

## Terra de todos os males

Felipe F. Vander Velden

Professor do Departamento de Ciências Sociais & do  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar

*Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto, não, santo padre. O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas. Esta é a verdadeira história de nosso povo.*

Dirigidas ao Papa João Paulo II em visita ao Brasil em 1980, as famosas palavras do líder indígena Guarani-Ñandeva Marçal de Souza Tupã-Y, assassinado por pistoleiros em sua residência, na aldeia Campestre, município sul-matogrossense de Antônio João, em 25 de novembro de 1983, ainda ecoam pelas serras e pelos cerrados do estado do Mato Grosso do Sul, onde a violência contra os povos indígenas continua a tomar o que resta aos índios numa das mais dramáticas condições de existência no Brasil de hoje. Cerca de 77 mil índios (de acordo com o IBGE, dados de 2010), espremidos nos meros cerca de 800 mil hectares de 51 terras indígenas<sup>1</sup> em diferentes situações jurídicas (além de áreas reivindicadas e acampamentos de beira de estrada em precaríssimas condições), espremidas entre canaviais, eucaliptais e fazendas de gado, insuficientes para a agricultura e ainda mais para a coleta, a caça e a pesca, diminutas para a realização de rituais e práticas cotidianas diversas, absolutamente incapazes de satisfazer aos ideais Kayowá e Guarani (e de qualquer outro povo) do *teko katu*, o modo correto de viver.

---

<sup>1</sup> Digo “meros 800 mil hectares” porque só as propriedades privadas com 1.000 hectares ou mais em Mato Grosso do Sul somam 23 milhões de hectares, conforme dados fornecidos por Spensy Pimentel (neste volume). Além disso, desses 800 mil ha, 540 mil correspondem apenas à Terra indígena Kadiwéu.

Triste a sina de uma região tão rica em história e diversidade étnica, tão importante no decorrer da história do Brasil desde o século XVI. Porção oriental do Grande Chaco, “*melting pot* cultural” no dizer de Silvia Carvalho (1992), ponto de contatos entre povos de diversas famílias linguísticas – Tupi, Macro-Gê, Arawak, Guaykuru – já muito antes da chegada dos europeus, o que é hoje o Mato Grosso do Sul constituiu umas das zonas mais movimentadas da vasta fronteira entre os impérios português e espanhol na América do Sul. Fronteira beligerante, por certo, e muito em função do protagonismo de povos como os formidáveis cavaleiros Mbayá-Guaykurú e os temíveis canoieiros Payaguá, que retardaram a colonização da área por séculos com seus ataques devastadores sobre entradas e povoados coloniais e com suas políticas largamente desenvolvidas à revelia dos poderes coloniais ibéricos (Vangelista 1991). No cone sul desta fronteira, ocupado pelos povos de língua Guarani, missões religiosas e bastiões militares incluíam, forçosa e necessariamente, os índios nas negociações e nos choques que opunham Portugal e Espanha nas vastidões drenadas pelos rios Paraná e Paraguai e seus afluentes. Gloriosas histórias de protagonismo indígena, encerradas definitivamente com a divisão do estado do Mato Grosso em 1977, a instalação de uma capital estadual em Campo Grande, e a ocupação rápida e selvagem de sua porção meridional pelos interesses do agronegócio – cana-de-açúcar, soja, gado – cuja fome por terra devastou o que restava das florestas nativas e confinou os índios em territórios exíguos e pobres que, não obstante, não cessa de cobiçar.

Dez etnias habitam o Mato Grosso do Sul hoje. Os grupos de língua Guarani (Kayowá e Ñandeva, estes últimos frequentemente identificados no estado apenas como Guarani) constituem o maior contingente populacional (43 mil índios, aproximadamente) e se concentram na porção sul do estado. Seguem-nos os Terena, também em elevado número (cerca de 25 mil, também espalhados por territórios ilhados em meio a um oceano de fazendas), além de outros dois grupos Arawak-Guaná – os Layana e os Kinikinawa – que ainda lutam pelo seu reconhecimento enquanto grupos étnicos (cf. Castro, 2011). Há também os Kadiwéu, na serra da Bodoquena, famosos por seus cavalos, sua arte gráfica, seu artesanato e sua altivez – imortalizados pelas penas de Guido Boggiani, Claude Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro e tantos outros; os Guató, habilidosos canoieiros, últimos remanescente dos habitantes do Pantanal matogrossense; os Ofayé, também conhecidos como Xavantes, em reduzido número (60 pessoas) nas barrancas do rio Paraguai; além dos Kamba, que vivem nas periferias da cidade pantaneira de Corumbá, e de cerca de 40 Chamacoco vivendo na Terra Indígena Kadiwéu, junto à fronteira com a República do Paraguai.

Todos estes povos sofreram, e ainda sofrem, seu quinhão de violência, desamparo e expropriação. Assim com os Kadiwéu, descendentes orgulhosos dos cavaleiros Guaykurú, cujo território, “que custou o sangue de seus avós” (Siqueira Jr., 1993), segue sendo invadido por fazendeiros e por seus rebanhos de bois e cavalos, inconformados com a demarcação da área

indígena, uma das maiores na porção centro-sul do Brasil (José da Silva, 2011). Assim com os Ofayé, reduzidos a 60 indivíduos que, já expulsos de suas terras tradicionais, tiveram o terreno em que viviam inundado, em 1994, pelo lago da usina hidrelétrica Engenheiro Sérgio Motta, sendo forçosamente deslocados mais uma vez em sua trajetória histórica (Dutra, 2011). Assim os Guató, esquecidos nas ilhas do rio Paraguai, cuja língua quase extinta (há apenas cinco falantes hoje) eles lutam para revitalizar (Palácio, 1987). Não obstante todas estas histórias e realidades de pobreza, violência e opressão, nenhuma situação, por mais grave que seja, pode ser comparada à tragédia dos povos Guarani, os Kayowá e os Ñandeva, na parte meridional sul-matogrossense.

Os Kayowá (30 mil pessoas) e os Ñandeva (cerca de 10 mil indivíduos) são parte do enorme conjunto de povos de língua Guarani que ocupam o centro-sul do continente americano desde tempos imemoriais. Espalhando-se amplamente pelo Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia (cf. Grümberg, 2008), estes grupos figura(ra)m como atores fundamentais nas histórias de formação e constituição dessas repúblicas situadas na bacia dos rios Paraná-Paraguai (evoquemos, brevemente, os Sete Povos das Missões, o Forte do Iguatemi, a Guerra da Tríplice Aliança, entre tantos outros eventos), além de fornecerem material de crucial importância na elaboração do pensamento etnológico e antropológico que reflete sobre as terras baixas sul-americanas e alhures, haja visto, por exemplo, o impacto das reflexões de Pierre Clastres, ainda hoje em voga (cf. Perrone-Moisés; Sztutman & Cardoso, 2011), e que muito devem à organização sociopolítica dos grupos Guarani – mesmo que se afastem dela etnograficamente. Não faltaram, ainda, autores que empregaram os Guarani em outras elucubrações libertárias (Lugon, 1968), além de sua íntima associação – a sua revelia, seguramente – com uma certa imagem do Brasil ou da brasilidade, lapidada no período romântico mas certamente ainda operante, por exemplo na proliferação de índios no Carnaval e no imaginário nacional (Carneiro da Cunha, 1992; Monteiro, 1996; Kodama, 2009). Daí uma das razões – sem negar, evidentemente, a sinceridade da revolta e o compromisso com as reivindicações indígenas – para a identificação, largamente difundida entre muitos usuários do Facebook recentemente (em uma “*expansão viral*”, conforme denomina Schavelzon, neste volume) do etnônimo Guarani-Kayowá como *sobrenome* adicionado aos nomes pessoais, de modo a transformá-los todos em *parentes* dos índios em luta no Mato Grosso do Sul.

De acordo com os dados fornecidos por Spensy Pimentel (neste volume), estes mais de 40 mil índios ocupam 30 terras indígenas e mais de 30 precários acampamentos provisórios que somam meros 42 mil hectares, completamente engolfados em um mar de fazendas de gado, canaviais e plantações de soja. Incapazes de sustentar as práticas tradicionais de subsistência dos Guarani e Kayowá – na verdade, incapazes de sustentar quaisquer práticas de subsistência – estas terras sofrem com a deterioração ambiental, a poluição por agrotóxicos e a pressão dos latifúndios vizinhos, obrigando seus moradores – contados, por vezes, às centenas ou milhares – a buscarem seu sustento

no trabalho temporário (a *changa*), na ajuda emergencial de órgãos estatais e não governamentais, ou na mendicância. Espremidos em territórios por vezes estranhos, resta aos Kayowá e Guarani uma luta inglória contra a desagregação de suas estruturas políticas e sociais, incapazes de dar conta do triste fado de serem obrigados a viver entre outros – não parentes, ou os brancos (ver os textos de Pereira, Benites e Pimentel, nesta publicação).

Grassa a violência: dados do Relatório da violência contra povos indígenas no Brasil de 2010, coligidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), registram 34 assassinatos de indígenas do MS apenas em 2010 (29 destas vítimas eram Kayowá), num total de 60 índios assassinados em todo o país (57%). O relatório elenca, ainda, 11 tentativas de homicídio contra outras 16 vítimas (CIMI, 2011), configurando uma situação de absoluta insegurança pessoal e coletiva. Em 2011 a situação segue assustadora. Neste ano, são registrados 32 assassinatos de indígenas em Mato Grosso do Sul, dos quais 27 Guarani-Kayowá e 2 Guarani-Ñandeva (além de 2 Terena e 1 Ofayé); estes números apontam uma taxa de homicídios de 100 por 100 mil pessoas entre os Kayowá e Guarani no MS, taxa quatro vezes maior do que a média nacional (Rangel, 2012, p. 14). Há de se fazer menção, ainda, ao elevadíssimo número de suicídios de jovens, dado sensível também apontado por Spensy Pimentel (neste volume): no ano de 2011 o Distrito Sanitário Especial Indígena do estado (DSEI-MS) registrou 45 casos (no mesmo período, o CIMI faz menção a 13 casos), 70% dos quais homens na faixa entre os 15 e 29 anos de idade (Rangel, 2012, p. 14). Um “grito de alerta”, de acordo com o CIMI, está tentando se fazer ouvir entre os jovens indígenas do estado, mas as razões para essa epidemia ainda são pouco conhecidas (cf. Lefcovitz, 1998; Pimentel, 2006), e as autoridades pouco ou nada têm feito para sequer refletir – quanto mais mitigar – esta situação alarmante.

O que será da famosa busca pela Terra Sem Mal por parte dos povos Guarani nesta terra prenhe de todos os males – porque, como argumenta Spensy Pimentel, a terra sem mal que virá – fantástica fusão entre passado e futuro – não é outra, não pode ser outra, senão o próprio Mato Grosso do Sul desenhado pelas redes que, como mostra Levi Pereira, conectam tekohas na vastidão do território? Esta busca poderá ter sua trágica solução nos suicídios de jovens, epidemia que, uma vez descoberta, chocou o país, mas não a ponto de fazer sua opinião pública olhar, de fato, para a desesperadora situação desta gente? Poderá ser concluída pela morte de crianças por desnutrição? Pelos espancamentos, pelos atropelamentos, pelas ameaças? Ou poderá ser de vez abandonada na prostituição infantil, no alcoolismo e no assassinato de lideranças?

Creio que esta situação do Mato Grosso do Sul é só a face mais perversa de um quadro geral de descaso com respeito às políticas indigenistas no Brasil e em outros países hoje: construção de grandes barragens nos rios Madeira e Xingu, desmantelamento dos serviços de saúde indígena, impasses legislativos na demarcação de terras, garimpeiros que retornam lenta e silenciosamente à área Yanomami, hepatite que se alastra desastrosamente pelo vale do Javari, no Amazonas, a Força

Nacional de Segurança aterrorizando os Munduruku que se recusam a ver o rio Tapajós completamente transformado por barragens – tudo isso num contexto de oposição aos índios quase descarada por parte do Congresso Nacional e do Executivo (Presidência da República e Ministério da Justiça) brasileiros – o mais omisso quanto aos direitos indígenas desde o fim da ditadura (Santilli, 2013) – que, invadidos por ruralistas donos ou associados ao grande capital agropecuário nacional e internacional, guerreiam com unhas e dentes contra as demarcações de terras indígenas e contra o firme estabelecimento dos direitos dos povos indígenas. Ademais, nota-se uma insistência dos últimos governos brasileiros em tratar os índios como *pobres*, inserindo-os numa categoria supragenérica junto com milhões de outros brasileiros desvalidos, classificação política que desconsidera a diversidade étnica e cultural e as necessidades histórica e culturalmente específicas destes povos em favor do nivelamento por condições socioeconômicas, mitigadas aqui e ali com um Bolsa Família, um Luz Para Todos, um Auxílio Gás ou uma cesta básica (mais de 14 mil ao mês, apenas pela FUNAI, de acordo com Spensy Pimentel). Não que uma cesta básica seja ruim em si mesma: ela pode, em vários momentos de crise extrema, ser a diferença entre a vida e a morte; mas admitir que as necessidades de todos são iguais, ou que a pobreza é sentida e sofrida da mesma forma, é contrariar tudo o que sustenta um regime democrático de aspirações pluralistas. É precisamente isto que afirma Levi Pereira (p.130), em seu artigo neste dossiê:

A seguridade social da população recolhida nas reservas encontra-se comprometida, a despeito dos vultosos investimentos em programas sociais, cujos resultados não convergem para o fortalecimento das parentelas e a promoção da convivência mais harmônica.

O que se passa, no Brasil de hoje, parece-me algo que guarda similaridades com o que Salvador Schavelzon (neste volume) detectou no processo de deterioração das alianças políticas de amplo espectro que sustentaram a eleição de Evo Morales: políticas sociais custam muito caro aos governos que, para sustentarem suas bases políticas por meio de mecanismos de “eliminação da pobreza”, precisam se aliar aos setores do capital que controlam o dinheiro. Forma-se, então, um perverso ciclo vicioso: o governo cede aos interesses capitalistas os recursos, dos quais parcela sustentará o próprio governo nas suas políticas sociais. O governo gasta com grupos marginalizados – como os povos indígenas – dinheiro que capta dos mesmos setores que exploram os recursos desses grupos marginalizados, cedidos pelo governo: em bom português, ele tira com uma mão o que havia dado com a outra.

Estarrecidos e indignados com tudo isso, mas premidos, no calor da hora, pelo assassinato brutal do cacique Guarani-Kayowá Nísio Gomes, de 67 anos, chacinado junto com uma mulher e uma criança por 42 pistoleiros que invadiram o acampamento Tekoha Guayvirý no município de Aral Moreira, sul do estado do Mato Grosso do Sul, no dia 18 de novembro de 2011 – mais uma morte violenta na já longa lista de crimes cometidos contra os índios na região –, os estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e a Comissão Editorial de R@u decidiram organizar a mesa “Espaços em conflito: temas indígenas contemporâneos”, realizada no dia 15 de dezembro de 2011 no Departamento de Ciências Sociais da UFSCar. Na ocasião estiveram reunidos quatro especialistas nas populações indígenas no Mato Grosso do Sul e em questões indígenas/indigenistas mais amplas, no Brasil e em países vizinhos, cujo trabalho acadêmico, ademais, não ofusca seu ativismo político, sua reflexão generalista e sua luta pelos direitos destas comunidades: Levi Marques Pereira (Professor da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados-UFGD), Tonico Benites (*Avá Verá Arandú*, doutorando do Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional/UFRJ e indígena Guarani-Kayowá sul-mato-grossense), Salvador Schavelzon (professor da Universidade Federal de São Paulo, sede Osasco) e Spensy Pimentel (doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios/CesTA da mesma universidade).

As apresentações orais destes autores, aqui, convertidas em artigos, integram este mais do que oportuno dossiê a respeito da situação indígena em Mato Grosso do Sul, o que vale dizer no Brasil como um todo e na América do Sul em geral. Espera-se que estes textos prestem-se, aqui na R@u, para alertar a todos os seus leitores, especializados ou não, para esta conjuntura trágica, e estimulá-los, como cientistas sociais e/ou acadêmicos, a refletir sobre ela, e como cidadãos, a lutar para definitivamente superá-la.

Se o tom do evento foi marcado sobremaneira pelo protesto, contudo, os artigos aqui reunidos – esta introdução inclusive, ao menos na intenção – partilham uma característica singular: eles são ao mesmo tempo reflexões acadêmicas e manifestos indignados com situação dos Guarani e Kayowá, dos indígenas das terras baixas da Bolívia e dos povos indígenas em geral. Exemplos do que a Antropologia, penso, deve ser: comprometida, *no próprio texto*, simultaneamente com a investigação e a denúncia, com a pesquisa e as lutas sociais. Nesse sentido, de uma só vez informam-nos e convidam-nos à ação. Fazem das letras armas muito mais fortes do que a espada.

Em um artigo bastante elucidativo, Levi Marques Pereira reconstitui o processo de expropriação dos territórios Guarani e Kayowá no Mato Grosso do Sul que, a partir das primeiras décadas do século XX (de 1915 a 1928), conduziu ao recolhimento – podemos dizer *confinamento* – da maior parte destas populações a oito reservas indígenas criadas neste período, implicando em altos custos sociais e culturais para as comunidades forçadamente deslocadas, cujos reflexos se fazem sentir até hoje. Já neste momento, a política indigenista aliava-se – ainda que inadvertidamente – às frentes de expansão econômica na prática de concentrar os índios em espaços exíguos de modo a liberar áreas para a colonização; a proteção aos indígenas e a promoção de sua civilização e integração à sociedade nacional eram as boas intenções que enchiam aquele inferno. E assim foi entre 1928 e 1977, período de 50 anos em que nenhuma nova área foi destinada aos Guarani e Kayowá, que continuaram sendo empurrados para o interior das oito reservas originais, com resultados previsíveis: inchaço populacional (as reservas de Amambai e Dourados, chamadas pelo autor de “aglomerados gigantesco”, congregam mais de 10 mil pessoas cada uma) e total degradação ambiental. Além disso, este processo desarticulou as formas de organização sócio-espacial dos Guarani e Kayowá, causando conflitos entre parentelas sobrepostas no território, intervenções violentas de agentes externos e um cada vez maior distanciamento em relação ao modo correto de viver (*teko katu*), orientado por valores ético-religiosos e centrado na consolidação territorial de famílias extensas agregadas por redes de parentesco, trocas, comunicação e rituais que cobriam vastas áreas e organizavam a territorialidade Kayowá e Guarani no passado.

Pereira, no que parece à primeira vista um argumento absurdo, aponta que as reservas não são criações dos povos Guarani e Kayowá, mas “formas organizacionais impostas pelo estado”. No entanto, ao ressaltar este ponto, o autor levanta-se contra a naturalização das reservas indígenas, corrente no Mato Grosso do Sul, onde para a maioria das pessoas “lugar de índio é na reserva”. Estas áreas teriam sido, segundo o autor, abandonadas (pelo SPI e depois pela FUNAI) “a sua própria sorte”, em função de uma complexidade social cada vez mais ininteligível, cujos desdobramentos são o colapso das formas de organização política profundamente vinculadas aos poderes externos desde o início do século XX, a desassistência aos índios e índices crescentes de delinquência. Esta “crise de funcionalidade na organização social”, nos dizeres de Pereira, assim como o fracasso das lideranças contemporâneas em aglutinar as pessoas e organizar a vida comunitária, estão diretamente ligados, segundo o autor, à exiguidade do espaço físico nas reservas diante do massivo crescimento demográfico. “Muita terra para pouco índio” é, com absoluta certeza, e mesmo que frequente a boca de fazendeiros e pecuaristas, uma máxima que não cabe ao caso do Mato Grosso do Sul.

Desta forma, “[R]eaver os territórios de suas comunidades torna-se fundamental para recomporem-se plenamente como comunidade” (Pereira, neste volume, p.132-133). E assim, já na

última seção do artigo aqui publicado, Pereira aponta para o amadurecimento da percepção que têm as lideranças indígenas dos territórios pelos quais lutam – o que implica, penso, no amadurecimento da própria luta – o que vem significando (tal como percebido por trabalhos recentes, entre eles os de Tônico Benites e Spensy Pimentel, os dois autores neste dossiê) uma reorientação na postura destes líderes diante da busca pela superação destes tempos ruins e pela consolidação definitiva dos espaços imprescindíveis ao *teko katu*.

São estas ações e trajetórias de reocupação dos territórios tradicionais (*tekoha guasu*) no sul do Mato Grosso do Sul, empreendidas por líderes políticos e religiosos Kayowá e Guarani, o foco do artigo de Tônico Benites, ele mesmo um antropólogo indígena Kayowá. Benites demonstra como os *tekoha guasu* definem-se na forma de uma rede que conecta amplos territórios ocupados e explorados pelas famílias extensas Guarani e Kayowá, e vinculados a diferentes bacias hidrográficas; tal organização sócio-espacial não se encontra respeitada, naturalmente, na política oficial de criação de terras indígenas isoladas e rigorosamente delimitadas. O processo de desarticulação desses territórios ter-se-ia iniciado já com a Guerra do Paraguai (ou Guerra da Tríplice Aliança, entre 1864 e 1870), mas, curiosamente, a concessão de imensas propriedades do território Kayowá e Guarani ao monopólio da Companhia Matte-Laranjeira na década de 1880 ajudou a resguardar a permanência dos índios ali, uma vez que eram eles próprios a mão de obra na exploração dos ervais nativos; apenas nos anos entre 1950 e 1960, com o fim do monopólio cedido à Matte-Laranjeira, é que começa “novo período mais violento de retirada das famílias indígenas de suas habitações” (Benites, neste volume, p.167), com a multiplicação das fazendas privadas na região. Processo que se intensificará nos anos 70, com a conversão dos territórios indígenas em “terras devolutas” e sua cessão a novos donos, desta feita, sobretudo, pecuaristas, com o apoio de outros setores (entre eles militares, missionários e funcionários dos órgãos indigenistas oficiais).

Quinze mil índios (20,8% dos indígenas do MS, segundo Spensy Pimentel, neste volume) vivem às margens de rodovias ou em pequenas áreas retomadas ou reocupadas, segundo o autor, nesta que é a região de maior população indígena do Brasil, o cone sul do Mato Grosso do Sul. É nos anos de 1970, entretanto, que as lideranças políticas e religiosas Guarani e Kayowá iniciam os processos de retomada de seus antigos territórios, por meio da articulação – significativa, na perspectiva indígena – entre os grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) e as grandes assembleias intercomunitárias (*aty guasu*). Reagindo, ritual e politicamente, por meio da reocupação das áreas e da tentativa de recomposição dos antigos *tekoa guasu*, os Kayowá e Guarani encontraram, óbvio, grande resistência dos poderes locais, configurando, nos anos 80 e 90, um campo de batalha extremamente violento cujos desdobramentos acompanhamos ainda nos dias de hoje. As ações de reocupação de territórios – *Jeike Jey* – são concebidas pelos Guarani e Kayowá propriamente como “técnica de luta ou de guerra” (Benites, neste volume, p.170) que, combinando articulação política entre famílias extensas e

comunicação com as divindades e “parentes invisíveis e guardiões da terra” (idem, p.171), dão forças ao enfrentamento de pistoleiros armados, advogados, fazendeiros e todos aqueles que querem impedir que a sócio-espacialidade indígena nativa da região seja recomposta.

A importância desta íntima colaboração entre política e ritual – conduzindo a uma virtual indiferenciação destes dois domínios – é amplamente demonstrada por Benites em seu texto, que deixa claro também que a percepção de necessidade da ação conjunta de líderes políticos e religiosos/rituais surgiu entre os próprios indígenas. Assim é que, em cada reocupação, um espaço ritual é criado no local, e perdura durante todo o tempo, madrugadas a fio do canto de *mbaraka* e *takuapu*, de modo a fazer com que os antepassados reconheçam os indivíduos de hoje, mesmo movimento que reconecta estes ao antigo território agora a ponto de ser retomado. Tal *modus operandi* – evidência do inevitável vínculo entre ritual e política – tem sido o mesmo desde as primeiras reocupações, na década de 1970 e, segundo o autor, segue orientando também as negociações dos líderes Guarani e Kayowá em Brasília, nas quais “rituais religiosos” (*jeroky*) são realizados nos gabinetes antes do encontro com as autoridades (Benites, neste volume, p. 172).

Lutam, estes Guarani e Kayowá, contra um agronegócio pujante e poderoso, que cresce a passos largos no Mato Grosso do Sul, e que, de acordo com algumas de nossas cabeças bem pensantes, tem liderado o crescimento e conduzido a economia brasileira nos últimos anos. Os dados trazidos por Spensy Pimentel, em seu texto neste dossiê, são de fazer brilharem os olhos: cana de açúcar, soja, papel e celulose e bois parecem brotar das terras sul-mato-grossenses em abundância, convertendo o estado em uma cornucópia salvadora desta nação para a qual desenvolvimento significa álcool, soja e carne. A contrapartida deste cenário – ou, talvez, fosse melhor dizer o corolário disso – é uma absurda concentração fundiária e a devastação ambiental, sem contar, claro, os impactos sobre as populações indígenas engolidas pelos diferentes (e agressivos) setores do *agribusiness*. No meio desta “crise humanitária” (Pimentel, neste volume, p. 138), repousam duas concepções distintas do que é a terra no sul do Mato Grosso do Sul, a dos índios e a dos agropecuaristas. Entretanto, tais concepções antagônicas se conectam, curiosamente, em ao menos um ponto: a terra é *escassa*. Se os Guarani e Kayowá reclamam que suas áreas demarcadas lhes são insuficientes, os fazendeiros argumentam, por seu turno, que insuficientes são as terras destinadas ao agronegócio que cresce exponencialmente. Como, então, resolver tal impasse, em que há não muita terra para pouco índio (como já vimos), mas também pouca terra para muito fazendeiro?

Contra este estado de coisas, argumenta o autor, a *cosmopolítica* ameríndia, esforçando-se por trazer para o debate público seus próprios *mundos* e a *politização da natureza*, batalhando por desfazer antinomias paralisantes (e politicamente parciais) ao propor que se leve em conta mais do que a velha *realpolitik* supõe haver na t(T)erra. Aqui, vislumbra-se a real dimensão da conexão entre política e ritual nas ações de retomada de terras pelos Guarani e Kayowá descritas, neste dossiê, por

Tonico Benites: retomar e se reconectar com o território envolve considerar todo um conjunto de entes não humanos que política neoliberal – a desses “*parentes do dinheiro*” (Pimentel, neste volume, p. 143)– não pode enxergar, e se os vê, é apenas pelo viés da *máquina purificadora* de Bruno Latour (1994), que equaciona terra apenas a sua materialidade produtora de bois e grãos, e não como esteio de um *habitar* cuja perpetuação envolve toda uma diplomacia cósmica. Tal cenário, argumenta Pimentel apoiado em Marisol de la Cadena, demanda o reconhecimento, por todos os atores, de que “o debate ontológico é um debate político” (Pimentel, neste volume, p. 139). Eu diria mais: o debate ontológico é o debate político. É a partir deste pano de fundo conceitual que Spensy Pimentel (neste volume, p. 140) sugere analisar as lutas dos Guarani e Kayowá – e de outros povos indígenas no continente: como um esforço contra nossa “*irrealpolitik*”, como um combate contra a completa “*commoditização*” da natureza, que reduz a terra e tudo o que nela existe (que, para as cosmologias nativas, são muitas vezes “*seres sencientes*”) a simples recursos apropriáveis, a começar pela própria terra e os alimentos que ela produz: ponto especialmente sensível aos povos Guarani, como se sabe da etnografia, sobretudo porque o agronegócio devota-se a produzir comida que não serve para alimentar quem vive na terra. É contra isso que lutam os xamãs, *nhanderu* e *nhandesy*, homens e mulheres empenhados em nos fazer ver que há mais coisas entre o céu e a terra do que supõe a filosofia neoliberal. E isto porque decidiram *ficar*, e nunca deixar seus *tekoha*, porque a luta por sua recuperação – seja a retomada dos territórios, seja o resgate das paisagens devastadas – é, ao fim e ao cabo, uma luta de todos nós. Tal como as poderosas afirmações de Davi Kopenawa Yanomami a Bruce Albert (2002), os Guarani e Kayowá, ele também, sustentam o mundo, e sabem que, sem seus xamãs, nós não indígenas também estamos condenados a um futuro funesto. No mínimo, há de se perguntar: a quem interessa a fartura e a pujança da produção agropecuária do Brasil? Quem dela se beneficia?

Uma volta ao passado – anátema neste país desenvolvimentista – de “abundância de comida e o bem-estar de um grupo pode não soar tão absurda” (Pimentel, neste volume, p. 145). E, claro, não soa, senão aos ouvidos dos ruralistas, fieis defensores do “progresso” feito de cana, óleo e carne. Imagens – românticas para nós, por certo, mas há de se reconhecer no romantismo uma força – de um tempo pretérito de fartura abundam nos projetos políticos indígenas nas Américas, especialmente no mundo andino (Bolívia, Peru, Equador), de onde Pimentel pinça exemplos para pensar a *dingpolitik* indígena no MS. Precisamente neste nascente e fecundo diálogo entre as etnografias das terras baixas e aquela das terras altas da América do Sul – por tanto tempo apartadas como dois domínios quase independentes e não comunicantes da paisagem sociocultural nativa (cf. Fausto, 2005) – focado nos movimentos indígenas contemporâneos situa-se, também, o texto de Salvador Schavelzon que fecha este dossiê. Schavelzon aborda as lutas indígenas na Bolívia atual – país, lembremos, em que também existe uma expressiva população que fala línguas Guarani –

colocando-as em diálogo com a realidade dos “pueblos minoritários” no Brasil, especialmente em Mato Grosso do Sul, tendo como foco de análise as transformações políticas que, nos últimos dez anos em vários países da América do Sul, conduziram ao poder governos de esquerda. Naquele momento, no raiar do século XXI, parecia, finalmente, que a esperança venceria o medo.

No entanto, o que constituía as bases surpreendentemente fortes desses movimentos políticos assentados sobre desejos anti-neoliberais – e, com isso, arregimentando um amplo espectro político e socioeconômico em cada um dos países, desde setores da elite esquerdista até camponeses pobres e povos indígenas – acabou por se revelar (previsivelmente, na minha modesta opinião) laço frágil, quebradiço: o retorno de grupos conservadores e os (alegados) altos custos das políticas sociais trouxeram – para frustração das camadas mais pobres – de volta o fantasma do neoliberalismo, demonstrando com clareza que não se pode confundir alianças com fins eleitorais com projetos de governo de longo prazo, e decretando a falência da fusão entre *Estado* e *comunidade* (que ocorrera ao menos na Bolívia onde, com a eleição de Evo Morales, a maioria demográfica indígena – 62% da população – tornava-se, naquele momento, maioria política). Triste a sina desta gente, que vê voltar, em plena década de 2010, um cenário:

[...] que remite directamente a la colonia y la implantación del capitalismo en el último siglo, como expansión y avance de la mercantilización del campo, la vida, la selva, el subsuelo, y con un racismo intacto de los que defienden esos procesos. (Schavezon, neste volume, p. 152)

Conflitos pipocam por todo o continente, do Canadá ao Chile – incluindo o avanço sobre as terras Guarani e Kayowá no centro-oeste do Brasil –, opondo povos indígenas ao afã desenvolvimentista que é colocado por esses governos de esquerda como rota única para se alcançar a tão desejada justiça social: como lutar contra projetos nacionais que, mesmo violando estatutos jurídicos que garantem direitos indígenas, têm como seu norte a ampla disseminação do progresso e da redução da desigualdade social. A conversão de *índios* em *pobres*, conforme aponte, insere-se neste marco. Os discursos governamentais, insidiosos, viram seus canhões contra toda e qualquer manifestação em favor da diferença, e o que eram as garantias de respeito aos outros se tornam privilégios insustentáveis: como argumentar em favor de um punhado de indígenas e ribeirinhos na volta grande do Xingu se Belo Monte gerará energia para *todo* o país? Crime de lesa-pátria, para dizer o mínimo.

Abrem-se, contudo, aqui e ali – ainda de forma localizada, pontual – clarões de esperança, segundo o autor, demonstrando que estas “civilizaciones alternativas” não estão mortas, antes, seguem dispostas na sua luta contra o “desarrollo etnocida” (Schavezon, neste volume, p. 153). Luta

que, se com os sucessos políticos das esquerdas latino-americanas começou *dentro* do Estado, deixa-o agora, com o rompimento das alianças de amplo espectro, para lutar *contra* esse mesmo Estado, em novas configurações que buscam ultrapassar as artimanhas do capital associado ao poder político e disposto a manipular classificações e discursos simbólicos com fins etnocidas, travestidos de avanço do progresso, da justiça e da prosperidade geral dos povos. Assim na Bolívia – solo etnográfico do autor – assim em Mato Grosso do Sul, e as conclusões avançadas por Schavelzon para o país vizinho servem-no (e a nós igualmente) de modo fecundo para pensar a situação mais a leste do subcontinente.

O segredo dessas lutas indígenas na Bolívia – que têm início com as criativas discussões pós-eleição de Morales e na Assembleia Nacional Constituinte, buscando integrar a colorida polifonia camponesa e indígena das terras altas e baixas do país – fora a busca pela superação não apenas do *monoculturalismo* – um país, um povo/uma cultura – mas também do *multiculturalismo* enquanto modelo de organização da convivência entre diferentes: não mais o mero reconhecimento da diversidade de culturas sob o manto de uma única estrutura de comando fundada sobre as bases de uma (só) cultura política ocidental, mas a constituição de um *país*, um *governo* e um *estado* assentados sobre o reconhecimento de diferentes culturas (e projetos) política(o)s: redigia-se, ali, como sugere Schavelzon neste dossiê e alhures (Schavelzon, 2012) uma “*Constituição Aberta*” (promulgada em 2009), “*texto flexível e em movimento, “barroco”* em suas múltiplas dissonâncias e negociações em vários planos de distintas naturezas (não apenas de acordo com diferentes projetos de nação, mas que concordam, fundamentalmente, com as bases sobre às quais serão erguidas as formas de ordenamento social).

Posteriormente, este novo estado, contudo, pregará uma peça nas minorias que ajudaram a construí-lo, radicalizando as tensões entre terras altas e terras baixas ao repetir, de certa forma, o mesmo equívoco politicamente arditoso das elites brasileiras no poder ao transformar todos em *pobres*: a “*campenização*” de todo o povo boliviano, como se apenas camponeses existissem, desconsiderando as populações nativas do Oriente – incluindo vários grupos de língua Guaraní, como os Chiriguano. É a partir da proposta de construção de uma rodovia que atravessaria um parque nacional e território indígena nos departamentos de Beni e Cochabamba que Schavelzon discute não apenas o complexo de manipulações da indianidade/indigenidade operado pelo governo boliviano – ora ampliando o conceito, ora reduzindo-o, demonstrando diversos sentidos do slogan “*somos todos indígenas*” – mas também de que forma este jogo fez eclodir a dissidência e a resistência de antigos aliados do governo, tornados ferozes críticos das ideias fáceis da “*república*” ou da “*democracia*”. Discursos governistas da ocasião, ao designarem os índios das terras baixas de “*selvagens*” e imputar sua luta a interesses estrangeiros capitaneados por ONGs no país ecoavam, de modo cristalino, as imagens dos índios e de seus apoiadores do lado brasileiro da fronteira. Não surpreende que a tal

rodovia planejada era financiada pelo BNDES e executada pela Construtora OAS Empreendimentos – pontas de lança ocidentais do mesmo imperialismo econômico progressista que varre os Guarani e Kayowá de seus *tekoha* em nome da soja, do gado e da cana.

Como diz o autor, isso não é tudo, claro, mas deixo ao leitor, já cansado desta introdução, o desafio de compreender as lógicas “astutas” do Estado boliviano e o modo como da indignação dos povos nativos das terras baixas também alteraram o jogo político, numa queda de braço – ainda a se desenrolar – entre as variadas e conflituosas definições do que é ser índio (e ter direitos indígenas) na Bolívia – segundo o autor (neste volume, p. 161) o “país con más movilizaciones políticas por habitante probablemente del mundo”. Tais mobilizações produziram, também do ponto de vista indígena, múltiplas variações da indianidade, seja englobando camponeses ou não, seja conectando índios andinos e índios das terras baixas, seja retomando o discurso plurinacional, agora contra o Estado que lhes aplicou um golpe, estado republicano percebido como continuação do estado colonial. E estes não são desafios restritos aos povos originários da Bolívia, conclui Schavelzon, ao conectar o que se passa naquele país com o que se desenrola também neste Brasil governado por sua esquerda da mesma forma oriunda dos movimentos sociais, e também desenvolvimentista: fazendeiros e políticos também vêm falando, por aqui, em direitos humanos, e antropólogos continuam tratados como atores que, além de distantes da neutralidade, ainda são responsáveis por tirar as parcas condições de produção e subsistência de pequenos proprietários afetados por demarcações de terras indígenas. São as mesmas forças, já disse, a vasculhar a terra, desmatar para plantar e erguer suntuosas obras, lá e cá. E são também as mesmas formas de resistência indígena, lá e cá, em busca do *bem viver*. Não à toa, o *devir* Kayowá-Guarani que tomou conta das redes sociais no Brasil teve um precedente boliviano, nos milhares de cidadãos urbanos (inclusive na capital, La Paz) se autodeclarando Chimane, Yuracaré e Mojeño – os povos habitantes do TIPNIS – durante o censo nacional de 2012 naquele país.

\*

Sei que o tom ao concluir esta apresentação deveria, para alguns, ser de esperança, tal como nas famosas elaborações de Marshall Sahlins ao exaltar a persistência da cultura mesmo nos cenários mais aviltantes de escassez e opressão; tecer, aqui, um elogio àquelas sociedades que, tal como os Guarani e os Kayowá, assim como os demais povos indígenas do Mato Grosso do Sul e do Brasil, “souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (Sahlins 1997, p. 53). Mas que “condições de existência” há para exaltar? Ou, dito de outra forma, o que há para ser extraído das atuais condições de existência dos Guarani e Kayowá? Do trabalho mal remunerado nas plantações de cana de açúcar? Da terra exígua e pobre na beira da rodovia? Da lentidão do governo

federal com respeito à demarcação de terras indígenas? “Porcos e galinhas”, pensam de si mesmos os Guarani e Kayowá (conforme, neste volume, Spensy Pimentel, p. 137), confinados em pequenas reservas (*qua* chiqueiros ou cercados para animais) e alimentados pelas migalhas da FUNAI, este *dono* paradoxal – aos olhos dos índios – que *tem*, mas não *cuida*.

É evidente que não estou questionando o poder da cultura enquanto síntese significativa do mundo; eu nem mesmo acredito nisto. De todo modo, a articulação entre ritual e política nas retomadas de antigos *tekoha* demonstra que o agronegócio, talvez, ainda não tenha vencido, pois a reconexão com os territórios por meio da dupla ação – político-xamânica lá e político-burocrática em Brasília, conforme aponta Tônico Benites (neste volume) – apontam para a persistência do modo de existir e de fazer Guarani-Kayowá, simultaneamente político e ritual. No entanto, se os seres divinos seguem capazes de ouvir a força da palavra dos *mbaraka*, as autoridades locais, estadual e federal insistem em lhes fazer ouvidos moucos. Dupla negação – simultaneamente do *direito* (do papel) e da *ação* (da “*palavra que age*”<sup>2</sup>) – que reconhece apenas a dimensão *policial* das reocupações de terras indígenas. Reconhecimento, por sua vez, paradoxal, posto que a maior parte dos assassinatos de indígenas permanece impune, sequer solucionada pela instituição policial.

É assim, pressionados de todos os lados pela sociedade não indígena – esta que lhes tirou terras e concentrou enormes contingentes em áreas diminutas, que lhes explora a mão de obra barata nos canaviais, que lhes nega territórios legalizados e lhes condena à vida de miséria na margem de estradas, que lhes dá migalhas dos serviços de atenção à saúde e educação a que têm direitos garantidos por lei – os Guarani e Kayowá seguem caminhando na luta, como têm caminhado, há séculos, na sua busca pela Terra Sem Mal. Parece que, em Mato Grosso do Sul, encontraram uma barreira intransponível, feita de violência, descaso e opressão, fundada no interesse mesquinho do agronegócio pela terra e nas astúcias dos governos de esquerda aliados ao grande capital neoliberal. Esta fome de *terra* (recurso) de pecuaristas e fazendeiros torna a *terra* (*tekoha*) reivindicada pelos Guarani e Kayowá em algo desejado, mas cujo alcance demanda força e sofrimento. Terra imperfeita, esta. Terra de todos os males. Mas ainda assim, terra dos Guarani e Kayowá.

---

<sup>2</sup> Conforme o título do documentário *Mbaraká – A Palavra que Age* (realização de Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo & Spensy Pimentel, 2011, 25 min.), também exibido durante o evento que deu origem a este dossiê, e comentado na ocasião (no dia 14 de dezembro de 2011) pelos realizadores.

## Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu – uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial/IRD, 2002, p. 239-274.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p. 133-154.
- CARVALHO, Sílvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e 'melting pot' cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Sec. Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p. 457-474.
- CASTRO, Iara Quelho de. *De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre a persistência e o desaparecimento*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. 2011.
- CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2010*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2011, 152p.
- DUTRA, Carlos Alberto. *O território Ofaié: pelos caminhos da história*. Campo Grande: FCMS/Life, 2011, 416p.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, 94p.
- GRÜMBERG, Georg (org.). *Guarani Retã 2008. Povos Guarani na fronteira: Argentina, Brasil e Paraguai*. Dourados: UM /Endepa /CTI /CIMI /ISA /UFGD /CAPI /Cepag /Conapi /GAT /SAI /SPSAJ /Aecid /Brot für die Welt / Cafod /Ceed/ Unicef, 2008, 24p.
- JOSÉ DA SILVA, G. A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): demarcações e conflitos pela posse da terra. In: Giovani José da Silva. (Org.). *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhoras da Guerra*, 1º ed. Curitiba: CRV, 2011, v. 1, p. 49-72.
- KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/São Paulo: Edusp, 336p.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, 152p.
- LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire, o paraíso terreal: o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. São Paulo: Te Corá, 1998.
- LUGON, Clovis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1968, 353p.
- MONTEIRO, John Manuel. As raças indígenas no pensamento brasileiro durante o Império. In: SANTOS, Ricardo V. & MAIO, Marcos Chor (Orgs.), *Raça, ciência e sociedade no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 15-24, 1996.
- PALÁCIO, Adair. Guató: uma língua redescoberta. *Ciência Hoje*, vol. 5, n. 29, p. 74-75, 1987.
- PIMENTEL, Spensy K. *Sansões e Guaxos – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo. 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato & CARDOSO, Sérgio (Orgs.), Dossiê Pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia – USP*, São Paulo, vol. 54, n. 2, p. 555-917, 2011.
- RANGEL, Lúcia Helena. Vulnerabilidade, racismo e genocídio. In: CIMI. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2011*. Brasília: Conselho Indigenista missionário, 2012, p. 12-15.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 1, p. 41-73, 1997 (Parte I) e vol. 3, n. 2, p. 103-150, 1997 (Parte II).
- SANTILLI, Márcio. Nenhum dia mais é dia de índio. *Folha de São Paulo (Tendências e Debates)*, São Paulo, 19 abr. 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/12byOx0l>>. Acesso em: 04 mai. 2013.
- SCHAVELZON, Salvador. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO/Plural Editores/CEJIS/IWGIA, 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/182j5Z7>>.
- SIQUEIRA Jr., Jaime. *"Esse campo custou o sangue de nossos avós": a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, USP. 1993.
- VANGELISTA, Chiara. Los Payaguá entre Assunción y Cuiabá: formación y decadencia de una frontera india (1719-1790). In: GARCÍA JORDÁN, Pablo & IZARD, Michael (Orgs.), *Conquista y resistencia en la historia de América*. Barcelona: Publicaciones de la Universitat de Barcelona, 1991, p. 151-165.

Recebido em 9 de Maio  
Aprovado em 16 de Maio