

Xamanismo e resistência Guarani e Kaiowá: história e cosmopolítica em Laranjeira Ñanderú

Xamanismo and resistance Guarani and Kaiowá: history and cosmopolítica in Laranjeira Ñanderú

Gabriela Barbosa Lima e Santos Zotti¹

Graziele Aççolini²

DOI: 10.20435/tellus.v0i0.533

Resumo: Em um contexto de luta por terras tradicionais, os povos Kaiowá e Guarani fazem da “retomada” um ato político e cosmológico. Após o esbulho territorial ao qual foram submetidos, eles se veem obrigados a repensar seu território, e fazem de maneira muito específica: englobando o *karaí* (não indígena) em seu tempo mítico. Do mesmo modo, a “retomada” pode ser considerada um ato mitoprático, restabelecendo uma dimensão (cosmo) política, em pleno ato de mobilização indígena. É nessa perspectiva que se propõe compreender a forma com que os Kaiowá do Tekoha Laranjeira Ñanderú contam e fazem história como respostas ao colonialismo e, ao mesmo tempo, buscam reaver seu Tekoha ao instaurar políticas cosmológicas, por meio da prática de reza e do *nandereko* (modo de ser das divindades).

Palavras-chave: etnologia indígena; Guarani e Kaiowá; retomadas; cosmopolítica; mitopraxis.

Abstract: In a fight context for traditional lands, the people Kaiowá and Guarani a political and cosmological act of the “retaking”. After the territorial that they were submitted, them one see forced to rethink your territory, and they do in a very specific way: including the *karaí* (no-indigenous) in your mythical time. In the same way, the “retaking” can be considered an act mitoprático, reestablishing a dimension (cosmos) politics, in the middle of the act of indigenous mobilization. It is in this perspective that we sought to understand the form with that Kaiowá of Tekoha Laranjeira Ñanderú count and they make history as answers to the colonialism, and at the same time, they look for to recover your Tekoha when establishing cosmological politics, through the prayer practice and of the *nandereko* (way of being of the divinities).

Keywords: indigenous ethnology; Guarani e Kaiowá; retakes; cosmopolitics; mitopraxis.

¹ Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, São Paulo, Brasil.

² Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

1 INTRODUÇÃO

Muito se tem noticiado e discutido sobre a luta territorial dos povos Kaiowá e Guarani, sobre o aparelho burocrático do Estado que dificulta as demarcações das terras indígenas, e a violência que retalham os indígenas que ousam retomar suas terras tradicionais. Desde o início do contato com os não indígenas³, seguido pelo esbulho territorial, esses povos se veem obrigados a repensar seus territórios, delimitados agora por fronteiras arbitrárias e pensar sua “história” frente à colonização, mas de um modo muito específico, incluindo também o ‘branco’ (*karaí*) em seus mitos.

Em seu livro *Ilhas de História*, Marshall Sahlins (1987, p. 7) afirma que: “a cultura é historicamente reproduzida na ação”. Tecendo uma crítica aos antropólogos que acreditavam que sociedades ágrafas não possuíam uma consciência histórica, nos passos de Lévi-Strauss em *Raça e História* (1970), Sahlins (1987) afirma que a história é diferentemente ordenada pelas culturas, de acordo com seus sistemas de significação, como também esses esquemas culturais são reavaliados historicamente, quando realizados na prática, por seus sujeitos históricos.

Mas esse modo de se fazer história não se limita a eventos lineares. Ela perpassa círculos espiralados, entre eventos “sociopolíticos” e cosmológicos, em que o discurso cosmopolítico se faz presente nas pautas das reivindicações de xamãs e lideranças. Considerando, por exemplo, o discurso contemporâneo dos Yanomami, Bruce Albert (2002) expõe que o discurso indígena se pauta em categorias ocidentais de etnificação (tais como ‘cultura’, ‘território’, ‘meio-ambiente’...) e na reelaboração da cosmologia após os efeitos do contato. Torna-se difícil separar esses dois aspectos um do outro, pois “é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial” (ALBERT, 2002, p. 242).

Sendo assim, este artigo tem como objetivo interpretar essa forma de se fazer história e se fazer política pelo viés mitoprático (SAHLINS, 1987), conside-

³ Sobre os povos Kaiowá e Guarani, Brand (1997), Thiago Cavalcante (2013) e Aline Crespe (2014) dedicaram seus estudos para compreensão dos eventos desde os primeiros contatos com não indígenas até a história “em curso”, do ponto de vista da História e, no caso de Crespe, também do ponto de vista indígena.

rando a retomada como um ato cosmopolítico (SZTUTMAN, 2012) de resistência. Brand (1997) chamou de “resistentes” os kaiowá que resistiram ao aldeamento, ao viver em rodovias e em fundos de fazenda e aqueles que lutam pelo processo de demarcação de terra. Aqui, não querendo excluir desse processo de resistência os indígenas que vivem nas Reservas Indígenas, considera-se como “resistentes” aqueles que Sahlins (1997) chamou de “sobreviventes” do processo iluminista/universalista da globalização do sistema econômico capitalista, que passaram por “agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta” (SAHLINS, 1997, p. 53).

O recorte a uma retomada de terra kaiowá pretende enfatizar que, enquanto atores históricos, os povos indígenas não são sujeitos apáticos num movimento “civilizatório” mundial. A intensificação cultural prevaiente entre os Kaiowá e Guarani, sobretudo em retomadas, encontra-se no discurso político e histórico justificado pela relação cosmológica do grupo para com a terra.

O trabalho de campo o qual foi tomado como base, foi realizado em 2015, em Laranjeira Nãnderú, Rio Brillhante, MS. Por isso, será abordada em primeiro lugar a história desse Tekohá, contada por diversos interlocutores, o que fez reuni-las de forma a criar uma narrativa do grupo. Em seguida, será tratada uma narrativa mito-histórica, contada por um xamã, na qual é possível verificar no campo cosmológico onde os ‘brancos’ entram na cosmo-história kaiowá.

2 LARANJEIRA NãNDERÚ

A história de Laranjeira Nãnderú é guardada e contada por Dona Maria Joana e por Dona Alda⁴, que são as mais antigas moradoras que viveram no tempo do esbulho territorial dos Kaiowá, na cidade de Rio Brillhante, MS. Por volta dos doze anos de Maria Joana, ela e sua família, entre as décadas de 20-30, foram retiradas à força por policiais. A violência utilizada pela força policial causou, segundo ela,

⁴ Durante a pesquisa, Dona Alda faleceu em nossa última estadia (novembro de 2015). Senhora com mais de 100 anos – segundo sua parentela, ela tinha 113 anos –, era, como afirmou sua neta (Lucine), “nossa historiadora”. Não foi possível ter contato com Dona Alda, tendo em vista que ela já estava muito sensível à sua idade avançada e por falar o “guarani antigo”, que mesmo sua filha Adelina tinha dificuldade de compreensão.

sete mortes. Em seguida ao ato de violência, foram dispersos em outros territórios pela região.

As duas lideranças do acampamento/retomada, Seu Adalto Barbosa e Seu Faride Mariano fazem parte da parentela de Seu Olímpio (um dos xamãs de Laranjeira, senhor com pouco mais de 70 anos e de Dona Maria Joana, respectivamente. Seu Faride, o “cacique” de Laranjeira Ñanderú, era um dos líderes em Panambi – Lagoa Rica que se localiza entre os municípios de Douradina e Itaporã, MS, estava envolvido na retomada do território tradicional e que teve de ir embora e levar consigo sua parentela e seus aliados para levantarem um novo *Tekoha* no território tradicional de seu *te’yi*.

Segundo Pereira (2004, p. 116), a palavra “*tekoha*” “é composta pela fusão de *teko* – sistemas de valores éticos e morais que orientam a conduta social [...] – e *ha*, que, como sufixo nominador, indica a ação que se realiza”. Enquanto categoria analítica, Pereira (2004) interpreta o *Tekoha* como um modelo de relações sociais, que dispõe de um grupo de pessoas relacionadas que seguem as normas de conduta do *tekokatu*, as normas de cooperação e solidariedade dentro da parentela. Pereira (2004) foca sua definição de *tekoha* a uma instância político-religiosa, não adotando a unidade social radicada em um território, mas não descarta a importância do espaço físico:

Embora a ênfase na presente descrição recaia no elucidamento das relações que configuram um *tekoha*, de maneira nenhuma pode ser negligenciada a importância do espaço físico como necessário a sua realização histórica. (PEREIRA, 2004, p. 118).

Pereira (2004) entende que a constituição de um *tekoha* depende de um líder que possa reunir seus aliados e se relacionar seguindo as regras do *teko-porã* – o jeito “bonito de ser”. Obteve-se uma explicação sobre o *teko-porã* em Laranjeira Ñanderú: Seu Olímpio afirmou ser alegre, bom anfitrião, que não briga com ninguém, que conhece a religião tradicional e, ainda, não bebe bebidas alcoólicas.

A parentela (*te’yi*) é uma rede de relações sociais, por meio do parentesco que extrapola o grupo local, pois, ainda que se ligue em torno de um líder de expressão, parte de seus membros estarão dispersos por outras parentelas (PEREIRA, 2004). Trata-se, também, de grupo de atuação política e econômica. Entre tantas

possibilidades de pertencimento a uma parentela, tal se dá pela efetivação da solidariedade política a um líder escolhido:

A parentela combina diversos vetores de aproximação com a finalidade de cimentar relações e formar grupos: 1) parentesco cognático; 2) alianças matrimoniais; 3) alianças políticas, baseadas em amizade, redes de apoio mútuo e relações de compadrio; 4) participação em uma mesma comunidade religiosa, seja ela organizada pelo xamã, no modelo tradicional, seja organizada pelo pastor pentecostal kaiowá, que ocupa no modelo de organização social o mesmo papel estrutural do xamã. Todos estes vetores são acionados a partir da figura central do cabeça de parentela. (PEREIRA, 2004, p. 91).

Segundo Daniel, um dos genros de Seu Olímpio, após esse ato, os indígenas de Laranjeira foram para a região de Douradina, sendo novamente expulsos e dispersos, alguns se acomodaram em Panambi – Lagoa Rica, participando ativamente de sua retomada e, por fim, retornaram em 2008 a pequena reserva ambiental dentro da Fazenda Santo Antônio da Boa Esperança, na cidade de Rio Brillhante.

Seu Adalto conta que, em Lagoa Rica, lutavam por 300 hectares que foram homologados, mas não demarcados. No entanto os mesmos 300 hectares já contavam com três mil indígenas, e então começou a confusão de “apertação”. Esse território pertence à família de Joãozinho Caarapé, rezador já falecido, que na época conseguiu assegurar 30 hectares. Com isso, foram em busca de seu próprio território, como conta Adalto:

Aí começou aquela apertação, aí começou a falar a família do Joãozinho Caarapé, “essa terra não é de vocês, essa terra era nossa”, falou pra nós. Aí começou aquela confusão. Aí começou a confusão e não parou mais não. Aí começou nós fazer a retomada do lado de lá da aldeia, não deixaram nós entrar mais, por causa que, outras coisas né. Na Lagoa Rica, do lado da aldeia que nós fizemos a retomada. Ficamos lá dois anos, três anos. Só que não deixavam mais nós voltar pra casa. Saiu, saiu. Aí já começou, não é pra voltar pra casa nossa. E nós ficamos na divisa da aldeia, três anos. Aí começou dono daquela terra, começou a falar: “essa terra não é de vocês, vocês tem que procurar o lugar”. Aí como que, a dona Alda, ela sabe mais. Ela falou pra nós, “*nós tem terra*”. Aí falou, “*nós tem terra, nosso avô, nosso tataravô, morava tudo ali... eu nasci lá, cresci, nós tem terra*”. Aí o pessoal já começou a lembrar com aquilo. Todo mundo lembrava, “*ah, nós é de lá mesmo, nós tem terra*”. Aí nós pensamos, aí nós falou, vamos pra lá. Aí pai também lembrou, todo mundo lembrou, a nossa certeza né. Aí perguntei

pro pai, “pai, você era de lá também?”. Ele falou “seu vô, bisavô, morava lá. O avô de sua mãe também morava lá, morava bem aqui”. Aí nós viemos pra cá. 2008 nós começamos a fazer aquela reuniõzinha, pra nós vir pra cá. (Entrevista concedida por Adalto Barbosa, 11/04/2015).

Panambi era formada por três famílias de prestígio, o que Cavalcante (2013, p. 145) coloca como “muito cacique para pouca terra”, e sua situação tornou-se insustentável, pois eram “três segmentos que já existiam há muito tempo e eram forçados ao convívio no interior da mesma aldeia” (CAVALCANTE, 2013, p. 156). Com o tempo, feita a retomada de outra área do grande Tekoha, a aliança entre esses grupos “começou a demonstrar sinais de inviabilidade [...] dando lugar a lutas distintas protagonizadas atualmente por três grupos familiares” (CAVALCANTE, 2013, p. 252).

Dos três grupos familiares, dois saíram mais enfraquecidos e foram em busca de suas terras tradicionais, liderando movimentos de retomada, como no acampamento *Laranjeira Ñanderú* (Rio Brilhante, MS) e *Itay Ka’aguy Rusu* (ao lado da TI Panambi). O grupo mais forte, que tem antecedência familiar naquele local, continuou a liderar a retomada de Panambi, instalando o acampamento *GuyraKambiy*.

Adalto Barbosa narrou ainda que, ao chegar ao seu antigo *Tekoha*, ele começou a pesquisar e encontrou muitas provas de que a terra era deles, e que a história que escutava dos “antigos” e que lia era a mesma. Uma das suas descobertas encontra-se na própria história da cidade de Rio Brilhante, que é contada até pelo hino municipal da mesma. Em 1912, é fundado o distrito das Vacarias, chamado “Entre Rios”, que logo se emanciparia, elevando-se ao *status* de vila em 1929, o mesmo ano da titulação da Fazenda São José da Boa Esperança. Em 1943, a vila torna-se município, recebendo o nome de “Caiuás”, e em 1948, Rio Brilhante, como se vê em Vietta (2007, p. 82):

Em 1912 é fundado o povoamento Entre Rios, localizado entre os rios Brilhante e Vacaria, sendo mais tarde denominado Caiuás, para em 1948 transformar-se no município de Rio Brilhante (Guimarães 1999:258). Portanto, a exclusão dos Kaiowa da margem esquerda do Rio Brilhante está definitivamente consolidada na virada do século.

Outra importante descoberta de Adalto Barbosa acerca de tal história foi sobre a titulação das terras Kaiowá de Laranjeira Ñanderú: apenas parte daquele

território foi titulado, sendo que 11 mil hectares reivindicados tinham sido reservados para os indígenas naquela época. Adalto afirma que, como os índios não sabiam, o fazendeiro os expulsou como se toda aquela extensão pertencesse a ele. Em suas palavras relata:

Quando a pessoa não tem o título, algum documento de pertence, não é seu, você não tem o direito de reclamar. É assim com nós. Quando deixaram aqui, 11 mil hectares, os índios daquele tempo né, e não titularam pros índios essa aldeia. Aí começaram essa titulação, e fazia assim. Aqui é 11 mil hectares, aí os fazendeiros venderam esse pedaço até aqui. Não é pra concluir pra cá. Como ele tem título, ele tem o direito de falar “*eu comprei essa terra aqui*”, ele mostrou o documento desse daqui, não desse aqui. Mas como o índio não sabe, quando ele mostrava aquele ali, concluiu. Ele falava pro índio “*tem que sair*”. Chegava com aquele título, não era desse. Por isso essa terra não tem título. 11 mil hectares não tá titulado. A soja é a divisa, vai até o cadeado, do cadeado pra lá é bem certinho, pegaram bem assim, até lá no rio. 11 mil hectares. Tá no papel. Vendeu tudo. “*Comprei essa terra, você tem que sair*” até com armamento por causa daquele título. O índio acreditava. Então, primeira coisa eu pesquisei, depois eu perguntei a Dona Alda, é assim, falou pra mim. 11 mil hectares deixaram pra ele aqui, pro índio viver aqui. Até o rio, no Cadeado, bem certinho. Aquele tempo era mato fechado, e quem derrubaram era um desses produtores, agropecuários. E tem direito de falar pro índio e expulsar. Até mataram, baleavam, morreram, por causa daquele título. Agora se não titulasse, se respeitasse o comprador mesmo, até hoje teria aqui a aldeia, ninguém saía. Falavam que aqui era terra do índio. E então assim que começou nossa situação. Aí que quando nós voltava aqui, já começaram a derrubar nosso mundo. Por isso que eu falo sempre pro pessoal, só tem direito, o direito de todo mundo se lutar e trazer de volta. O canto do hino de Rio Brilhante fala do Kaiowá. Era o princípio do índio Kaiowá. [...] Aí que eu acreditei, aí eu falei “ah, é verdade!”. Não é que nós falava, porque próprio ele fala. (Entrevista concedida por Adalto Barbosa, 11/04/2015).

Como se esse título abrangesse toda esta extensão que engloba o *Tekoha* Laranjeira Nãnderú, ainda que tivesse “reservado” (mas não demarcado), esse *Tekoha* foi loteado e vendido a terceiros, o que tornou difícil a sua demarcação. Sabe-se que em 2013, a justiça determinou a realização de uma perícia antropológica, mas ainda não há nenhuma decisão judiciária ou resultado dessa perícia.

Em 2008, quando voltaram à Laranjeira, noticiários regionais expuseram o caso como “invasão”. Adalto questiona, dizendo que não era invasão, pois o índio

“*guarda na memória*”, para contar a história do passado, enquanto os não indígenas guardam no papel, anotando. Porém eles não se esqueceram de que inúmeras vezes encontraram vestígios de “*objetos de índio*” em seus territórios, copinhos, pratos, panelas velhas, entre outros. Conta ainda que, em muitos lugares onde índios foram mortos, as grandes “*ocas*”, foram queimadas, mas que ainda tem assombração por lá e, mesmo em Laranjeira, perto da estrada, em uma aroeira próxima a sede do “*Português*” (o fazendeiro), tinha uma casa grande chamada *Uyrapuekey*, que também foi incendiada, e os Kaiowá que ficaram nela, morreram.

Na época da expulsão, chegaram os ‘cavaleiros’⁵ (que os Kaiowá chamavam de “*comunistas*”) e iam “*pra cima*” dos índios. Assim como as abelhas, como Seu Adalto compara, quando alguém tira o mel, ela só usa o ferrão para se defender, enquanto o branco tem fogo, elas têm de ir embora ou morrer:

O índio mesma coisa. O índio é prevalecido só com a flecha. Agora, esse cavaleiro não, tem arma de fogo, acerta de longe... Por isso que morreu bastante índio. (Entrevista concedida por Adalto Barbosa, 11/04/2015).

Ainda em setembro de 2009, deu-se uma ação judicial de reintegração de posse a favor do proprietário da terra, determinando que os indígenas a desocupassem no prazo de 48 horas. Sem ter para onde ir, permaneceram as margens da BR 163, onde ficaram por mais de dois anos. Seu Olímpio contou sobre este período:

Tinha 24 de agosto, vieram lá de Ponta Porã. Três paraguaios chegaram ali, onde na primeira vez, primeira casa era a casa ali. Depois [do] despejo de nós, vieram aí, sai daqui de novo pra ir para BR de novo. Aí Arnaldo falou: “*e as casas vai ficar assim?*”, “*Não, a casa não vai ponha fogo não, nós tá com medo*”. Aí queimou quatro bicicletas, o Faride deixou quarenta cabeças de galinha, e eu bicicleta, levei pra lá, pra buscar de novo, encostei ali na parede. Aí foi na boca da noite, vi um fogo. E aquele Português tava possesso, não sei quanto. Aí vi um fogo, Arnaldo tem uma casa de reza lá pra baixo, a casona dele, bonita, de sapé. E virou, oh....só fogo. Dois motoristas passaram, meio embriagados, ele e o outro. Chamou lá o companheiro:

⁵ Segundo Brand, a espoliação dada na região do rio Brilhante e do Panambi, ocorrida entre os anos de 1943 a 1950, antes da demarcação de Panambi, muitas vezes era feita pelos próprios colonos, outras com ajuda da autoridade policial e com o apoio do órgão indigenista da época (SPI), além de ofertas de assistência dentro das reservas por missionários (BRAND, 1997, p. 96-102).

“vamo lá ver o fogo, vamo lá ver o fogo!” Aí veio, a segurança tava perto do fogo. Aquele polícia quis saber qual é que mandou pra ponha fogo na casa do índio. O Português não tá contando sério não. Aí chamou o delegado que é do Rio Brilhante, falou: *“Eu não vou negar, porque eu não sei”*. Depois de oito dias, eles fizeram barraco ali na BR. A chuva, depois que nós mudamos daqui, vinte dias, chuva, oh....água, água, água... Vento... entrou água na barraca, desse tamanho. A rua onde a gente compra, molhou todinha. Não tem onde pra colocar. Aí vieram os jornalistas pra dentro, tirou foto da água: *“Culpa de quem é?”*. *“Culpa do juiz, juiz mandou sair, então tem que obedecer”*. Aí tirou foto da água, pra lá tinha água, pra lá tinha água. Tinha seco desse tamanho, aí faz fogo ali, o almoço. Aqui é água. Tinha chupão, desse tamanho, a noite, assim. Aí comecei, com minha mulher, vamos mudar lá em cima, ali tem um cantinho, dá pra fazer uma barraquinha. Aí quando foi, morei seis mês, o Dnit⁶ chegou, começou a falar, *“vamos ir lá descer a BR, fazer dois lado, aqui e aqui”*, um que vai pra Campo Grande, vai ali, outro que vai pra Dourados, vai aqui. *“Aí vai tomar o seu rancho”*. *“Vai demorar ainda, vai demorar ainda, muito tempo ainda pra poder chegar aqui”*. Aí ficamos ali. Dois anos e sete meses, morando na BR. (Entrevista concedida por Seu Olímpio, março de 2015).

Após esse período, novamente ocuparam a mata do fundo da fazenda. Em 2012, nova ordem judicial de despejo foi encaminhada, mas com a ação do Ministério Público Federal (MPF) tal decisão foi suspensa. Entretanto houve bloqueio do território pelos seguranças do fazendeiro, restringindo o acesso dos órgãos públicos à comunidade, o que dificultou a distribuição de remédios e alimentos.

A constante hostilidade por parte do proprietário da fazenda e o bloqueio da terra ocasionaram sérios problemas devido à impossibilidade de ir e vir. Como narrou seu Olímpio, um jovem suicidou-se após a tentativa de sair do território para comprar arroz e não conseguir. Outras tragédias são contadas nas narrativas de muitas outras pessoas da comunidade, entre crianças e adultos, vítimas de atropelamentos e de venenos (agrotóxicos) jogados na fazenda e que também atingiu a mata onde moravam. Seu Olímpio narrou também as mortes por

⁶ Seu Olímpio faz referência a uma terra oferecida pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT), na zona urbana de Rio Brilhante. Sabe-se que, segundo o relatório do Grupo de Trabalho de Dourados, criado pelo Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, assinado em março de 2010, o DNIT havia feito solicitação de desocupação da BR 163, na época em que os Kaiowá foram despejados da Fazenda Santo Antonio. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cddph/relatorios/relatorio-g.t-dourados>. Acesso em: 18 jun. 2018.

atropelamento, como a de seu filho, José Barbosa Almeida, liderança conhecida como “Zezinho”, que faleceu em 2012:

Mataram nosso companheiro de carro, acidente. Dois, mataram. Primeiro matou outro, nosso guerreiro. Depois outro, matou de novo. Diz que embriagado, morreu. Não é não. Motorista é assim, mata o índio, diz que o índio morto aqui, pega a garrafa de pinga põe perto assim, diz que morreu bêbado. É desse jeito, foi assim. Mata o índio, uma garrafa de pinga aonde que ele tá morto. *“Índio morreu bêbado, pegou carro bêbado”*. Desse jeito, morreu quatro, cinco. Cinco, né? Depois do Zezinho, morreu um, de atropelo de carro também. [...] Aí eu falei pra polícia: *“Carro, o motorista, tem olhos pra ver o que tá na frente; carro tem freio, o bêbado tá ali assim, você freia; carro tem volante pra isso, mas se entre na frente, você desvia, né”*, falei pra polícia. É, o carro quis fazer do jeito dele. *“Não é assim não, nós não é cachorro. Nós não é animal”*, falei pra ele. (Entrevista concedida por Seu Olímpio, março de 2015).

A paisagem de Laranjeira Ñanderú é de mata fechada, porém cercada por plantações agro-extensivas (aveia e soja). As casas encontram-se espalhadas pela mata, interligadas por trilhas e são construídas de diversos materiais, como lona, madeira, telhas de amianto ou sapé e restos de materiais de construção reaproveitados. Há uma casa de reza, coberta por sapé, e, em frente a ela, um campo de futebol improvisado (muito utilizado por crianças, jovens e adultos). No entorno da casa de reza, moram os parentes de Zezinho. Não é autorizado aos indígenas roçar esse local, visto que se trata de reserva ambiental e pelo fato de ainda ser “propriedade privada”.

Outras parentelas são encontradas dentro da mata, afastadas umas das outras, mas interligadas por trilhas. É o caso da parentela de Seu Adalto: além de sua família “nuclear”, outras casas ao seu redor são de seus filhos, genros e netos, sendo distante de outras parentelas, porém possui uma trilha que liga sua casa a de seus pais (Seu Olímpio e Dona Miriam), e outra trilha que liga ao “fogo” do falecido Zezinho (consequentemente à parentela de sua viúva).

O fogo doméstico – *Che ypykykuera* – é aquela unidade que se assemelha à “família nuclear” ocidental, ou seja, composta por um casal, seus filhos/as solteiros/as, filhos “adotivos”, de pais separados e/ou órfãos, e em alguns casos, parentes próximos que tenham saído de algum outro fogo. A regra é descrita por Pereira (2004, p. 52):

Das variações quanto à composição acima enunciadas, infere-se que o fogo doméstico reúne pessoas ligadas por três tipos de relações parentais: descendência, aliança e uma relação de pseudo parentesco, através da instituição da adoção das crianças.

Enquanto unidade sociológica mínima, o autor enfatiza que o pertencimento a um fogo doméstico é pré-condição de existência humana entre os Kaiowá, o que significa dizer que só há existência social se a pessoa pertencer a um fogo (PEREIRA, 2004). O fogo remete aos princípios sociológicos e cosmológicos, pois a conduta dos integrantes deve seguir a dos fundadores da humanidade Kaiowá, que é o casal viver com os filhos ao redor de seus fogos.

O fogo é controlado pela mulher, “o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá” (PEREIRA, 2004, p. 54). Assim, a mulher desempenha um papel fundamental na unidade microssociológica, através do princípio *ore*, pois é ela que se envolve mais diretamente nos arranjos e separações matrimoniais, ou ainda nos desencontros políticos dentro da parentela (PEREIRA, 2004).

Por não ser totalmente autônomo, na unidade do fogo doméstico existe a possibilidade, muito frequente, de associação de vários fogos, que, ao se associarem, formam um núcleo de produção e consumo, denominado *jehuvy* (PEREIRA, 2004, p. 81). “*Che jehuvy* expressa a ideia da convivência e autoajuda (*jehu* = ajuda), ressaltando os laços de solidariedade presentes no interior dessa instituição” (PEREIRA, 2004, p. 96). Esta é uma unidade intermediária entre o fogo e a parentela, e é formada por parentes mais próximos e aliados.

Como o trabalho braçal tornou-se mais escasso, embora muitos moradores da comunidade trabalhem nos canaviais da região, alguns indígenas de Laranjeira Nãnderú trabalham na cidade ou em Reservas Indígenas como professores, agentes de saúde, motorista, técnicos de enfermagem, entre outros. Muitos moradores vão ao lixão da cidade de Rio Brillhante, distante dez quilômetros do acampamento, outros ainda dependem da aposentadoria dos mais idosos e de suprimentos encaminhados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Uma das grandes demandas do grupo é abrir uma escola indígena dentro do território, na casa de reza que foi construída em 2015. O *Tekoha* conta com algumas políticas de assistência oferecidas pelo Estado, tais como o programa

“Bolsa Família”, “Brasil Sorridente” e com a equipe da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Uma característica interessante em Laranjeira é o grande número de jovens e crianças, e, mesmo que os problemas do acampamento saltem aos olhos em pouco tempo de convivência, as brincadeiras e risadas estão presentes no cotidiano da comunidade. Mesmo enfrentando dificuldades, o importante, como sugere Seu Olímpio, é não perder a alegria de viver.

3 GUARANI E KAIOWÁ: TENACIDADE MITO-PRÁTICA

Seu Olímpio, pai de Adalto (como mencionado, uma liderança de Laranjeira Ñanderú) é um dos rezadores de Laranjeira, participante ativo dos *Aty Guasu* (grandes reuniões/ assembleias dos povos Guarani e Kaiowá) que objetivam a reivindicação de terras tradicionais e de direitos já estabelecidos constitucionalmente, sendo uma das pessoas engajadas na retomada deste *Tekoha*. Após relatar um pouco da história da retomada de Laranjeira Ñanderú, passou a contá-la por outra perspectiva, a cosmológica.

Nosso Pai, no céu, fez terra pro índio, assim. Pra cá não tem terra. Pra cá não tem terra, aqui só escuridão, pra cá só escuridão. Lá ali, no pé da terra. Aí o cruz tá aqui, assim. Cruz do índio, de Deus mesmo. Ai fica aí. Aqui, terra. Tudo escuro. Nem pessoa tem, nem nós existia ainda. Nada, nada. Depois a terra cresce, vai crescendo a terra. É grande. Quando fica grande demais, faz a mulher, pega assim, e põe assim. Essa é a mãe do Sol, a mãe da Lua, essa aqui. A terra já tava grandinha, já. Aqui tem Corguinho, já. Aqui tem peixe, caça, outro caça, cheio de caça assim: quati, macaco, queixada... aqui já tinha, já. A terra vai continuando. Mato, mel, já tem mel também... e vai continuando. Muito grande demais, né. A terra não para de crescer. Aqui já faz o primeiro índio, a primeira casa, fizeram uma rocinha, plantar as coisas pra comer. Aquele tempo não existia arroz, não existia feijão, nada, nada. O índio tinha o milho saboró. Eu tenho ali, pendurado. Isso aqui é cultura do índio. É nosso mesmo. O índio usava só isso aqui, aquele tempo. A terra vai crescendo. O mar, nesse tempo, era um Corguinho. Agora, como que tá o mar agora? Cresceu com a terra também. O mar cresceu com a terra. Aí o branco não existia. Quem existia, nosso pai no céu. Ele e uma mulher. Essa é o pé do índio, essa aí. Daqui aqui tem neto, bisavô, tem tudo, como estamos agora. O mundo inteiro é o índio. O mundo inteiro tem o índio. É como eu falei, aquele tempo não tinha como hoje, aldeia, não tinha. Quem

fizeram errado com nós, Getúlio Vargas. Esse aí muito errou aqui com nós, Getúlio Vargas. Grande tekoha, né. Muito grande tekoha. É cheio de índio! Faz festa! Aí faz tembetá, aqui. Antigamente tinha, pra fazer tembetá tem que rezar um mês, fazer festa, uma festa bonita: briga, pinga, não tem. Naquele tempo não tinha ingá, tereré, nada. Só chicha, do milho do índio. Então, aí tem índio. Aí Getúlio Vargas, aí tem essa aldeia, muito grande. Não tinha aldeia ainda. Aí, depois, o fazendeiro comprou a terra. Aqui tem o índio, aqui tem o índio, aqui tem o índio... Aí o que morava aqui, mandou vir pra aquela aldeia – “aqui é do fazendeiro”. Passou esteira, derrubou, o que tem pra fazer, faz. Mata acabou, nesse tempo acabou o mato. Só roça, pra criar gado, plantar pasto. Agora, pra nós, desse gado não presta, porque seca a terra. (Entrevista concedida por Olímpio Barbosa, abril de 2015).

Ñanderú fez o mundo, segundo Seu Olímpio, a partir da cruz – *chiru*. A partir do *chiru*, a terra cresce como espiral. Ñanderú põe na cruz um fio de seu cabelo, que depois vira uma mulher muito bonita, mãe do Sol e da Lua: este é o “pé do índio”, de onde todos seus descendentes, posteriormente nasceram. Mas ainda não tinha nada além do milho saboró. A terra continua crescendo, nasce o mar, os rios, peixes e caça. “Aldeia” – isto é, a Reserva Indígena – também não existia. Apenas o grande *Tekoha*, cheio de índio, que fazia muita festa, fazia o *tembetá*. Briga e pinga não existia. Isso, até Getúlio Vargas criar a aldeia, tirar os indígenas de seus *Tekoha* e levá-los para a aldeia, e por fim, vender suas terras. Assim, acabou o tempo da mata, agora só resta o gado que, para eles, não presta, pois acaba com a terra.

Em outra conversa, ainda em abril de 2015, Seu Olímpio retomou o “mito da criação do mundo” dos Kaiowá, em sua versão:

Esse é o *chiru*. Deus, nosso pai, o que se eleva ali. A terra é aqui. Faz tempo, vai crescendo, vai crescendo, vai crescendo, bem grande... põe homem, Ñanderú. Um mês, dois mês, com três mês, virou mulher. Uma mulher bonita, bonita... Casou com aquele. Isso aí é pé do índio. Dali vai distribuir. A terra vai longe, o mundo inteiro. Paraguai não existia, Alemanha não existia, nada, nada, branco não existia, nada, aquele tempo ainda a terra vai engrandecendo. Aí, a mãe do sol, da lua também, o filho do pai do céu, ele morreu, foi pro céu vivo, alma/espírito virou como homem, ou como nós também, lá. A mulher do Pai'Kuará, Jacy. Ele foi vivo pra lá, marido. Aí Paikuará, era desse tamanho (pequeno), Jacy, pequeno também. Já anda, corre pra lá e pra cá. Gurizão desse tamanho, já tem flechinha, desse tamanho, e vai embora, leva a mãe lá na casa do pai dele, vai embora. Dali

caça, queixada, papagaio, cateto, anta, o que for, era gente. Chama nosso pai e reza. Reza quase um ano. Naquele tempo sol não tinha, Paí' Kuará não tinha, Jacy também não tinha. Só clareia pra ele essa estrela grande. Sol não tinha, Jacy também não tinha, só estrela grande assim. Aí o Paí' Kuará foi lá, o pai dele falou assim: "o filho, vem cá. Talvez vocês faz sol pra nós". Faz. Já tinha o bariru, corta a purunga aqui, bem assim. Ali dentro tem esse sol. O Jacy também tem um desse daqui. Aí dentro tem sol também. Tira a tampa que tem dentro, quando tirou de dentro esse *jeguacay*, quando tirou dali, o sol clareia tudo. Aí a lua também, Jacy também tem, tira tudo, guardou a tampa, quando tirou assim, aquele sol... quase queimou a terra. Mas quente, quente, quente, calor... Ninguém aguentava. Aí o pai dele falou assim: "você vai criar o *kuararaty*, lua". Paí' Kuará, aquele negócio que tá acendendo, ficou tudo com Paí' Kuará, ele tá usando. Noite e dia. Até hoje nós estamos usando. Ele não foi nem matado ainda, Paí' Kuará. (Entrevista concedida por Olímpio Barbosa, abril de 2015).

Deus – *Ñanderú*, "nosso pai" – criou a terra do *chiru*. A terra cresce em torno da cruz como espiral. Do fio de seu cabelo, fez a mulher, que casou com *Ñanderú*. Aqui se mostra emblemática a afirmação de que Paí' Kuará, que é o Sol, filho desta mulher com *Ñanderú*, morreu ou foi para o céu vivo, visto que no final dessa citação, Seu Olímpio diz que "*ele não foi nem matado ainda, Paí' Kuará*". Mas o importante é que ele foi levar sua mãe ao encontro de seu pai, *Ñanderú*, no céu, e junto levou sua irmã, Jacy. Ao chegar lá no céu, que não tinha Sol ou Lua, mas que tinha estrelas grandes que iluminavam um pouco a terra, seu pai pede para que ele faça sol. Ele pega seu *jeguacay* (o "cocarzinho") de dentro da purunga cortada, que é uma espécie de cabaça onde se guardavam vários de seus objetos sagrados (tais como o *chiru*, *mbaracá*, *mimby*, entre outros...), abre a tampa e tira o sol – *Kuará* – que clareia tudo. Jacy também tem um *jeguacay*, abre sua tampa e tira um sol que quase queima tudo. Por isso, *Ñanderú* pediu para ela fazer o *Kuararaty* (aqui, o "y" representa sufixo diminutivo, equivalente ao "inho" e "inha" no português, o que poderia ser interpretado como "solzinho").

Ao compreender a retomada de terra e sua significância histórica para os povos Kaiowá e Guarani, parece importante percebê-la como uma 'estrutura da conjuntura', "a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico" (SAHLINS, 1987, p. 15). Tal como a resistência mitoprática do herói maori HoneHeke, se para os Maori, derrubar o mastro significa lutar pela posse da terra, pois esse elemento demarcava o recinto sagrado da separação

entre o Céu e a Terra, e portanto, o direito da humanidade herdar a Terra, para a cosmologia dos Kaiowá, como relata Olímpio Barbosa, a Terra nasce e se expande da cruz, como em espiral, sendo o “pé” (‘árvore’, no sentido de origem) do índio. Portanto, a “retomada” da terra envolve espiritualidade, conhecimento, rezas e ‘historicidades’.

Como observou Crespe (2015), os Kaiowá e Guarani vivem hoje o desafio de rezar e viver o *tekoporã* (o bem viver) neste ambiente que foi transformado pela colonização. Este ambiente transformado, a reserva, tida como o “confinamento” (BRAND, 1997) dos Kaiowá e Guarani, não é o fim dessa história. E mesmo dentro de Reservas, famílias vêm reorganizando as relações danificadas pela colonização, reordenando e reelaborando as parentelas.

Crespe (2015) demonstra que, desde a década de 1980, famílias vêm se organizando para reaver seus territórios de onde foram retirados, mobilizando-se através da participação das *aty guasu* para cobrar do MPF as providências necessárias à demarcação de suas terras. Para a autora acima citada, “essas são as ferramentas dos Kaiowá e Guarani que estão em busca do futuro, de um mundo de bem viver, marcado pela disponibilidade de espaço, alimentos, festas, reciprocidade e solidariedade” (CRESPE, 2009, p. 164-5).

A autora utiliza o termo *tekoharã* para indicar os espaços de retomada, e ainda explica que *tekoharã* é o *tekohá* de onde foram expulsos e que deve renascer após a demarcação, “é o *tekohá* que precisar ser de novo”, mas que é possível “ser no futuro porque já existiu no passado assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas” (CRESPE, 2015, p. 165).

O termo *tekoharã* teria uma conotação mais positiva e mais próxima aos ideais guarani e kaiowá do bem viver. Aponta também para a tentativa de recuperar a possibilidade de viver o *ñandereko*, isto é, viver de acordo com o sistema kaiowá e reelaborar as formas de viver anteriores a chegada das ondas de colonização. Ele foi cunhado a partir da presença de professores indígenas e de lideranças tradicionais que percebem a luta pela terra como um dever dos Guarani e Kaiowá de produzir um futuro melhor. E quando falam em futuro, eles falam sobre as crianças e sobre um tempo e um lugar onde as crianças possam crescer e viver bem. (CRESPE, 2015, p. 167).

Assim, a expressão *tekoharã* aponta para uma resposta local ao aspecto global do que Crespe (2015) chama de “ondas de colonização”. A insatisfação com

as condições precárias da vida na reserva levou os Kaiowá e Guarani a buscarem alternativas, baseadas no modo de viver dos antigos. Dessa forma, eles enfrentam a resistência dos proprietários rurais, em ambientes violentos e muitas vezes insalubres, na esperança de superar as condições atuais e fazer renascer o *Tekohá*.

Essa esperança está embasada nas crenças desses grupos de estar o futuro nas mãos dos xamãs. Por essa razão, eles continuam a rezar e lutar. Segundo Crespe (2015), no passado anterior à humanidade, os Kaiowá escolheram os objetos rituais, a terra e a reza, enquanto os “brancos” escolheram o dinheiro, riqueza e poder. Por desfrutarem a terra no céu, eles têm o direito a terra aqui. Além disso:

A perda da terra jamais é associada a uma superioridade não indígena em relação a eles. Se eles perderam a terra foi porque já não rezavam como deviam e, por isso, precisam rezar muito para conseguirem viver novamente nela. Daí a importância das rezas nos *tekoharã*. São elas que podem definir o futuro. (CRESPE, 2015, p. 355).

A possibilidade de retomar o antigo *Tekohá* é também a possibilidade de reorganizar a parentela para continuar rezando. Para Crespe (2015), esse esforço é de reocupar territórios destruídos pelas frentes de colonização; é também uma tentativa de continuar vivendo o *tekokatu*, o bom modo de ser dos seres divinos, belo e verdadeiro. Ainda de acordo com Crespe (2015, p. 373): “voltar para o *tekoha* é, por outro lado, a expectativa de uma vida nova, marcada pelas ideias de nutrição, saúde, alegria, crescimento e conhecimento”.

Em Laranjeira Nãnderú existe uma casa de reza e aproximadamente quatro rezadores. Todos eles estão envolvidos direta ou indiretamente na luta pelo território. Entre os projetos para Laranjeira, Adalto Barbosa sonha com uma escola, para que as crianças aprendam não somente os conteúdos do “branco”, mas também suas rezas. A demarcação da terra é vista também como possibilidade de reflorestar a mata e produzir roças.

4 DA HISTÓRIA EM CURSO: “RETOMADAS” COMO RESISTÊNCIA COSMOPOLÍTICA

Brunelli (1996), ao apresentar a situação dos povos Tupi-Mondé, consegue demonstrar, a partir da comparação entre os Zoró, Cinta-Larga, Suruí e Gavião, que as diferentes percepções produzidas e a situação do xamanismo e do próprio

xamã se relacionam ao contexto e a compreensão (ou redefinição) que cada povo tem de sua identidade étnica.

Assim, mesmo sendo povos muito próximos culturalmente e passando por uma história de colonização muito parecida, entre os Zoró e os Cinta Larga, o xamanismo não é praticado, e muitas vezes os xamãs são ignorados e/ou tolerados. Entre os Suruí e os Gavião, o xamã e o xamanismo continuam praticado e valorizado.

O que Brunelli (1996) propõe para entender as diferentes respostas frente a um mesmo fenômeno, o impacto violento da penetração da sociedade dita ‘envolvente’ dentro do território indígena tupi-mondé, é:

Perceber que o estudo deve ser feito em dois sentidos: do estudo do xamanismo para uma melhor compreensão da sociedade, porque a análise das transformações do xamanismo e de sua atualização revela algo dos processos de mudança da sociedade, e do estudo da sociedade para uma melhor compreensão do xamanismo, pela mesma razão mas no outro sentido. (BRUNELLI, 1996, p. 240).

Brunelli (1996) relata que as diferentes respostas desses povos sobre a adesão ou diminuição das práticas tradicionais se dão pelas diferentes relações de poder estabelecidas sobre cada um deles. De um lado, os Gavião que haviam sido convertidos na Missão Novas Tribos do Brasil, entre as décadas de 1960 e 1980, foram diretamente controlados e subordinados por pastores estrangeiros, sendo o xamanismo retomado para se libertar e se autoafirmar diante da sociedade ocidental. Por outro lado, entre os Zoró, que foram convertidos por pastores Gavião, a nova religião foi aceita através de um entendimento autóctone e, além disso, fez da igreja um espaço único para exercer sua autonomia, onde poderiam não somente celebrar a nova religião, “mas também para discutir os afazeres mais importantes da aldeia, longe dos ouvidos indiscretos dos funcionários da FUNAI” (BRUNELLI, 1996, p. 258).

Voltando aos Kaiowá e Guarani, é possível verificar certo pessimismo sobre a atualização do xamanismo: com tristeza, se lamentam os anciãos, pois agora são poucos rezadores – é preciso ter muitos rezadores em um *Tekoha* para segurar a doença –, e porque os jovens não sabem de nada, e os velhos que sabem já estão morrendo. Este pessimismo foi retratado por autores como Schaden

(1974) e Brand (1997). Brand (1997, p. 243) afirma que: “essa reza, instrumento principal de comunicação com os deuses e de atingir a plenitude pós-morte e proteção contra os riscos de se perder neste mundo, está ameaçada, perdendo sua eficácia”. Afirma ainda que:

Ao destacar as explicações dos Kaiowá/Guarani sobre as causas que estariam a provocar tão grave problema, em especial o *feitiço* e a *doença*, ressalta que ambas remetem para o enfraquecimento do papel social dos *caciques*, o abandono das práticas da religião tradicional e a própria desintegração das comunidades. A difusão da *doença* do suicídio acontece porque “*nosso sistema mudou*”, ou seja, a sociedade kaiowá/guarani, sua economia e sua religião mudaram. (BRAND, 1997, p. 243).

Em abril de 2015, os moradores da comunidade Laranjeira Ñanderú, em colaboração com o Movimento Nacional Indígena, a favor das demarcações de terras indígenas, fecharam a BR 163, com outros kaiowá dos demais acampamentos da região de Douradina, MS. A Mobilização Nacional Indígena ocorreu em várias estradas do Brasil, concomitantemente à manifestação contra a PEC 215 em Brasília, onde Adalto estava representando os Guarani-kaiowá.

Na noite anterior à mobilização, os kaiowá de Laranjeira acenderam um lampião na Casa de Reza, onde os jovens faziam seus cartazes para a manifestação. Seu Olímpio e Dona Mirian rezavam *ñemboe*, que são os cantos ou as rezas, e logo mais Seu Flávio chegou para acompanhar. Pediam pela proteção de todos para o dia seguinte.

Logo pela manhã, as pessoas se aprontavam para irem à mobilização na BR. Os jovens se pintavam com tinta guache e se arrumavam como guerreiros, com arco e flecha. Já os mais idosos vestiam-se com *ponchito* (vestimenta ritual) e *jeguacá* (cocar). Levavam seus *mbaracá* (maracá) e taquara, o bastão rítmico que as mulheres usam nas rezas.

Por volta das 6 horas da manhã, a estrada já estava fechada. A ordem era não deixar passar nem um carro, moto, ônibus, carreta, polícia ou caminhão. A única exceção era para a ambulância. O local fechado foi as duas pontas da ponte do Rio Brilhante, logo na divisão entre os municípios de Douradina e Rio Brilhante.

Em cada extremidade da ponte, havia uma ordem no posicionamento da manifestação: 1) De frente para os carros ficavam jovens que seguravam arco e flecha 2) Tocos de madeira, com cartazes; 3) Rezadores que cantavam e tocavam

mbaracá e mulheres, jovens e crianças que os acompanhavam na dança; 4) Mulheres que dançavam *guaxiré* (dança circular profana). No centro, entre as duas extremidades, circulavam pessoas com recados sobre o que se deveria fazer a cada momento. Na beira da estrada, de baixo da sombra de algumas árvores, ficavam mães com crianças de colo e outras mulheres que serviam *chicha* (bebida fermentada de milho). Às vezes, os jovens que estavam à frente dos tocos, se juntavam aos rezadores. Outras vezes, quando em alguma extremidade sentia-se um momento tenso entre os indígenas e os não indígenas paralisados na BR, parte dos outros Kaiowá que estavam do outro lado, iam para o lado oposto a fim de não serem retirados da estrada.

Clara, irmã de Seu Adalto, professora indígena, era quem liderava no lugar de seu irmão que, por sua vez, passava os comandos por celular. Apareceram a Polícia Militar e a Polícia Federal Rodoviária. A primeira tentou descobrir quem liderava, mas sempre que perguntavam, os indígenas respondiam “*aqui não tem liderança. Todo mundo é líder*”, o que provavelmente já devia ter sido combinado antes. Quando os caminhoneiros ficavam bravos com a demora, os rezadores começavam a rezar e tocar *mbaracá*, com intuito de “amansá-los”. E, assim também fizeram quando a polícia chegou para “negociar”. Mas não houve negociação: a ordem era para permanecer fechada a estrada até que chegasse algum órgão da imprensa que fizesse uma matéria sobre movimento, o que só aconteceu por volta das 14h.

Desse evento, chamou a atenção o ato de “*amansar*” o branco, em meio a uma manifestação que impediu a circulação de pessoas em uma BR de tamanha importância para o Estado de Mato Grosso do Sul. Rezar, tocar taquara e *mbaracá* é um ato político e religioso. A ideia de “amansar” o não indígena também foi percebida por Dominique Gallois entre os Waiãpi. Gallois (2002) afirma que, dentro da América indígena, na esfera cultural, os xamãs exercem papel fundamental na resistência a violência do contato com o não indígena, através da “persistência do xamanismo”. Para ela:

Falar de resistência quando, de fato, se instalam mudanças drásticas no modo de vida e um evidente processo de dependência pode parecer contraditório, mas é justamente da dificuldade de manter os padrões tradicionais que vem a necessidade de enfrentamento e de movimentos de resistência indígena característicos da “etnicidade”. (GALLLOIS, 2002, p. 212).

Albert (2002, p. 242), por sua vez, fazendo referência aos Yanomami, discute a retórica do discurso político indígena, através da “reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato”. Assim, cosmologia e política se fundem em dois enraizamentos simbólicos: o domínio das categorias não indígenas de etnificação (tais como “meio ambiente”, “natureza”, e “natureza selvagem”), e da cosmologia reinventada, segundo a “construção simbólica da história imediata” (ALBERT, 2002, p. 242). Portanto:

Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso, como no outro, a falta de articulação desses dois registrados leva ao fracasso político. Ao contrário, “*é a capacidade de executar tal articulação que fazem os líderes interétnicos*”. (ALBERT, 2002, p. 242, grifos do autor).

O xamanismo é, por assim dizer, uma consciência histórica frente ao colonialismo, e por isso, estabelece um posicionamento político através da história mítica. Essa criatividade indígena nas relações interétnicas é para Albert (2002, p. 263) um: “projeto de reprodução cultural e de registro simbólico da história ainda em curso, que só tem sentido no bojo dessas novas totalidades e intertextualidades sociais”.

Entre os Kaiowá, o discurso em questão é o uso da terra. Assim, eles assumem o papel de preservadores da mata, reafirmando seus direitos constitucionais à terra, legitimando-o através de sua cosmologia.

Crespe (2015) menciona uma carta escrita dentro de um *atyguasu* pelos Kaiowá, em que eles demonstram insatisfação com o Estado por desrespeitar a demarcação de território, prevista em lei, e pelo descaso com relação aos assassinatos de indígenas vítimas da luta pela terra.

A terra possui qualidades de solidariedade e reciprocidade. Por isso, o: “fundamento da terra guarani é a festa, lugar da reciprocidade da partilha entre os Guarani, local também do mutirão *potyrõ*” (CARVALHO, 2006, p. 93).

Essa é a terra que os Kaiowá que se manifestaram na BR 163 reivindicam: dançando *guaxiré*, tomando *chicha* e rezando, praticando o *nanderéko*. Em pleno ato político, expressavam um modo de bem viver, de partilha de alimentos (da *chicha*), da vida alegre (pela dança) e ao mesmo tempo sagrada. Para Pereira:

Nas disputas territoriais características do tempo presente, os Kaiowá encontram ânimo para o enfrentamento com os fazendeiros a partir da compreensão de que a conquista da terra é um investimento na aproximação com as divindades [...]. Retomar o território ocupado pelos antepassados é entendido como condição para as comunidades atuais recuperarem a mesma proximidade com as divindades que os xamãs supõem que as comunidades aí radicadas mantinham. (PEREIRA, 2004, p. 354).

A primeira condição para a reconquista da terra é a recuperação das rezas: “só quando deus ouvir as rezas é que poderão recuperar as terras de onde foram expulsos” (PEREIRA, 2004, p. 359). A política e a religiosidade, em um contexto específico que é a retomada do território, são mobilizadas pelo xamã e pela comunidade como um “movimento de reativação do modo de vida reconhecido como tradicional” (PEREIRA, 2004, p. 359). Essa mobilização reativa a socialidade e reconstrói as práticas de solidariedades danificadas. E, assim, foi no ato realizado na BR com diversas parentelas reunidas em prol de um objetivo comum: a terra e tudo o que ela significa para os Kaiowá e Guarani.

O projeto de retomada da terra visa à reorganização social, baseada na teoria social dos povos Guarani, inspirados pelo bom viver e bom modo de ser, ou seja, o *tekoporã*: “o *tekoharã* aparece como uma tentativa de reelaborar o bem viver possível no *tekoha* do passado” (CRESPE, 2015, p. 202).

Retomado o território, e retomada as rezas e o *tekokatu*, modo de ser dos seres divinos, a mata poderá voltar a crescer, voltarão os animais e seus donos e, o mais importante, as pessoas voltarão a ser “fortes, saudáveis, calmas e felizes”, pois “a atualização das rezas possibilita superar os condicionamentos históricos atuais” (PEREIRA, 2004, p. 360).

Pensa-se que essa condicionante seja uma via de mão dupla: só é possível retomar o território se os Guarani e Kaiowá reatarem o contato direto com as divindades (através da reza e da prática do *tekokatu*); e só é possível definir as condições ideais de reciprocidade e solidariedade, através da reorganização social se houver terra disponível que condiga com a concepção de mundo dos Kaiowá. E assim, estarão disponíveis as condições ideais para uma vida de saúde e alegria, eis o desafio dos povos Kaiowá e Guarani em situação de “retomada”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, procurou-se brevemente abordar o movimento indígena Guarani Kaiowá de retomada de suas terras tradicionais, especialmente a situação de Laranjeira Ñanderú, através de sua cosmopolítica, mostrando como esse povo vem se organizando diante de um contexto histórico ainda em curso, desde o esbulho de suas terras tradicionais, o aldeamento compulsório e prática sagrada da retomada de terra.

A prática de retomada envolve relações entre humanos e não humanos, através da reza realizada para o reconhecimento dos Kaiowá diante de suas divindades, e valoriza-se nela a solidariedade e a reciprocidade entre seus pares, generosidade, bom humor e alegria de viver, apesar das duras condições de luta.

A retomada do território é, portanto, um movimento de atualização do *nandereko*, ao mesmo tempo de englobamento do *karaí* no tempo mítico. O papel do *ñanderú* diante de uma luta de significação mitoprática parece trazer à tona a reconfiguração de uma socialidade que, na frustrante tentativa de aldeamento no regime tutelar do Estado, não deixou perpetuar-se pela imagem de capitania.

Ainda que haja uma longínqua terra plena e abundante no Cosmos, a busca dos Kaiowá pelo bem-viver se dá aqui e agora, em suas terras proclamadas. Essa terra pertence a eles, pois esta foi anunciada por suas divindades, desde os tempos dos primeiros humanos. E assim, pensa-se no *tekoharã*, aquele lugar onde já foi, mas que é preciso ser novamente, e acrescenta-se: lugar este que só pode ser mediante as relações cosmopolíticas.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, A. Rita (Org.). *Pacificando o branco* – cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BRAND, Antonio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani*: os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História)- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 1997.

BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 1996.

CARVALHO, Marivaldo Aparecido. *Palavra e terra: princípios de uma pedagogia Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia)- Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Araraquara, SP, 2006.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado)- Universidade Estadual Paulista (UNESP), Assis, SP, 2013.

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História)- Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2015.

CRESPE, Aline Castilho. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados - MS (1990-2009)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2009.

GALLOIS, Dominique Tikin. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, A. Rita (Org.). *Pacificando o branco – cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2004.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-50, out. 1997.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terra e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia)- Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2007.

Sobre as autoras:

Gabriela Barbosa Lima e Santos Zotti: Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul- Cidade Universitária. **E-mail:** gabilimaesantos@gmail.com

Grazielle Acçolini: doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, FCL/Unesp, Araraquara. Mestrado em Ciências Sociais, com área de concentração em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica, PUC-SP. Graduação em Ciências Sociais pela FCL, Unesp, Araraquara. Professora adjunta da FCH/ Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). **E-mail:** GrazielleAcçolini@ufgd.edu.br

Recebido em 26 de junho de 2018

Aprovado para publicação em 14 de outubro de 2018