

Territorialidade e sustentabilidade: desafios para as comunidades kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul

Rosa Sebastiana Colman

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil)
e-mail: rosacolman01@gmail.com

Levi Marques Pereira

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil)
e-mail: levimarquespereira2@gmail.com

Resumo

O presente artigo discute os desafios enfrentados pelas comunidades kaiowá e guarani em relação à garantia de seus territórios de ocupação tradicional e o esforço por elas realizado para assegurar suas formas de sustentabilidade. A vulnerabilidade dessas comunidades aprofundou-se com a política implementada pelo governo brasileiro, com o confinamento compulsivo de dezenas de comunidades em minúsculas reservas, onde foram submetidas a políticas assimilacionistas ao longo do século XX. Vivendo atualmente em pequenas áreas superpovoadas e com recursos escassos, a população enfrenta o desafio cotidiano de prover suas necessidades básicas e de seguir reproduzindo suas formas de expressão cultural – *ava reko*. A abordagem transita entre os enfoques geográfico, histórico e o antropológico, para realizar uma crítica das políticas públicas implementadas junto às comunidades, o que resulta na persistência de impasses territoriais e ambientais. Procuramos também identificar algumas estratégias de luta desenvolvidas pelas comunidades como forma de buscar o cumprimento de direitos assegurados em lei e a continuidade das práticas sociais associadas ao bom viver – *teko katu*.

Palavras-chave: Kaiowá e Guarani; territorialidade; sustentabilidade; cosmologia; desafios.

Territoriality and sustainability: challenges for the Kaiowa and Guarani communities in Mato Grosso do Sul, Brazil

Abstract

This article discusses the challenges faced by the Kaiowa and Guarani communities regarding their efforts to guarantee their traditionally occupied territories and ensure forms of sustainability. The vulnerability of those communities increased with the assimilationist policies implemented by the Brazilian government that compulsorily confined dozens of communities in tiny reservations during the 20th century. Nowadays living in small areas that are super populated and with scarce resources, this population daily faces the challenge to provide for basic needs and keep reproducing their cultural expressions – *ava reko*. This article crosses geographical, historic and anthropological approaches to make a critique about the public policies that were imposed on the communities and resulted in the persistence of territorial and environmental impasses. We also aim to identify some strategies developed by those communities to demand the fulfilment of their rights and the continuity of the practices connected to “living well” – *teko katu*.

Key words: Kaiowa and Guarani; territoriality; sustainability; cosmology; challenges.

Territorialidad y sustentabilidad: desafíos para las comunidades kaiowá y guaraníes en Mato Grosso del Sur, Brasil

Resumen

El presente artículo discute los desafíos que son enfrentados por las comunidades kaiowá y guaraníes en relación a la garantía de sus territorios de ocupación tradicional y el esfuerzo por ellas realizado para asegurar sus formas de sustentabilidad. La vulnerabilidad de estas comunidades se profundó con la política implementada por el gobierno brasileño, con el confinamiento compulsivo de decenas de comunidades en minúsculas reservas, donde fueron sometidas a política asimilacionistas en todo el siglo XX. Viviendo actualmente en pequeñas áreas súper pobladas y con escasos recursos, la población enfrenta el desafío cotidiano de proveer sus necesidades básicas y de seguir reproduciendo sus formas de expresión cultural –ava reko. El abordaje transita entre los enfoques geográfico, histórico y el antropológico, para realizar una crítica a las políticas públicas implementadas junto a las comunidades, lo que resulta en la persistencia de impases territoriales y ambientales. Procuramos también identificar algunas estrategias de lucha desarrolladas por las comunidades como forma de buscar el cumplimiento de derechos asegurados en ley y la continuidad de las prácticas sociales asociadas al buen vivir – teko katu.

Palabras-clave: Kaiowá y Guaraní; territorialidad; sustentabilidad; cosmología; desafíos.

Introdução

As populações indígenas, como outras populações tradicionais, enfrentam sérios desafios para a reprodução de seus sistemas sociais, a partir da submissão compulsória a políticas públicas e ações de segmentos da sociedade nacional, cujas orientações se contrapõem aos seus interesses e necessidades. No caso dos Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul (MS), a imposição de políticas dissociadas dos interesses das comunidades foi intensa e já dura mais de um século, gerando efeitos prolongados sobre seus sistemas sociais.

O esforço das lideranças das comunidades em assegurar suas formas de territorialidade e de sustentabilidade tem sido percebido como movimento que se opõe e dificulta uma certa noção de desenvolvimento que, além de não respeitar suas formas organizacionais, desconsidera o patrimônio genético desenvolvido e utilizado por tais populações. Assim, Franco registra que:

Sem dúvida, a industrialização e os avanços tecnológicos são uma necessidade das sociedades contemporâneas. No entanto, sua concretização tem sido marcada, acima e abaixo da linha do Equador, por políticas tecnológicas economicistas. Estas, levadas ao extremo, expressam formas de civilização que transbordam culturas antropofágicas e voltadas para dominar o mundo externo como se este fosse inferior e lhe pertencesse (FRANCO, 1993, p. 92).

A percepção indígena, imersa num universo de comunicação e interação com o que no Ocidente se denomina de natureza, tem sido uma fonte inesgotável de incompreensões e equívocos de cientistas e gestores, com implicações diretas nas políticas públicas

direcionadas ao atendimento das populações indígenas. O conceito de desenvolvimento predominante normalmente se refere apenas a aspectos puramente econômicos. Para Elizalde (2000, p.51), uma alternativa seria o “desenvolvimento à Escala Humana” que é:

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

Elizalde (2000, p.58) continua afirmando que:

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

Essa dimensão coletiva e focada na diversidade das sociedades humanas é desconsiderada pelas economias estatais que tentam impor a universalização de uma concepção particular do que seriam as necessidades humanas, focada na noção do imperativo do crescimento econômico como algo irredutível. O mesmo autor afirma, ainda, que a consideração do “enriquecimento coletivo” conduz a reconhecer que os “recursos criadores de vida” são “sinérgicos”, que crescerão na medida em que forem repartidos e cita, como sinergias, a “linguagem, o amor, o conhecimento científico, a informação, a criatividade, o poder, a memória coletiva, a identidade grupal, o humor e a democracia” (ELIZALDE, 1986, p.59). Notamos aí, o reconhecimento de propriedades do espírito, tangíveis e intangíveis. O elemento humano e a humanização crescente estão intrinsecamente vinculados ao conceito.

O conceito de território, segundo Souza (1995, p. 78), “é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder”. Ou ainda, conforme o mesmo autor (1995, p. 87), os territórios são, “antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos, os quais são apenas os substratos materiais das territorialidades”. Assim, os territórios são construídos e definidos a partir de relações construídas no espaço, estando implicados nas relações entre pessoas e grupos humanos.

Outro aspecto que não se pode dissociar de território é a questão da sustentabilidade. Tratar de sustentabilidade pressupõe uma vivência sob uma nova ética, pautada pelo compromisso e responsabilidade com a promoção e defesa da vida em todos os sentidos estabelecidos por um coletivo específico, a partir de suas próprias pautas culturais. O desafio está na busca de um bem estar sem agredir o ambiente. Para Le Bourlegat (2004, s.p.), “a análise da sustentabilidade implica, sobretudo, em uma abordagem local das várias combinações existentes na complexa estrutura do mundo”. Isto requer levar em consideração as relações estabelecidas com outros coletivos, que, por sua vez, produzem outras formas de territorialidade.

O conceito de sustentabilidade se apoia em um tripé básico, formado por ambiente, economia e sociedade. E isto a partir de um princípio de equilíbrio dinâmico entre participação ativa, ética e ou valores, tecnologia e ou conhecimento, necessidades humanas, dinâmica natural e dinâmica social. Para Carmo (2012, p.208),

Uma das referências fundamentais da discussão sobre sustentabilidade é o Relatório Brundtland de 1987, que apresentou a definição básica de desenvolvimento sustentável englobando dois grandes conjuntos de aspectos a serem considerados. Por um lado a equidade social, ou seja, a distribuição equânime dos ganhos obtidos com o processo de desenvolvimento. Por outro, a necessidade de que se adote uma perspectiva de longo prazo, no sentido de não comprometer as possibilidades de sobrevivência digna das gerações futuras.

Historicamente, sabe-se que depois de tanta agressão ao meio ambiente, as pessoas passam a ser vítimas das consequências de seus próprios atos. Ocorreram, então, várias conferências como a de Estocolmo, em 1972, sobre a problemática ambiental. Pensa-se, a partir daí, alternativas mais harmônicas de relacionamento com a natureza de forma mais integrada. Esta também é a forma como as comunidades indígenas e tradicionais, em geral, concebem a natureza, normalmente concebida como um campo relacional, como se discutirá mais detalhadamente adiante. O desafio é pensar em um desenvolvimento que busque uma sustentabilidade ambiental, social e econômica, que perpassa de certa forma por alguns conceitos apresentados neste artigo. Assim, conhecer os modos como as sociedades indígenas e tradicionais constroem suas territorialidades e produzem sua sustentabilidade pode ajudar as próprias economias de estado a repensarem sua própria noção de desenvolvimento. Para Sawyer (1993, p. 149):

No que diz respeito a meio ambiente e desenvolvimento, 1992 viu um clímax na Conferência do Rio de Janeiro, também conhecida como ECO 92. Esta “cúpula da terra” pode ter sido um dos eventos históricos mais importantes do século. Ao consagrar o conceito de “desenvolvimento sustentável”, a Conferência assinalou uma mudança de rumo no modo de tratar o meio ambiente. A partir deste momento de inflexão, emerge um novo consenso de que o desenvolvimento deve levar em conta os limites colocados pela degradação e poluição do meio ambiente, tanto o longo quanto no curto prazo.

A partir da ECO 92 ganha expressão e importância a noção de que os recursos são finitos e o crescimento econômico deve, necessariamente, levar isto em consideração, sob pena de colocar em risco a própria economia, gerando um colapso em ritmo contínuo de desenvolvimento.

O processo da globalização econômica é acompanhado, simultaneamente, por uma tendência a não uniformização das identidades. Em vários países ocorrem movimentos de acirramento étnico ou de fortalecimento da identidade de minorias étnicas. Esse processo

demonstra que a intensificação da relação e contato com outros coletivos parece emergir a necessidade de afirmação da identidade. Para Poutignat (1998 p. 40), “a identidade étnica (a crença na vida em comum, étnica) constrói-se a partir da diferença”. E, em outro momento, na mesma obra, Barth (apud POUTIGNAT, 1998 p. 196) ressalta que “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais”. A etnicidade, portanto, aparece como forma de interação social. Ela se torna, assim, um veículo de afirmação da identidade, no ordenamento e articulação com as relações mantidas com outros coletivos relacionados. Nesse mesmo sentido, Oliveira Filho (1999) recorre, também, a Barth (1969), que define grupos étnicos como “um tipo organizacional em que a sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outros com que estava em processo de interação social permanente” (BARTH, apud OLIVEIRA, 1999, p. 20).

Pensando em desenvolvimento local das populações indígenas, muitas vezes se recorre ao conceito de etnodesenvolvimento, um desenvolvimento pensado a partir de sociedades tradicionais. Stavenhagen (1985), citado por Ayala e Fehlauer (2005, p.41), apresenta os objetivos de etnodesenvolvimento, que são:

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

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

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

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

No caso das comunidades indígenas constata-se que muitos programas e projetos governamentais ou da sociedade civil se propõem a resolver problemas, mas, muitas vezes, o resultado é produzirem novos problemas, gerando impactos negativos. Entre esses

problemas estão a degradação ambiental, a partir da introdução da lavoura mecanizada, ignorando as práticas tradicionais de cultivo, como a roça itinerante. Outro exemplo é a substituição de espécies e cultivares autóctones por cultivos exógenos, sobre os quais a comunidade não detém conhecimentos e nem estão em sintonia com as práticas produtivas, organizacionais e formas de consumo da comunidade. Embora o imediatismo e utilitarismo sejam práticas comuns, muitas vezes até solicitadas por lideranças das comunidades, devido a vícios herdados de experiências anteriores, não é mais possível conceber projetos com resultados apenas imediatos e utilitários. O ouvir as comunidades, identificar suas demandas e contemplá-las na elaboração dos projetos, constitui-se em exercício complexo que, muitas vezes, não são tidos como compatíveis com o tempo e a dinâmica de fluxo da administração pública.

Há de se pensar, também, em resultados a serem atingidos a médio e longo prazo e que tenham impactos na vida social e cultural das comunidades. Nesse sentido, Gallois (2001, p. 167) afirma que:

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

É necessário, também, romper com a tendência, um tanto natural, de dar ênfase ao econômico. Já se pensa em projetos querendo resolver problemas econômicos. Para as comunidades indígenas, a economia, conforme Sahlins (1984), está, em muitos casos, subordinada às relações de parentesco e às necessidades sociais decorrentes do parentesco. O que se produz tem o papel de viabilizar relações de reciprocidade. Por isso, para estas sociedades, faz-se mais urgentes projetos que contribuam para o fortalecimento das relações sociais, o que nem sempre está em consonância com o aumento da produtividade econômica. Projetos e programas, normalmente, planejam ações de desenvolvimento com a preocupação focada em resolver problemas apenas ligados ao combate à miséria ou à geração de renda, sem considerar outras características e necessidades das sociedades às quais as ações se destinam.

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

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

No desenvolvimento, numa perspectiva ecológico-humana, as pessoas devem ser reconhecidas como sujeitas e beneficiárias ao mesmo tempo, e deve-se assegurar mecanismos de participação política, colaboração e cogestão, sempre visando à autonomia. Isto exige tempo e investimento na construção de mecanismos eficientes de participação.

Refletindo sobre sustentabilidade nas sociedades indígenas, Azanha (2005, p.12) afirma:

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

Para pensar o conceito de sustentabilidade em comunidades indígenas é primordial compreender o conceito de natureza. Tal como nós ocidentais o concebemos, este conceito não encontra, no pensamento indígena, um correspondente. Pelo contrário, animais, plantas e outros fenômenos, por nós considerados naturais, normalmente estão imersos em um complexo campo relacional, cujo acesso exige o domínio de códigos especializados. E para isso se faz necessário desarmar-se do conceito ortodoxo, ocidental e capitalista, que percebe a natureza de forma hierarquizada, de dominação e de forma separada e compartimentada. Para entendermos o modo como as sociedades indígenas se relacionam como a “natureza”, é necessário observar com sensibilidade, para dar-nos conta de que é possível a existência de outras formas de nos relacionarmos com a natureza, sem estar orientado pelo princípio da dominação e da transformação.

Para as sociedades indígenas e outras sociedades tradicionais, a sustentabilidade depende mais da capacidade de compreensão, respeito e integração entre humanos e outras categorias de seres, do que de equipamento técnico capaz de proporcionar a dominação e a transformação da natureza. Na concepção das sociedades indígenas há uma profunda “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (ARRUDA e DIEGUES, 2001, p.32). E isto é um aspecto importante para se pensar a sustentabilidade dessas sociedades.

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

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

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

É necessário verificar alternativas e potencialidades no que se refere à sustentabilidade das áreas indígenas retomadas¹ ou em processo de recuperação, sob a ótica e iniciativa da própria comunidade.

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

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

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

O primeiro é admitirmos que conhecer é o primeiro passo para dimensionar a capacidade de sustentação de formas de organização social e política, sistemas de produção, consumo e troca, padrões locais de sustentabilidade; O segundo, que decorre do primeiro, é verificar como podemos ajudar as comunidades e garantir que suas formas de organização, produção e troca sejam dinamicamente enriquecidas em experiências controladas pelas próprias comunidades.

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

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

Regras e tabus alimentares, uso de plantas e produtos animais como remédios fazem parte dos conhecimentos e das práticas das comunidades indígenas. A alimentação está intrinsecamente associada à construção da pessoa, interferindo diretamente em sua

¹ Retomada é uma categoria utilizada pelos próprios Kaiowá e Guarani para se referir ao processo de rearticulação de coletivos expropriados de suas terras de ocupação tradicional, e que buscam reaver os territórios expropriados em décadas anteriores. A categoria tem três dimensões principais: a) uma organizacional, a partir da recomposição de coletivos; b) uma dimensão territorial, a da retomada da posse da terra; c) uma dimensão cultural, a partir da ativação de práticas como cantos e rezas que buscam recompor o modo correto de se viver – *teko katu*.

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

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

Azanha (2005, p.15) destaca que para as sociedades indígenas “sustentar-se [...] significa manter o equilíbrio das trocas com o mundo natural (e sobrenatural), visando a segurança dos parentes mais próximos”. Assim, não há como pensar a sustentabilidade sem levar em conta os módulos organizacionais, configurados de distintos modos nas diversas sociedades. Humanidade, natureza e sobrenatureza representam um todo interligado e interdependente, conectado por relações ora harmoniosas, ora potencialmente perigosas. Surge daí a ideia de cuidado, já que, como diria Guimarães Rosa, viver é algo muito perigoso, que requer conhecimento e negociação. Entre os Kaiowá e Guarani, a doença, por exemplo, é explicada como um mal-estar entre esses mundos. A cura ocorrerá quando os rezadores, que são os elos de ligação entre esses mundos, conseguem devolver a harmonia entre as pessoas, a natureza e os deuses, regulando os fluxos de energia.

Nesse sentido, é importante pensar as relações de parentesco ao se pensar projetos de sustentabilidade para as sociedades indígenas. São as relações sociais de parentesco e as associações e oposições entre grupos de parentesco que ditam o ritmo das atividades produtivas. As inter-relações e o sistema de trocas entre os membros são culturalmente produzidos, com regras e normas que definem com quem se troca o quê, ou quem coopera com quem e, também, com quem não se troca e nem se coopera. O objeto da troca é utilizado como veículo de comunicação com o outro e não como um valor em si mesmo. O sentido do sistema de trocas se dá do modo como observado por Gallois (2005, p. 33):

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

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

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

Nesse sentido, Gallois afirma que “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura” (2005, p.41). Insiste, por isso, na distinção entre Terra Indígena e território (200, p.39):

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

Para Oliveira Filho, terras indígenas

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

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

Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais (OLIVEIRA, apud LITTLE, 2002, p. 4).

Desse modo, os movimentos históricos de luta por demarcações de terra, os conflitos e as conquistas ou retomadas de áreas tradicionais das sociedades indígenas seriam expressões de coesão interna e fortalecimento cultural. São processos que dialogam com a história, com as disputas políticas, diretamente vinculadas ao controle do acesso e uso dos territórios, que não raro opõem comunidades indígenas e particulares, que requerem seus territórios de ocupação tradicional para usos distintos, como para atividades agropecuárias.

Em 1950 ocorreu a criação do Parque Nacional do Xingu, a demarcação de uma reserva grande e significativa. Pela primeira vez houve a preocupação do Estado na demarcação de uma terra indígena com os recursos naturais necessários para a vida daquele povo. Começava a discussão sobre território para as populações indígenas. Antes, as demarcações de terras para usufruto dos índios tinham um caráter mais humanitário, de proteção e de inserção dos indígenas no sistema produtivo nacional, como pode ser observado na atuação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ao demarcar pequenas reservas para os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul (COLMAN, 2007).

Um aspecto importante a ser destacado é que a partir da definição de limites precisos de terra que ficam disponíveis para usufruto dos povos indígenas, impõe-se a eles uma reorganização social, decorrente da definição dessa base territorial fixa. Antes das demarcações, cada vez que havia uma dificuldade como, por exemplo, doenças, morte de familiares, esgotamento do solo, ou desentendimentos internos, a solução, culturalmente mais recorrente, era o distanciamento. Hoje, com os limites das reservas, isso já não é mais possível. A realidade do confinamento entre os Kaiowá e Guarani sinaliza para a inviabilização do processo cultural de *Oguata*², em que os grupos se deslocavam para outras áreas para se reestruturarem e se reorganizarem. Atualmente, observam-se outras formas de deslocamentos como as retomadas, o perambular pelas cidades, os acampamentos em margens de rodovia, etc (COLMAN, 2007).

A possibilidade de recriar espaços abre possibilidades para a recomposição de relações sociais danificadas pelas condições de vida impostas na situação de reserva. Antes do confinamento, recriar espaços consistia em deslocamentos para outros lugares, dentro do território de ocupação tradicional, nos quais criavam seus territórios de produção e reprodução de coletivos. Os limites territoriais impostos pela demarcação das reservas indígenas

² Caminhada, conceitos trabalhados por Melià e outros em que há uma alusão ao sonho guarani que é a busca da terra sem males - *Yvyamarane'ỹ*. (COLMAN, 2015)

interferiram, profundamente, nas relações sociais, dificultando a mobilidade própria do *oguate*, o caminhar no território. Nas reservas ocorrem várias situações de conflitos internos, principalmente entre lideranças, disputando recursos e espaços. É necessário, então, recriar espaços, através das retomadas, para que as relações sejam possíveis. Os espaços retomados são aqueles nos quais está inscrita a memória social dos grupos, onde, no passado, já radicaram suas aldeias.

Por isso, para as sociedades indígenas, a perda de territórios não restringe o impacto sobre a economia, mas, em especial, também, sobre a estrutura sócio-política e religiosa. Assim, desterritorialização, territorialização e reterritorialização são processos que envolvem todas as dimensões da vida. O território é semiotizado, isto é, transformado, ressignificado pelo ser humano. Recompondo continuamente sua distribuição espacial, atualizam e produzem sua organização social, como movimento contínuo de recomposição de seus coletivos, dentro do amplo espaço reconhecido como de ocupação tradicional. É o que se observa quando se constata que os Kaiowá e Guarani constroem e distribuem suas casas a partir lógica do parentesco. Pode-se, por isso, considerar a territorialidade como projeção da identidade dessas sociedades sobre o espaço físico, transformando-o e organizando-o de acordo com suas formas organizacionais e princípios cosmológicos (COLMAN, 2007).

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

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

A garantia que aparece na Constituição é o direito Indígena às terras de ocupação tradicional, referindo-se não a uma dimensão imemorial, mas à modalidade de ocupação, sempre referenciada pela tradição particular de cada povo, indicando a preocupação com assegurar o território necessário à reprodução física e cultural. O texto eleva à categoria constitucional o conceito de terras indígenas no parágrafo 1º do mesmo artigo:

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

A Constituição de 1988 também reconhece aos índios:

O usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas; que o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos aí os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, só podem ser efetivados com a autorização do Congresso

Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra; a garantia da inalienabilidade e indisponibilidade das terras indígenas e a imprescritibilidade dos direitos sobre elas; - a proibição da remoção dos índios das suas terras; a nulidade de todos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras indígenas; a legitimidade dos índios, suas comunidades e organizações para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

A convenção 169 da OIT³, da qual o Brasil é signatário, avança na questão da proteção das terras indígenas. No artigo 13 deste documento aparece a seguinte formulação:

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

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

Todos os avanços na legislação, porém, não foram suficientes para assegurar, de forma eficaz e satisfatória, os direitos territoriais indígenas. Há a falta de uma política eficaz de demarcação de terras indígenas e, também, nas instâncias judiciais ocorre uma morosidade que ainda retardam os processos de regularização dessas terras. Nesse sentido, afirma Dallari:

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

Vale destacar que a quase totalidade das terras demarcadas para os indígenas se concentra na região amazônica. As demandas territoriais dos Kaiowá e Guarani no MS foram pouco recepcionadas pelas políticas públicas, resultando em graves conflitos entre indígenas e particulares. Fenômeno semelhante ocorre em outros Estados das regiões Nordeste, Sul, Centro-Oeste e Sudeste.

No Brasil ainda há mais um entrave legal que é a vigência do Estatuto do Índio, de 1973, com a ultrapassada ideologia integracionista e assimilacionista e que não acompanha

³ Organização Internacional do Trabalho. A convenção é de 1989, no Brasil ela foi aceita em 1993.

o avanço obtido na Constituição de 1988, orientada pelo respeito à diversidade cultural, com direito a tudo que esse ser índio exige, inclusive o direito às suas terras. Existe um novo Estatuto do Índio tramitando na Câmara dos Deputados há anos, mas que ainda não foi votado. Segundo alguns entendimentos, a Constituição de 1988 anularia os dispositivos integracionista do Estatuto Antigo do Índio. Mas, enquanto o Novo Estatuto do Índio não for aprovado, muitos operadores do Direito continuam se referenciando pelo antigo Estatuto. O mais grave é que, nos últimos anos, os direitos indígenas passaram a ser fortemente questionados pela bancada ruralista, com a proposição de várias PECs (Proposta de Emenda Constitucional), que visam reformar a Constituição, retirando direitos indígenas.

Território e sustentabilidade para os Kaiowá e Guarani

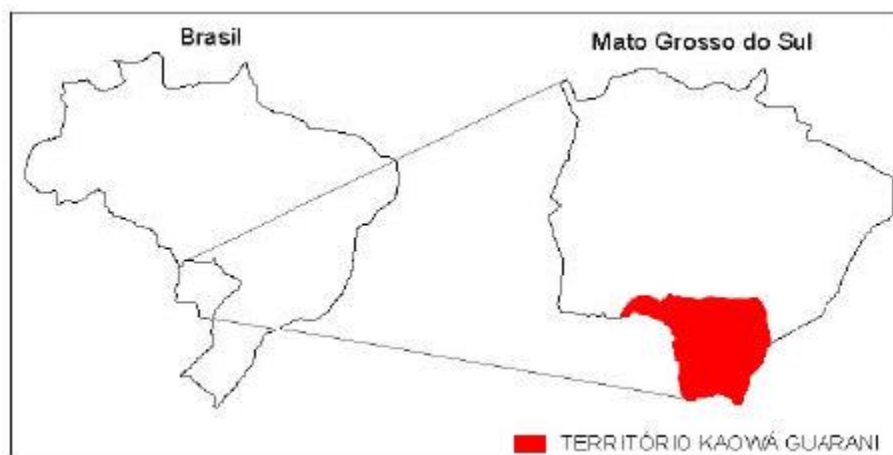
Compreender o significado e a importância do território para os Kaiowá e Guarani requer buscar o sentido dos conceitos de *Ñane retã* e *Ñande rekoha*:

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

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

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

O mapa a seguir localiza o território tradicional dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Apresenta o território onde estavam distribuídas as aldeias no período anterior ao estabelecimento da ocupação não indígena. Atualmente, as comunidades reivindicam parcelas de terras dentro desse vasto território ocupado no passado.



Mapa 01 - Território Tradicional Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul.
Fonte - C. Smaniotto (2005) Geoprocessamento do Programa Kaiowá Guarani, NEPPI/UCDB.

Tratar da questão do território e sustentabilidade para esta população indígena requer conhecer sua forma de se relacionar com a natureza e a sobrenatureza. Melià (1987, p. 82), quando se refere ao território tradicional guarani, afirma que o mapa cultural se “superpone a un mapa ecologico que si no es del todo homogeneo, tampoco quiebra ciertas constantes ambientales”. E ainda: “De los tres espacios por los que se mueve y en los que habita el Guaraní, sea tal vez el espacio ceremonial la centralidad misma de la vida Guaraní, donde el *ñande reko*⁴ se estrutura en sus aspectos económicos, sociales y políticos” (MELIÀ, 1991, p. 6).

Tradicionalmente, os Kaiowá e Guarani manejavam os recursos respeitando a capacidade de recomposição desses recursos, sendo a mobilidade também uma estratégia ecológica. A própria agricultura era de itinerância, isto é, faziam seus roçados em derrubadas, que eram queimadas, cultivadas e, depois de dois ou três anos, se deslocavam, deixando aquela terra descansar e se refazer. Havia muito espaço e a vegetação densa possibilitava essa alternativa. Esse sistema, conhecido como agricultura de coivara, não deixava esgotar os recursos do solo. Junto à agricultura havia outros elementos nos quais os Kaiowá e Guarani se apoiavam para seu sustento, como a caça de vários animais, a pesca e a coleta.

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

A floresta – *ka'aguy* – compõe, na cosmologia kaiowá, o espaço que fica fora dos lugares ocupados pelas casas e roças. É pensada enquanto uma

⁴ *Ñande reko* é um conceito amplo que indica nossa cultura, nosso modo de ser, nosso sistema e nossos costumes.

cobertura vegetal que não recebeu a ação transformadora intensiva do homem. A floresta em sentido genérico é uma categoria ampla, comportando importantes diferenciações internas. É o espaço onde vivem seres não-humanos (animais e espíritos), cuja relação com os humanos é muitas vezes marcada pelo signo da depredação. Por toda essa complexidade, a floresta oculta espíritos dos mais diversos gêneros, e dela podem emergir pessoas estranhas ou inimigas.

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

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

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

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

Os Kaiowá e Guarani consideram os espíritos da floresta como donos ou “cuidadores da floresta”, na expressão de F. Grünberg. Este dono/cuidador (*jára, járy*) protege a mata e cada elemento da mata e da vida, das pessoas, das doenças, enfim, tudo e todos têm o seu próprio dono. O respeito é tão evidente que, quando uma pessoa deseja, ou melhor, precisa de uma árvore para construir sua casa, por exemplo, deve pedir licença ao dono para poder retirar a madeira. Se uma pessoa entrar numa mata sem fazer uma oração adequada e pedir permissão poderá lhe ocorrer acidentes ou outros constrangimentos.

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

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

Essa compreensão pode ser observada, ainda, na entrevista de uma liderança guarani da reserva indígena de Caarapó⁵: “Quando a gente vai entrar no mato, tem que fazer o *jehovasa* (se benzer), assim falar pro dono da mata para não olhar mal pra gente. Então, na época pra derrubar o mato, você tem que chegar ali e fazer assim, porque se derrubar a árvore sem estabelecer contato com o espírito da mata você fica doente”. E segue o depoimento da mesma liderança, afirmando que “nós mesmos somos os do mato, nós somos o mato. Olha, antigamente, nós éramos do mato, fazemos parte, com os bichos, com o meio ambiente, nós somos o meio ambiente, o mato”.

E para reforçar esta ideia, Brand (1997, p. 243) cita o depoimento de Jorge Paulo, da reserva de Caarapó, afirmando que “quando batiza planta parece criança quando vai ao doutor para tomar vacina. Aí não pega doença”, isto significa que o bom desenvolvimento das plantas depende da comunicação com os seus “donos”, através da reza e das práticas rituais. Cavanha Paim, da mesma área indígena, reconhece que “vai deixando a reza e a planta e a chuva fica ruim” (BRAND, 1997, p. 245). Conforme estudos de Pereira (2004, p. 173):

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

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

Tradicionalmente, os Kaiowá e Guarani relacionam-se com a natureza de modo que não comprometem a continuidade de seus processos regenerativos, já que se consideram parte dela e não devem explorá-la de forma agressiva. Conhecimentos práticos e rituais se sintonizam, resultando numa convivência bastante equilibrada. Até um passado bastante próximo usufruíam das riquezas e da diversidade de alternativas para viverem de forma farta

⁵ Depoimento gravado por A. Brand durante oficina realizada em Caarapó, dia 9 de novembro de 2000, com um grupo de índios já mais idosos, tendo em vista a implementação de um programa de replantio de espécies vegetais nativas no interior da área indígena (Arquivo Centro de Documentação, Programa Kaiowá/Guarani. NEPPI/UCDB).

e feliz, respeitando a vitalidade do solo. Os depoimentos dos mais velhos sempre demonstram esta fartura, quando se recordam com saudades do tempo em que viviam felizes na mata, como mostra o depoimento citado por F. Grünberg (2002, p. 3): “Aquela floresta lá, chamamos de *ka’aguy rory* – ‘floresta da alegria’, lá tinha uma casa grande onde cantávamos e dançávamos nossas orações durante toda a noite. O pessoal bebia somente *chicha*⁶ abençoada, nada de água, nem sequer um mate”.

Chamorro (1998, p.43) destaca o papel dos diversos espaços que compõem o território guarani: “A selva é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o lugar das casas, das festas e das reuniões [...]”. Em projetos de recuperação ambiental se observa a satisfação dos índios com os resultados positivos alcançados:

É a mesma coisa a gente dizer, ver uma coisa assim que você fica alegre, uma coisa que estava errado, você vê que consertou, você fica todo satisfeito porque voltou aquele negócio no lugar certo. Então o dono do mato vai ser a mesma coisa, ele vai ficar alegre porque está reflorestando, o pedaço que foi perdido, tá crescendo⁷.

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

Inicialmente, toda a relação com a natureza deve ser entendida a partir da lógica da reciprocidade - *jopó*⁸ ou da lógica do dom. Para Melià e Temple (2004, p. 70):

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

⁶ Chicha ou kaguí - bebida tradicional, preferencialmente a base de milho branco fermentado, indispensável nas festas e nos rituais, mas também usado nos dias comuns. Há, também, os que são feitos a partir de cana-de-açúcar e outros, como com o fubá, atualmente.

⁷ Depoimento gravado por A. Brand, durante oficina realizada em Caarapó, dia 9 de novembro de 2000, com um grupo de índios já mais idosos, tendo em vista a implementação de um programa de replantio de espécies vegetais nativas no interior da área indígena (Arquivo Centro de Documentação, Programa Kaiowá/Guarani/UCDB).

⁸A tradução indica presente, porém, etimologicamente significa *mãos abertas: jo* (recíproco), *po* (mão) e *i* (abrir-verbo antigo, informação dada por Melià, no seminário de Junho de 2006, na UCDB).

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

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

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

Chamorro (1995, p. 118) retrata bem a relação que os Kaiowá, no caso de Panambizinho, têm com o milho. Compara, inclusive, o desenvolvimento da criança com o milho: “Así como en el *avatikyry* el maiz es una criatura, en el *kunumipepy* los niños son como las plantas”. Tanto o milho como a criança dependem, para seu pleno amadurecimento, de complexos rituais - *avatikyry* e *kunumipepy* - que tinham um espaço importante na vida de qualquer aldeia. Chamorro, num outro momento, afirma que “as crianças são como as plantas, são como as sementes [...]. Enquanto as crianças crescem, no mundo há esperança. Quando isso não mais acontecer, os homens podem plantar milho, mas este não dará fruto” (1991, p. 18).

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

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

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

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

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

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

Esta conceituação pode ser confirmada e enriquecida no depoimento do professor guarani, Eliézer Martins⁹. O professor inicia fazendo referência a uma conversa com um rezador importante da área de retomada, Yvy Katu, no município de Japorã (MS), que reflete o modo de pensar dos Kaiowá e Guarani a respeito de território. O professor afirma que “O chão pra nós é especial pra entender, pra fortalecer a nossa dança e vai fortalecer a Língua” (MARTINS, 2006, p.143). Através desta afirmação já é possível perceber que o conceito de território para este povo vai muito além de questões materiais. O espaço é um elemento essencial para a sobrevivência cultural.

Martins segue expressando a necessidade de pensar no futuro das próximas gerações: “a terra vai servir pra nós repassar, repassar tudo que a gente tem, de acordo com a nossa visão, pras crianças e, também, ensinar as crianças que a terra pra nós não é pra gente chegar e ai ficar e depois dizer que essa terra já não vale mais e vamos vender” (2006, p. 143). Esta afirmação indica, também, como o conceito de território vem carregado de aspectos da cosmologia e de caráter não capitalista por não visar lucros. Martins elabora suas análises, a partir da religiosidade, da cultura, relacionando essas dimensões com o território: “É como a reza voltar, o espaço vai ajudar nós, o espaço vai ajudar nós em muitas coisas do

⁹ Mesa Redonda, intitulada *Professores Indígenas e a luta pela terra*, ANPUH (Encontro Regional de História, UCDB, Outubro de 2004) Publicado pela Revista Tellus ano 6, n. 10 de 2006.

nosso modo de ser” (2006, p.144). Em seguida, Martins reafirma que a retomada de territórios perdidos é indispensável para o processo de fortalecimento cultural: “Porque se nós não ocuparmos a nossa terra que era, tradicionalmente, isso vai prejudicar, porque da terra que vem o nosso fortalecimento da cultura” (2006, p.146).

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

Isso mostra que o território, para os Kaiowá e Guarani, representa o espaço possível para a sobrevivência física e cultural. O lugar do território não é qualquer um, tem sempre um significado de pertença, desde seus antepassados, ali estão enterrados seus ancestrais. A terra deve ser lugar de muita fartura e, de preferência, perto de córregos, de mata. Esta realidade está presente no imaginário dos Kaiowá e Guarani, mesmo nas crianças que vivem em áreas de capim *brachiária* e colônia, sem rios, pois, quando estimulados a fazer desenhos, ilustram a mata como se fosse uma realidade vivenciada por eles próprios e não apenas na imaginação. É muito comum, onde não tem mais mata e córregos nas aldeias, as pessoas saírem em busca de pesca e caça em propriedades particulares, às vezes arriscando a própria vida. O frescor do mato, da sombra, o canto dos pássaros, tudo traz tranquilidade e equilíbrio para a vida do Kaiowá e do Guarani. Segundo Landa (2005, p. 50):

Assim, terra e território são conceitos que se interrelacionam em seus aspectos físicos, sociais, culturais e religiosos, mas apresentam diferenças entre eles. A terra é o suporte físico e o território é a possibilidade de viver em plenitude o modo de ser Guarani. A concepção de terra dos índios ñandeva/guarani e kaiowá não apresenta simetria com a que a sociedade nacional tem sobre ela. A terra para os Ñandeva/Guarani e Kaiowá, neste momento histórico, é o horizonte a ser perseguido, e ao mesmo tempo é a força motriz que os mobiliza para a ação e superação das adversidades presentes no seu devir.

O território kaiowá e guarani, também, tem a ver com suas relações sociais. Tradicionalmente, sua organização social se dava pela família extensa reunida em torno de uma liderança (*tekoharuvicha*, *tekohajára*, *mboruvicha*), que aglutinava o poder político e religioso. A família extensa vai além dos laços consanguíneos. Até o século passado moravam muitas pessoas numa casa grande (*óga jekutu*, *óga pysy* ou *óy gusu*). Como bem assinala o depoimento de Ubaldo Castelan, citado por Brand (2000, p.124): “sempre andava parente junto [...] cabeçante é o cacique”. E a respeito da descrição da casa grande em que moravam, assim esclarece: “É grande, mais ou menos uns vinte metros de comprido por dez de largura

[...]. Ali dentro cada casado morava separado, parente, dez, quinze casado, ali dentro, mas separado”. E o mesmo autor segue informando o número aproximado de moradores nas casas grandes a partir do relato de Feliciano Gonçalves:

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

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

- A família extensa (grupo de famílias nucleares relacionadas por parentesco) é o núcleo social estável do *tekoha*.
- um casal da geração ascendente, referida como *Tamõil Jarýi* é a autoridade social e moral da família extensa e exerce também as funções rituais para a família.
- o casal pode escolher livremente seu lugar de residência, na família extensa do esposo ou da esposa, mas também na família extensa de um tio ou tia de um deles. Esta livre escolha é um mecanismo para solucionar conflitos, mas também a causa da flutuação constante dos componentes de uma família extensa.
- ao morrer o casal ou um de seus integrantes, a família extensa geralmente se divide, buscando uma parte dela em outro lugar.
- o tamanho de uma família extensa varia e depende, sobretudo, do poder aglutinador do casal que encabeça a família. Antigamente o tamanho de uma família extensa facilmente chegava a 30 ou mais famílias nucleares.
- a família extensa pode dar refúgio a outras famílias extensas pequenas que, por motivos vários (epidemias, desalojamentos) perderam a possibilidade de manter seu próprio *tekoha* ou a famílias nucleares não emparentadas. Estas famílias, no entanto, dependem explicitamente do cabeçante da família extensa local e não gozam dos mesmos direitos que as famílias nucleares da família extensa local, são consideradas, de certa forma, de segunda categoria.

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

Considerações finais

Refletir sobre o território e a sustentabilidade para os Guarani e Kaiowá, do sul do Estado de Mato Grosso do Sul, possibilitou a aproximação da situação vivida por essas

populações ao longo das últimas décadas. Isto foi realizado a partir da discussão da legislação, incorporando contribuições da história e da antropologia. Nos esforçamos para incorporar o olhar indígena, incorporando percepções de vários interlocutores de pesquisadores que conviveram com essa população.

Os Kaiowá e Guarani, atualmente, enfrentam problemas de várias ordens. A imprensa, frequentemente, anuncia as inúmeras dificuldades vivenciadas nas aldeias e que facilmente são observadas no contato com essas populações. Há falta de alimentos, que se traduz na desnutrição, a violência, o alcoolismo, os suicídios. Existe o consenso entre a maior parte dos pesquisadores de que as alternativas de resolução destes problemas passam necessariamente pela resolução da questão territorial. Pensar em projetos de futuro para essas populações exige, portanto, enfrentar a complexa questão da terra, compromisso ao qual os governos têm se furtado até o momento. O assim denominado problema da terra dos Kaiowá e Guarani é resultado de um longo processo histórico de confinamento, no decorrer do qual essa população viu seus territórios sendo invadidos por sucessivas frentes de colonização, e o Estado pouco fez para assegurar os direitos originários dessas comunidades aos seus territórios.

Observando a situação atual das terras recuperadas pelos Kaiowá e Guarani, a partir da década de 1980, percebe-se que essa ampliação territorial já tem contribuído para diminuir inúmeros problemas, como por exemplo, as tensões internas em algumas das reservas, demarcadas pelo SPI. Na lógica da organização social kaiowá e guarani, uma família extensa deve ter sua autonomia territorial, com sua liderança própria, o que permite compreender as tensões geradas em torno das disputas de lideranças pela superposição desses grupos macrofamiliares nas reservas.

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

As áreas retomadas encontram-se degradadas e desmatadas e, conseqüentemente, com solos desgastados, dificultando a prática da roça, elemento primordial para a produção

de alimentos e para a reprodução da cultura tradicional. As roças são importantes para os Kaiowá e Guarani, tanto para a sua sobrevivência física como cultural, devido ao seu significado cosmológico. Já não é mais possível realizá-las da mesma forma, como no passado, principalmente, porque não há mais espaço que possibilite a itinerância, devido ao confinamento em pequenas áreas e porque não há mais matas. Os rios e nascentes de água encontram-se poluídos em consequência da destruição de suas matas ciliares, problema que se acentuou a partir do confinamento imposto a esse povo.

As terras indígenas, mesmo as que foram retomadas recentemente, encontram-se superpovoadas, com problemas como a violência e a falta de produção de alimentos. Os conflitos ocorrem, especialmente, em consequência das disputas de poder entre lideranças ou por simples desentendimentos entre famílias, confinadas em espaços demasiadamente exíguos. O uso intenso do solo tem causado o seu desgaste, sendo a produção já não mais satisfatória na quase totalidade das terras indígenas no MS.

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

Território para os Kaiowá e Guarani é *tekoha*, isto é, espaço que possibilite a vivência do modo de ser kaiowá e guarani. Esse significado de território impulsionou os Kaiowá e Guarani nas retomadas de novas terras de ocupação tradicional, a partir da década de 1980. É o que permite compreender o sentido dessas reocupações. O uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani segue uma lógica própria de organização territorial que difere do modo dos não índios. Mesmo com todas as dificuldades para produzirem seus espaços como *tekoha*, as lideranças seguem em frente, buscando acessar espaços para neles produzirem seu modo de ser – *ava reko*.

Referências

ARRUDA, R. S. V.; DIEGUES, A. C. (Orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; S. Paulo: USP, 2001, 205p.

AYALA, C.; FEHLAUER, T. Considerações críticas sobre o conceito de etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural. **Tellus**, Campo Grande, n. 8/9, abr./out. p. 37- 49, 2005.

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

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

BRAND, A. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**. 1997. Tese (Doutorado em História). PUC/RS, 1997.

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

CARMO, R. L. Cerrado, água, fogo e sustentabilidade. In: MARTINE, G.; OJIMA, R.; BARBIERI, A. F.; CARMO, R.L. (Orgs.) **População e sustentabilidade na era das mudanças ambientais globais: contribuições para uma agenda brasileira**. 1. ed. Belo Horizonte: Librum, p. 199-210, 2012. v. 1. 320p.

OIT (Organização Internacional do Trabalho) – **Convenção 169**. Disponível em: www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/conv169.shtml. Acesso em 20.08.2018.

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

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

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

COLMAN, R. S. **Território e Sustentabilidade: Os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu**. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). UCDB, Campo Grande. 178 p., 2007.

_____. **Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani**. 2015. Tese (Doutorado em Demografia). UNICAMP, Campinas, 2015.

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

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

ELIZALDE, A. Desarrollo a Escala Humana: conceptos y experiencias, Universidade Bolivariana de Santiago de Chile. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, v. 01, n. 01, p.51-62, set. 2000.

FERRÃO, J. Inovar para desenvolver: o conceito de gestão de trajetórias territoriais de inovação. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, v. 03, n. 04, p. 16 – 26, março, 2002.

FRANCO. T. Trabalho industrial e meio ambiente: a experiencia do complexo industrial de Camaçari. In: MARTINE, George (Org.). **População, meio ambiente e desenvolvimento: verdade e contradições**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, p.69-100, 1993. 207 p.

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

_____. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Tellus**, n. 8/9, abr./out, 2005.

GRÜNBERG, F. P. **Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil**. Disponível em: <http://www.guarani.roguata.com>, 2002. Acesso em 20 de ago. 2018.

_____. **La relación de los indígenas con la naturaleza y los Indígenas de cooperación internacional** – Reflexiones sobre la práctica. Disponível em: <http://www.guarani.roguata.com>, 1999/2003. Acesso em 20 de ago. 2018.

LADEIRA, M. I., TUPÃ, L. W. Condições ambientais do território guarani: implicações no modo de vida. n. 6, p. 51-63, 2004.

LANDA, B. S. **Os Nandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo, município de Japorã/MS**. Tese (Doutorado em História). PUC, Porto Alegre, PUCRS, 2005.

LE BOURLEGAT, C. A. **Sustentabilidade Local**. IV simpósio sobre recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal, Corumbá/MS, 23-26 nov. 2004.

LEHNER, B. **Territorialidad Guarani, MS**. Asunción. Disponível em: <http://www.guarani.roguata.com>, 2002. Acesso em 20 de ago. 2018.

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

MARTINS, E. R. A Terra como chão sagrado e como valor cultural. **Tellus**, n. 10, abril. 2006.

MELIÀ, B., GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. **Los Paĩ-Tavyterã-Etnografia Guarani del Paraguay contemporáneo**. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos. Universidad Católica “N.S. de la Asunción”, 1976.

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

_____. Linguagem de sonhos e visões do índio guarani. In: **As Missões Jesuítico – Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa, 1987.

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

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

NOELLI, F. S. **Sem tekoha não há teko: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio do Delta do Jacuí – RS**. 1993. Dissertação (Mestrado em História). PUC, Porto Alegre, 1993.

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

PEREIRA, L. M. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia). USP, São Paulo, 2004.

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

RAMOS, A. **Sociedades Indígenas**. S. Paulo: Ática, 1986.

SAWYER, D. População e meio ambiente na Amazônia brasileira: In: MARTINE, George (Org.). **População, meio ambiente e desenvolvimento: verdade e contradições**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, p. 149-170,1993. 207 p.

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

SOUZA, M. J. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORREA, R. L. (Orgs.). **Geografia: conceito e temas**. Rio de Janeiro: Beltrán Brasil, 1995.

Sobre os autores

Rosa Sebastiana Colman – Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Mestrado em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Doutorado em Demografia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Docente na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). **OrcID**: <https://orcid.org/0000-0002-9992-913X>.

Levi Marques Pereira – Graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC). Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Docente da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). **OrcID**: <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>.

Como citar este artigo

COLMAN, R. S.; PEREIRA, L. M. Territorialidade e sustentabilidade: desafios para as comunidades Kaiowá e Guarani em Mato Grosso Do Sul. **Revista NERA**, v. 23, n. 52, p. 63-89, dossiê., 2020.

Declaração de Contribuição Individual

As contribuições científicas presentes no artigo foram construídas em conjunto pelos autores. As tarefas de concepção e design, preparação e redação do manuscrito, bem como, revisão crítica foram desenvolvidas em grupo. Os autores **Rosa Sebastiana Colman** e **Levi Marques Pereira** ficaram responsáveis pelo desenvolvimento teórico-conceitual; pela aquisição, interpretação e análise de dados e pelos procedimentos técnicos e tradução do artigo.

Recebido para publicação em 19 de agosto de 2018.
Aceito para a publicação em 07 de agosto de 2019.
