semanas depois dessa entrevista a decisão foi revertida na justiça, e as famílias do Passo Piraju seguem ocupando o mesmo local.

Imagem 24 - Carlito de Souza, no tekoha Passo Piraju. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2012.

Isto é o que eu tenho a dizer, depois de muito pensar sobre o que escutei com meus amigos em campo. Uma agenda de pesquisa que servisse a confirmar essas hipóteses teria de estar centrada em uma etnografia das técnicas de fabricação do corpo, na descrição dessas trocas de objetos e pessoas afeitas ao parentesco; mas também na circulação de coisas tão imateriais que é difícil inclusive te-las como coisas: afetos, desejos, e sonhos. O que me parece bem estabelecido é que o corpo é o ponto de articulação dessas relações, e por isso ele é essencial à ordenação da vida social, para

produção do espaço, e a organização do cosmos. Os valores “bom” (*porã*) e “mal” (*ei*, *vai*), “velho” (*tuja*) “novo” (*pyahu*), manejado no discurso dos xamãs e no cotidiano das comunidades, têm escala no corpo. É a sua operação que produz a noção de temporalidade formulada no profetismo e na escatologia, e que pode estar expressa na noção de *tekoharã*.

Depois de havê-lo criticado, resgato o termo a fim de salientar sua potência de articulação entre tempo, e espaço. *Tekoharã*, a “terra futura”, é também um território que só existe em relação, em primeiro lugar, com as realizações da terra presente; e em segundo lugar, com o profetismo, pelo que ele seria uma forma de síntese do que venho chamando desde o primeiro capítulo de “crítica histórica”. Se sua potência será aproveitada e o termo alçado à posição de categoria nativa da territorialidade, só os próprios guarani poderão dizer.

Deixei o acampamento ainda atordoado pela cena do rapaz me estendendo o osso, as palavras me ecoavam. “Eu queria ir lá em Brasília me esclarecer: por que a gente passa massacre?”, “Será que o osso do meu irmão não presta?”.

Naquele mesmo dia, uma reza estava marcada para uma outra retomada, e ao que me lembro financiada por um projeto do Museu do Índio. Uma equipe estava na cidade para fazer gravações, e eu imaginei que os homens, as mulheres, os velhos e as velhas, as crianças, poriam seu *ponchito* e *jeguaka* e tocariam os *mbarakás* e os *takuapu*. Se não para fazer bonito para a câmera, ao menos para comer o tambaqui assado que os cineastas haviam anunciado que doariam para a ceia.

Cheguei ainda estava escuro, encontrei um amigo que me perguntou “por que a cara de fantasma?”. Antes que eu acabasse o caso, ele já me havia tomado pelo braço e me sentado diante de um rezador, um senhor de idade. Ao saber da história, o Ñanderu ficou aborrecidíssimo! Tomou seu *chiru* –a cruz de madeira objeto ritual kaiowá– e, das minhas costas, por quase meia hora, esfregou as mãos sobre minha cabeça cantando

palavras ritimidas em guarani. Levantei-me quando ele parou, mas só pra levar uma bronca:

– Não acabou!

A pausa era apenas para recuperar o fôlego. O benzimento seguiu mais vinte minutos, pelo menos. Ao fim, agradei, e se inclinando sobre mim o velho me disse ao ouvido:

– *Angue* quer te levar...

Imagem 25 – Jovem rezador, no tekoha Yvy Katu. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2014.

*...And, to conclude, when all the world dissolves,
And every creature shall be purified,
All places shall be hell that is not Heaven.*

Mefistófeles , em Cristopher Marlowe,
The Tragical History of Doctor Faustus.

CAPÍTULO 04

O PESO DA CRUZ

“Pronto!”, me disse o cunhado de Ramão, revirando com o enxadão uma última vez a terra ao pé da cruz, “aqui já é a casa dele”. Depois, um a um e sem muita cerimônia, todos se retiraram aos seus barracos.

Ramão Araújo morreu atropelado por volta das 21h do dia 14 de março, pedalando de volta do *tekoha* Ñu Porã ao Apyka’i, dois acampamentos de retomada separados por uns poucos quilômetros do asfalto do anel viário de Dourados. Uma caminhonete de cor preta arrastou seu corpo e sua bicicleta por 30 metros, largando uma poça de sangue, uma poça de óleo diesel, e um pedaço do pára-choques à beira da estrada. O índio morreu de frente a um secadouro de soja. Era, como já se disse, a oitava vítima de atropelamento no Apyka’i; a quarta em menos de um ano. A segunda desde que, em fevereiro, a justiça federal de Dourados havia ordenado a reintegração de posse contra a comunidade, que ainda pendia de cumprimento.

De volta aos barracos, a viúva se recolheu e eu me abriguei do sol debaixo de uma lona enquanto os índios me deixavam uma lista de pedidos para a próxima viagem: uma bola de futebol, pregos, remédios, *band-aids*. O rezador veio me mostrar o *mbaraká* do morto. “Eu rezei ele, já não tem problema”, me explicou, “ele vai ficar comigo” – o morto, ou a cabaça? O filho do falecido me mostrou uma faca, era do pai e agora era dele. E havia um terçado que ainda estava perdido, Ramão o teria escondido no mato e agora já não estava mais lá para dizer onde:

“– Tivesse contado pra mim, eu cuidava!”, e deu uma gargalhada. Apesar da morte, a vida seguia no Apyka’i. Pode parecer um absurdo, mas achei tudo quase feliz.

Imagem 26 - Dona Damiana e familiares de Ramão acendem velas aos pés de sua cruz, no tekoha Apyka’i.

Neste derradeiro capítulo, tomo a liberdade de deixar um pouco de lado os debates bibliográficos para apresentar minha própria etnografia, desde a caracterização do *angue*, o espectro corporal, até os ritos funerários propriamente ditos. A ausência das citações analíticas parece um tanto minimizada diante das falas dos próprios indígenas aqui reproduzidas: são trechos das nossas conversas sobre as relações entre vivos e mortos como organizadoras do tempo, e do espaço, e da vida social. Se invoco uns poucos autores da assim chamada “tupinologia” é apenas para abrir campo à análise, por exemplo no caso da aproximação da figura do *angue* com os chamados “donos” na literatura amazônica – em guarani, *jara*.

Coberta essas primeiras descrições, adentro o segundo título, “A casa dos espíritos”, traçando paralelos entre o chamado “velório do *kurusu*” e a construção de uma casa. O motivo da cruz aproxima o debate de outros elementos, como o *chiru*, um objeto ritual em formato de cruzeiro portado pelos xamãs durante os ritos, e que tem uma importante posição na mitologia da criação e da destruição do mundo. Dois ensaios cosmográficos, apresentados sobre as explicações de Eliel Benites, e de Daniel Vasquez e Genito de Souza, estes dois últimos ouvidos no *tekoha* Guaivry, selam o capítulo atando as duas pontas: o corpo organiza tanto a reprodução deste mundo, como a sua destruição.

1. ENTERRANDO E DESENTERRANDO OS MORTOS

No capítulo anterior, discuti a potencialidade do termo *tekoharã* na expressão das relações espaço-temporais intrínsecas à territorialidade Kaiowá e Guarani. Há, no entanto, uma segunda expressão que também articula o passado, o presente, e o futuro, com a noção de território e que também designa as retomadas: ele mesmo kaiowá, e antropólogo, Benites (2014, pág. 195) traduz como “reocupação dos territórios tradicionais” a expressão que ouvi muitas vezes empregada nas assembleias e no discurso dos xamãs, ao se referir ao retorno dos territórios: *jaha jaike jevy!*, “vamos entrar e recuperar!”, em que *jaha* responde pela primeira pessoa do plural do verbo “ir”;

e *jaike* à mesma conjugação do verbo “entrar”. *Jevy*, por sua vez, carrega uma polissemia.

Em sua forma substantiva, *jevy* pode querer dizer “regresso”, “volta”. Como advérbio, tal qual na expressão, passa o sentido de “novamente”, “outra vez”. E admite variações como *jevy jevy*, “muitas vezes”; ou *jevyevy*, “de novo, e de novo”, “repetidas vezes”. Já empregada na sua forma verbal, a raiz *-jevy* poderá ser conjugada como “regressar”, “retornar”. Certa feita, notei que um pastor indígena de uma Igreja Evangélica na Reserva de Dourados se valia do termo para se referir à conversão, no sentido bíblico do “regresso à morada (do Pai)” – que dirá isso a respeito das retomadas? Benites (2014, pp. 195-197) reconhece em *jevy* o sentido de “recuperar”, “reativar”. Apesar de o autor não havê-lo explicitado nesses termos, a ideia ecoa na justificativa dos xamãs para as rezas que precedem o movimento de retomada: o *mbaraká* faz memória, e “desperta” as entidades protetoras e os antepassados sepultados no local, os *tekojara*, adormecidos em razão da ausência dos índios na área. Aglutinando *kua*, “buraco”, o termo compõe o verbo “desenterrar”, *jevykua*. A mesma palavra que empregavam os Kaiowá e Guaraní do *tekoha* Pyelito Kue quando estive com eles na exumação dos corpos na sede da fazenda.

Na descrição de Tônico Benites, todos os membros de uma família, inclusive mulheres e crianças, tomariam parte no processo de retomada de um *tekoha*. Essa “equipe de frente”, como ele mesmo se refere, teriam de passar por uma preparação religiosa nos meses (ou anos!) que antecedem a reentrada:

Esses rituais têm por objetivo principal proteger e preparar os envolvidos na reocupação para que mantenham bom contato com os seres invisíveis e os guardiões do *tekoha* abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos com os seres visíveis e invisíveis existentes no *tekoha guasu*. Por isso, de quatro a cinco dias antes da efetivação da retomada, todos os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do ritual religioso (*jeroky*) por um período de três ou quatro noites realizados em frente do altar sagrado (*yvyra’i marangatu*), molhando o centro da cabeça com água (*yary*) feita com a casca e folha do cedro, planta nativa sagrada para os Guaraní-Kaiowá. Esta cerimônia religiosa de batismo (*mongarai*) serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus antepassados e para que eles se protejam dos seres

invisíveis e dos guardiões maléficos existentes no lugar. Na última noite, antes do grupo se deslocar em direção a área a ser retomada, os membros da equipe de frente devem se pintar ou tingir parte do corpo e do rosto de urucum (*yruku*). Pelo respeito e honra de seus antepassados, todos os homens devem segurar com força o arco e flecha e o porrete tingido (*yvyrapara*) e jurar a reocupação do *tekoha* antigo.

(Benites, 2012, pág. 171)

Na noite da retomada, os homens tocariam seus *mbaraka*, as mulheres bateriam o *takuapu*. “O *tekojara* acorda, ‘que barulho é esse?’”, vai acordando os outros, “Tá escutando?, eles já vem, meu povo já vem...” – dizem umas às outras as entidades protetoras do lugar, conforme me contou o cacique de um acampamento, no sudoeste do estado. *Tekojara* é a aglutinação do termo *teko*, “jeito”, “modo de vida”, com a palavra *jara*, a que se usou chamar “dono”, mas também pode ser entendido como “mestre” ou “protetor”. Os *tekojara* seriam os “protetores do modo de vida Kaiowá”, e na descrição desse cacique restam dormentes nos territórios desocupados à força pelos brancos e despertam com o som dos cantos e das rezas:

Nopo ojeroky katuva [escuta os que dançam bem!], o *tekojara* canta. *Nopoooo ojeroky*. Escuta! Escuta! E vão pegando o *mbaraká*... nunca mais teve *mbaraká* lá, nunca mais dançou lá. Os *tekojara* estão velhos, tá com a junta dura, dói. Faz tempo que eles não dançam, não bebem chicha. Eles vão acordando contentes, “meu povo tá chegando!, meu povo tá de volta!”...

Há tempos não havia canto-reza, não havia dança, os velhos “protetores do modo de vida” kaiowá estão com as juntas entrevadas. Quando cruzam a cerca, o rezador finca no chão uma vara enfeitada a que chamam *yvyra’i*¹²³, que sela a relação com essas entidades “donas do modo de ser” e marca a reentrada na terra. Esse *yvyra’i* é usualmente pintada em tinta acrílica em vermelho, branco, e preto; às vezes, com uma combinação dessas três cores. Sua forma ‘completa’, por assim dizer, é composta por

¹²³ *Yvyra* é como se diz em guarani “árvore”, o *-i* é uma flexão que marca a natureza “sagrada”, ou íntima, da coisa nominada. *Yvy*, reitere-se de passo, é como os Guarani se referem à terra, ao terreno, ao território. Nos textos de Cadogan, o termo é traduzido como “insígnia da masculinidade”, e figura na expressão *yvyra’i kanga*, uma metáfora para “homem” (cf. a discussão sobre os ossos, no Capítulo 03, Item 1.2).

três varas alinhadas, a maior no centro, normalmente enfeitadas com linhas em algodão colorido – os xamãs normalmente as assentam no centro da aldeia ou no pátio da casa, e o chamam de *yvyra'i marangatu*. Esses fincados no momento da entrada, contudo, são usualmente varas singulares pintadas aparentemente sem muita ordem. Em torno deles, por ocasião da retomada, dançam homens, mulheres, velhos, e crianças; e os 'espíritos', que pelas descrições que me fizeram os Guarani também podem ter forma de homens, mulheres, velhos e crianças. Como em uma festa de parentes, todos celebram a reocupação.

Imagem 27 - Ataná Teixeira, em frente ao seu *yvyra'i marangatu* enfeitado, no pátio de sua casa. Foto: Spensy Pimentel, 2012.

Durante um ato político que reunia acadêmicos e movimentos sociais em solidariedade ao acampamento Apyka'i, um senhor de moto e câmera na mão entrou de repente no meio dos presentes tirando fotos e fazendo uma série de perguntas suspeitas.

Depois de que o “convidaram a se retirar”, escutamos todos a repreensão de uma senhora: aquilo só tinha acontecido porque um cachorro estava deitado aos pés de uma vara que pendia, colorida, à entrada do acampamento. De fato havia um cachorro, mas até então eu sequer a havia notado a vara, submersa que estava entre a capoeira e o canavial. Dona Damiana me explicou, depois, que aquele era o *yvyra’i* mais antigo, fincado no dia da retomada:

Pus lá, pus lá no primeiro dia.

– Pra quê, Dona Damiana?

Pra afastar o fazendeiro, senão vem gente lá, vixe. Aí agora quando chega tem que ficar na frente do *yvyra’i*. Esse aqui eu vou mandar ajeitar bem, pra quem estiver vindo chegar lá. Vai ficar bonito meu *tekoha*.

A seguir faço referência a esta reza que os Kaiowá chamam *piraguai*, que está associada ao *yvyra’i* ao mesmo tempo –não por acaso– que aos mortos, e serve a demarcar no chão os limites de uma área a partir de então protegida contra a invasão do inimigo. Tentando entender como era essa ‘proteção’ e a relação do *yvyra’i* com os antepassados, perguntei a Dona Damiana sobre seu pai, sobre seu avô:

Quando morre, gente viva não vê não. Mas quando vai levantar [o acampamento] ele ajuda todo mundo, ajuda muito. Por isso que a gente retoma o *tekoha*, quando a gente canta, ele vem. *Ñanderu Akandire* vem pra cá também, ajudar nas nossas coisas.

– E ele canta-reza com vocês, protege?

Uhum.

Na Terra Indígena Jaguapiré, Mariany Martinez –ao tempo, funcionária da FUNAI na coordenadoria regional de Ponta Porã– me deu notícia de que uma senhorinha guardaria com zelo no interior de sua casa o *yvyra’i* que esteve fincado em seu antigo *tekoha*, de onde ela teria sido despejada há muitos anos. Sonharia com o dia que o reassentarão na terra que reclamam como sua. Daniel Vasquez me levou a ver o *yvyra’i* do *tekoha* Guaivyry. “Ninguém tira, ninguém põe a mão”, me disse entre um tom decidido e de lamento. A vara havia sido fincada por Nísio Gomes, e com uma reza

que ele não teria ensinado a ninguém antes de morrer assassinado. Da maneira com que se referia Daniel, o *yvyra'i* parecia substituir o túmulo; ou antes, ereto, parecia ser Nísio ele mesmo, velando a comunidade escondido na orelha do mato, ao fundo ocupação.

Sediando a relação dos homens e mulheres com a terra, os *yvyra'i* assinalam uma relação com esses *tekojara*, que por sua vez aparecem como os homens, mulheres, velhos e crianças, que antes ali viveram e morreram. O próprio Tonico Benites, no trecho acima, diz que a “equipe de frente” se batiza de água de cedro, pinta o corpo e a cara, porta o arco e a flecha e o porrete tingido **“pelo respeito e honra a seus antepassados”**. Da maneira com que descreve aquele cacique, quando tocam os *mbaraká* e os rezadores cantam, os *tekojara* despertam de sua dormência, dizendo uns aos outros: “Escutem! Escutem! Meu povo está de volta!...”.

1.1. ESPECTROS DE UM CORPO

“Ele tem terra no cabelo; a mão, toda suja de terra...”, o Sr. Olimpo me foi descrevendo:

Angue é cabeludo, cheira mal. Fedido demais. Quando tá assim, parado, aí vem aquele cheiro, hmmm, fedido, fedido, fedido, *ângue* tá chegando, passou lá.

– Mas cheiro de quê?

De... de boca de mulher quando acorda!

E riu. O Sr. Olimpo sempre tinha muito a dizer sobre essa figura do *angue*, nesse dia eu aproveitei a menção à boca para especular mais:

– Você diz que ele tem boca, mas ele tem estômago seu Olimpo?

Tem, mas é podre por dentro. Boca podre, o dente podre.

– Mas ele come com o dente podre dele?

Come! Come. *Ângue* derruba panela, acorda de noite. Disse pra mulher: esconde a panela! Se ele come, eu como, dá dor de barriga. Onde ele encosta dá doença, mas é que ele tem saudade da comida, né? Tá com saudade do pucheiro da mãe dele.

O *angue* tem saudade das coisas que ele tinha em vida, tem saudade da comida da mãe, ele vem à casa revirar as panelas. Mas é um perigo para os vivos, a comida que come provoca diarreia; ele quer cumprimentar os seus, mas a mão que toca a dele apodrece. A conversa segue:

Eu estava ali na beirada do rio escutei tum, tum, tum, era a passada dele. *Angue* vinha vindo, saí de lado. Ele veio andando, cabeça baixa, assim.

[De pé, imita os olhos baixos.]

O *angue* fica assim, não olha pra você, por isso tem que sair do caminho quando vem esse cheiro podre, podre, podre. O braço, quase não tinha braço!

[Larga o braço, imitando a languidez.]

A carne do braço dele estava podre. E dizia: uuuuuh, uuuuuuh. Esperei ele passar, corri pra casa.

A passada do *angue* é larga e pesada, seus membros são lânguidos, seu corpo está podre. A descrição dos olhos me intrigou:

– O *angue* vê o parente dele, Sr. Olimpo?

Vê, lá da casa dele ele vê a mãe dele, vê as filhas dele.

– Ué, mas ele tem olho?

Tem, mas o olho não funciona, porque é podre.

– Mas ele vê?

Vê! Ele vê, pergunta da filha dele, cadê? Eu fico assim, não respondo. Não pode responder, tem que deixar. Respondo: “Sei não, morreu!” Senão ele fica com mais saudade, fica confuso. Ele não sabe que morreu.

– Ele fala com o senhor? O senhor explica pra ele?

Quando tá de noite, vem o vento, a gente escuta. Uuuuuuh, a gente escuta. Ele fala uuuuuuh, mas tá querendo saber. Esse é o *ângue*.

O *angue* tem a aparência de um corpo decomposto, que vagueia exalando podridão. Seu corpo está ‘podre’, sua boca está ‘podre’, seus dentes estão ‘podres’, seu braço está ‘podre’, seu olho está ‘podre’. Apesar da carência de um suporte fisiológico (o olho ‘não funciona’), o *angue* preserva algumas das capacidades mentais (ou corporais?) da pessoa.¹²⁴ O *angue* tem memória, tem saudade dos parentes. Ele sente falta da comida da mãe ainda que, definitivamente, esteja morto: o espectro não articula a palavra, apenas urra. O Sr. Olimpo, no entanto, parece entender quando ele pergunta das filhas... ainda que não se tenha feito explícito, isso só deve ocorrer porque o Sr. Olimpo é um reconhecido rezador. Na posição de liminaridade do xamanismo, ele pode trabalhar como mediador entre o registro dos vivos e dos mortos.

“Sei não, morreu!”, engana-se o *angue* para que deixe de perguntar sobre os vivos, ainda que pareça algo zombeteiro querer enganar o defunto dizendo que alguém está morto. O *angue*, lembre-se, está confuso e isto é bastante definidor de sua figura. O espectro do corpo não conhece sua condição, não sabe que seu tempo sobre essa terra já passou, que ele tem de seguir o seu caminho. O *angue* é um ente desorientado, e a todo o tempo faz perguntas – “mais ou menos como antropólogo, quando chega aqui!”, comparou Daniel Vasquez em tom de deboche. Achei graça com ele, mas fica à expensa do leitor qualquer consideração quanto à natureza funesta do nosso trabalho. Para além da piada, essa comparação não é gratuita. A palavra que o Sr. Olimpo usava para dizer

¹²⁴ A “antropologia cognitiva” de Paul Harris tem entendido por uma possibilidade de conciliação entre os entendimentos sobre a morte em dois níveis: em um nível “biológico”, a morte seria entendida como um cessar das atividades do corpo; e em um nível “religioso”, contraditoriamente, a morte significaria a continuidade da vida. Questionários e observações etnográficas entre crianças na Espanha e em Madagascar demonstram a possibilidade de alternância, entre um e outro registro, cf.

Harris, P. “Conflicting Thoughts about Death”, In: Human Development n. 54, pp. 160–168, 2011; Astuti, R. & Harris, P. Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar. Cognitive Science, 32, p. 713-740, 2008.

Apesar das contribuições dos autores no que concerne à congnição da morte, bastante inspiradoras das minhas inquirições em campo, a iteração de uma diferença entre os registros “biológico” e “religioso” parece não ter muito lugar diante de tudo que me disseram os Kaiowá e Guarani sobre o corpo.

“engana” o *angue é mbotavy*, em que *-tavy* pode ser traduzido como “trapacear”, “fazer errar”; e é o mesmo verbo que define a atitude corrente dos indígenas de “se fazer de bobo” e concordar com tudo o que os antropólogos, os indigenistas, enfim, com tudo o que o “branco” sugere ainda que não se tenha a menor intenção de cumprir nada.

Um dos rezadores que entrevistei me disse diversas vezes que nós, os brancos, cheirávamos mal e tínhamos algo de ‘podre’. A cidade de Dourados, mas principalmente o Rio de Janeiro e Brasília, eram igualmente fétidas. No que concerne à Reserva de Dourados, a referência foi mais direta: ele acusava seus parentes da reserva de não enterrarem os seus mortos de maneira correta, de modo que toda aquela gente ‘cheirava’ como *angue*. A certo ponto em seu discurso, porém, as coisas se confundiam todas e eu já não sabia se ele estava se referindo às pessoas efetivamente mortas, aos *angue*, ou às pessoas vivas, que na reserva estavam confusas e vagavam sem rumo fazendo mal umas às outras – o que me remeteu imediatamente às descrições das “ganguês”, citadas no Capítulo 01. Retorne o leitor ao desenho das crianças (Imagem 03). Note os olhos, a disposição dos corpos, veja se a aproximação é exagerada.

Tal como se dizia lá a respeito dos jovens na reserva, os *angue* parecem ser descritos como corpos ‘vazios’ (*nandi*), e há uma ameaça inerente em sua ‘mistura’ (*jopara*) com os vivos. Eu dormia em uma cabana escura e de um cômodo, no *tekoha* Yvy Katu, quando alguém acordou gritando e eu caí da rede de susto. O rezador Ataná Teixeira, que me acompanhava na ocasião, entoou uma reza de um canto da casa. Sem entender muito o que estava acontecendo, voltei a dormir ao som de seu *mbaraká* e só no outro dia foi que me contaram que seu filho havia despertado com um *angue* puxando-lhe o pé. O lugar onde estávamos era “novo”, recém-retomado, estava ‘mal-rezado’ e os *anguery* estavam especialmente ‘confusos’ com todo aquele movimento. O perigo errava em meio à gente... Não me lembro se naquele dia mesmo, ou no dia seguinte, dali uns 500 m ao interior da reserva um jovem de 14 anos se enforcou amarrando o lençol no pescoço e no esteio do barraco.

Busquei quem associasse um evento ao outro, encontrei apenas insinuações. Ensaiei uma pergunta mais direta a Otoniel Ricardo, que também me acompanhava naquela visita, mas ele me desarmou rapidamente me dizendo que o suicídio não é uma “coisa para se entender” e que seria inclusive ‘perigoso’ buscar justificativas. E aí está a

força da palavra, para os Guarani. Enquanto em nossa ciência expressar uma relação entre o *angue* e o *suicídio* seria, mais do que um imperativo, uma maneira de conjurá-lo, na perspectiva dos índios expressar uma relação entre suicídio e *angue* seria invocá-los para si. Como na maldição do faraó, aquele que decifra o enigma da morte está igualmente condenado à tumba. O episódio do Yvy Katu levanta contudo uma outra pergunta: se os “protetores” dos Kaiowá e Guarani (*tekojara*) são identificados com os antepassados, não seria então contraditório que o *angue* seja um perigo tão grande para os vivos?

“O peixe sai da água, morre; a gente cai na água, morre”, foi a resposta do Sr. Olimpo, “não morre se ficar cada um no seu lugar”. Novamente os dados ressoam no que dizia o Capítulo 01 à crítica nativa da reserva, como um espaço de uma ‘mistura’ indesejada. Se o *angue* fica no lugar dele, não há problema para os vivos. Para que isso aconteça é preciso que os vivos se engajem em uma série de cuidados. Em uma visita ao cemitério do *tekoha* Apyka’i, por exemplo, o Sr. Valdito Turiba me explicava porque é que aos pés das cruzes se deixava um copo com mate:

Ele tem sede, né? Quando não toma água, fica bravo. Ele gosta de mate, sente falta de mate e vai lá procurar. Ele tem fome, vai lá na cozinha, eu digo: mexe não, pucheiro acabou. Não tem pucheiro pra ele. Por isso tem que deixar a panela bem fechada, bem fechadinha, porque ele tem fome, sai da casa dele e vai lá procurar na do parente.

– Mas aí você traz pucheiro aqui pra ele?

Trago sim. Quando tem ele fica calmo, não vai lá. Trago mate porque ele gosta, trago mate por que ele tem saudade, eu trago e ponho aqui. Aí ele toma. Você vem ver, ele tomou. Se eu trago ele fica tranquilo, não sai daqui. Eu moro ali, ele mora aqui, não sai.

– Se trazer não tem problema?

Tem não. Esse meu sobrinho fumava cigarro, não vou deixar ele sem, né? Você tem um cigarro aí?

Dona Damiana era quem levava o mate, o túmulo era o do seu filho. Tenho de admitir que, apesar do Sr. Valdito ter dito que igualmente se oferecia pucheiro nos cemitérios, nunca vi sobre os túmulos ou próximos dele nenhum prato, ou cuia, ou resto

de comida. Perguntei à própria Damiana se era verdade, se os mortos tinham fome; sua resposta foi excelente: “O morto tem fome, mas eu também!”, e riu de mim com um riso enorme. Foi o Sr. Olimpo, mais do que qualquer outro Kaiowá, o engajado em me demonstrar que o *angue* não necessariamente é maléfico, que sua aparição não necessariamente é um mau-agouro, pelo contrário. Segundo ele, a aparição do *angue* poderia ser um presságio para que os familiares se preparassem para algo de mal que poderia acontecer:

Ele vem fazer mal, não sabe. *Angue* não sabe das coisas da vida, mas sabe outras, né? Talvez vem porque tá com saudade, ou talvez porque quer avisar alguma coisa. *Angue* sabe da morte, às vezes não quer ruim, só avisar isso.

O Sr. Olimpo foi o único a formular assim a ‘proteção’ dada pelo *angue* como presságio da morte, isso em nada macula o argumento mas é bom que se o diga. Em suas palavras, ‘sabendo da morte’ os espectros poderiam avisar os seus parentes da sua iminência. Ora, nada do que se disse até aqui, as contradições dessa imagem, a ambivalência entre o querer e o temer, entre o cuidado e o perigo, nada disso é estranho à bibliografia amazônica no que concerne à relação com os “donos”, a quem os guarani dizem *jara*, como em *tekojara*.

Não me alongo no estatuto dos “donos” a fim de não me afastar do meu material etnográfico, centrado na relação com os mortos e a morte, mas a categoria está bem descrita em Fausto (2008) como “um modo generalizado de relação, que caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos, e entre pessoas e coisas”. Mais recentemente, o assunto dos “donos” entrou em voga nos debates sobre patrimonialização e direitos de autoria sobre conhecimentos tradicionais, o que atesta a força da categoria como modelo de relação social não só intrínseco ao pensamento indígena mas na interface entre povos indígenas e sociedade nacional (Cesarino, 2010; Gallois, 2012). Foi revisando essa literatura que me atentei à necessidade de refletir sobre o estatuto da relação de “dono” não só nos termos da patrimonialização, também nas conexões, equívocos, e traduções entre territorialidade indígena e estatal. Os *tekojara* não são, afinal, os ‘protetores’ das retomadas Kaiowá e Guarani?

Imagem 28 - O Sr. Olimpo, me contando histórias de *angue*, no *tekoha* Laranjeira Ñanderu.

Não se entenda mal, não pretendo derivar uma identidade imediata entre *jara* e *angue*, até porque os “protetores do modo de vida kaiowá” são uma categoria mais ampla do que a desse espectro corporal; mas ambos, *angue* e *tekojara*, estabelecem relações de “dominância” com o território e com as pessoas que nele habitam. Na esteira da etnologia amazônica, Pereira (2004a, pp. 232-378) demonstrou como a convivência com os “donos” (da floresta, das plantas agrícolas, dos animais, e dos seres da água) organizam a “teoria política kaiowá das relações sociais” no pressuposto de que as formas de reprodução tanto física, como social, da vida comunitária depende dessa sociabilidade. Não é também o que se estão dizendo o Sr. Olimpo, Dona Damiana, Daniel Vasquez, sobre o *angue*? *Tekojara* e *angue* são figuras distintas, mas equiparáveis no estatuto de sua relação .

Esse diálogo com a etnologia amazônica salienta tanto uma semelhança como uma diferença, que não creio sejam menores. Entre os Awa-Guajá do Maranhão, Garcia (2010, pág. 89) descreve uma pessoa dividida em três: *ipiréra*, ou o “couro”; *haitekéra*, a “carne”; e *ha’aera*, traduzido como “raiva”. No evento da morte, o couro fica na terra até apodrecer. A carne, por sua vez, ascende aos patamares celestes. É a raiva, livre agora do suporte da matéria, que se transmuta na figura desses seres pequeno, “com a estatura de crianças, e muito feios!”, a que os Awá-Guajá chamam *ajy* (Garcia, 2010, pág. 111). Os Awá temem a sanha dos *ajy*, que atacam os caçadores deixando-os panema, acometendo-os de doenças, e tirando-lhes a vida. Uirá Garcia, porém, sublinha a natureza múltipla do *ajy*, que ao mesmo tempo é **espectro do corpo** e controlador de diversos elementos da mata, seres, situações, e princípios – ele é, enfim, um **“dono”** da floresta, sem nenhuma relação com a identidade da pessoa que compôs em vida.

A tese doutoral de Gallois (1988, pp. 113-114), dedicada aos Wajãpi, apresenta este povo com uma “noção de pessoa” dividida entre um princípio vital (–ã, ou “palavra”), e um “corpo vazio” (*kwara’y a pore*, a “sombra do sol”). A morte seria um momento de dissociação, em que a alma sem corpo segue aos céus; e o corpo sem alma fica no mundo, em uma forma podre, deformada, suja de terra, chamada *jurupari*. A descrição desse espectro é incrivelmente semelhante a do *angue* kaiowá por Sr. Olimpo:

jurupari vagueia entre os vivos, perguntando pelos parentes, revirando panelas. Seu caminho, no entanto, é o de uma regressão. Progressivamente, ele se afasta da aldeia e fica nas capoeiras comendo terra e borboletas, até assumir uma forma amorfa e indistinta. Conclui a antropóloga que, a este ponto, já não há mais “desejo, nem saudade”, e os vivos podem voltar a se referir ao falecido pelo nome (Gallois, 1988, pág. 120) – transmutando-se de “morto” a “antepassado”, o perigo esvanece.

Uma última aproximação pode ser traçada com os Araweté, etnografados por Viveiros de Castro (1986, pp. 494-525). Entre o cadáver (*te'õ me'e, hete pe*, ou *hiro pe*) e o espírito celeste (*mai pihã nĩ*), a pessoa araweté deixa na terra um espectro chamado *ta'owe*, descrito como um “corpo vazio”, o “involtório de uma sombra”. Suas mãos são geladas, seu toque é arrepiante, seus olhos são esbugalhados, e eles vagam pela mata cantando. Sua música, porém, é incapaz de formular uma nova mensagem, a voz apenas ecoa o que outrora em vida a pessoa teria cantado. Apesar de sua aparência semelhante à do falecido, o *ta'owe* não é mais a pessoa: é um seu “duplo”, no sentido que lhe dá Carneiro da Cunha (1978, pág. 11), que o define não segundo sua contiguidade com a origem mas segundo a diferença.¹²⁵ Em oposição à imagem, o duplo é exterior e distinto do sujeito; ele não marca sua representação, pelo contrário, marca sua ausência. Como duplo do falecido, o *ta'owe* não é uma imagem da pessoa morta mas a **morte** ela mesma.

Eduardo Viveiros de Castro vai agregando dados, e derivando daí toda uma teoria da relação Araweté com os mortos que é fundamental para sua síntese do canibalismo como fundamento cosmológico. Eu igualmente poderia escorar nessa ideia de duplo derivações sobre a cosmologia kaiowá, mas quero focar na minha própria etnografia e portanto sublinho apenas dois pontos: (i) seus interlocutores informaram os *ta'owe* como “companheiros dos *ãñĩ*”, seres necrófagos que nas narrativas araweté aparece em relação de “dominância” sobre diversos seres e elementos do universo; e, (ii) passado período de perambulações no rastro de seus parentes, o *ta'owe* araweté desiste de segui-los e se engaja na sua própria peregrinação escatológica, perfazendo o sentido contrário do caminho corrido em vida. Ao chegar no local do seu nascimento,

¹²⁵ Manuela Carneiro da Cunha tributa a noção de duplo a Jean Pierre Vernant, referenciado a um artigo da coletânea “Mito e Pensamento entre os Gregos” – VERNANT, J. P. “Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos”, In: **Mythe et pensée chez les Grecs**. Étude de Psychologie historique. Paris: François Maspéro, 1965.

ele “morre ou se extingue”, transmutando-se na carcaça de um gambá (Viveiros de Castro, 1987, pp. 500-501).

No que concerne à primeira observação, Cabral de Oliveira (2012, pp. 129-143) legou uma significativa revisão das descrições e dos tratamentos dados a esses personagens identificados como *Ãñĩ*, *Xaniã*, *Chariã*, *Ajã*, *Ãñã*, *Anhã*, *Añay*, enfim, que povoam em abundância toda a etnologia tupi, além de apresentar seu próprio material etnográfico sobre os encontros dos Wajãpi com os *ajã* no mato, em que essas relações de “dominância” estão sempre ressaltadas. *Ajã* é um *jarã*, um “dono”; da mesma maneira que *ãñĩ*, entre os Araweté. Aproximando dessas figuras o *ajy* awá-guajá, se verá onde quero chegar: há uma analogia entre todas essas categorias de “donos” e “espectros”, como a que sugeri entre *tekojara* e *angue* para os Guaraní e Kaiowá.

Não há nada de novo em dizê-lo, Garcia (2010, pág. 112) já havia proposto uma compreensão de *ajy* como “seres múltiplos”, que somam tanto o estatuto de “espectro” como de “dono”. Explorando os modos wajãpi de compreensão das categorias sensíveis a partir da relação com os *jarã*, Cabral de Oliveira (2012, pág. 134) nota a sobreposição entre as figuras de *jurupari*, *ajã*, e *yvytyry*, este último o “dono da pedra”. Para lidar com esses intercâmbios, ela resgata em Gallois (1988, pág. 72) a ideia de “deslizamento conceitual” para demonstrar a imbricação dessas categorias, mas não me parece que a imagem seja adequada. Ao menos não ao caso kaiowá e guarani. *Tekojara* e *angue* não estão exatamente justapostos, um não “desliza” sobre o outro, ainda que ambos estabeleçam uma relação de domínio com o lugar e as pessoas. Apesar de não serem confundíveis, ambos estão em posição análoga e parecem ser comparáveis tanto entre si como com as divindades – Ñandejara, o Demiurgo, é afinal do “dono” dos índios.

Há, contudo, uma diferença entre o *jurupari* e o *angue* kaiowá, o que nos leva aos Araweté e ao segundo ponto dessa analogia. Na descrição de Dominique Gallois, os *jurupari* aparecem como um coletivo amorfo, sem nenhuma identidade. Pode ser que logo antes do falecimento, enquanto ainda são *kwara'y a pore*, os espectros sejam em algo personalizados, identificáveis como o morto, mas logo eles se afastam às capoeiras e vão assumindo uma forma indistinta. Do mesmo modo, os *ta'owe* descritos por Viveiros de Castro entre os Araweté até podem ter aparência, mas não têm identidade. Enquanto os seus parentes avançam –para uma nova aldeia, para o futuro–, eles vão

ficando para trás, até tomarem o sentido inverso rumo ao local onde nasceram e à deterioração. *Jurupari* e *kwara'y a pore* se dissolvem com o tempo; o *angue* kaiowá, me dizem meus interlocutores, **não**.

Ao contrário, e por oposição ao corpo 'substantivo' que apodrece e se desfaz, o *angue* é perene. Todas as vezes que perguntei a Dona Damiana se em algum momento ela estaria livre da obrigação para com os mortos do Apyka'i, se em algum momento ela poderia parar de rezá-los sobre seu túmulo, se eles deixariam de exigir que ela plantasse sobre seu corpo, ela respondeu que não. Que seria assim para sempre, até o dia que ela própria estivesse debaixo da terra. Perguntei ao Sr. Olimpo se em algum momento esse espectro se desfazia, ele respondeu com a negativa. Confrontei, disse que o *angue* estava podre, que seus braços estavam podres, que sua boca, seus dentes estavam podres, que seu olho estava podre, e que é característico das coisas podres desaparecerem qualquer dia; mas sua resposta tampouco deu margem para dúvidas:

Angue não acaba! Quem acaba é a pessoa... *angue* fica aqui um pouco, cuidando direito, rezando pra ele, ele vai indo. Vai indo. Vai indo para o lugar dele, e lá ele fica.

– Onde é o lugar dele, Sr. Olimpo?

Pra lá assim [aponta o oeste].

– E ele não volta?

Volta! Todo ano ele vem ver como tá, vem ver a casa dele, a roça dele. Se não cuida, ele vem. Às vezes atrapalha um pouco, às vezes só quer ver aqui mesmo. Por isso a porta tem que estar aberta, a casa bem cuidada. *Angue* vem ver a casa dele, se não tiver bom ele fica bravo!

– Mas tem que cuidar pra sempre?

Kaiowá cuida assim, pra sempre.

– Pra sempre mesmo, Sr. Olimpo?

Pra sempre. Não tô dizendo?

O lugar do *angue* é o poente mas ele tem casa nesta terra, e vem visitá-la “todo ano” – há aqui uma verdadeira organização do tempo em ciclos anuais a partir da relação com a morte e com os mortos, logo adentro o assunto. Essa sua casa é preciso manter sempre bem cuidada, a roça tem de estar plantada. Caso não esteja “bom”, o espectro se encoleriza; e a cólera dos mortos é uma enorme ameaça aos vivos. Este fardo, este perigo iminente, é eterno. A princípio poder-se-ia supor que, sendo a alma definitivamente uma parcela “eterna” e “imperecível” da pessoa, o destino no *angue* como corpo seria o esvanecimento. Ora, não regrida a pessoa nesta terra ao seu estado inicial de puro corpo, quando no evento da morte a alma se vai à “terra sem-males”? Por que não regridiria ao *angue*, a última parcela do corpo, até a não-existência? Ou, ainda mais contraditório, se o *angue* é eterno por que sua aparência é de um corpo decrépito, podre? Nenhum interlocutor me ofereceu resposta, mas eu poderia arriscar algumas hipóteses em teoria.

Recorde-se da operação das categorias sensíveis da “perecibilidade” e da “imperecibilidade” ofertadas por Pierri (2013) sobre material mbyá-guarani, e que expus no Capítulo 02. O fundamento da perecibilidade, em sua explicação, seria a condição *tekoaxy* a que se sujeitou a humanidade tão logo foi apartada dos deuses, que se distanciaram para a outra terra. *Tekoaxy* e a perecibilidade são condições desta terra, a “terra perecível” e de tudo que há nela, por isso não há esperança de vencer a morte senão ascendendo ao outro plano. Aqui, tudo está sujeito à mazela do tempo, mesmo as coisas imperecíveis.

Contudo, em uma discussão sobre a possibilidade de divinização, Pierri (2013, pp. 133-134) transcreve o diálogo com uma senhora, que lhe explica que quando os rezadores atingem o *aguyje* e ascendem à “terra sem-males” alçando o estatuto de *Ñanderu Mirĩ* (“Deus Menor”, literalmente), seu corpo e tudo o que está a volta se converte em “imperecível”. A estrutura da casa de madeira em que eles dançavam se converte em matéria imperecível, em pedra; e neste ponto o antropólogo faz explícito que esta senhora se referia às ruínas de São Miguel das Missões, a que ela chamava *tava*. Veja-se, em se tratando das ruínas das missões, é necessário reconhecer que apesar de imperecível a casa envelheceu, a estrutura cedeu, estão lá apenas os seus “restos”. Apesar de não haver acabado, a casa não se renovou como aconteceria na “terra sem-males”, obedecendo os ciclos dos seres divinizados e dos objetos originários. E isto

seria porque ela está **nesta** terra, onde até as coisas imperecíveis se limitam de renovação afundadas que estão em *tekoaxy*.

Aplique-se as mesmas qualidades sensíveis à constituição da pessoa mbyá ou kaiowá-guarani, e se verá que os polos são oponíveis em perecível e imperecível: a alma a princípio está no polo do imperecível; enquanto corpo é mais perecível que alma – ao menos nesta terra, digo, já que o corpo dos deuses na *yvy mara e'ỹ* é sempre imperecível. Em se tratando dos homens, no entanto, em uma segunda declinação o corpo kaiowá se desdobra entre *angue* e “corpo ‘material’”, a que eu preferi chamar de “corpo substantivo”. Se a qualidade definidora do “corpo ‘material’” é a perecibilidade, do outro lado o *angue* seria por conseguinte uma parcela perene do corpo, um desdobramento de imperecibilidade no polo da perecibilidade. Isso o faria eterno ou infinitamente renovável mas, se até as coisas divinizadas sobre essa terra estão sujeitas ao desgaste, o espectro está fadado a perecer eternamente sem nunca deteriorar-se por completo. Faz sentido, o oposto simétrico da vida eterna não poderia ser outro senão a morte eterna. Imperecível mas perecível, eterno mas ‘podre’, o *angue* estará **para sempre** “morrendo”.

Outra hipótese, coadunada com esta, vai relacionada com o que discuti no capítulo anterior sobre a inexistência de uma matéria-base, de um substrato, sobre o qual o corpo tenha sido originalmente produzido. Lá, expus que a gênese do corpo não foi a objetificação da criação por parte da divindade, mas um sistema de relações travadas a partir do corpo e sobre o corpo. Tendo surgido (*ojera*) dentro de uma panela, ou de um cesto que seja, a partir de uma analogia com as divindades, o corpo humano não poderá deixar de existir enquanto perdurar essa relação entre humano e divino. Enquanto houver deuses e homens, haverá *angue*; e quando não houver mais *angue* não haverá mais nada. Assim o corpo organiza o cosmos, fazendo sombra do criador na criatura – novamente, a tradução jesuítica de *ã*, ou *ang*, como “sombra” parece aqui menos equivocada do que se supunha.

Em todo caso, esse jogo de perecibilidade e imperecibilidade entre o corpo e a alma reafirma o que estava ensaiado na explicação sobre a noção de pessoa kaiowá e guarani, a respeito da reversibilidade entre corpo e alma. Lá se dizia, também sobre os dados de Pierri (2013), que a escatologia da alma mbyá desdobra corpo quando, a

caminho da morada celeste a *nhe'e porã* é interceptada por Anhã, que devora o corpo associado a ela e chamado *-ã'ng*. Os dados que coletei entre os Kaiowá parecem promover a operação simetricamente oposta: a escatologia do corpo desdobra alma na forma de *angue*, que apesar de ser corpo é perene e tem morada em outro plano. Anne-Christinne Taylor e Eduardo Viveiros de Castro têm uma interessante formulação sobre essa reversibilidade entre alma e corpo no contexto amazônico, e que aqui parece pertinente – cito a tradução de Pierri (2013, pág. 185) do original em francês, de todo modo referenciado:

Aos olhos dos Amazônicos, de fato, o “corpo” é tanto uma imagem quanto a “alma”, e essa se arvora tão material quanto o outro; essas duas instâncias se encontram em uma relação reversível análoga àquela entre fundo e forma, e a única coisa que as distingue é o ponto de vista que incide sobre elas.

(Taylor & Viveiros de Castro, 2006, pág. 160.)

O lugar do *angue* no cosmos é simetricamente oposto ao da alma, no poente; até sua disposição é simetricamente oposta, já que enquanto a alma tende a seguir à sua morada celeste a tendência do *angue* é a de permanecer neste mundo, ainda que indevidamente. O par “corpo” e “alma”, entre os kaiowá, não é homólogo ao par “matéria” (ou “substância”, como prefiro) e “espírito” (no sentido de imatéria); como já se disse no capítulo anterior, o “corpo” e a “alma” guarani são simultaneamente materiais e imateriais, e portanto sujeitos tanto a perecibilidade como à imperecibilidade. O “espírito” é um elemento da alma, mas também é um estado do corpo. O que faz o *angue* talvez a figura mais significativa da pessoa kaiowá, já que situado no limite desses atributos: é um corpo perecível, mas infundável. O *angue* é um oxímoro.

Uma terceira e última hipótese flerta com a possibilidade de que tudo o que se disse até aqui a respeito da natureza do *angue* e de sua diferença marcada entre os outros espectros corporais registrados pela tupinologia, sobretudo no que concerne à perenidade, seja de fato uma “transformação recente” e “imposta pelo cerco”. No primeiro capítulo, à entrada da dissertação, Dona Macilene e o Sr. Arnaldo contavam

como tiveram de enterrar o filho morto a caminho do trabalho na cana. Doraci Claudio perdeu três filhos para o “ganguismo” na reserva. Dona Damiana enterrou também três de seus filhos, além de uma tia, e um neto; e foi impedida de sepultar seu marido no *tkooha* Apyka’i, onde também restam seu pai e seus avós. No *tekoha* Guaivry, Nísio Gomes tampouco repousa na terra onde morreu lutando para ver reconhecida como sua. A lista de mortos é imensa, além dos postes e do arame os Kaiowá e Guaraní estão cercados por túmulos, a vida se passa às adjacências da morte. Que efeito tem isso sobre um povo?

Escutando o Sr. Olimpo, me pego pensando nas voltas desse “fio que dá sentido à vida”. A literatura psicanalítica sobre o luto diz que o homem saudável, que a mulher saudável, é aquela que maneja o olvido, que não se deixa morrer junto com a pessoa amada, que entende que é preciso recolher-se por um período mas que é preciso se reorganizar, e seguir adiante. Na antropologia, o paradigma hertziano orientou o estudo a esse “duplo e penoso trabalho de desagregação e síntese mentais”, em que tem de se engajar o grupo desequilibrado pelo evento funesto até que possa emergir, reconciliado e triunfante, na outra ponta (Hertz, 1960). Não é a toa que no assunto da morte o objeto clássico da antropologia sejam os ritos funerários, os falecidos precisam ser enterrados em prol da sociedade. Mas que faço eu com essa gente que não abandona os seus mortos, e propõe o contrário? Essa gente que diz que os mortos não são fantasmagorias do passado, mas condição do futuro? Essa gente que diz que a premissa de se pôr em pé é que haja gente enterrada, essa gente que acusa o mundo em ruína no segundo em que ameaça os mortos de esquecimento?

O Sr. Olimpo conta a história de quando ele teria interpelado o fazendeiro às portas do acampamento, *jeguaká* na cabeça e *mbaraká* na mão:

Você sabe onde seu pai está enterrado? Você sabe? Você sabe onde o seu avô está enterrado? Não sabe. Você não sabe porque você veio lá de Portugal, eu sei porque eu sou daqui.

E ri efusivamente como contasse uma história de Perurima, o *trickster* guarani que nos “causos” da colônia era mais astuto que os missionários e nos de hoje é mais astuto que os fazendeiros. Mas a história fica séria, o tempo escurece:

E você pode ir embora, pode ir embora, porque essa não é a sua terra! Mesmo depois que você for embora, eu vou continuar aqui. Meu avô está enterrado aqui, foi meu pai que enterrou. Meu pai tá enterrado aqui, fui eu que enterrei. Meu filho tá enterrado aqui, fui eu que enterrei... e agora, quem é que vai me enterrar?

Desde o começo, desde suas detalhadas descrições do *angue*, o Sr. Olimpo fazia implicitamente referências ao seu filho. “Zezinho”, como era conhecido, chefiou o *tekoha* Laranjeira-Ñanderu até morrer atropelado na BR-163, no ano de 2012, entre o acampamento e a cidade de Rio Brilhante. Foi o primeiro Kaiowá que eu conheci, quando uma comitiva do acampamento veio a São Paulo a fim de acompanhar o julgamento do recurso que pedia o despejo. Foi a primeira vitória que acompanhei dos Kaiowá e Guaraní na justiça. E foi Zezinho o primeiro Kaiowá de quem eu tive de me despedir, quando lhe veio buscar a morte.

Imagem 29 - Zezinho, do *tekoha* Laranjeira-Ñanderu. Faleceu, vítima de um atropelamento, em 2012. Foto: Egon Heck, CIMI, 2011.

Já no fim do meu trabalho de campo, as filhas de Zezinho estavam na sede do CIMI em Dourados e queriam saber do objeto da minha pesquisa. Fizeram mil perguntas. Depois, tomaram meu caderno de campo e disseram que iam me deixar um presente. Anotaram um canto em guarani, sugeriram que eu usasse nos meus trabalho. Transcrevo tal qual está, e na tradução sugerida por elas:

Ere ohomade
Yvoty paupe ereho
Taperupi taperupi ereho
Ha'e ho'o'o...

Você já foi descansar
No meio da flor você se foi
Na beira da estrada, na beira da estrada
você se foi
Ele foi, foi, foi...

É um guaxiré, um canto de festa. É o canto que sua mãe lhes ensinou no dia do velório, recomendando que cantassem sempre que tivessem saudade do pai.

1.2. ERGUENDO CRUZES

Fundação

“O branco inventou cerca, arame farpado, fio elétrico”, me explicava o Sr. Olimpo, “o índio não precisa porque tem a reza”. Os Kaiowá são sempre muito zelosos de suas roças, tradicionalmente abertas em um sistema de coivara ao redor das aldeias – quando há terra, ou aldeia–, ou plantada nas imediações dos barracos. Na Terra Indígena Panambizinho, uma das poucas demarcadas nos últimos anos, uma senhora kaiowá justificou o sucesso de sua safra no fato de que a roça havia sido plantada em meio à capoeira, de modo que quem passasse pela estrada não podia vê-la; e mais de uma vez os indígenas me insinuaram que não era bom que eu andasse nas imediações do roçado, o “dono” dos cultivos se irrita com estranhos. Para proteger as plantações desses “inimigos”, sejam pessoas, bichos, ou seres sobrenaturais, me explicava o Sr. Olimpo que o índio fazia a reza *piraguai*:

Primeiro traça uma linha [risca com um graveto no chão], e reza ali. O índio vai rezando o fogo vai acendendo, você não vê mas é fogo. E pode chover que não apaga! Aí vai andando ao redor da roça, rezando, pondo fogo no chão. A reza que gruda no chão, essa é a cerca do índio.

Há menções ao *piraguai*, na bibliografia. Em Meliá *et alli* (1998, pp. 150-151), o *piraguai* é uma espécie de purgatório que tem de atravessar a alma no seu caminho à *yvarypy*, a morada celeste. Mura (2006, pp. pág. 227) dá uma pista do seu fundamento mitológico: em um dos episódios do mito dos gêmeos, conforme lhe contou o Sr. Ataná Teixeira, os irmãos Sol e Lua estão procurando “Nosso Pai” mas ele custa reconhecê-los. A fim de confirmar a identidade de seus filhos, o demiurgo arma então um *piraguai*, uma última prova. A terra treme, o fogo solta faíscas, as pedras no chão esquentam. O Sol vai à frente com seu irmão agarrado à sua cintura, e “brilhando como o pai” esfria o fogo e controla o tremor de terra, neutralizando a armadilha.

No canto de um rezador Kaiowá, colhido por Graciela Chamorro em 1991, a palavra *piraguai* aparece como “braveza-violência”:

<i>Che ru, ojoete emboro'y, embohory yvy</i>	Meu pai, o nosso mútuo corpo esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe'ẽ emboro'y, embohory yvy</i>	A nossa mútua fala esfria, alegre a terra
<i>Che ru(a) piraguái emboro'y embohory yvy</i>	A braveza-violência esfria, alegre a terra
<i>Che ru(a) ataguái emboro'y, embohory yvy</i>	O que está pegando fogo esfria, alegre a terra

(Chamorro, 2008, pág. 219.)

Os grifos não estão no original. Tanto na reza traduzida por Graciela Chamorro, como no colhido por Fabio Mura, e tal qual me explicava o Sr. Olimpo, o *piraguai* aparece relacionado com a terra, e com o “lugar”: “a reza gruda no chão”, “a braveza-violência esfria, alegre a terra”, assim dizem. A reza é uma maneira de se produzir e de se organizar o espaço. O assunto do rezador do *tekoha* Laranjeira-Ñanderu, contudo, não era exatamente a roça, esse era só o mote. O que ele me explicava era a maneira correta de se enterrar um morto, que consistia em rezar o *piraguai* na circunscrição de uma ‘quadra’ a fim de se preparar o ‘lote’. Depois de bem armado o *piraguai*, se

passava a cavar sete palmos de profundidade em uma largura pouco maior que a do caixão, e isso importa: como pude comprovar na exumação no *tekoha* Pyelito Kue, é costume entre os Kaiowá e Guaraní forrar o fundo e as paredes da sepultura com pedaços de cacto espinhoso, a que chamam *tuna*. Essa seria uma última barreira contra os “agressores”, o cadáver é um bem cobiçado por entidades necrófagas, como explico no próximo título; o que eu gostaria, aqui, é de me concentrar na descrição dos ritos funerários propriamente ditos.

Morreu atropelado o indígena em um acampamento, e eu não estava em campo. Já passava da meia noite e o cacique e seus parentes me ligavam pedindo qualquer intervenção minha junto ao Instituto Médico Legal para que se liberasse o corpo – o falecido não portava documentos, o velório estava engasgado no gargalo burocrático. Segundo me relataram nesta, e outras ocasiões, o costume seria o de enterrar **imediatamente** os corpos, sobretudo nesses casos de acidente, suicídio, homicídio. No que concerne ao local –tema de debate no capítulo anterior–, houve quem me dissesse que o melhor era que o defunto fosse enterrado no pátio da casa, para estar perto dos seus; Dona Damiana dizia sempre que os enterros têm de ser próximos à aldeia, o que seguramente varia com a quantidade de terra disponível. O mais importante, me parece, era que o cemitério não ficasse em um lugar inacessível, já que era preciso visitá-lo regularmente. E por ocasião do enterro, não haveria nenhum embalsamento específico, não se enfeitaria o corpo ou o ataúde, e da maneira com que chega do necrotério o defunto iria à cova. Insisto, porém, que há muitos meandros nas práticas funerárias: durante minha estadia em campo tive notícia de uma meia dúzia de velórios, inclusive o de um senhor de quem se dizia ter morrido por feitiço e cujos braços e pernas estavam amarrados em fios de arame.

Comentei a cena com um rezador kaiowá, que me explicou que esse costume de se enterrar os defuntos amarrados servia a evitar que seu *angue* “ande por aí agarrando a gente”; mas só seria necessário nos casos em que a pessoa agonizou antes do óbito. O espectro dos corpos que enfrentaram demasiado sofrimento estaria especialmente confuso, amarrar as suas mãos e pés seria uma maneira de amortizar os riscos. Um professor indígena do *tekoha* Yvy Katu remeteu a técnica ao tempo em que os Kaiowá e Guaraní ainda enterravam seus mortos em urnas funerárias. Dentro dos potes de cerâmica, os corpos seriam depositados de cócoras, as mãos atadas no dorso, e os pés

juntos. Inclinada para cima, a cabeça miraria o nascente a fim de que sua alma e seu espectro estejam bem orientados.

É uma descrição bastante detalhada, eu não saberia dizer se ela tem escora nos achados arqueológicos da região. Nos meus registros, o único Kaiowá com memória do enterro em urnas é um senhor paranaense de bastante idade, que passou a vida no Mato Grosso do Sul mas vive hoje entre os Avá-Guarani na região de Guaíra e Terra Roxa. Segundo seu testemunho, ainda ao tempo de sua infância os mortos não eram enterrados mas expostos na mata em “cochos de chicha”¹²⁶ ou enrolados em folhas de bananeira; e só quando a carne já tivesse apodrecido e os ossos estivessem bastante limpos é que eles eram rearranjados em uma urna, e finalmente sepultados. Tampouco eu saberia dizer se há indícios arqueológicos dessas práticas, mas elas seguramente estariam mais próximas da já mencionada descrição de Cadogan (1997, pp. 87-98) dos hábitos funerários Guarani.

O testemunho do professor do Yvy Katu importa menos como evidência histórica do que como um exercício de crítica: segundo ele, a epidemia de suicídios da Reserva de Porto Lindo poderia ser explicada, entre outros motivos, pelo fato de que o enterro dos mortos já não cumpriam com as regras. O “certo” seria enterrar os suicidas de ponta cabeça, como era costume “no tempo das urnas”. O *angue*, no seu entendimento, era ‘acordado’ pelo brilho do sol na manhã seguinte do enterro de modo que, virado para baixo, se porventura o espectro do suicida ‘despertasse’ com a claridade do dia, ainda assim ele não vagaria sobre a terra mas na escuridão do subsolo. Os que sofreram morte dolorosa ou violenta deveriam ser “enterrado de bruços no caixão, no mínimo!”, conclui o professor.

Quis saber do Sr. Olimpo o que fazia o *angue* despertar, e ele não entendeu a pergunta. Reperguntei, “de onde vem o *angue*?”, ele respondeu imediatamente que “da sombra que faz o sol!”, o que ressoa com as descrições anteriores do espectro e de alguma maneira corrobora a versão do professor. Mas o Sr. Olimpo acrescentou que esse espectro vem ao mundo, em verdade, buscando as coisas de que gostava em vida, e é por isso que se enterra ao menos uma parte delas junto ao corpo. Roupas, sapatos,

¹²⁶ Os Kaiowá e Guarani ainda hoje fabricam, à ponta de machado e facão, grandes cochos de madeira chamado *yrariru*, onde é colocada a massa de milho para fermentação. Dali a massa é retirada, peneirada e espremida em cocho menor, do qual os homens e mulheres se servem de chicha nas festas.

chapéus, brinquedos no caso das crianças, vão junto na cova ou por sobre o túmulo. Na exumação da criança no *tekoha* Pyelito Kue que descrevi no Capítulo 03, antes de dar no caixão a enxada deu em um saco de estopa. Eram as roupas, as fraldas da menina, enterradas com ela. No Apyka'i, ao redor da sepultura de Gabriel, o menino que morreu atropelado com 04 anos de idade, estavam seus poucos brinquedos meio comidos de uso, meio comidos pela intempérie: os restos de um triciclo, um carrinho de plástico; esses objetos, no entanto foram sumindo passado uns meses... Jogados fora depois de um tempo, talvez, levados embora pelo *angue*? No túmulo de Ramão é que restou um saco com o que eu supunha ser um par de camisas, uma calça de sarja, algum objeto de uso pessoal, e pelo menos uma garrafa de cachaça – vazia?, eu não saberia dizer.

Além de guirlandas de flores, não vi nada sobre as sepulturas do cemitério da Reserva Indígena de Dourados. Uma senhora dali mesmo me comentou que na reserva esse hábito era mal visto pelos cristãos, e que os indígenas haviam deixado de praticá-lo. Não tenho, infelizmente, dados suficientes para explorar esse contraste, meu trabalho de campo nas reservas foi demasiado limitado. Esse costume de enterrar as pessoas com seus pertences é contudo bastante referenciado na literatura. Schaden (1978, pp. 134-135), por exemplo, dá notícia de que quando uma criança morria no Posto Indígena do Araribá punha-se sobre sua sepultura os brinquedos deixados por ela, e nos dias subsequentes os seus parentes vão levando as coisas que ainda encontram; sobre o túmulo dos adultos, deixavam a porunga que o defunto usava para carregar água, além de objetos de uso pessoal:

Os “tarecos” que pertenceram ao falecido, e que não são enterrados com este ficam sobre o túmulo por tempo ilimitado. No cemitério do Posto Indígena Benjamim Constant havia uma infinidade de coisas: garrafas, porongos, cuias, sapatos, arcos, pratos, panelas, e assim por diante. (...) Não pude saber se há realmente a ideia de que os bens materiais do defunto continuam sendo propriedade do seu *mboguá*¹²⁷, razão pela qual ninguém os pode herdar. O *mboguá* viria buscar a quem deles se apropriasse. Confessou Pablo Verá, de Yroysã, que às vezes algum velho fica com os objetos do morto porque de qualquer jeito terá de morrer dentro de curto prazo.

(Schaden, 1974, pág. 134.)

¹²⁷ *Mboguá* é uma das maneiras com que os Mbyá se referem aos *angue* (Cadogan, 1997, pág. 143).

Para investigar se o *angue* segue sendo proprietário dos objetos que possuía em vida ter-se-ia primeiro que se supor que o que a pessoa tinha em vida era de fato “propriedade”. O caso de Ramão me parece providencial para discutir esse ponto: ele não era um sujeito de muitas posses, e algo ficou disposto sobre seu caixão; suas facas e ferramentas, contudo, foram distribuídas entre filhos, e cunhados, que seguirão ‘cuidando’ delas, como me atestaram. Valeria destaque o *mbaraká*, que teve de ser submetido a todo um ‘trabalho’ em uma reza de sete dias para que fosse reapropriado, e ao fim só pôde quedar com o rezador.

“Eu rezei ele, já não tem problema”, me de disse, “ele vai ficar comigo”, e jamais saberei se ele se referia ao chocalho-objeto ou ao seu falecido dono. Ainda sobre o *mbaraká*, seria algo dispendioso resgatar os registros e os debates sobre o uso desse objeto e, ao fim, não levantei dados suficientes para arriscar aqui alguma conclusão mais precisa. É fato que os *mbaraká* carregam contudo uma enorme dose de “identidade” do seu possuidor e imagino que possam ser equiparados de alguma maneira aos *chiru*, descrito no próximo título como um objeto ritual que segue perpetuando no tempo as relações da pessoa para muito além da morte.

Gostaria apenas de traçar um paralelo com o que se dizia no Capítulo 02 a respeito dos processos de territorialização e desterritorialização no Apyka’i, que envolviam a circulação de pessoas, objetos, e afetos. Lá, o ato da retomada não aparecia apenas um vetor de reentrada no território, que desterritorializa a fazenda para territorializar a comunidade; aparecia também, e talvez mais, como um vetor de saída. Dona Damiana e as famílias do *tekoha* Apyka’i só levantam o acampamento como um território de resistência a partir de uma rede de circulação de objetos, pessoas, e afetos, que não se poderia dizer apenas uma rede de solidariedade à resistência mas conformadora da resistência ela mesma. O mesmo se poderia dizer das práticas funerárias. Se há uma produção do espaço a partir da localização do corpo no terreno; há também, e talvez mais, um vetor de desterritorialização do corpo e da pessoa a partir da morte. Seu corpo é “pulverizado” e se espalha sobre a terra; seus objetos –que, em muitos sentidos, são a pessoa ela mesma– circulam entre os vivos. Mas não de maneira desorientada, o que seria um perigo: o corpo, e a sepultura, fincados como o esteio de uma casa, são como pontos de referência no espaço e no cosmos para orientação dessas

relações. O mais significativo dos ritos funerários kaiowá e guarani talvez não seja, por essas razões, propriamente o enterro, mas o que se segue a ele.

Acabamento

Não havia, no Apyka'i, xamã que o rezasse. Disseram-me que Dona Damiana é quem fez as vezes, rodando o *mbaraká*. O caixão de Ramão Araújo desceu à quarta cova daquele cemitério, no *tekoha* Apyka'i, e com uma meia-enxada e um alvião o cobriram de terra – não sei quem foi, daí, que correu buscando uma madeira que servisse para a cruz. O *kurusu*, como os índios chamam em guarani a cruz assentada sobre as sepulturas, é talhada à mão e 'o certo' é que seja em madeira de *ygary*, "cedro"¹²⁸; mas pode ser na madeira de qualquer das *yvyra tenondé*, as árvores criadas por Ñanderu na primeira terra. Peroba, angico, aroeira vermelha, bicuíba, camboatá, grápia, ipê-roxo, araucária, são nomes que eu fui pegando de ouvido no convívio com os Guaraní do Remanso Guasu, que é um dos acampamentos do *tekoha* Yvy Katu e um dos únicos lugares do Mato Grosso do Sul onde ainda há mata em pé. O que há de comum nessas árvores? Todas são de madeira resistente à umidade, e aos fungos, ao apodrecimento.

León Cadogan legou uma etnografia do entendimento dos Guaraní sobre as *yvyra ñe'ery*, "as árvores em que flui a palavra", em que se faz claro o rol desses vegetais, das suas folhas, tronco, e raízes, nos ritos e nas práticas de produção do corpo. Eu teria de investigar melhor a relação entre essas *yvyra ñe'ery* e o que me listaram como *yvyra tenondé*, mas o cedro está efetivamente em ambas as categorias. Segundo o mito Mbyá coletado por Cadogan (1971, pág. 25), depois que o dilúvio arrasou a terra nos tempos originários as sementes do cedro teriam germinado todas as variedades de plantas hoje existentes. É com a água da casca e da seiva do cedro que se "batizam" as crianças no rito de nomeação; é da madeira do cedro (Chamorro, 2008, pág. 267); com

¹²⁸ *Cedrela fissilis*, uma árvore da família das meliáceas também conhecido como "acaicá", "cedro-rosa", ou "cedro missioneiro", justo em referência ao uso de sua madeira na artesanaria jesuítico-guarani.

água do cedro se dá banho nas meninas após a menarca (Cebolla Badie, 2015); da resina de cedro se produz o tembetá, o adorno labial, e da sua madeira se produz o *apyka*, o banquinho ritual, ambos marcadores da iniciação social e ritual masculina para os Kaiowá e Guarani. Ainda, nos relatos de Cadogan (1997, pp. 87-98), e isso parece importante, é também de cedro o recipiente em que o rezador guardava o esqueleto de sua neta na casa de rezas, a fim de rezá-lo até que revivesse.

De cedro, também, seria o *kurusu* a ser fincada sobre o túmulo de Ramão Araújo no *tekoha* Apyka'i, mas não havia cedro no canavial. Era 'o certo', mas os índios se viraram com caibro de peroba-rosa aproveitado de demolição. Um rezador a quem Dona Damiana chamava "primo" veio da aldeia Tey'i Kue, em Caarapó, para conduzir os ritos: com ajuda do cunhado do falecido, talhou as duas hastes, e com o dedo e tinta acrílica pintou grafismos em vermelho. Na extremidade superior da cruz, distribuiu pontos em tinta preta. 'O certo' é que fosse em urucum e jenipapo, mas foi em tinta acrílica. No cruze escreveram o nome do falecido, "Ramão", e amarraram um pano branco. Fizeram-lhe um suporte em madeira e pedra, e por sete dias a cruz ficou erguida sem contato com a terra, sob a lona de um barraco e na companhia dos cantos do rezador.

Pela manhã, pela tarde, e pela noite segundo ele me contou e pude testemunhar, às vezes com o seu próprio *mbaraká* às vezes com o *mbaraká* do falecido, o rezador 'trabalhou'. O barraco da cruz estava um tanto afastado do pátio central do acampamento, mas durante as visitas se podia escutar sua voz ritimada, o chiado do seu instrumento. Às vezes a esposa enlutada deixava a reclusão do seu barraco para acompanhar o rezador e acender uma vela aos pés da cruz. Às vezes ia seu irmão, cunhado do falecido. Às vezes Dona Damiana ia. Às vezes, não.

Perguntei pelas interdições, se eu podia me aproximar da cruz, se havia qualquer perigo no entorno do barraco onde ela estava. Os índios me deram respostas paulíneas: tudo é permitido, mas nem tudo convém. A princípio não há problema em se aproximar da cruz, mas "o certo" é não fazê-lo. Novamente, a antropologia tropeça no seu tributo jurídico na tendência de descrever normas, buscar padrões, desenhar essas "recomendações" como um sistema normativo rígido quando o que os indígenas parecem dizer – e isso vale para todos meus argumentos – é que as ações têm

consequências, e que “o certo” pelo certo é sempre o melhor caminho, mas que as circunstâncias às vezes, quase sempre, são administráveis. Às vezes, não.

Imagem 30 - O *kurusu* de Ramão, sendo velado baixo lona no *tekoha* Apyka'i.

Sete dias a cruz foi rezada, assim. Por questões éticas, por questões de agenda, e pela questão maior das eventualidades da morte, nunca pude acompanhar propriamente o velório de um corpo entre os Kaiowá, as informações que dispus são de segunda mão. Acompanhei, no entanto, mais de um desses “enterros da cruz”, que são uma espécie de segundo velório: ante o *kurusu*, se porta com a mesma deferência que ante o caixão, o pesar é o mesmo. A esposa enlutada, no Apyka'i, visitava a cruz como o caixão do marido, em um tom misto de raiva e tristeza. Quando Dona Damiana ou o xamã lhe pediam para que acendesse uma vela ou se aproximasse, ela se recusava com a cara amarrada, mas ao pé da cruz estava a cera das velas que ela mesmo havia prendido na

solidão da sua vigília. Quando eu e os demais nos aproximávamos do barraco, a mulher deixava o local contrariada, se afastava incomodada com nossa presença.

No sétimo dia, o rezador, Dona Damiana e os parentes de Ramão –a esposa, inclusive– foram até a cruz no barraco e a desataram do suporte que a mantinha em pé. O ñanderu tomou o mbaraká do morto que estava dependurado nela, e munido do seu próprio e mais do dele começou a entoar um canto. Os outros se aproximavam do kurusu e lhe diziam, em guarani, frases de alento:

Você foi guerreiro, fez tudo o que podia, lutou sempre e defendeu nossa terra, mas agora você morreu. Você queria ficar aqui, não conseguiu. Você morreu de acidente de carro, na rodovia. Você morreu. Você queria ficar aqui, Ñandejara vai deixar. Tá tudo bem, você morreu.

Imagem 31 – No “velório da cruz” no *tekoha* Apyka’i, o momento em que o *kurusu* é desatado do suporte em que foi velado por sete dias. O cunhado de Ramão conversa com a cruz.

Nos velórios Guarani, tanto no da cruz como no do corpo, há sempre esse momento em que se dirige diretamente ao morto: tantas vezes em palavras suaves; outras, à base de ofensas: “Você, meu filho, você era um bêbado!”, a mãe do cacique Ambrósio gritava no seu velório, atirando terra ao caixão. “Vai embora, vai embora!”, e

mais terra. “Eu não tenho mais amor por você!”, disseram, “Não quero te ver nunca mais!”. Abro esse parêntesis para agregar à descrição do Apyka’i, aos fins de contraste, as imagens deste outro velório, que na verdade são dois. Na noite de 01 de dezembro de 2013, o cacique Ambrósio foi encontrado esfaqueado no chão de seu barraco, no tekoha Guyraroka, município de Amambai. Ambrósio gozava de certo respeito entre os kaiowá e guarani por ter liderado a ocupação do que hoje se reconhece como 12 mil hectares de terra de ocupação tradicional indígena na região; entre os não-indígenas, ganhou fama ao estrelar no cinema a encenação de si mesmo no longa-metragem Terra Vermelha, de Mario Bechis¹²⁹.

A essa altura, entretanto, o script do filme parece uma piada de mau gosto. Em uma espécie de profecia terrível do roteirista, o personagem de Ambrósio é traído por um de seus parentes e assassinado a mando do proprietário das terras em que ele havia montado acampamento. Antes disso, no último ato, o personagem de Ambrósio aparece no funeral de seu filho, que se enforcou após o pai havê-lo repreendido por ter fugido da retomada para buscar trabalho no corte de cana. Com o dinheiro que recebe, o rapaz vai ao shopping da cidade e compra um tênis novo. Na cena, Ambrósio tem o tênis nas mãos:

É, Irineu, você costumava ir caçar, e agora não vai mais. Você foi atrás dos seus amigos, foi trabalhar no campo e se vendeu pro fazendeiro. Foi você que fez isso com você. Fez porque quis! ninguém te obrigou a nada...

Três homens arrastam enxadas para cobrir a cova. Ambrósio atira o tênis, que logo também é coberto de terra:

Mas agora chega! Eu vou te esquecer e te deixar! Você era meu filho, minha família. Mas agora não quero mais saber de você. Vou deixar você sozinho! Estou indo embora.

E vira as costas, e sai. “Jaha pa!”, vamos embora, diz o rezador no filme, “senão o ângue vai pegar vocês”. No Apyka’i, ainda que o tom não fosse de ofensa, claramente

¹²⁹ TERRA Vermelha. Filme. Título Original: BirdWatchers - La terra degli uomini rossi. Direção: Mario Bechis. 1 DVD, 104 min.

os vivos conversavam com a cruz como se fosse o morto, explicando-lhe o que havia sucedido, esclarecendo a situação. “Tá tudo bem, você morreu” – falavam com o *angue*? O cunhado de Ramão tomou a cruz nas costas, a comitiva caminhou até o cemitério. Enquanto encravavam o *kurusu* sobre o túmulo, o rezador discursou umas poucas palavras, eu só entendi os trechos castelhanados: “O *kurusu* é a *puerta*”, disse, “você pode entrar, já pode e sair”. As mulheres acenderam velas. Um a um, fomos virando as costas, e nos afastando sem muita cerimônia.

Imagem 32 - Com o *kurusu* nas costas e acompanhado do rezador, o cunhado de Ramão segue em direção ao cemitério.

2. A CASA DOS ESPÍRITOS

Prego, arame, serra, alicate. O Sr. Nelson Cabrera, na Terra Indígena Panambizinho, estava erguendo uma casa de reza. Até agora descrevi os ritos funerários, demonstrando como o corpo de alguma maneira vai ali organizando o espaço e as dinâmicas sociais; veja-se agora quantos paralelos há entre a construção de uma casa, efetivamente, e o enterro e a relação com os mortos. A começar pela escolha

do terreno: o Sr. Nelson não queria fosse longe, nem tão perto. Fosse longe, ele se cansaria só de chegar, “e ainda teria que dançar muito!”; fosse perto, o barulho, as visitas, a dinâmica da vida ao redor incomodariam o ritual e os espíritos que o assistem.

O segundo passo era mobilizar os filhos, os netos, os sobrinhos, os vizinhos, enfim, os jovens que tinham condições de fazer o trabalho duro. Limparam o campo, fincaram o primeiro esteio – ‘o certo’, ponderou o Sr. Nelson, seria em cedro. Ou peroba, ou aroeira, mas cadê? A estrutura da casa foi erguida em pinus, e para corrigir essa diferença cada um dos esteios foi duplamente rezado e nos buracos do seu assento foi despejada uma água preparada com casca de *ygary*, o que por certo serviu a transmitir ao pinheiro um tanto de suas afecções. Quatro troncos perfilados de um lado, defronte a quatro outros; e sobre eles cruzados, entre encaixes e amarras de arame, outros três de menor calibre. Não há esteios centrais. Por sobre essa estrutura inicial, foram atravessadas hastes de comprido e aí já se podia adivinhar o desenho meio-oval da “casa de rezas” típica dos Kaiowá, a que chamam *ogapysy* – *oga*, “casa”; *ypy*, origem; *sy*, mãe, “casa da mãe das origens”, na etimologia de Mura (2008, pág. 334).

Imagem 33 - Esqueleto de uma “casa de rezas”, sem a representação da abertura em cada ponta.
Fonte: Mura (2008, pág. 364).

O croqui acima representa um “esqueleto” da *ogapysy* nas mesmas medidas da construída no Panambizinho, e foi retirado da tese de Fabio Mura. A imagem, no entanto, tem um problema que talvez tenha passado batido ao autor, apesar de nada desimportante: ao invés de duas portas cruzadas longitudinalmente, como teria uma casa típica xinguana, a “casa de rezas” kaiowá e guarani tem três aberturas. Uma na face leste, uma na ponta norte, e outra na sul. O croqui, no entanto, sugere que as “pontas” da casa sejam fechadas, e para o Sr. Olimpo –o outro rezador, do *tekoha* Laranjeira-Ñandru, ele também possuidor de uma ‘casa de rezas’–, isso seria efetivamente um problema. A arquitetura de uma casa voltada para o leste, e com três aberturas, seria pensada para que a determinada hora do dia o sol entrasse por todas as portas e a luz a varasse na forma de cruz. O Sr. Nelson não formulou o problema dessa mesma maneira, mas me disse que na parede oeste ele colocaria os seus objetos rituais afim que logo pela manhã os primeiros raios de sol pudessem iluminá-los, vindo da porta principal: “Bem cedo vem Pa’i Kuara, chega na casa”, descreve ele, “o Sol vem cantar para os *chiru’i*”.

Imagem 34 - Interior de uma "casa de rezas", no *tekoha* Guyraroka. Note-se a luz, entrando pelas portas. Fonte: Ministério da Cultura.

2.1. CORPO, CRUZ, CASA

No passado, a *ogapysy* servia de morada à família extensa mas hoje é mais um espaço político e ritual. Abriga as festas de nominação da criança, e os rituais de ‘batismo’ do milho, por exemplo; além de servir de sede para reuniões, assembleias, visita de autoridades. Segue também reproduzindo de alguma maneira o espaço doméstico quando pela manhã a família, normalmente liderada pelas senhoras mais idosas, se reúne no seu interior e à luz de uma pequena fogueira partilham da cuia de mate.

É certo que há variações em sua arquitetura. No sul do estado é bastante comum ver casas de reza em duas águas mas sem beira, abertas nas laterais. Também já constatei casas com duas portas ao invés de três, mas sempre a principal a leste e a outra no eixo norte-sul. O modelo prescrito pelo Sr. Nelson e pelo Sr. Olimpo são contudo os mais comuns nos acampamentos, com exceção do Yvy Katu onde não por acaso a maioria da população se identifica como Guarani e não como Kaiowá – haveria aí uma diferenciação étnica. Já havendo escutado os motivos do Sr. Olimpo e do Sr. Nelson, argui um terceiro rezador sobre a arquitetura da casa, sua abertura em três pontas; e o Sr. Bonifácio, no *tekoha* Pacurity, escorou a resposta em um mito:

O urucum é do Lua, eu vou te contar. O Lua é irmão do Kuarahy. Añã veio e dançou com o Kuarahy, ele disse: “Vou tomar conta do Kuarahy!”, e chamou o Sol, o Lua, dançou junto. Mas o Lua cansou, e o Diabo derrubou o lua – hoje em dia a gente fala “morrer”, naquele tempo não tinha disso. Ficou só o Kuarahy e ele não sabia o que fazer, Werá¹³⁰ disse então assim: *Ejeroky kurusu!* [“Dançe em forma de cruz!”], e o Kuarahy pegou o sangue do Lua no chão e passou no rosto, começou a dançar pra frente e de lado, de lado e pra frente. Mas o Diabo não sabia dançar em cruz. Werá veio então e, BRUM!, o Diabo caiu. Ele não sabia!, o Diabo não sabia dançar em cruz...

Naquele momento o sol ficou vitorioso, chamou os pássaros e disse: “Vão buscar meu irmão Jasy!”, porque o Diabo tinha matado Jasy e levado pra lá... Veio então o marimbondo *tapuaguera* trazendo a carne. “Eu não quero a carne!”, o Sol

¹³⁰ Werá, ou *Overavera*, é como os Guarani e Kaiowá se referem a uma divindade, identificada com o relâmpago.

disse, “Eu quero o osso!”. Então a pomba veio trazendo o osso, e o Kuarahy dançou outra vez em cruz e fez levantar o irmão dele.

Aproveitei a menção aos ossos para fuzilar uma pergunta:

– Mas por que ele queria o osso, Sr. Bonifácio? Não valia a carne? Ou a roupa, o chapéu?

Porque o osso, o osso é árvore... O osso é mato! O índio considera a árvore o osso dele, as veias são os galhos mais pequenos, o cipó. A carne é a folha. Quando o Jasy levantou, Kuarahy disse pra ele: agora você constrói uma casa aqui no lugar onde eu dancei em *kurusu*. O sangue do Jasy é o urucum. Essa foi a primeira casa, antes o índio vivia dentro de loca igual onça, no escuro. Então é muito importante isso aí.

Añã resolveu que iria ‘controlar’ Pa’i Kuara e enfrenta os dois irmãos em um desafio de dança. Jasy não resiste e cai morto; mas Kuarahy recebe uma indicação de Werá e dança em forma de cruz. O Diabo não sabia dançar em cruz, e Werá o fulmina. Sol se faz vitorioso, mas seu irmão está morto... Com ajuda da pomba, ele reúne os ossos de Jasy e, dançando novamente em cruz, o ressuscita ordenando na sequência que ele construa uma casa naquele lugar. O mito narra não só o surgimento do urucum, como faz o modelo da primeira casa, que é a base da diferenciação entre onças e índios – essa última observação por si só já justificaria uma análise estrutural mais elaborada do mito, o que está infelizmente fora do alcance desta dissertação. Há, no entanto, uma relação evidente entre cruz e casa que me interessa.

O Sr. Olimpo queria uma casa aberta em três pontos para que a certa hora o sol a iluminasse em forma de cruz. Não se repete aqui a imagem do mito, Kuarahy dançando “pra frente e de lado, de lado e pra frente” a fim de derrotar o diabo? E dança uma segunda vez, para ressuscitar seu irmão, o que nos leva a uma segunda relação operada sobre esta, que é entre casa e cemitério. A palavra em guarani que o Sr. Bonifácio pôs na boca de Kuarahy quando ordena seu irmão contruir uma casa sobre “o local onde se dançou em forma de cruz” é *kurusuha*. Literalmente, “o lugar das cruzes”. Não por

acaso a meu ver, esta é a mesma palavra que Dona Damiana sempre emprega para se referir aos cemitérios do *tekoha* Apyka'i, *kurusuha*.

A este ponto anoto uma observação curiosa. Os Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul nunca me informaram um termo exato e geral para se referir aos cemitérios. *Teõ'gueha*, “lugar dos defuntos”, ou literalmente “o lugar dos derramados”, é uma opção corrente, mas não consensual. *Kurusuha* seria um segundo na fila dos termos mais frequentes, na minha experiência. Usualmente, os Kaiowá referem-se aos cemitérios também pelo nome específico do lugar, o topo ou a encosta do morro tal, a beira do córrego tal, o olho de mata conhecido por tal. O Sr. Olimpo chamava o local da sepultura do seu filho de *yvykua*, literalmente, “buraco na terra”, ou “cova”.

Mas o Sr. Bonifácio tem uma palavra específica para se referir ao lugar onde estava enterrado seu pai, e avô, que sela definitivamente uma relação entre casa e cemitério: *oygussu*, termo que não quer dizer mais do que “casa grande”. É um segundo nome para *ogapysy*, a “casa de rezas” Kaiowá e Guaraní, o que não há de se estranhar.¹³¹ Kuarahy, afinal, só passou a dançar em forma de cruz depois da morte de Jasy que, por sua vez, teve de morrer e ressuscitar para legar ao mundo a primeira casa. A identidade entre esses dois elementos, casa e cemitério, já estava esboçada no título anterior –por diversas vezes, durante o velório da cruz, se fez menção à sepultura como uma casa–, mas está também expressa nos paralelos entre os ritos funerários e os da construção.

Na fundação da casa do Sr. Nelson, o terreno teve de ser primeiramente trabalhado com reza, da mesma maneira com que Sr. Olimpo preparou a sepultura do filho com *piraguai*. Não há como saber se as rezas lá e cá são as mesmas ou estão opostas de alguma maneira, mas o que certamente as une é a finalidade de preparo do lugar, essa incidência da reza na terra. Os esteios da casa de reza, tal qual o *kurusu*, são idealmente feitos em cedro; e quando do seu assentamento no solo eles são igualmente rezados, e do mesmo modo que a cruz. Se *kurusu* e casa, casa e sepultura, estão associadas, há um elemento transversal costurando as relações entre uns e sustentando essa estrutura tal qual os troncos atravessados na *ogapysy*. Refiro-me ao **corpo**.

¹³¹ Também se poderia dizer *ogajekutu* (Pereira, 2004a, pág. 92).

“Por que ele queria o osso, Sr. Bonifácio? Não valia a carne? Ou a roupa, o chapéu?”, perguntei. O rezador respondeu que os ossos são como as árvores, como o tronco das árvores; as veias seriam os galhos menores, os cipós mais finos, as folhas são a carne. Ora, a casa também é feita de folhas de troncos mais grossos, de galhos menores, e de folhas trançadas. A casa poderia ser, portanto, um corpo, nos dando uma segunda pista de que a cruz também seria um corpo – o *kurusu* é a cruz que se finca sobre o túmulo do morto, mas não é também o formato da casa? Não é também talhada em cedro, a mesma madeira do esteio? E mais, no velório o *kurusu* é adornado. Pintam-lhe de urucum e jenipapo, ou de tinta acrílica vermelha e preta que o seja, que são adornos corporais.¹³² Vestem-lhe com um pano branco, que lembra o *ponchito*, a roupa tradicional e ritual dos Kaiowá e Guaraní tecida em algodão cru. O *kurusu* porta até um *mbaraká*, já que quando não está na mão do xamã o instrumento que era usado pelo falecido geralmente pende dependurado no cruzeiro, enquanto não se completam os sete dias do velório. Se poderia dizer inclusive que o que se chama “velório da cruz” é um rito de produção do *kurusu* como um corpo, uma espécie de segundo enterro.

Juntando as duas pontas, cruz, corpo, e casa, o *kurusu* é fincado na terra. “Pronto!, aqui já é a casa dele”, me disse o cunhado de Ramão, revolvendo uma última enxadada. E o rezador, ao fim, disse que o *kurusu* é a *puerta*, e que “você” já podia entrar e sair – quem?, o morto?, o *angue*? Enfim, as relações entre cemitério e casa se cruzam na cruz, e transversal a todos esses elementos está o corpo. Na tentativa de transmitir ao leitor alguma ordem nessas relações, esboço um fluxograma:

¹³² Sobre a importância dos adornos como elementos de humanização da pessoa e do universo para os Kaiowá e Guaraní, veja Chamorro (2008, pp. 164-165).

Imagem 35 - Fluxograma - Relações entre cemitério, cruz, casa, e corpo.

Há sempre um problema nesse tipo de esquema, que é a suposição de que essas relações são lineares, ou de que o sistema se basta em si mesmo. Não basta, não são. Para que o cemitério “se transforme” em casa não se tem necessariamente que atravessar uma forma cruz; e, a todo tempo, elementos externos e estranhos atravessam as relações, esse não é um sistema equilibrado. O urucum, que no mito é o sangue do Lua, parece tomar algum lugar de importância nas transformações operadas no mito do Sr. Bonifácio, além do que consta no processo de produção da cruz como corpo, de modo que figurar aí tanto como qualquer um desses elementos. Há ainda o cedro, presente nas constituições do corpo, da casa, da cruz, e não representado no sistema – que papel desempenha o cedro, nessas relações?

Esboçar um esquema tem sempre esse prejuízo, que é o de ignorar a importância do que queda de fora. O papel que desempenha o cedro eu não saberia dizer exatamente, mas puxando sua linha há de se encontrar esse outro polo, esse outro “estágio” do corpo talvez, que são os *chiru*. Tratam-se de grandes ou pequenas cruces de madeira, que o rezador tem em mãos na condução do rito: *mbaraká* na esquerda, o *chiru* na direita. Há *chiru* de diversos tamanhos, desde um palmo até de metro e meio, todos eles guardando a forma e as proporções de uma cruz. Segundo me foi possível apurar, há duas categorias de *chiru*: um “perecível”, e um “imperecível”.

Explicou-me o Sr. João Machado, um professor e acadêmico indígena que vive na Reserva de Dourados, que ao perecível chamariam *chiru rexakare*¹³³. Ele seria feito em uma madeira que os indígenas chamam *chiru yvyra'i*, que eu imagino seja cedro. Não estou seguro em razão de os *chiru* variarem em cor, em aspecto: há uns mais escuros, que bem poderiam ser cedro, ou peroba queimada; mas há uns mais claros, e avermelhados. Pode ser que se esteja aqui novamente entre as *yvyra tenondé*, ou as *yvyra ñe'ery* de Leon Cadogan. A principal característica desse tipo de *chiru* contudo, é o que os define, é que eles 'vão embora'. Desaparecem, apodrecem, se queimam, são passíveis de destruição.

Imagem 36 - Lideranças e rezadores, em uma *aty guasu*. Note-se os chiru na mão do senhor ao centro. Foto: Ruy Sposati/CIMI, 2013.

¹³³ Brand (1997, pág. 29) nos diz que Paulito Aquino, rezador da aldeia do Panambizinho, chamava *rechakára* os caciques “que forque foram levados para ver as belezas da morada das divindades”, em oposição aos que só ouviram falar das belezas do outro mundo – seria uma referência aos que alcançaram o *aguyje* e ascenderam como deidades? Não arrisco tradução a essa palavra, cuja etimologia poderia ter a princípio alguma relação com o *echa*, o verbo “ver”.

Mas há um segundo tipo, este imperecível, que chamam *chiru ñanderu*. Este não é feito em madeira desta terra, mas enviado pelos deuses. Àqueles de fé, que seguem o caminho bom, as divindades enviam do céu um *chiru* indestrutível. Por vezes o rezador sonha com sua localização, e vai buscá-lo onde esteja; às vezes o *chiru* desce do céu em forma de relâmpago, ou bola de fogo, e fulmina uma árvore como um raio. Dali dois, três dias, emerge a cruz em meio às cinzas do incêndio provocado pela sua chegada. Esse *chiru* é bastante temperamental, por assim dizer, e é preciso cuidá-lo, alimentá-lo com rezas, cuidar do lugar ‘onde ele mora’. Cada qual tem uma personalidade e propriedades específicas, segundo me explicou o Sr. Nelson. Um serve para curar doenças de criança, o outro para evitar pragas na roça; outro, ainda, evita que o Sol seja engolido por um jaguar, o que está relacionado com o eclipse, e se não rezá-lo com frequência onças passam rondar a aldeia.¹³⁴

O único trabalho que conheço engajado em um esforço para caracterização do *chiru* é o de Mura (2010), que o descreve como um “símbolo concreto” na esteira de Barth.¹³⁵ Mas o que se ganha aí na sua qualificação como artefato ritual, se perde no que concerne à personalidade e à identidade desse objeto com o rezador. Na eventualidade da morte daquele que o talhou ou que o portou, o *chiru* perecível pode ser queimado ou enterrado junto ao corpo, ou retransmitido se houver rezador que o cuide. O *chiru* “imperecível”, não.

Este necessariamente tem de ser passado de geração em geração, os rezadores mais antigos têm de escolher um rezador mais jovem que siga portando-o, rezando-o, alimentando-o, sob pena de se armar um tremendo desequilíbrio que poderá levar à crise do universo. A preocupação do Sr. Nelson em construir uma casa de rezas na Terra Indígena Panambizinho era em razão de ele ser o ‘guardador das cruzes’, o herdeiro do

¹³⁴ Cf. Nimuendaju (1987, pág. 50). Há diversas referências ao eclipse como desencadeador dos eventos da destruição do mundo em Vietta (2007), que também entrevistou os Kaiowá e Panambizinho. Em Pierri (2013, pág. 38), não é o jaguar mas Anã que devora o Lua.

¹³⁵ Símbolo concreto são elementos rituais que permitem a realização de performances com um conteúdo informacional analógico e fundado na natureza e nas propriedades específicas desse objeto, cf. Barth, F. “Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation”, In: Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

chiru do famoso rezador Pa'i Chiquito, seu avô. E do *chiru* do seu pai, e do seu tio, e de outros rezadores da região, totalizando oito cruzeiros sob sua guarda além dois outros bastões singulares a que ele chama também *yvyra'i*, lembrando bastante as varas fincadas no chão no momento da retomada. Não sei precisar se cruzeiros e bastões são uma mesma categoria de objetos, como já se disse nos marcos desse universo os conceitos deslizam entre si. O Sr. Nelson mantinha os *chiru* bem alinhados em um suporte, sempre 'vestidos' com um pano branco, e portando um *mbaraká* – o *mbaraká* do rezador que o portava em vida? Alguns não tocam o chão e estão sobre um vaso cerâmico, o Sr. Nelson explicava que “é porque eles não são dali”, mas me parece muito arriscado tirar qualquer conclusão dessa frase. Teriam sido de rezadores de fora do Panambizinho? Teriam alguma propriedade que não os permite serem “localizados” naquela terra? As fotos no interior da casa de reza restaram muito escuras, esse “altar” terei de reproduzir como ilustração:

Imagem 37 - "Altar" dos *chiru*, no interior da casa de reza do Sr. Nelson Cabrera. Ilustração: Erêndira Oliveira.

E o ‘guardador das cruzes’ vai nomeando-os um a um. Este se chama assim, aquele se chama assado, sempre nomes em língua guarani. Este me foi deixado por fulano, para que eu fizesse isso; aquele me foi deixado por cicrano, para que eu fizesse aquilo. Pelo que conta, de manhã e à noite ele vai até o suporte e reza para lhes ‘dar de comer’, que é o mesmo que rezar. Assim ele os vai alimentando, cuidando para que não se enervem e de quando em quando tenham a boa vontade de fazer uma cura ou apaziguar o mundo, literalmente. Em 1991, o Sr. Paulito Aquino à época vivo e dono de um dos *chiru* hoje guardados por Sr. Nelson, entoou um canto presenciado por Chamorro (2008, pág. 219), a fim de exorcizar tanto os males de sua comunidade como a belicosidade das forças aliadas contra Saddam Hussein, que punham em perigo o equilíbrio do mundo com a Guerra do Golfo.

A guerra veio a cabo, não sei se o Sr. Paulito logrou seus objetivos. Talvez não, já que a guerra se repetiu em 2011. Ou talvez sim, afinal, apesar do que nos diz o noticiário, o mundo ainda não acabou. Teria o Sr. Nelson Cabrera tomado, dez anos depois, o *chiru* do Sr. Paulito Aquino e repetido a reza? Teria sido isso o que manteve as coisas no lugar? O *chiru*, me disse o Sr. João Machado, é uma ‘pessoa imaginária’ do Ñanderu – e aqui estará, novamente, a arapuca da linguagem: Ñanderu é tanto o Demiurgo em sua morada divina, como o rezador que o porta nesta terra. Em sua natureza imperecível, e em algo análogo ao *angue*, o *chiru* segue perpetuando nesta terra as relações da pessoa para muito além da morte. E tem esse peso da cruz que levam os Kaiowá: o mundo inteiro depende deles.

2.2. DOIS ENSAIOS COSMOGRÁFICOS

Eu gostaria de dizer mais sobre o *chiru*, e de sua relação com o corpo, e com os mortos, eu gostaria de ter uma grande síntese sobre esse tema da casa, mas não tenho. Meus dados são poucos, e começo a suspeitar que ainda que fossem muitos seria demasiado pretensioso ensaiar aqui qualquer fórmula. Há alguma coisa a se acrescentar, no entanto, quanto ao que concerne à transversibilidade dessa imagem da cruz na

organização do cosmos, e na produção de uma territorialidade própria dos Kaiowá e Guaraní, mas para isso é preciso regressar ao que se disse no Capítulo 03 sobre a criação do mundo.

Nos mitos guarani a divindade se cria, e cria o mundo, a partir de um jogo de relações travadas no corpo e sobre o corpo. Não quero me repetir, mas chamar atenção para a primeira criatura, que na maior das versões é descrita como uma árvore, um pé de guavira, um ‘esteio do mundo’. Na versão que me contou tanto o Sr. Bonifácio como o Sr. Nelson Cabrera, esse primeiro objeto seria o *kurusu ypy*, a “cruz original”. O primeiro *chiru*, nas palavras do Sr. Bonifácio; mas também o primeiro *yvyra’i*, produzido como uma imagem da divindade. Em uma entrevista, a mesma que fiz referência no capítulo anterior, o Prof. Eliel Benites me narrou como ao redor dele Ñanderu nasce primeiro engatinhando, e vai gradativamente se pondo de pé:

Primeiro ele fez descer a cruz, a cruz originária. O *chiru* principal, ele fez descer. Ou seja, ele desceu o *chiru*. E o *chiru* é o próprio Deus, que vem descendo pela cruz, vem descendo, e embaixo dela ele ficou como um grão de areia, como um inseto parado! Esse tempo que ele ficou adormecido, ninguém sabe quanto foi – agora a gente quer medir tudo, né? Mas ele ficou muito, ali, assim, adormecido. E um dia ele começou a desabrochar como uma flor, como uma metamorfose, como uma borboleta, e saiu dali o *chiru* como uma criança novinha. Então ele começou a dançar, e a cantar, porque ele dependia da dança, ele dependia do canto. O *chiru* se alimenta do canto. O *chiru* é o próprio *ñe’e*, a voz, o canto. E é por isso que ele foi dançando ao redor da cruz, primeiro engatinhando mas logo ele ficou maior, dançou de pé, se ergueu segurado na cruz. Cantava e dançava.

O *chiru* é a divindade, ao mesmo tempo que esta se faz através do *chiru*. Da planta do pé de Ñanderu, segue contanto Eliel, foi sendo desdobrada a terra, de modo que “a terra é a amplitude da dança de Deus” (vide Capítulo 03, item 2.1) – e é o *chiru*, ele mesmo, que sustenta a criação:

Para nós, tudo é sempre dois: o irmão maior e o irmão menor, o Sol e a Lua, Kuarahy e Jasy. Todo o equilíbrio da natureza, toda a ecologia, a separação da terra e da água, tudo isso é sustentado em um esteio chamado *chiru*, o elemento sustentador de toda a

existência. É o *chiru*, que é o próprio Ñanderu, que na visão indígena está no centro da terra. Outros rezadores dizem que está no centro do mar, que é uma outra forma de se dizer a mesma coisa: ele é o que divide a água e a terra, e também o céu e a terra. Todas essas divisões são sustentadas no equilíbrio do *chiru*, na distância dos pontos cardeais. O *yvyra'i* é uma representação do *chiru*.

Eliel tem uma espantosa capacidade de síntese e tradução da filosofia kaiowá, essa sua fala é bastante significativa. Reiterando a dualidade do pensamento indígena, ele propõe que a organização das diferenças no mundo se expressa no *chiru*, e pelo *chiru*; da mesma maneira que foi expressa na divindade, e pela divindade. Além disso, resolveu o problema com o qual eu debatia, o estatuto do *yvyra'i*: trata-se, segundo ele, de uma ‘representação’ do *chiru*. Na tentativa de ver onde se encaixavam aí as cruzes, levantei a pergunta:

– Mas por que o *yvyra'i* tem três pontas?

A gente fala *yvyra'i*, mas cada rezador pode representar isso da maneira com que ele entende. Aí pode ser uma cruz, pode ser um pau liso, pode ter três pontas... Cada um faz da sua maneira. Mas aí tem uma coisa interessante: o nosso próprio corpo é uma cruz. Essa é a cruz.

Eliel levantou os braços: “a própria formação do corpo kaiowá e guarani é o *chiru*, nós somos matéria de *chiru*”, e em síntese, “nós também somos cruzes”. Vinda do céu, a alma se assentaria no ponto médio. Eliel de braços abertos sugeria que este ponto seria a cervical, o que corrobora a descrição de Daniel Vasquez de uma alma assentada no *arapyte*. Ele, no entanto, me advertia das suas dúvidas: seria preciso uma pesquisa para saber se a cruz é mesmo um motivo propriamente kaiowá, ou se seria uma influência cristã.

Talvez essa seja uma questão menor, mas muito já se debateu a respeito do *kurusu*. É bastante conhecido o trecho d’”A Conquista Espiritual...” em que o Pe. Ruiz de Montoya (1985, pág. 86) dá notícia do uso de uma cruz pelos Guarani, creditando-a à passagem de São Tomé pela América antes mesmo da chegada dos jesuítas. No ano de 1777, o emissário na nova comissão de limites Juan Francisco Aguirre constata o uso de

cruzes entre os Paĩ/Kaiowá, mas o tributa à influência missioneira. Do mesmo modo Ambrossetti (1895, pág. 740), no século XIX. No mito da criação no mundo conforme o escudou Nimuendaju (1987, pág. 47), a cruz aparece como um suporte sobre o qual Ñanderuvuçu cria a terra – o cruzeiro se repete nos mitos e ritos guarani por ele descritos, pelo que ele garante se tratar de um símbolo próprio do povo confundido apenas em forma com a cruz cristã. “Quando a terra tiver que ser destruída”, relataram os índios ao etnógrafo:

Nanderyquey tomará a extremidade oriental do braço inferior da cruz e o puxará lentamente para leste, enquanto o braço superior permanecerá em sua posição original. Com isto, a terra perde o seu suporte ocidental.

(Nimuendaju, 1987, pág. 67.)

A cruz serviu ao começo, servirá igualmente ao fim deste mundo.

“Oeste, leste, norte, sul”, Daniel Vasquez me apontava os quatro pontos cardeais sobre os fundos de uma caixa de papelão, onde ele havia fincado muito ordenadamente gravetos de pouco mais de dez centímetros. Três em cada face da caixa, e quatro nas extremidades de um círculo desenhado ao centro. Os gravetos jaziam amarrados uns aos outros com um barbante; e no ponto médio uma vara única pendia só, e parecia de alguma importância ao sistema. Perguntei a Daniel se havia um nome para cada um desses elementos, e ele disse que sim mas que não me interessava – o que me interessava eram os mortos, não era? O que concernia aos mortos ele me explicaria, eu podia pôr na dissertação; o resto ele estava madurando como seu próprio projeto de mestrado.

A caixa era uma maquete, uma representação do cosmos guarani. Cada vareta era um dos doze ‘esteios do mundo’, a vareta central é a que está ao centro da terra. O círculo representava a plataforma terrestre, marcada em cada uma de suas pontas os

pontos cardeais: oeste, leste, norte, e sul, cada qual um graveto. Daniel me convidou a puxar um dos esteios e a linha esticou, todos dobraram. “Viu?, assim Ñanderu fez o mundo, todo interligado”, me ensinava, “a distância de um é a distância do outro, o que passa em um o outro sente, você mexe um o outro mexe”. Daniel não me deixou fotografar a caixa, que ainda estava “em processo”, mas permitiu que eu reproduzisse esquetes desse seu cosmograma:

Imagem 38 - Esquetes do "cosmograma" de Daniel Vasquez. Ilustração: Erêndira Oliveira.

No canto da caixa entre o leste e o norte –a nordeste, portanto, e não a leste–, é que, segundo ele, vivem as divindades. O ‘paraíso’, conhecido como *yva*, *yvága*, ou ainda, *yvy mara e’y* ou *yvy araguyje*, é de onde vem a alma:

Quando as crianças são batizadas na cultura kaiowá, o rezador viria aqui buscar a autorização de quem liberou ele para viver aqui na terra, como eu te expliquei.

– A alma vem então de algum desses três lugares, aqui? [Apontei os três gravetos na face nordeste da caixa].

São doze! Viria de um dos doze lugares aqui.

Doze também eram os esteios fincados na caixa, mas Daniel se referia a doze “moradas” das divindades que estariam distribuídas a nordeste – há uma nova estrutura do cosmos projetada na morada das divindades, com outros doze pontos de fixação? É uma boa pergunta, tomara esteja respondida na dissertação de Daniel, que tratará de descrever esses patamares do cosmos. O que me concernia, e ele me explicou muito generosamente, diz respeito ao oposto simétrico que é a ‘morada dos mortos’ a sudoeste:

Nesta parte, do oeste para o sul, é que ficaria o local das moradas dos mortos. Eles são conhecidos por dois, mas na verdade são três lugares!

Daniel riscou no chão três quartos de círculos concêntricos, como que fazendo detalhe desse canto sudeste da maquete. O círculo mais interno, se bem entendi, seria a própria terra, que já estava representada na caixa de papelão; o segundo círculo seria os pontos oeste e sul. O terceiro círculo passaria pelo ponto mais extremo da caixa neste canto. A explicação segue:

A primeira casa dos mortos alguns chamam de Colônia 01 [assinala o primeiro anel]. Outros chamariam *loma guasu*. E tem esse outro, o segundo, que eu não sei ainda!

– Não sabe?

Não sei mesmo, você pode perguntar pro Valdomiro, ele sabe. Ele é rezador e já ultrapassou esse limite, já foi lá!

Com apenas 35 anos ele não teria maturidade suficiente para conhecer de maneira mais profunda a morada dos mortos, mas sabia que ela era importante para o sustento da plataforma terrestre:

A terra, o globo que você conhece, estaria mais segurado por esses três pontos de cada lado, três aqui, três aqui, três ali, três ali...

[Indica as quatro faces da maquete em retângulo, se referindo aos pontos externos.]

– Os de fora estão segurando os pontos de dentro?

São os pontos de fora que seguram o oeste, leste, norte, sul. Eles ficam de fora.

– Tem nome em guarani para cada um desses pontos?

Tem, mas não te interessa, né? Quando uma pessoa morre, é para cá que o *angue* vem, para atravessar o portão para o primeiro *loma*. Para lá vão todos: japonês, negro, branco, indonésio. Todos vem pra cá. O *ñe'e* volta para onde ele veio [aponta o Nordeste], a segunda parte da pessoa é que viria para esse local.

A segunda parte da pessoa a que Daniel faz referência é o corpo, conforme já estabeleci no Capítulo 03. A sua representação cosmográfica dá espacialidade para o que lá ele descrevia como a escatologia da pessoa: as partes se distribuem pelos cantos do cosmos, e essa distribuição é o que garante o equilíbrio terreno. São os pontos de fora, afinal, que sustentam os pontos de dentro. Movendo-se os pontos de fora, movem-se os pontos de dentro; assim, tanto quanto a ‘morada dos deuses’, a morada dos mortos –chamada *loma guasu*, ou Colônia 01–, são definidores da cosmografia guarani.

Quis saber mais, perguntei a Daniel que fazem os *angue* em sua morada. Fazem roçado, fazem festa? Daniel não soube, ou não quis responder. O Sr. Olimpo é quem disse que vida deles lá é bastante parecida com a vida aqui na terra. Como para lá vão todos, índios, brancos, era de se esperar que fossem também os fazendeiros; e os Kaiowá e Guarani seguem sendo minoria, seguem sem seus *tekoha*, e os *anguery* estão obrigados a trabalhar nos canaviais e nas plantações de cana e milho. A descrição não foi muito além disso, contudo.

O comentário restou vago, e breve, o Sr. Olimpo dissertava na verdade sobre a necessidade, já bastante comentada, de se manter ‘cuidado’ o túmulo dos mortos – o *angue*, bem se lembre, tem de passar ao outro plano, mas mantém uma casa neste. Esta casa é o túmulo, e se ela não estiver bem cuidada o *angue* desce encolerizado com os vivos. O problema maior seria o tatu, que segundo o Sr. Olimpo é um animal necrófago e estaria sempre às voltas do cemitério, procurando um túmulo para furar. O tatu

violaria a casa e se alimentaria do corpo dos mortos, despertando a fúria do *angue*. É por isso que a reza *piraguai* tem de ser bem feita, sempre, e cuidada periodicamente.

Mas o tatu não é um problema tão grande quanto o que enfrentavam os Kaiowá e Guaraní do *tekoha* Pyelito Kue. Por ocasião da exumação da criança, referida no capítulo anterior, o rezador me contou que já estava cansado, que já não podia varar as noites ao lado das sepulturas girando seu *mbaraká* e cantando para afastar aquele cachorro branco, grande, que espreitava o cemitério e cavava os túmulos buscando a carne putrefada e os ossos para lambe. Não se trata de um jaguar. As onças são agressivas e prefere suas presas vivas; esse cachorro é um bicho da espreita, e só se alimenta de carcaças. Apesar de grande, era magro e fraco, e impunha medo menos pelo seu tamanho mas pela fúria que seus hábitos despertam nos *anguery*, que se vingam contra os vivos.

Versando igualmente sobre a descrição do cosmos, Pereira (2004a, pág. 247) conta que a oeste os índios identificavam o *aguarapyka*, o destino final dos *anguery*, e lugar dos seres horripilantes. Lá vive o *aguarapy*, o “lobo original”, seria o mesmo bicho? À noitinha de qualquer dia de setembro, eu dirigia pela reta infinita da MS-386, sentido Iguatemi, quando algo me cruzou a estrada. Freei o carro bruscamente, parei a uns poucos metros de um cachorro branco, grande, enorme. Buzinei, ele não se moveu. Foi andando lentamente até a outra margem do asfalto, sumiu no mato... quando comentei o caso com um rezador do Yvy Katu, escutei de volta que se tratava de um *aguara’i*, “um *angue* muito, muito antigo!”. Provavelmente alguém teria morrido aquela noite, e era melhor que eu me benzesse. Um encontro com o *aguara’i* não podia ser um bom presságio.

Enfim, é preciso rezar e cuidar da ‘casa’ dos *anguery* contra a necrofagia desses seres. Se a casa é violada, o *angue* acha motivo de voltar à terra e atormentar os vivos, que deveriam estar cuidando dos túmulos. No *tekoha* Guaivry, Daniel Vasquez me explicou que determinadas épocas do ano são especialmente significativas para estas “visitas” do *angue*:

Eu preciso te explicar isso para que você entenda. Para o Kaiowá, o ano começa em agosto e é nesse tempo que o católico chama semana santa, mas o rezador tem outro nome... *ryapurusu*, *ryapu mirĩ*, eu mesmo não entendo. É nesse tempo

de semana santa que os mortos vêm à terra para visitar os seus cemitério, ver se ele está bem cuidado. É por isso que o rezador canta a semana inteira, para dizer “aqui teu corpo tá bem cuidado, é por isso que nós estamos rezando”. E até o fim de maio eles andam sobre essa terra, depois eles voltam para o *loma guasu*.

– Por que maio?

Em maio tem a geada, Bruno! A geada é o que faz renovar tudo aqui na terra, limpa as sujeiras do *angue*, tira o resto do que eles poderiam causar de mal para gente. A geada é o ano novo kaioiwá.

Ao redor da semana santa, os espectros visitam essa terra e vêm fiscalizar as condições de suas moradas. Os rezadores têm de se empenhar em mostrar para eles que tudo está nos conformes, que os ritos estão sendo seguidos. O Sr. Olimpo, no entanto, quis marcar que essa vinda do *angue* do outro mundo pode ser a qualquer momento, e é por isso que se diz que o túmulo é uma casa e a cruz é uma “porta” para o túmulo. Pelo kurusu o *angue* se orienta – o kurusu é a *puerta*, por onde se pode entrar e sair, foi o pouco que entendi do discurso do rezador ao fim do velório de Ramão. E aí está o problema dessas mortes sem corpo, como foi a de Nísio Gomes. Não a desorientação em razão da morte violenta, os seus restos nunca foram sepultados, não há morada para o seu espectro, não há porta que lhe guie a entrada.

Imagem 39 - Última foto de Nísio Gomes, poucos dias antes de ser assassinado no acampamento Guaiviry. Foto: Eliseu Lopes, 2011.

No dia 18 de janeiro de 2015, três anos depois de sua morte, xamãs de toda a região reuniram-se no Guaiviry e por dois dias bateram o *mbaraká*, rezaram em torno do *yvyra'i*. O espírito de Nísio havia demandado que se lhes erguesse imediatamente uma ‘casa’, que se lhe assentasse uma ‘porta’ para que ele pudesse partir em paz para o outro mundo – mas como fazê-lo sem ossos? Genito Gomes, seu filho, explicava diante da câmera:

Os rezadores estão rezando para o espírito do Nísio, já faz três anos que os fazendeiros mataram e não querem contar onde está o corpo. E ele pediu para o nosso rezador, já é para trazer o corpo e o osso – ele já pediu!, já pediu... Já pediu para colocar a porta, a cruz. Mas como nós vamos colocar sem o osso? Como vamos colocar sem o corpo? Essa reza pedia para que ele não ficasse bravo com nós, porque não é culpa nossa. Era para explicar, que ele ficasse bravo com os fazendeiros e nos salvasse da raiva. Os rezadores estão falando com Ñanderu, que manda o vento e a chuva, nós estamos pedindo que ele nos salve da raiva. Essa chuva que passou semana passada, aqui, que caiu granizo, vento forte, foi o próprio Nísio que mandou. Vai matar o gado, vai matar mais de mil cabeças, vai mostrar para o homem branco que ele vai morrer também. Vai morrer muita gente, e não é nós quem vamos matar! Não é só o Kaiowá que vai sofrer, isso a gente tá tentando fazer o branco entender. Do mesmo jeito

que vai morrer o gado, vai morrer o branco por culpa de todos os índios que eles mataram.

A fúria do *angue* de Nísio aumenta a cada dia, e em breve não poupará nem brancos nem índios. Os Kaiowá se juntam, rezam para aplacá-la, tentam explicar-lhe e parece que sem sucesso de que os culpados são os brancos, suplicam que eles mesmos sejam poupados. Em breve, diz Genito, os mortos correrão esta terra fazendo justiça a todos os assassinados, a todos os Kaiowá e Guarani que morreram e hoje povoam o outro mundo. Daniel Vasquez também se faz arauto desse fim, na referência de que os *anguery* virão à terra espalhar violência entre os vivos:

A onda de violência está vindo aí. Violência, violência, violência... Quanto menos se reza, mais tem violência. Isso é fim do mundo, as Reservas de Dourados e Amambai. Ninguém reza mais, e os *anguery*, todos, todos, vêm à terra. O que vai ocorrer? Quando não houver rezador, quando não houver reza, as plantas não vão mais brotar, não vai ter roça, não vai ter batatinha, só vai brotar cana e soja. O mundo só vai ter cana e soja, e quem vai se alimentar disso daí? Quem come cana, e soja, tem câncer. As pessoas estão todas cancerosas, e andam por aí morrendo. As pessoas estão obesas. O remédio que você precisa não funciona, pode curar até a dor de ouvido mas complica o rim; o remédio cura a pressão alta, mas come o seus ossos. O branco acha que vai se curar com veneno, não há cura para o câncer. Aqui na terra não existindo mais reza, não existindo mais esse cuidado com os mortos, qual a razão de haver terra? Se não tem gente que valoriza, qual a razão de existir terra?

Ambas as falas me soam especialmente doloridas, como *karai*. A de Genito, por essa lógica perversa que faz esse povo pagar duas vezes: são eles os assassinados, os mortos, os desaparecidos, ao mesmo tempo que são eles os únicos que podem suplicar compaixão diante da divindade. No fim desta terra, os Kaiowá e Guarani terão pago duplamente pelos pecados dos seus algozes. A fala de Daniel faz doer um outro calo, que é o da soberba da civilização. Quando tudo for cana e soja, quando não houver mais o que comer, morreremos todos do nosso próprio veneno.

Quando for?

Afora o pequeno roçado da comunidade, de um lado e do outro no Guaivry só há pasto, e plantação. O que não é cana e soja as formigas já comem, os remédios já apodrecem o corpo. As pessoas já andam cancerosas morrendo sobre esta terra, como os *anguery* andam exalando podridão. Nesta terra, os mortos e os vivos já estão ‘misturados’.

3. CONCLUSÕES

No capítulo anterior, discorri sobre a noção de pessoa kaiowá e guarani, e propus uma ‘teoria da morte’ como dissociação: a alma, essa parcela da pessoa, segue às moradas celestes; e uma segunda parcela permanece nesta terra, se dividindo subsequentemente em um ‘corpo substantivo’ e um *angue*, ou espectro do corpo. As detalhadas descrições desse espectro pelo Sr. Olimpo, e os diálogos com a etnologia amazônica, permitem aproximar essa figura do *angue* aos *jara*, ou “donos”, protetores do modo de ser e do território. Se, ao designar as retomadas, *tekoharã* conjuga uma territorialidade no futuro, *jaike jevy*, “entrar novamente”, “entrar e recuperar”, parece apontar a territorialidade ao passado e à relação com os mortos. A convivência e o ‘cuidado’ dos vivos com os *anguery* aparecem, aí, como centrais.

Centrais, e perpétuos. Apesar de ser descrito como um corpo podre, regredido, os *anguery* são eternos, de modo que a relação com eles se estende indefinidamente no tempo fazendo linha nas gerações, e perpetuando as relações da pessoa para muito além de sua morte – faz mais sentido, agora, o que Dona Damiana tentava me informar no genograma do *tekoha* Apyka’i, disposto no Capítulo 02. Não há de se espantar que as relações com os mortos façam frente às relações com os vivos, já que ambos, mortos e vivos, caminham, e agem, e se fazem presentes sobre esta terra. Nem há de se espantar que tenha se mostrado simplista esse senso comum que paira em torno da ideia de que os Kaiowá e Guarani evitam os mortos, abandonam a aldeia no advento da morte, queimam suas casas. O *angue* inspira temor em muitos sentidos, e é justamente por isso que é preciso estar perto – não muito perto, mas suficientemente perto – a fim de perpetuar esse vínculo, de cuidar do túmulo, de orientar os espectros.

Para os vivos, não há perigo na agência do morto desde que ela seja disciplinada. Todo um sistema de práticas é colocado em movimento em torno da morte para que se dê rumo a essas relações. Os ritos funerários, constituídos por dois enterros por assim dizer, são estruturados como que para produzir um corpo, e erguer uma casa para o morto, de modo que suas relações com os vivos tenham “lugar” e referência no território – e aqui caberia um comentário a respeito de um problema do que eu tenho me esquivado. O “velório da cruz” já tem registro na bibliografia, no trabalho de Schaden (1978, pp. 134-135); e o que ele diz, em linhas curtas, é que em que se pese a resistência dos índios às transformações, os ritos funerários muito recentemente (nos anos 40’, digo) teriam agregado essa reza da cruz. A prática consistia em reunir os familiares para cantar, e dançar, por toda a noite no que parece um verdadeiro baile aos pés da cruz, até que na manhã do outro dia se a assente na cova.

Em que se pese sua contribuição etnográfica, o trabalho de Egon Schaden tem um certo tom de pessimismo sentimental, preocupado que estava com o tema da perda e da aculturação. Mas não nesse trecho. Ele fala de polca, de baile, e de foguetes, tudo regado a pinga; mas ao final conclui que “a festa do ‘velório da cruz’ entre os Kayová não é acompanhada de aculturação propriamente religiosa; o que interessa ao índio é o seu aspecto recreativo e de sociabilidade”. O velório que eu assisti não parece ser o mesmo, mas ali igualmente não notei muita tristeza – talvez alguma reserva por parte da viúva, mas não tristeza. Como se dizia ao início deste capítulo, apesar de toda a solenidade a cruz cravada no chão deu espaço para alguma risada, e pode parecer um absurdo mas tudo parecia quase feliz.

O ponto é que as observações de Schaden levantam a pergunta: seria a relação com os mortos e a morte aqui descritas, tão diversas das registradas pela literatura, transformações recentes impostas pelas condições da vida sob o cerco? Seriam adaptações discursivas para formular uma demanda territorial que seja inteligível ante o Estado, e a sociedade nacional? Eu penso que sim, poderiam ser sim transformações recentes e adaptações discursivas; mas logo se teria de imaginar –e perguntar aos próprios índios, creio– o que exatamente estaria em transformação, o que haveria antes. E todas as vezes que inquiri meus interlocutores como perguntas de “como era antes?”, “os Kaiowá tinham essa relação com os túmulos antes, Dona Damiana?”, “os mortos

eram enterrados assim antes, Sr. Olimpo?”, a resposta que me devolviam à pergunta era: “antes do quê?”.

Mais do que não entender a questão, meus amigos pareciam me atentar à pobreza do argumento. Antes do quê? De serem expulsos de sua terra?, da criação das reservas?, da abertura das pastagens?, do tempo do mate?, da Guerra do Paraguai? A linha poderia se seguir até os “primeiros contatos” ou adiante até, já que antes dos “brancos” os Guarani tinham contato com os Arawak, os Aché, os Chiriguano. Do mesmo modo que me atentei no Capítulo 01, a confusão entre linguagem nativa e analítica aos que tomaram o *sarambi* e o *jopara* (o ‘esparramo’, e a ‘mistura’) como categorias historiográficas, me parece que o “antes” e o “agora” merecem ser problematizados desde o ponto de vista nativo. Pode ser que os dados apresentados digam respeito a transformações na territorialidade impostas pelo cerco, mas se teria de considerar que na perspectiva dos Kaiowá e Guarani e do Estado a territorialidade está expressa de maneiras bastante distintas. Se quisermos tomar as transformações como objeto de análise, seria preciso medir primeiro essas distâncias.

O Estado entende a territorialização por sobre um mapa, a partir de pontos e linhas de limite, a partir de volumes e volumes de procedimentos administrativos, e volumes e volumes de processos judiciais. Já os Kaiowá e Guarani a escoram em uma caixa de papelão varada por gravetos, no esteio de uma casa, ou na cruz sobre um túmulo. Sob a perspectiva dos índios, a territorialização é uma operação cosmológica, uma operação sobre o espaço, e o tempo, que maneja motivos como o *yvyra’i*, o *kurusu*, o *chiru* – três formas de se referir ao corpo.

Na perspectiva dos índios, é o corpo que aparece como produtor, e reprodutor do tempo e do espaço. Pensando nos mortos, há novamente dois movimentos a serem considerados: circulando na forma do *angue*, ou mesmo nos objetos que a ele estiveram relacionados em vida –a faca, o *mbaraká*, o *chiru*–, o corpo se desterritorializa a partir das relações com os vivos. Ao mesmo tempo, porém, ele se territorializa como um ponto de relações a partir do túmulo, que é uma ‘casa’, e do *kurusu*. Mas mais do que um ponto no espaço, o corpo se territorializa como um ponto de flexão dos cosmos: a cruz, o corpo, é uma ‘porta’ afinal, e ao mesmo tempo que está no túmulo está no centro do mundo.

Sobre essa cosmografia guarani, eu não saberia o que dizer além do que está aí nas palavras dos próprios índios. Talvez levante mais dúvidas do que ofereça respostas, não à toa este último capítulo está permeado de interrogações. As minhas devem ser as mesmas do leitor. Duas coisas eu gostaria de ver gravadas, contudo, e de alguma maneira elas estão relacionadas. A primeira diz respeito ao problema epistemológico que é o de desenvolver uma linguagem adequada para se analisar o trato da morte e dos mortos sem tomá-los como um extrínseco à ordem social, sem tomá-los como elementos desestabilizadores, sem se perder nas descrições dos ritos e dos processos que visam expurgá-los. Os Kaiowá e Guarani querem tudo, menos expurgar os seus mortos. O problema, me parece, é o de mirar os túmulos, e as cruzes, os ritos funerários, e alternar a pergunta entre o que esses túmulos, essas cruzes, esses ritos funerários significam em si mesmos e como eles chegaram a significar o que significam hoje. É dizer, mirar o *kurusu* e se perguntar o que significam suas três pontas, ou se sua forma seria uma influência cristã, seria o mesmo que adivinhar os sentidos de uma porta sem nunca cogitar abri-la e ver o que há do outro ou o que porventura passa por ela.

E o que significam os túmulos, as cruzes, os ritos funerários, aos olhos guarani é um problema muito menor. As coisas podem ser muitas, as coisas podem ser *kurusu*, *chiru*, casa, terra, corpo – e alma, por que não? Os mortos podem estar ao mesmo tempo vivos, tudo é contíguo, oposto, e reversível entre si. O problema que fica é como mapear o que é múltiplo, mas os índios novamente dão uma pista. A certo ponto deste capítulo dispus, um pouco a contragosto, um fluxograma das relações entre cemitério, cruz, casa e, transversal a todos, o corpo. A contragosto, digo, porque como tive a chance de mencionar não me parece que um esquema de linhas e setas represente propriamente a reversibilidade e comunicabilidade entre todos esses elementos e outros ainda externos ao sistema. Algo parecido estava dito nas conclusões finais do capítulo anterior quando invoquei a imagem do caleidoscópio a fim de expressar as simetrias, as continuidades e rupturas no tratamento dos dados – o caleidoscópio tem suas vantagens, mas igualmente não satisfaz o problema. Melhor resposta portava em mãos o Sr. Jorge da Silva, que é um rezador da Reserva Indígena de Dourados e herdeiro deste *chiru* tão diferente, transmitido pelo seu pai:

Imagem 40 - O *chiru* do Sr. Jorge, composto por uma combinação de elementos que o identificam com uma pessoa, uma casa, e com a terra.

É o único *chiru* que vi assim, com detalhes, todos os outros eram cruzeiras lisas e no máximo traziam algum adorno em cor ou em talho. Ao mesmo tempo que é uma cruz, o do Sr. Jorge traz muito evidentemente a imagem de uma pessoa; na altura do que seria o abdômen, me disse ele há uma *ogapysy*, uma casa. Um pouco mais abaixo, o que imaginei fosse o pênis pintado em vermelho, o Sr. Jorge me descreveu uma árvore; e aos seus pés, no que seria o *apyka*, o banco ritual por sobre o qual sentam os homens kaioiwá e guarani, há um grafismo identificado como do *tekoha* Pindo Roká, a terra da qual Sr. Jorge foi expulso ainda jovem e onde está enterrado o seu pai, e avô. E que ele quer ter de volta.

Esse *chiru* é ao mesmo tempo o corpo de uma pessoa, uma casa, uma árvore. Ao mesmo tempo que invoca o próprio pai do Sr. Jorge, que o portava em vida, expressa uma demanda territorial. Essa é uma composição concreta, que articula corpo e cosmos; vida, morte; passado, presente, e futuro; espacialidade e corporalidade. A composição só faz sentido combinada, invocada simultaneamente, tal como na proposição de Anne-Christinne Taylor e Viveiros de Castro de uma figura de fundo e forma para a

reversibilidade entre corpo e alma. Com a diferença, no entanto, que esta é uma construção ainda mais rica, articula ainda mais elementos, e pode ser inclusive que com o tempo se vá agregando outros a partir dos primeiros.

Eu gostaria de pensar nesse *chiru* como uma ‘porta’ por onde saltam todos esses significados, e a qual o rezador pode cruzar em busca de outros tantos que lhes sejam úteis no momento da reza. Voltando ao nosso problema, e diante desse *chiru*, parece ainda mais falso o problema de que a relação com os mortos, os ritos funerários, o velório da cruz, ou seriam elementos “próprios” dos Kaiowá e Guaraní ou seriam transformações recentes impostas pelo cerco e adaptações discursivas ante o Estado e a sociedade nacional. Ora, não poderiam ser um e outro, como elementos de uma mesma composição? Não poderiam alternar um e outro, segundo a perspectiva?

Tentando transpor essas reflexões ao impasse em torno da territorialidade kaiowá e guarani, me parece que de um e outro lado os autores têm se debatido entre o significado do *tekoha* em si mesmo e do processo de transformação que levou o termo à boca de Dona Damiana, no Apyka’i, na formulação dos seus reclames por demarcação. Esse impasse, no entanto, talvez não faça sentido aos índios, que operam a todo tempo transformações discursivas de um polo ao outro – veja-se como Daniel Vasquez, ele novamente, formula essa alternância (ou transformação?) neste trecho da entrevista:

Lembra que eu te falei que minha mãe diz que se eu não for visitar o cemitério dela, ela ia gritar? Se os corpos que estão nesta terra não forem visitados em razão do impedimento dos fazendeiros que não deixam a gente chegar lá, isso faria com que existisse a luta pela terra, os pedidos de demarcação. A demarcação significa ter acesso a esse local sagrado onde o seu antepassado que com a promessa da reza, você prometeu pra ele que vai cuidar bem dos seus ossos, do local onde você viveu, que eu plantarei para você tudo aquilo que você mais gostava em vida, e vai estar bem cuidado por mim, você fez uma promessa. O tio Nísio fez uma promessa, a de vir para essa terra cuidar dos mortos, agora que ele não está alguém da família dele tem que fazer isso. Como o Nísio não cumpriu esse papel, ficou na responsabilidade do Genito. A responsabilidade do Genito não é uma coisa só, é muita responsabilidade...

– É muita.

É muita. Além de cuidar do seu grupo, ele tem que cuidar da terra inteira. Da terra inteira!

A luta pela terra, aí propriamente formulada como “pedidos de demarcação” em oposição aos fazendeiros, expressa a necessidade de reprodução da relação com os mortos no tempo e no espaço. Além de cuidar do seu grupo, o herdeiro de Nísio tem de cuidar da terra inteira – inteira!, afinal a relação com os mortos é mais do que uma relação com o lugar, mas um sustento do cosmos. Se os ritos funerários não são cumpridos, se as distâncias entre vivos e mortos não são exercitadas, se a ordem não é mantida, os mortos virão varrer a terra em uma onda de violências, as plantas não mais brotarão, a cana e a soja se espalharão sobre a terra, os remédios serão venenos, e o corpo das pessoas será consumido pelo câncer. Mais ou menos como agora.

E assim chego, finalmente, à segunda coisa que eu gostaria de fazer gravada, que diz respeito ao cataclisma. Não será novidade dizer que os Guarani manejam um discurso sobre o fim do mundo, Schaden (1978, pág. 99) presenciou Pa’i Chiquito, o avô o Sr. Nelson cujas entrevistas vão acima citadas, tomado de ira disparar as rezas chamadas *ñembo’e vai* (a “palavra ruim”) orientadas a varrer o mundo e destruir esta terra; Pereira (2004a, pp. 303-322) faz uma boa revisão sobre como a iminência da destruição e esta “falta de fé no futuro” é estruturante do pensamento kaiowá. Eu mesmo traria um capítulo nesta dissertação sobre a relação entre os mortos, e a violência, e o cataclisma, mas ao fim não pude.

Não pude porque o que os Kaiowá e Guarani me disseram sobre o fim do mundo me pareceu demasiado dolorido para listar ao fim de uma dissertação já tão cheia de mortes, e mortos. O vaticínio parecia demasiado com a realidade: no discurso dos índios os tempos verbais se confundem, o futuro é o presente, a profecia é o agora. No *Yvy Katu*, o jovem rezador cuja foto epigrafa este capítulo me dizia que o que ele sabia de antropologia é que em um livro, que ele não sabe qual, alguém escreveu que os Guarani rezavam para que o mundo não acabasse, mas esse antropólogo estava errado. Ele mesmo acordava todo dia cedo e parava de frente ao *yvyra’i*, e de novo à noite, e rezava não para que o mundo não acabasse mas para que acabasse mais rápido, de uma maneira menos sofrida, porque seu povo já não podia mais sobre esta terra.

A única descrição que tive de como é a vida dos *angue* no *loma guasu*, na Colônia 01, enfim, na sua morada no poente, foi o comentário rápido e vago do Sr. Olimpo de que lá os espectros não viviam uma vida muito diferente da daqui na terra: eles continuavam sem terra, e tinham de trabalhar nas plantas de cana e milho dos fazendeiros. Não me arrisco, como já disse, a tirar maiores conclusões dessa afirmação, mas parece irônico que na lexicografia jesuítica as expressões em guarani que indicam o meio do mundo, *yvy pyte* e *yvy mbyte*, tenham sido traduzidas como “cemitério” e “inferno” – “aparentemente sem motivo”, aponta Chamorro (2008, pág. 162).

Segundo a autora, o critério foi o do mundo tripartido, legado dos gregos à teologia cristã. O centro da terra seria o lugar habitado pelo diabo, e nos catecismos figura como referência da descida de Jesus ao mundo dos mortos. A despeito dessa tradução missioneira, para os Guarani e Kaiowá *yvy mbyte* é o lugar que guarda a memória do início do mundo, onde está fixada a cruz originária. Não é esse equívoco, contudo, que me parece irônico, e sim que no cosmograma de Daniel Vasquez o centro do universo não é senão esta terra, que no breve comentário do Sr. Olimpo de fato não parece muito diferente do mundo dos mortos.

Em uma madrugada de rezas no *tekoha* Jatayvary, sentado ao meu lado um rezador me acusava o engano dos arautos. O mundo não acabava em fogo, em água, em vento, mas em cana. Eu não devia me deixar enganar:

A gente quer a demarcação da terra, mas já não sobrou muita coisa. Eu, você, tá todo mundo errado, desorientado, tá todo mundo morto. Não demora Ñanderu vai soprar essa terra e não vai sobrar nem branco, nem índio. Não vai sobrar nenhum pé de soja, nem de guavira. Aí é que vai ter paz. Isso eu sei, todo mundo aqui sabe. Só o karai é que não percebeu.

No horizonte, à minha frente e por todo lado, só havia cana. Só cana.

Imagem 41 - Menino vigia em meio ao pasto, na retomada do *tekoha* Potrero Guasu. Foto: Lunae Parracho/Reuters, 2013.

“Meu pai, ele já morreu antes...”, o filho do falecido amolava a faca em uma lima depois do velório da cruz, no *tekoha* Apyka’i. Eu estava um pouco tonto, o sol estava a pino, não sei se eu havia entendido:

– Como já morreu?

Dez anos antes, Ramão tinha deixado a família para trabalhar no corte dos canaviais de três Lagoas e se desentendeu com dois de seus colegas da frente de trabalho. Acabou picado a golpes de foice, e devolvido à família em um saco plástico, quando eles ainda moravam na Reserva de Caarapó. A FUNAI doou um caixão, os serviços póstumos foram realizados ali mesmo, Ramão foi enterrado no cemitério da aldeia do Tey’i Kue.

O que não o impediu que aparecesse em casa três anos depois, dizendo que vinha do Paraguai. “Trocaram o morto?”, eu perguntei, “não era o seu pai?”, e dei risada. Mas o conto não era uma piada, seu filho estava bem sério.

– Era meu pai, que levantou. Mas acho que essa é a última vez que enterro ele...

E seguiu amolando a faca. Vem a calhar, pensei, uma faca amolada pode ser mesmo útil em um mundo em que já não se sabe quem está vivo ou morto.

UM ÚLTIMO COMENTÁRIO

Crítica Histórica

Pode ser que depois de tanto corpo, e morto, e morte, o leitor tenha perdido de vista, mas o debate assentado na introdução girava em torno do termo *tekoha* como categoria da espacialidade guarani. Os termos do impasse eram estabelecidos, de um lado, por Meliá *et alli* (1998) ao propor uma ideia de *tekoha* como uma unidade política, religiosa, e territorial, de uso exclusivo de uma família extensa; do outro lado, Mura (2006), seguido por Silva (2007), desferia severa crítica a esse entendimento acusando sua carência de crítica histórica. Tributários das “teorias da territorialização” de João Pacheco de Oliveira, ambos propunham a emergência do termo *tekoha* como um produto da reivindicação dos territórios indígenas diante do Estado.

Se há uma aporia entre os dois modelos teóricos, de nenhuma maneira ela se reflete no discurso indígena: sem qualquer constrangimento, os Kaiowá e Guarani variam entre reclames pela demarcação e um entendimento próprio da vida sobre o território. Como pensar em uma saída, como fazer uma antropologia mais indisciplinada que possa superar os limites da análise e se aproximar do que dizem os índios? Na tentativa de responder essa pergunta, e investigando em campo os temas da violência, e do corpo, foi que estruturei as reflexões em dois movimentos nesta dissertação. O primeiro partiu do processo histórico de colonização no Mato Grosso do Sul, que determinou os contornos da atual configuração da territorialidade kaiowá e guarani nos limites do cerco; e daí avançou na caracterização das reservas como espaços de

disciplina do corpo, e dos acampamentos de retomada como territorialidades de resistência. Sob a lona, e na penúria desses barracos, os Kaiowá e Guaraní tecem relações externas e contraditórias às que se lhes impunha a vida na reserva; e são essas relações, sobretudo entre vivos e mortos, que dão a linha para o segundo movimento desta dissertação: o de descrever e posicionar, no pensamento guarani, os entendimentos próprios sobre essa territorialidade. O corpo apareceu aí como um eixo organizador da vida social, do espaço, do mundo, do cosmos.

E do tempo, que é a linguagem própria em que se exprimem essas reflexões, em uma operação a que chamei “crítica histórica” – o termo não é meu, o tomei por sugestão de Levi-Strauss (1975). Em “O Feiticeiro e sua magia”, há um trecho pouco comentado mas no qual o autor faz uma analogia bastante interessante entre as explicações dadas por um grupo nambikwara ao desaparecimento de um feiticeiro: ou ele teria sido sequestrado pelo trovão durante uma tempestade, ou tramava em segredo uma aliança com um grupo inimigo. Em todo caso, ambas as explicações eram perfeitamente possíveis, ao menos em teoria.

Que um feiticeiro mantenha relações íntimas com as forças sobrenaturais, isto é uma certeza; que, em tal caso particular, ele haja pretextado seu poder para dissimular uma atitude profana, isto é, domínio da conjectura e ocasião de aplicar a crítica histórica. O ponto importante é que as duas eventualidades não são mutuamente exclusivas, as duas explicações são logicamente incompatíveis, mas nós admitimos que uma ou outra possa ser verdadeira, segundo o caso; como são igualmente plausíveis, passamos facilmente de uma à outra, segundo a ocasião e o momento, e, para muitos, elas podem coexistir obscuramente na consciência. Essas interpretações divergentes, qualquer que possa ser sua origem intelectual, não são evocadas pela consciência individual ao termo de uma análise objetiva, mas antes como dados complementares, reclamados por atitudes muito fluidas e não elaboradas que, para cada um de nós, têm um caráter de experiência. Essas experiências permanecem, entretanto, intelectualmente informes e afetivamente intoleráveis, a não ser que se incorporem a tal ou qual esquema presente na cultura do grupo e cuja assimilação é o único meio de objetivar os estados subjetivos, - formular impressões informuláveis, e integrar experiências inarticuladas em sistema.

Não encarei diretamente nesta dissertação o processo de significação da “experiência” a partir de sua incorporação em um “esquema presente na cultura do grupo”, mas é bastante interessante o convite de Levi-Strauss à reflexão sobre a história. Ouvindo as mães enlutadas pelo assassinato dos seus filhos na reserva; ou Dona Damiana, que combina a morte de seus parentes no *tekoha* Apyka’i com a reivindicação territorial; ou participando das exumações no *tekoha* Pyelito Kue, contigência de um processo judicial; ou escutando os parentes de Nisio, no *tekoha* Guaivyry, enfim, tomando os relatos dessa gente o que me pareceu que a dificuldade em traçar um modelo teórico que desse conta do meu material etnográfico era a de conjugar a subjetividade (no sentido em que é subjetiva a “experiência”) com a objetividade (no sentido em que são objetivos a “história”, a “colonização”, o “cerco”, o “Estado” ou a “sociedade nacional”). Entre uma e outra, variava essa categoria que a literatura descreveu como a unidade territorial kaiohá e guarani, *tekoha*.

Proposta por Levi-Strauss, a dissolução dessas aparentes contradições entre história e estrutura seria retomada, e reinterpretada antropologicamente por Sahlins (1990) e Carneiro da Cunha (2009); e o que este meu mestrado parece ter feito é adicionar uma citação a mais nesta literatura, Seeger *et alli* (1979), demonstrando que no caso kaiohá e guarani o caminho da subjetificação à objetificação, ou da objetificação à subjetificação, cruza no corpo. E que cruzando no corpo, cruza na terra, cruza no mundo, cruza no cosmos, e do corpo se pode ir a qualquer parte. Que um feiticeiro possa ser sequestrado por um trovão é certo; mas é igualmente possível que ele tenha se ausentado em um plano obscuro, e que tenha se valido dessa explicação para ocultar o intento de trair o seu grupo. Aí o caso de se operar a crítica histórica, mas de todo modo ambas explicações são igualmente possíveis e não logicamente excludentes; a única exigência de sua validade é que elas estejam articuladas em um sistema de pensamento.

Do mesmo modo os sentidos de *tekoha*. Se o termo aparece para expressar uma reivindicação diante do Estado e da sociedade nacional na conjuntura do cerco, ou se

nos sentidos próprios da vida e das relações tecidas por sobre a terra, isso me parece uma questão de circunstância. A alternância entre uma e outra é uma operação de crítica histórica, ou mera variação de perspectiva. Neste modelo, a territorialidade é uma figura de plano e fundo, e os sentidos de *tekoha* são complementares, simultâneos, reversíveis, e cruzados no corpo. Assim ganha sentido a versão de Nimuendaju (1987) para o mito dos gêmeos, no ponto em que Ñanderu se ofende com a traição incestuosa de Ñandesy e vai embora caminhando desta terra. A certo ponto do caminho, o Demiurgo finca no chão uma cruz e torce suas pontas a fim de tapar o seu rastro, e deixar aberto o sendeiro que dá na cova dos jaguares. Por aí vai a sua mulher no seu encalço, grávida dos gêmeos; e é na cova dos jaguares, em uma das bifurcações do caminho, que ela conhece a morte. Kuarahy e Jasy, no entanto, sobrevivem para depois se insurgirem contra as onças, enfrentarem Añã, desarmarem o *piraguai*; para, finalmente, depois de vencerem a morte, ascenderem à outra ponta do caminho, que leva à vida na morada dos deuses. E lá será o lugar onde poderão viver segundo os seus costumes.

Profecias

Isso faz síntese do que foi a dissertação, mas meu próprio exercício de crítica histórica exige que eu diga aqui o que ela poderia ter sido; ou o que será, no futuro, que é campo da profecia. Enfim, há um limite nessa proposta de uma figura de plano e fundo: as margens bem definidas. Esses jogos imagéticos e de perspectiva articulam de fato duas imagens complementares, simultâneas, e reversíveis, mas tomadas em si mesmas são duas imagens em separado; o discurso dos indígenas, por outro lado, parece operar uma dissolução. A pessoa se dissolve, o corpo pulveriza na terra, o reclame diante do Estado é um reclame cosmológico – onde está o limite entre um e outro? Onde está o limite entre o *kurusu*, o *chiru*, o corpo?

Ainda é preciso pensar um modelo teórico que maneje categorias menos rígidas, que sejam mais análogas, mais imbricadas, e menos oponíveis. Um caminho possível,

apontou Pimentel (2012, pp. 48-122), seria o de dissolver a territorialidade em uma rede mais de linhas e de movimento, e menos de pontos localizados no espaço. Uma agenda para pesquisas futuras poderia ser a de posicionar os dados aqui dispostos nas teorias da “produção do espaço”, lastreadas na geografia desde os escritos de Lefebvre; e retomadas na antropologia a partir das ideias de Ingold sobre a “percepção do ambiente”.¹³⁶ Ambos autores trabalham como que dissolvendo as fronteiras entre o homem e espaço, e seria bastante interessante cruzá-los com uma etnografia das técnicas do corpo. Afinal, creio haver demonstrado, sobretudo no Capítulo 03, como produção do corpo e do espaço estão intimamente conectados, ao menos na perspectiva dos Kaiowá e Guarani.

Digo “ao menos” porque daí se poderiam desfiar as pontas dos fios da memória, e tecer debates sobre o “luto”; e logo se veria que o que me dizem esses familiares indígenas impedidos de sepultar os seus parentes não é tão diferente dos depoimentos dos familiares de desaparecidos políticos na ditadura militar. O imperativo da memória, a necessidade da lembrança, do cuidado, essa tênue linha do não-esquecimento que dá sentido à vida e que nos discursos dos meus interlocutores está levado ao extremo: a impossibilidade de realizar as exéquias, ruptura brusca entre vivos e mortos é um problema não do indivíduo mas de toda uma coletividade. De toda uma sociedade. De todo o mundo.

Sem uma justiça que reordene essas relações não há como fazer senso das coisas, que restam todas fora de lugar e perfazem a ruína não só do indivíduo e sua subjetividade, mas do cosmos. Aliás, qual seria o limite entre essas coisas, a subjetividade e a cosmologia? Isso resta por responder. Na introdução, propus que o leitor entendesse as reflexões e a organização dos dados como peças de um

¹³⁶ A obra elementar de Henri Lefebvre neste tema é

LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Dentre as obras de Tim Ingold, três se destacam neste assunto:

INGOLD, Tim.

2000. *The Perception of the Environment. Essays on lilihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.

2007. *Lines. A Brief History*. Londres/Nova York: Routledge.

2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres/Nova York: Routledge.

caleidoscópio, que formam imagens precárias a partir de um jogo de combinações, contiguidades, simetrias. Ao fim, no Capítulo 04, tratei dos limites dessa analogia, que ordena elementos concretos em um sistema fechado e não abre espaço para simultaneidades e transformações; e propus inclusive que se entendessem esses elementos concretos no mesmo processo de figuração que compôs o *chiru* do Sr. Jorge da Silva, que é ao mesmo tempo uma pessoa, uma casa, uma árvore, e um *tekoha*.

Mas a imagem do Sr. Jorge também têm um limite. A pessoa, a casa, a árvore, o grafismo que faz referência ao *tekoha* estão ali referenciados como unidades semânticas, cada qual em si. Um jogo de perspectivas por parte do observador pode transformar um e outro, mas essa transformação não está dada nos elementos a princípio. Imagino que o processo de dissolução das fronteiras entre o corpo e a territorialidade, e entre uma territorialidade e outra, seria algo mais parecido com os grafismos indígenas que a partir de uma estrutura fixa vão se transformando e transformando os corpos, as coisas, o mundo em que se inscreve. Eu não fui capaz de etnografar isso, talvez no futuro.

Isso se ainda houver mundo, até lá.

Eu estava aí ao início do Capítulo 02 quando recebi a notícia de que no *tekoha* Kurusu Amba sete caminhonetes cercavam os indígenas desferindo tiros contra a comunidade. Três indígenas dessa comunidade já foram assassinados, esse último conflito felizmente não deixou mortos ou feridos graves. Antes que eu passasse ao Capítulo 03, em uma operação anunciada publicamente e com participação direta de pelo três parlamentares, 40 caminhonetes investiram contra a comunidade indígena *tekoha* Ñanderu-Marangatu no município de Antonio João e ao fim do dia um rapaz chamado Simeão Vilhalva restava morto com um tiro de pistola calibre .22, o corpo jazia ao lado da estrada. Os produtores rurais veicularam na internet a versão de que o corpo havia sido plantado para forjar uma acusação, o que foi desmentido pelos peritos da Polícia Federal – não houve, no entanto, prisões ou acusações formais.

Pelo contrário, o Ministro da Justiça esteve no Mato Grosso do Sul e prometeu aos fazendeiros a indenização das terras que eventualmente fossem destinadas aos índios em um futuro mais do que incerto, e “mais diálogo” para a solução das demandas por demarcação. Um dia depois, no *tekoha* Guyrakamby'i, homens em caminhonetes apossaram por 48h os indígenas, aparentemente com apoio da Polícia Militar. E eu já estava no Capítulo 04 quando circulou a notícia de que seguranças de uma empresa privada cercaram, espancaram, e amarraram quatorze indígenas do *tekoha* Pyelito Kue na carroceria de uma caminhonete e os abandonaram em uma estrada nas proximidades de Japorã – nos meus registros, é a terceira vez que isso ocorre nesta comunidade. Houve uma denúncia de estupro, mas ainda não foi possível confirmá-la. E agora, enquanto eu escrevo esta conclusão, no *tekoha* Potrero Guasu três lideranças restaram feridas em um ataque de pistoleiros contra a comunidade, a Força Nacional foi deslocada para Paranhos a pedido da FUNAI.

O que se poderia dizer de tudo isso? Já há muito terminei de ouvir o *podcast* daquela respeitável revista americana de antropologia no tema do “pós-genocídio”; mas o cursor do Word segue piscando, desta vez me intimando a tecer aqui um último comentário. Meus olhos revisam os livros sobre a mesa: o primeiro traz uma etnografia da guerra no Peru; um segundo trata de direitos humanos no Cambódia; no terceiro, uma antropóloga fala de crimes contra a humanidade no Timor Leste. Os autores são os entrevistados no *podcast*, todos eles americanos. Encomendei-os online na esperança de que pudessem me dizer algo, que me trouxessem um conceito, uma citação que fosse, que me ajudasse nesses últimos comentários à pesquisa, mas nada. Fiz umas marcações, grifei uns trechos, mas todos eles me pareceram demasiado preocupados em responder a mesma pergunta posta pelo entrevistador: é possível fazer antropologia entre vítimas de genocídio? Diante dos Kaiowá e Guarani, a pergunta me parece demasiado mal-colocada. Eu retruco, seria possível não fazê-lo?

E isto é tudo o que eu tenho a dizer.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AMIEVA, Carolina.

2011. “Deconstruyendo el pasado: de la guerra al genocidio en Paraguay”.
Intersticios, vol. 5, n. 2.

ARRUDA, Gilmar Heródoto.

1986. O Ciclo da Erva-Mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi.

AZANHA, Gilberto.

2001. A lei de Terras de 1850 e as Terras dos índios, 2001. Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/terra.pdf>, último acesso em 17 de setembro de 2015.

BALDUS, Herbert.

1970. Tapirapé: tribo tupí do Brasil Central. São Paulo: Companhia Ed. Nacional/USP.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra.

2007. Mais Além da “Aldeia”: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio.

2011. “Construindo e reconstruindo territórios Guaraní: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX)”, In: Journal de la société des américanistes, 97-2, tome 97, n° 2.

BAREL, Yves.

1986. “Le social et ses territoires”, In: EspacesAURIAC, F. et BRUNET, R (eds). Jeux et Enjeux. Paris: Fayard, pp. 228-257.

BENITES, Tonico.

2009. A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

2012. “Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guaraní e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu”, In: RAU – Revista de Antropologia da UFSCAR, vol. 04, n. 02, pp. 165-174.

2014. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guaraní pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

BIANCHINI, Odaléa da Conceição Deniz.

2000. A Companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso (1880-1940). Campo Grande: UFMS.

BRAND, Antonio.

1993. O Confinamento e seu Impacto sobre os Paĩ/Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

1997. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

BRAND, Antonio; VIETTA, Katya.

2001. “Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowa/Guarani, no MS, entre 1981 e 2000” e “Visões kaiowa sobre os suicídios”. Tellus 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 119-132 e p. 133-140.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana.

2012. Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

CADOGAN, León.

1950. Ywyra Ñe'ery; fluye del árbol la palabra. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

1962. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. Revista de Antropología, São Paulo, USP, n. 10, vols. 1-2, pp. 43- 91.

1971. Ywyra Ñe'ery- Fluye del árbol la palabra. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica.

1997. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Paraguay: CEADUC/CEPAG.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira.

2013. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado. Assis: FCL/UNESP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

1978. Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec.

2009. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify.

CARSTEN, Janet.

2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

2011. Substance and Relationality: Blood in Contexts Annual, In: *Review of Anthropology*, 40:19-35.

2013. 'Ghosts, Commensality, and Scuba Diving: Tracing Kinship and Sociality in Clinical Pathology Labs and Blood Banks in Penang', In: MCKUNNON, Susan; CANNELL, Fenella (eds). *Vital Relations: Kinship as a Critique of Modernity*. Santa Fe: SAR Press, pp. 109-130.

CEBOLLA-BADIE, Marilyn.

2015. "Rituais de Iniciação e Relações com a Natureza entre os Mbya-Guarani", In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol. 21, n.1.

CESARINO, Pedro de Niemeyer.

2010. "Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo", In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, n. 53, vol. 01.

CHAMORRO, Graciela.

2008. *Terra Madura – Yvy Araguayje: fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: UFGD.

2009. *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques.

2015. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão, In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: UFGD.

CIMI; CPI; MPF-PRP-3ªReg (org)

2001. *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena.

CLASTRES, Hélène.

1978. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre.

1990. A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. São Paulo: Papirus.

CRESPE, Aline Castilho.

2009. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009). Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

CNV. Comissão Nacional da Verdade.

2014. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, In: CNV. Relatório: textos temáticos, Vol. II, pp. 203-264.

CORRADO, Fernanda.

2013. “Acampamentos Kaiowá. Variações da ‘forma acampamento’”, In: Ruris, Unicamp, v. 7, n. 1.

CORREA FILHO, Virgílio.

1957. Ervais do Brasil e Ervateiros. Documento da vida rural. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura, n. 12.

DEL TECHO, Nicolás del.

1897. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Madrid: A. de Uribe.

DORATIOTO, Francisco.

2002. Maldita Guerra: nova história da guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras.

FANON, Franz.

2005. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GALLOIS, Dominique.

1988. O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.

2012. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, n. 55, vol. 01.

GARCIA, Uirá.

2010. Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.

GUASCH, Antonio; ORTIZ, Diego.

1986. Dicionario castellano-guaraní y guaraní-castellano: sintáctico, fraseológico, ideológico. 6.ed. Asunción: CEPAG.

GARLET, Ivori.

1995. Ajaka rete, Guyrapa rete. Porto Alegre, 1995. (Manuscrito).

HAESBAERT, Rogerio.

2014. Viver no Limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertand Brasil.

HENRIQUE DA SILVA, Ruth.

2003. Cartografia Nativa: a representação do território, pelos guarani kaiowá, para o procedimento administrativo de verificação da FUNAI. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: ICHF/UFF.

HERTZ, Robert.

1960. Death and the right hand. Aberdeen: Cohen & West.

JOÃO, Izaque.

2011. Jakaira reko nheypurũ marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

LADEIRA, Maria Inês.

1999. "Yvy marãey; renovar o eterno", In: Suplemento Antropológico, Assunção, vol. 34, 2, pp. 81-100.

LARAIA, Roque de Barros.

1972. Organização social dos Tupi Contemporâneos. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.

2001. Suruí do Tocantins. Verbete de Enciclopedia, In: Povos Indígenas do Brasil – ISA. Disponível on-line em: http://www.socioambiental.org/povos-indigenas/suruí_do_tocantins, último acesso em 19 de setembro de 2015.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1975. “O Feiticeiro e sua magia”, In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 193-213.

1991. Histoire de Lynx. Paris: Plon.

2004. O Cru e o Cozido. Mitológicas, vol. 01. São Paulo: Cosac-Naify.

LIMA, Antonio Carlos de Souza.

1992. Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

MAGALHÃES, Marina Silva.

2007. Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupi-Guarani). Tese de Doutorado. Brasília: IL/Universidade de Brasília.

MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl.

1998. Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Asunción: Ceaduc/Cepag.

MENDES JR., JOÃO

1912. Os Indígenas do Brazil, seus direitos individuaes e politicos, Sao Paulo: Typ. Hennies Irmaos.

METRÁUX, Alfred.

1974. Migraciones históricas de los Tupi-Guarani. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades.

1979. A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP.

2012. A civilização material das tribos tupi-guarani. Campo Grande: Alvorada.

MOTA, Juliana.

2011. Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade. Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

MURA, Fábio.

2006. *À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

2010. “A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa”, In: *Mana*. Rio de Janeiro: vol. 16, no. 1.

NOELLI, Francisco.

1993. *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 no Delta do Rio Jacuí – RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

NIMUENDAJU, Curt.

1987. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamento da Religião Apapocuva*. São Paulo: Hucitec.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.

1998. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas”, In: OLIVEIRA, João P. de (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

PAULETTI, Maucir; SCHNEIDER, Nereu e MANGOLIM, Olívio.

1997. *Por que os Guarani e Kaiová se Suicidam?* Campo Grande: Cimi-MS.

PEREIRA, Levi Marques.

1999. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. Campinas: PPGCS/UNICAMP.

2004a. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

2004b. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos, In: WRIGHT, Robin (org). *Transformando os Deuses*, Vol. II. Campinas: UNICAMP.

2005. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taquara*. Brasília: FUNAI.

2006. “Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos ‘índios de Corredor’”, In: *Tellus*, ano 6, n. 10, pp. 69-81, abr.

2007. “Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais”, In: *Revista História em Reflexão, Dourados*, Vol. 1, n. 1.

No Prelo. A Reserva Indígena de Dourados-RID, Mato Grosso do Sul: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas.

PEREIRA, Levi Marques; CHAMORRO, Graciela.

No prelo. Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão.

PEREIRA, Levi Marques; MOTA, Juliana.

2012. “O Movimento Étnico-Socioterritorial Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para a demarcação de terras indígenas”, In: Boletim DATALUTA – Artigo do mês: agosto.

PIERRI, Daniel

2013. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

PIMENTEL, Spensy.

2006. Sansões e Guaxos – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

2012. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

(no prelo-1). Aty Guasu, as grandes assembleias Kaiowá e Guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela terra.

(no prelo-2). Repensando hipóteses sobre uma teoria ameríndia da humanidade a partir da luta guarani-kaiowa pela terra.

PISSOLADO, Elizabeth.

2007. Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: UNESP.

POMPA, Cristina.

2003. A Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimo.

1997. Condições Econômicas no Sul do Mato Grosso no Início do Século XX. Fronteiras, v. 1, n. 2. Campo Grande: UFMS.

RANGEL, Lucia; LIEBGOTT, Roberto.

2014. “Governo federal e o fomento às violências aos direitos indígenas”, In: CIMI. Relatório de Violências Contra os Povos Indígenas no Brasil.

RUIZ DE MONTTOYA, Antonio.

1985. Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai, e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro.

1876. Tesoro de la lengua guarani. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin.

RIBEIRO, Darcy.

1970. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SAHLINS, Marshall.

1990. Ilhas de história: a morte do Capitão Cook. Metáfora, antropologia, e história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SERAGUZA, Lauriene.

2013. Cosmos, Corpos, e Mulheres Kaiowá e Guarani: de Añã à Kuña. Dissertação de mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, n. 32, pp. 1-37.

SCHADEN, Egon.

1978. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

SILVA, Jovam Vilela da.

2004. As Supostas Terras do Barão de Antonina: um legado para Alice Lynch. *História & Perspectivas*, Uberlândia, (29 e30) : 103-128, Jul./Dez. 2003/Jan./Jun. 2004.

SILVA, Meire.

2005. O Movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI – 1978-2001. Dissertação de mestrado. Campo Grande: UFMS.

TAVARES DOS SANTOS, J. V.

1987. Matuchos, le Reve de la Terre: Etude sur le processus de colonisation agricole et les luttes des paysans méridionaux au Brésil (1930-1984). Doctorat D'Etat Sociologie. Paris: Université de Paris X (Paris-Nanterre).

TAYLOR, Anne-Christine & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2006. "Un corps fait de regards (Amazonie)", In: BRETON, et alli (orgs). Qu'est-ce qu'un corps?. Paris: Musée Du Quai Branly/Flammarion.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem.

2001. Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

VIETTA, Katya.

2007. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

2011. Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica (Douradina, MS). Brasília: FUNAI.

VILLAR, Diego; COMBÈS, Isabelle.

2013. "La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito", In: Revista Tellus Vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande: UCDB.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1986. Araweté: os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.