

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

**A MOBILIDADE TRANSFRONTEIRIÇA DOS GUARANI E KAIOWÁ DE
ÑANDE RU MARANGATU: a oguata de Kuña Rory, uma mulher Kaiowá
sem documentos.**

DANIELE DE SOUZA OSÓRIO

Campo Grande/MS
2024

DANIELE DE SOUZA OSÓRIO

**A MOBILIDADE TRANSFRONTEIRIÇA DOS GUARANI E KAIOWÁ DE
ÑANDE RU MARANGATU:** *a oguata de Kuña Rory, uma mulher Kaiowá
sem documentos.*

Dissertação apresentada como exigência parcial
para obtenção do título de Mestre no Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul –
sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Hilario
Aguilera Urquiza.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: A MOBILIDADE TRANSFRONTEIRIÇA DOS GUARANI E KAIOWÁ DE ÑANDE
RU MARANGATU: a oguata de Kuña Rory, uma mulher Kaiowá sem documentos.

Área de Concentração: Antropologia Cultural

Linha de Pesquisa 2: Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Antonio Hilario Aguilera Urquiza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Examinadora: Prof. Dr^a. Maria Raquel Duran
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Examinadora: Prof. Dr^a. Lauriene Seraguza Olegário e Souza
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

*Às mulheres Guarani e Kaiowá, por sua fortaleza
e resistência*

Sei que quando eu passo, me olha diferente
e a gente luta para manter a nossa crença
E o homem branco traz doença
dizimou o nosso povo
causou a nossa miséria e agora me olha com nojo
Sou um índio sim, vou até falar de novo Guarani, Kaiowá
E me orgulho do meu povo
Esse povo que é guerreiro é batalhador
Um povo que resiste com força e com amor
Amor pela terra querida
Amor por seus filhos e filhas
Filhos e filhas marcados pela vida
Mais de quinhentos anos, uma ferida que não cicatriza
Vive em mim a esperança de uma nova vida
Brô Mc's

AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa não seria possível sem a ajuda de diversas pessoas que altruisticamente cederem apoio, tempo e conhecimentos, transformando-se em esteio fundamental para a superação dos obstáculos.

Os primeiros agradecimentos são para os Guarani e Kaiowá de *Ñande Ru Marangatu*, sobretudo à vereadora Inaye Lopes e à professora Alenir Lopes que me apresentaram a comunidade, sempre me recepcionam de braços abertos e me fazem ter especial carinho pelo seu *tekoha*. A imponente, bela e mágica imagem do *cerro Marangatu* nunca se apagará de minha memória.

Obrigada às lideranças da *Aty Guasu* pela confiança depositada, pelos convites para suas Assembleias, por permitirem minha participação nos seus grupos virtuais com apoiadores e por terem me propiciado o *Ñemongarai*.

Um especial agradecimento a *Aranduhá* (Jaqueline Gonçalves Porto), *Kuña Rory* e suas filhas, a *Kuña Poty* (Valdineia Jorge) e todas as mulheres da *Kuñangue Aty Guasu* que compartilharam comigo suas vivências e saberes, auxiliaram com a tradução de entrevistas e apresentaram histórias e pessoas indígenas que pudessem contribuir para as minhas ponderações.

Ao Professor Doutor Antonio Hilario Aguilera Urquiza pela orientação paciente e incentivadora, por ter me guiado cuidadosamente desde as primeiras reflexões sobre a antropologia, por abrir as portas de seu grupo de pesquisa e por confiar que minha exaustiva rotina profissional não prejudicaria a conclusão do curso.

Ao corpo docente do PPGAS/UFMS pelo acolhimento e pelas lições partilhadas, aos colegas discentes do Programa e aos pesquisadores do grupo Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais (PPGAS/UFMS) pelas trocas indispensáveis para a produção científica.

Aos antropólogos Marcos Homero, Caroline Ayala e Jéssica Maciel de Souza, cuja excelência nos respectivos trabalhos de campo no MPF, na DPU e na DPE, avivaram-me para a difícil jornada de aprendizado fora do Direito e que, de forma generosa, ensinam-me cotidianamente. As sugestões de bibliografia, as dicas na escrita etnográfica e as suas amizades ajudaram a concretizar a dissertação.

Na reta final, os preciosos apontamentos recebidos das professoras doutoras Lauriene Seraguza e Maria Raquel Duran, para a qualificação, foram essenciais ao aprimoramento do texto e para que a pesquisa se aprofundasse em questões etnográficas.

Aos meus pais Nelson e Iolete que direcionaram os filhos ao estudo, comemoraram cada conquista e, pelo exemplo, demonstram empatia ao próximo, independentemente das diferenças culturais.

Aos meus irmãos Claudia e Alexandre, aos cunhados Ana Cláudia e Fábio, às sobrinhas Cecília e Camila, a Enilda Goulart e aos primos-sobrinhos Vinicius e Mariana Goulart pela convivência e vontade em comum de aprender.

Aos meus pequenos e amados afilhados Fábio Augusto Osório, Gabriel Strobel e Madalena Stolf, na esperança de que, quando adultos, entendam as ausências nos dois últimos anos.

À Andressa Arce, Maria Cecilia Rocha, Grázia Strobel e Luciana Bregolin pela amizade e encorajamento em todos os momentos.

À equipe DRDH/MS da DPU, Marcelo Batista, Luyse Munhoz, Camila Lescano e Sabrina Rezende por terem me assessorado no cumprimento dos prazos judiciais e das rotinas administrativas, permitindo minha dedicação ao PPGAS/UFMS.

A pesquisa ainda contou com o apoio da Escola Nacional da Defensoria Pública da União que possibilitou meu afastamento das funções públicas por dois meses. Embora reduzido, esse período foi vital para a finalização do trabalho de campo e para a concentração necessária à escrita.

A Anderson Ravy Stolf, pelo apoio amoroso e por ser luz em todos os *tape po'i* de minha vida.

Por fim, à memória de minha bisavó paterna Delfina, mulher indígena que presenciou as violências contra o seu povo nos pampas gaúchos e cuja história sofreu o apagamento motivado pelo racismo.

Atimã porã.

RESUMO

Dissertação vinculada à linha de pesquisa “Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras”, sobre a mobilidade transfronteiriça das etnias Guarani e Kaiowá da terra indígena *Ñande Ru Marangatu*, situada na zona rural do município de Antônio João/MS, na fronteira entre Brasil e Paraguai. A partir dos procedimentos da pesquisa bibliográfica e pesquisa antropológica, com ênfase no trabalho de campo (observação participante, entrevistas e história de vida), aborda a relação do Estado brasileiro com os povos originários, o direito constitucional à existência, os direitos territoriais dos indígenas, as disputas sobre as terras e as iniciativas legislativas que ameaçam esses direitos. Analisa os deslocamentos espaciais Guarani e Kaiowá na fronteira entre Brasil e Paraguai, as características e a natureza das movimentações, os conceitos de território e fronteira para essas etnias e o histórico da ocupação indígena em *Ñande Ru Marangatu*. Nesse contexto, apresenta a etnografia de *Kuña Rory*¹ e suas filhas, mulheres Kaiowá, indocumentadas, os obstáculos no acesso aos serviços públicos brasileiros causados pela indocumentação e a invisibilização como estratégia de opressão. Conclui de forma provisória que esses povos originários são considerados, muitas vezes, estrangeiros em suas próprias terras, verdadeiros párias sociais, com especial ênfase na situação da mulher, a qual ainda sofre outras formas de violência ligadas ao gênero feminino.

Palavras-Chave: povos indígenas; fronteira; mobilidade; território; mulher Guarani e Kaiowá.

¹ Pseudônimo utilizado para preservar a identidade da interlocutora, em razão dos riscos para sua vida e integridade física.

NHĚ'E MBYKY

Jehai ha onhembojoaju va'ekue ojeheheka pyre rupi uvyropy ha ava kury tekoha nhemboaty ha jeguata renda tekoha rupive, te'yi avapory Guarani ha Kaiowa tekoha Nãnde Ru Marangatu, opyta mbayry kuery oikoha Município Antônio João/MS pe, Brasilpe Paraguai rembe'yre. Upe ojeheka pyre rupive ojehai kuation ojehechauka pyra va'ekue ha antropologia rupive, ombojekuaave haguã ko tembiapo jeheka pyre kuation jehai va'ekuere rupi omboesakã (ohecha rupive, onhẽmbojovake rupive ha umi ojehasa va'ekue nhemombe'u py rupive). Omombe'u mba'eichapa mbairu kuera ojapo va'ekue kuation rusu ohupyty yvyropy ava kuerype ojapo tekojoja rã, ava tekohare, ha mba'eichapa mbairu kuery noimeĩ teko jojape ome'ẽ haguã avarekoha. Omombe'u avei mba'eichapa Guarani ha Kaiowa uguata Brasil ha Paraguai rupi, mba'eichapa oiko upe ojeguata, mba'eichapa upe ava kuery ohecha ha'e kuery tekoha ha avei mba'eichapa ohecha upe tetã rembe'y Paraguai py. Omombe'u Hina mba'eichapa ojehasa araka'e ojeike jevy haguã tekoha Nãnde Ru Maranhatupe. Ko'ã guive, jehechukata mba'eichapa Kuña Rory ha imemby kunhã kuery ohasa, kunhã kuery Kaiowa ndaikuatiairy, mba'epa ojehe umi ikuatia e'ha'e rehe, opaichagua ojejokopa ichugui kuera, ndaikatui onhepytyvõ, oiporu upe ndaikuatiaha ombokora haguã. Ava kuery yvy pory ojehecha ndaha'eiramo upe tetã/tekoha pega, kunhã kuery ohasa asy pe teko joja e'yrupe mbaretepe ojequereko aipo peve nhãmohũ'ã.

Nhẽ'e jeipyhy: te'yi yvy pory, tetã rembe'y, uguata, tekoha, kunhã Guarani ha Kaiowá

ABSTRACT

Dissertation linked to the line of research “Traditional people and communities, flows and borders”, on the cross-border mobility of the Guarani and Kaiowá people from the Ñande Ru Marangatu indigenous land, located in the rural area of the municipality of Antônio João/MS, on the border between Brazil and Paraguay. Using the procedures of bibliographical research and anthropological research, with an emphasis on fieldwork (participant observation, interviews and life history), it addresses the relationship between the Brazilian State and the native people, the constitutional right to existence, the territorial rights of indigenous people, land disputes and legislative initiatives that threaten these rights. It analyzes the Guarani and Kaiowá spatial displacements on the border between Brazil and Paraguay, the characteristics and nature of the movements, the concepts of territory and border for these ethnicities and the history of indigenous occupation in Ñande Ru Marangatu. In this context, it presents a case study about Kuña Rory and her daughters, undocumented Kaiowá women, the obstacles in accessing Brazilian public services caused by undocumented status and invisibilization as a strategy of oppression. It provisionally concludes that these native people are often considered foreigners in their own lands, true social pariahs, with special emphasis on the situation of women, who still suffer other forms of violence linked to the female gender.

Keywords: indigenous people; border; mobility; territory; Guarani and Kaiowá women.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACNUDH – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos
ADI – Ação direta de inconstitucionalidade
CF88 – Constituição Federal de 1988
Cia. Matte Larangeira – Companhia Matte Larangeira
CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CRAS Indígena – Centro de Referência da Assistência Social Indígena
DNV – declaração de nascido vivo
DPU – Defensoria Pública da União
DRDH/MS – Defensoria Regional de Direitos Humanos em Mato Grosso do Sul
DTC – Departamento de Terras e Colonização
EMGC – Equipe Mapa Guarani Continental
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FJP – Fundação João Pinheiro
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
IPEA – Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA)
MPF – Ministério Público Federal
OEA – Organização do Estados Americanos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
OKA – Observatório da *Kuñangue Aty Guasu*
NUPIIR – Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica
PIB – Produto Interno Bruto
PL – Projeto de Lei
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRONAF – Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar
RANI – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais
STF – Supremo Tribunal Federal
TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
STJ – Superior Tribunal de Justiça
TI –Território indígena
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados.
UNI – União das Nações Indígenas

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – abertura de Introdução – foto de Iara Cardoso – com a bandeira do Brasil no enterro de Vito Fernandes, assassinado pela PM na retomada de *Guapo’y Mirin Tujury*, Amambai/MS, 2022.

Imagem 2 – mapa de Mato Grosso do Sul e a localização de Antônio João.

Imagem 3 – *cerro Marangatu*.

Imagem 4 – Petróglifos no *cerro Marangatu*.

Imagem 5 – acampamento MS 308, em Antônio João.

Imagem 6 – criança indígena ferida por projéteis de elastômero em ataque ao acampamento, em 29 de agosto de 2015.

Imagem 7 – mapa *Pirakua, Ñande Ru Marangatu* e, do lado paraguaio, *Pysyry*.

Imagem 8 – as agressões a *Kuñã Rory*.

Imagem 9 – depoimento do “capitão” no inquérito policial.

Imagem 10 – depoimento de outro agressor, no inquérito policial.

Imagem 11 – moradia de *Kuñã* em *Ñande Ru Marangatu*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. OS GUARANI E KAIOWÁ DE ÑANDE RU MARANGATU.....	25
1.1 Ocupação tradicional	25
1.2 Retomadas, reivindicações e violências contra a comunidade	40
1.3 A terra para os Guarani e Kaiowá e a retomada como forma de reivindicar direitos	48
1.4 A mobilidade, os caminhos transnacionais e a fronteira para os Guarani e Kaiowá	53
2. O BRASIL E A RELAÇÃO COM OS POVOS INDÍGENAS	63
2.1 O direito à existência: ser e manter-se indígena	63
2.2 O direito originário à terra	72
2.3 As disputas territoriais travadas no campo, na política e nos tribunais.....	79
2.4 As iniciativas legislativas que ameaçam as conquistas históricas.....	84
3. AS AUSÊNCIAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E PARAGUAI	88
3.1 A <i>oguata</i> de <i>Kuña Rory</i> ² e suas filhas: a etnografia de uma família Kaiowá em busca de seus direitos.....	88
3.2 Os obstáculos no acesso ao registro de nascimento e ao RANI	104
3.3 O desrespeito às diferenças culturais.....	108
3.4 A subtração da nacionalidade como estratégia de opressão.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	118

² Pseudônimo utilizado para preservar a identidade da interlocutora, em razão dos riscos para sua vida e integridade física.



INTRODUÇÃO

O interesse nos povos Guarani e Kaiowá, da terra indígena *Ñande Ru Marangatu*, situada na zona rural do município de Antônio João, na fronteira entre Brasil e Paraguai, surgiu a partir do trabalho na Defensoria Pública da União em Mato Grosso do Sul (DPU), que me levou a conhecer aquela comunidade durante a *Aty Guasu*, realizada no local em novembro de 2019.

Após quatro dias de imersão, criou-se um canal de atendimento virtual, por meio de ligações telefônicas e mensagens em aplicativos de celular, com a intenção de prestar assistência jurídica de forma coletiva. O atendimento remoto, único possível em razão da distância da capital, da pandemia do Covid decretada em março de 2020 e do isolamento sanitário dos indígenas, permitiu estreitar o relacionamento com a comunidade e observar a intensa luta de seus integrantes para o reconhecimento e respeito aos seus direitos fundamentais, inclusive os relacionados à nacionalidade e ao exercício da cidadania.

A DPU é instituição pública voltada à orientação jurídica e à defesa dos direitos de grupos vulnerabilizados. Em Mato Grosso do Sul, as atividades do Órgão pressupõem o atendimento a indígenas, uma vez que o Estado concentra 116.346 pessoas assim autodeclaradas (IBGE, 2023) que, divididas entre as etnias Atikum, Guarani Kaiowá³, Guarani Nandeva, Terena, Kadiwéu, Guató, Ofaié e Kinikinau, contabilizam 4,22% de todos os sul-mato-grossenses. Em números absolutos, somam a terceira maior população indígena dentre os Estados brasileiros.

Tal população possui os menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) da região, a ponto de afetar a posição dos municípios em que estão localizadas as maiores aldeias, deixando-os nas últimas colocações do ranking de qualidade de vida, consoante o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil⁴.

³ Os Guarani contemporâneos são divididos em três subgrupos: os Nandeva, os Mbya e os Kaiowá (Brand, 1993). Em Mato Grosso do Sul, os Guarani Nandeva se autodenominam como Guarani, ao passo que os Guarani Kaiowá se reconhecem apenas como Kaiowá. Esses últimos, no Paraguai recebem o nome de *Paĩ Tavyterã*. No presente trabalho, adotou-se a expressão Guarani para se referir aos Guarani Nandeva e apenas Kaiowá, quando se refere a esses últimos.

⁴ Publicação do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) e da Fundação João Pinheiro (FJP) em 2013, disponível em <http://www.atlasbrasil.org.br/ranking>, acesso em 20 de março de 2022.

Proveitoso contraponto ao denominado Produto Interno Bruto (PIB), critério vinculado apenas à dimensão econômica e que despreza a desigualdade social, o IDH é a métrica criada pelo economista paquistanês Mahtub Ul Hawq para avaliar o desenvolvimento humano em conformidade com renda, educação e longevidade da população. É utilizado nas avaliações realizadas pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Evidentemente, trata-se de índice aplicado pelo Ocidente e que não se adequa perfeitamente às dinâmicas e realidades dos povos originários, cujas especificidades culturais impõem análises próprias a respeito da qualidade de vida. A métrica para o desenvolvimento humano de comunidade Guarani e Kaiowá, por exemplo, poderia estar relacionada ao seu bem viver, possível de ser obtido em seu *tekoha*.

Dos 79 municípios sul-mato-grossenses com IDH avaliado nesse Atlas, Antônio João, município em que está inserida *Ñande Ru Marangatu*, ocupa a 65ª posição. Não por acaso, a cidade de Japorã, que possui o maior percentual de indígenas em Mato Grosso do Sul, cerca de 57,81% (IBGE, 2023), está relegada à última posição nesse ranking.

A assistência jurídica exige dos profissionais da DPU esforço para a efetividade do diálogo intercultural, cujas bases teóricas não costumam ser objeto de estudo da graduação em Direito. Entender quem são, os motivos que sustentam suas condutas e, sobretudo, traduzir para a sociedade majoritária as razões e reivindicações indígenas, em linguagem jurídica possível de ser compreendida pelo Poder Judiciário, é desafio cotidiano. Explicar às comunidades o teor de decisões judiciais – muitas vezes tomadas à revelia dos interesses dessas minorias étnicas – também é obstáculo habitual.

Embora nos últimos anos, a DPU tenha procurado atender as solicitações das lideranças indígenas para “sujar o pé na aldeia⁵”, deslocando-se para o atendimento nos territórios, a presença física dos servidores não é suficiente para – sem bases teóricas – compreender a extensão das diferenças culturais.

A curiosidade sobre essa diversidade notada de maneira empírica, bem como a “revolução do olhar (Laplantine, 2012, p. 22)”, provocada por uma abordagem que “implica na ruptura com a ideia de que existe um centro do mundo (Ibidem, p. 22)”,

⁵ Expressão comumente utilizada por lideranças Guarani e Kaiowá para reivindicar a presença de autoridades nos territórios indígenas.

despertaram-me para o estudo antropológico sobre o maior grupamento étnico de Mato Grosso do Sul e que se constitui como o mais populoso grupo indígena fora da Amazônia (Pimentel, 2012, p. 34), os Guarani e Kaiowá.

Conquanto já tenha ultrapassado a primeira metade da expectativa de vida das mulheres brasileiras, dediquei os últimos vinte e cinco anos apenas ao Direito, sem aprofundar-me nas leituras que formam o imenso conjunto teórico da antropologia. A partir da minha profissão como Defensora Pública, travei o primeiro contato com a antropologia, testemunhando o campo de admiráveis etnógrafos nas aldeias indígenas sul-mato-grossenses. E foi desse jeito, com mais coragem do que precaução e conhecimento, que me apresentei à pesquisa.

Abro parênteses para esclarecer que a coragem foi de sobremaneira estimulada pela pandemia do Covid, pela imposição do trabalho virtual na Defensoria, pelo desejo de ocupações prazerosas durante o isolamento obrigatório e por antever que “estar em casa” facilitaria conciliar as obrigações profissionais e o estudo acadêmico.

Assim, a presente dissertação é a de quem tardiamente retorna aos bancos da pós-graduação e, sem qualquer ambição de desviar-se do subjetivismo, apresenta ponderações contaminadas pelo modo de ser e estar no mundo.

Muitas foram as dificuldades na condução da pesquisa, a primeira delas foi aceitar que as interações realizadas no trabalho no campo – feito de maneira intermitente, tanto por força das atividades profissionais, quanto do período pandêmico – estariam permeadas pela relação já estabelecida entre indígenas e os que prestam a eles assistência jurídica.

Em um momento inicial, tentei iniciar convivência semelhante à de outros pesquisadores, objetivando diálogo similar ao travado com os demais antropólogos que – até então – julgava receberem tratamento informal e mais próximo, o que lhes daria a chance de observar intimamente os modos de vida dos indígenas.

Na tentativa de me despir da figura profissional, no curso da pandemia, mas após a completa vacinação da população indígena, realizei viagem exclusivamente destinada à pesquisa, em companhia da colega Camila Assad, parceira do grupo de pesquisa Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais (PPGD/PPGAS/UFMS). A intenção

era tentar um diálogo diferente com meus interlocutores, apresentando-me naquele momento como estudante de antropologia.

Confiante no sucesso da empreitada, conversei com uma das principais lideranças da comunidade. Era sábado de tarde, estávamos sentadas à sombra de árvores, cercadas por crianças, quando expliquei meu projeto de pesquisa e, apreensiva, pedi o favor de ser apresentada como antropóloga aos indígenas que ainda não me conhecessem.

A liderança não só concordou com meu pedido, sem qualquer ressalva, como nos convidou para uma festividade na escola da aldeia, na noite daquele mesmo sábado. Originalmente programada para o “dia do índio”, a festa tinha sido adiada em razão das proibições de aglomeração no mês de abril e acabou remarcada para aquele sábado por que todos os indígenas maiores de 18 anos estavam vacinados contra a Covid.

Quando cheguei à escola, as arquibancadas da quadra de esportes estavam cheias. No centro da quadra, quatro mesas e quatro cadeiras sem ocupantes. Ao microfone, a diretora da escola discursava em guarani e, em português, anunciava a iminência do desfile para a escolha da “miss” e do “mister” indígena 2021, com diferentes categorias de competidores, divididos entre adultos e crianças, homens e mulheres.

Percebi que éramos – eu, meu marido e a colega pesquisadora – os únicos não indígenas da festa. Acostumada a frequentar eventos nas aldeias e a ver muitos antropólogos neles, julguei que a pandemia e os riscos de contaminação pudessem ter afastado as pessoas de fora da comunidade. Não dei maior importância a essa circunstância e mentalmente agradei a oportunidade de focar no objetivo da viagem.

Sentada na arquibancada, enquanto observava o fluxo de pessoas, a expressão dos convidados e tentava conversar com as mulheres indígenas sentadas ao meu lado, ouvi meu nome e sobrenome nas caixas de som. Por alguns segundos, pensei ter sido ilusão auditiva. Ao olhar em direção ao microfone, vi a liderança com quem tinha conversado de tarde. Ela agradecia minha presença, anunciava a “delegação da Defensoria Pública da União” e nos convidava, todos os três, para sermos os jurados do concurso. Nesse momento, descobri a razão daquelas cadeiras desocupadas e do convite para a festa. Por óbvio, caiu por terra a minha ingênua esperança de circular naquele território como estudante.

Concretizou-se a máxima de que o antropólogo não controla o campo e que o extraordinário pode acontecer, cabendo ao pesquisador interpretar o que observa, sob a perspectiva de sua própria cultura, como assevera Geertz (1998).

Em síntese, apesar de realizadas nas férias, feriados e durante licença profissional, as idas a campo sempre estiveram contaminadas pela existência de processos, apresentação de reivindicações a serem intermediadas pela DPU, dúvidas e soluções de questões jurídicas.

Nas últimas décadas, as comunidades indígenas têm se apropriado de conhecimentos a respeito da função dos operadores do Direito na sociedade não indígena. A profusão de processos de reintegração de posse ajuizados por latifundiários em defesa de propriedades sobrepostas aos territórios tradicionais e de ações ordinárias para anular os procedimentos administrativos demarcatórios trouxe aos indígenas a certeza de que as batalhas pela sobrevivência, outrora travadas no campo, passaram a ser realizadas nos tribunais.

Dessa maneira, o que se tem na presente pesquisa é um olhar antropológico a partir da relação dialógica travada entre uma Defensora Pública e os indígenas. Os interlocutores não permitiram que me despisse da função pública e, a despeito de cientes dos meus objetivos acadêmicos, sempre me receberam como alguém que pudesse auxiliá-los em suas demandas. Nessa negociação do campo completamente baseada no tradicional sistema de reciprocidade Guarani e Kaiowá, fui brindada com muitas conversas, mensagens e áudios de *whatsApp* descrevendo histórias e caminhos que pudessem facilitar minha investigação.

A segunda dificuldade foi de cunho metodológico, percebida durante a sistematização e interpretação dos dados produzidos no campo, durante a fase da escrita. Nessa segunda fase da etnografia, foi necessária a transformação do discurso da terceira pessoa – apregoado como imparcial e científico pelo Direito – para a primeira pessoa.

A suposta imparcialidade, um dos dogmas do Direito, não atende a epistemologia da antropologia, como lembram Roberto Kant de Lima e Bárbara Lupetti (Lima & Lupetti, 2014, p. 9-37):

Os “produtores de conhecimento jurídico” sequer são donos de seu próprio discurso, sendo o uso recorrente dos pronomes em terceira pessoa, em vez de em primeira, um dado bastante significativo dessa impropriedade intelectual do campo, que resvala numa ausência de reconhecimento da subjetividade desse poder-saber.

Notei ainda o quão desafiador seria abandonar a pretensão, muito ensinada e exigida nos cursos jurídicos, de entregar a quem lê a interpretação completa, como se fosse possível fornecer ao destinatário da mensagem não só o conteúdo, mas toda a consideração originada como consequência dele.

A agrura de deixar as pontas abertas para que o leitor se conecte ao escrito e estabeleça suas próprias conclusões, reside na contraposição desta ideia ao raciocínio jurídico fundamentado na lógica formal, em que premissas são apresentadas, formam um silogismo e se defende a veracidade da conclusão obtida da relação lógica entre essas premissas. Não há espaço, portanto, para que o autor de um texto forense deixe de apresentar a conclusão pretendida, até porque o objetivo comum é convencer o leitor sobre determinado panorama.

Assimilei o pensamento de Deleuze, para quem “escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida” (Deleuze, 1997, p. 11), para iniciar a redação do presente texto, conformando-me que as considerações finais nele estabelecidas seriam as considerações possíveis nesse momento e que, no futuro, talvez não façam sentido, ou quem sabe transformem-se em novas hipóteses de pesquisa.

No primeiro capítulo, uma breve análise sobre a ocupação tradicional e imemorial em *Ñande Ru Marangatu* e a luta pelo território é apresentada com a intenção de situar e facilitar a investigação sobre a mobilidade, os caminhos transnacionais e a percepção sobre a fronteira para os Guarani e Kaiowá.

Os povos Guarani e Kaiowá ocupam porções de terra em áreas rurais e urbanas no sul de Mato Grosso do Sul, sobretudo em municípios próximos ao Paraguai e, atualmente, convivem com a insegurança alimentar, altas taxas de suicídio, homicídios, mortalidade infantil, degradação ambiental e espaços inadequados para a continuidade de seu modo de vida tradicional.

A expressividade numérica dos Guarani e Kaiowá não os protege das intensas vulnerabilidades impostas pela omissão e pelo agir estatal, dentre as quais se destacam o desrespeito ao direito à nacionalidade e, conseqüentemente, ao exercício da cidadania e de todos os direitos dela decorrentes, como a participação política nos espaços de poder e decisão.

A subtração da nacionalidade brasileira transforma os indígenas residentes na fronteira em pessoas indocumentadas, impedindo-os de acessar direitos fundamentais conferidos pelo exercício da cidadania, como os direitos políticos, a utilização do Sistema Único de Saúde, o acesso à educação, assistência e previdência social, desamparando-os também na luta para o reconhecimento de suas terras tradicionais.

A histórica micromobilidade espacial desses povos é circunstância rotineiramente utilizada como subterfúgio para justificar o desprezo ao elementar direito de ser brasileiro, ainda que suas presenças na linha fronteira sejam anteriores à colonização europeia da América do Sul e aos limites fixados para os países, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864 – 1870).

Embora a ocupação indígena seja preexistente a própria configuração do país, as políticas indigenistas adotadas pelo Brasil nos últimos dois séculos, aliadas à expansão econômica e às atividades agropastoris incentivadas pelo Poder Público, afetaram esses povos, a ponto de causarem deslocamentos forçados, os *Ñemosarambipa* (Colman, 2015, p. 82), o confinamento em reservas demarcadas a sua revelia e provocarem a expulsão de suas terras por pessoas interessadas na exploração da mão-de-obra ou nas riquezas advindas da transformação de territórios tradicionais em propriedades rurais.

Ao largo de todas as dificuldades impostas para a sobrevivência, os Guarani e Kaiowá mantêm-se nos locais anteriormente habitados por seus ancestrais e, se expulsos, promovem as retomadas das áreas ou permanecem nas redondezas, em acampamentos improvisados às margens de rodovias. Enquanto se organizam para reivindicar terras e seus direitos, acabam criminalizados, marginalizados e vulnerabilizados, dificultando sua inserção nos espaços públicos de debates e na democracia representativa.

A impressionante resiliência desses povos, extremamente ligados aos seus espaços tradicionais, aponta para a necessária investigação etnográfica sobre o

significado de território e fronteira para esses indígenas e sobre a natureza e as características dos deslocamentos entre Brasil e Paraguai, a fim de responder a indagação sobre a sua efetiva nacionalidade.

As terras em que vivem os Guarani e Kaiowá estão em situação fundiária variada e, na maior parte das vezes, com posse precária, indo desde as reservas criadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com grande adensamento populacional, até retomadas, acampamentos e áreas objeto de intermináveis litígios judiciais para a anulação dos processos administrativos demarcatórios.

A terra indígena *Ñande Ru Marangatu* foi reconhecida em procedimento administrativo próprio perante a FUNAI, que culminou na portaria declaratória nº. 1456, de 30 de agosto de 2002, contemplando 9.300 hectares.

O Decreto Presidencial s/nº, de 28 de março de 2005, publicado no Diário Oficial da União de 29 de março de 2005, homologou a nominada terra indígena, contudo, seus efeitos foram suspensos pelo Supremo Tribunal Federal em liminar no mandado de segurança n.º 25463/DF, sob o fundamento de existirem ações na Justiça Federal discutindo o domínio das terras e pretendendo o reconhecimento de ilegalidades no processo administrativo de demarcação.

Em duas ações judiciais que tramitaram na 1ª Vara Federal de Ponta Porã, os indígenas de *Ñande Ru Marangatu* são alvo de alegações apresentadas e repetidas por produtores rurais no sentido de que, por não serem brasileiros, não são os detentores imemoriais daquele espaço.

O segundo capítulo analisa a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, premissa indispensável para a compreensão do fenômeno de invisibilidade forçada pela ausência de documentação.

Nosso passado colonial, abarrotado das tentativas portuguesas de integração compulsória dos povos originários, deixou marcas profundas no ordenamento social e jurídico do país. Ao longo dos séculos, diversas foram as armadilhas para exterminar povos e comunidades tradicionais, dentre elas a sua descaracterização identitária e a expropriação de seus territórios, obstaculizando o seu modo de vida tradicional, então considerado como culturalmente inferior e inadequado ao desenvolvimento econômico do Brasil.

Fundamentada na suposição de que uma única cultura, homogênea e superior às demais, deveria prevalecer em nossa sociedade, essa política integracionista considerava como irrelevantes os grupos étnicos minoritários, que deveriam ser ignorados até o momento em que evoluíssem ao “patamar” da sociedade envolvente, ou seja, seriam eliminados pela completa assimilação cultural.

A situação fundiária das terras indígenas e o cotidiano desrespeito à diversidade cultural por parte do Estado brasileiro são fruto da insistência de integração dos indígenas à sociedade nacional, a despeito da legislação.

No terceiro capítulo, utilizando o método etnográfico abordamos as ausências estatais na fronteira e apresentaremos a *oguata*⁶ de *Kuñã Rory*, com a descrição de sua genealogia, história de vida e as dificuldades enfrentadas no acesso a direitos individuais básicos.

A observação dos caminhos dessa mulher Kaiowá e as violências por ela sofridas servirão de pano de fundo para revelar os impactos do tratamento estatal destinado aos indígenas, os quais só podem ser conhecidos com efetividade quando analisada a particularidade do fenômeno para um indivíduo.

O caso foi escolhido porque é representativo e porque seria capaz de fornecer evidências cruciais para a presente pesquisa. Entendemos que a vida de *Kuñã* está longe de ser uma mera amostragem, mas pode ensejar proposições teóricas indispensáveis ao campo antropológico.

Embora falante apenas de guarani, tentou-se travar uma relação dialógica com *Kuñã* e suas filhas, utilizando-se para tanto do trabalho de tradutores indígenas, que acabaram por assumir também o papel de interlocutores da pesquisa. Os tradutores apresentaram elementos determinantes para a compreensão da fala e de toda a comunicação não verbal de *Kuñã* e das filhas, principalmente as crianças. Também aproveitaram as entrevistas para apresentar suas visões próprias de mundo, transformando-se em personagens essenciais da etnografia.

O primeiro contato foi de forma *on line*, pois *Kuñã* estava abrigada em local seguro, longe de seus agressores. Para esse contato, utilizou-se um questionário semiestruturado e contou-se com apoio de uma antropóloga e de uma tradutora indígena

⁶ Expressão na língua guarani que, em apertada síntese, significa “caminhada”.

presentes ao seu lado. No contexto desta pesquisa, tradutor/a não é apenas aquela pessoa que vai fazer a tradução técnica da língua, mas também aquela que vai transpor nuances e sentidos de uma cultura, para outra.

A relação dialógica e a observação participante foram os propulsores da pesquisa, pois é a partir dos diálogos, a convivência e a interação/confiança que se vai criando (entre o eu e o “outro”), que começamos a perceber a riqueza desses momentos: como uma tecitura, em que os fios da trama começam a se cruzar, se posicionar e a ganhar sentido.

Capítulo 1

OS GUARANI E KAIOWÁ DE *ÑANDE RU MARANGATU*

1.1 Ocupação tradicional

O Mato Grosso do Sul é um estado indígena pela quantidade de povos diferentes que nele habitam e cultivam formas de vida próprias, como lembra Melià (2015). Apesar disso, de maneira perversa, tenta-se apagar a presença tradicional e histórica das populações originárias nesse espaço territorial. Nas escolas e nos jornais, repetem-se versões pouco aprofundadas sobre os colonizadores brancos, seus feitos heroicos e os seus pioneirismos na fundação das cidades sul-mato-grossenses.

Por trás da ocultação da origem milenar dos povos ameríndios e da supressão de suas existências há a disputa pela terra, motivo constante dos conflitos e das muitas violências praticadas contra essas minorias étnicas.

Não obstante, a presença indígena em Mato Grosso do Sul é anterior a qualquer divisão territorial e à própria concepção de Estado brasileiro, conforme farta literatura antropológica e resquícios materiais objeto de estudos arqueológicos.

E não é diferente com *Ñande Ru Marangatu*, situada na zona rural de Antônio João/MS, município do extremo sul de Mato Grosso do Sul e que faz fronteira seca com o Paraguai. O nome desse território já demonstra sua importância na cosmologia dos Kaiowá: nosso (*ñande*); Pai (*ru*); virtuoso, honrado, sagrado (*Marangatu*) (Almeida, 2000). Ele restou reconhecido em procedimento administrativo próprio perante a FUNAI, iniciado em 1999, que culminou na portaria declaratória nº. 1456, de 30 de agosto de 2002, contemplando a demarcação de 9.300 hectares.

O relatório do estudo antropológico de identificação produzido, em novembro de 2000, pelo antropólogo Rubem F. Thomaz de Almeida, coordenador do Grupo Técnico nomeado pela FUNAI, baseou-se em conversas mantidas com indígenas Guarani e Kaiowá desde 1974, levantamentos de arqueologia, etnohistória, antropologia e etnologia, bem como documentos do antigo SPI, os quais – segundo as conclusões do

próprio estudo – demonstraram a ocupação indígena dessa área em anos anteriores a 1950, período em que a presença não indígena da região se intensificou.

O grupo de trabalho da FUNAI apontou que se trata de um *tekoha* Guarani *Paĩ Tavyterã*, parte menor da totalidade de um *tekoha* maior, ocupado por uma comunidade dessa “etnia a partir de um passado dificilmente definido no tempo, dada a sua longevidade” (Almeida, 2000, p. 60). O estudo traçou o pertencimento das famílias indígenas da comunidade ao lugar correspondente aos 9.300 hectares, sobrepostos às fazendas Piqueri, Primavera, Cedro, Santa Creuza, Ita Brasília, Morro Alto, Barra e Fronteira.

O Decreto Presidencial s/n, de 28 de março de 2005, publicado no Diário Oficial da União de 29 de março de 2005, homologou a nominada terra indígena, contudo, o então Ministro Nelson Jobim, do Supremo Tribunal Federal, deferiu liminar no mandado de segurança n.º 25463/DF, suspendendo os efeitos do Decreto sob o fundamento de existirem ações na Justiça Federal discutindo o domínio das terras e pretendendo o reconhecimento de ilegalidades no processo administrativo de demarcação.

Tal liminar ainda não foi apreciada pelo plenário do Supremo Tribunal Federal, à revelia de diversos pedidos de preferência e argumentos sobre a urgência apresentados pelos advogados dos indígenas e pela Advocacia Geral da União. O recurso contra a referida liminar está sob a relatoria do Ministro Gilmar Mendes que, até o presente momento, não pautou o seu julgamento.

Carta assinada por diversos moradores da comunidade e enviada ao STF, datada de 3 de dezembro de 2007, pede urgência na apreciação do caso:

Para: Supremo Tribunal Federal
Ao Excelentíssimo Ministro Relator
Sr. Cezar Peluzo

A Comunidade indígena de Ñanderu Marangatu vem através deste falar um pouco da sua indignação e descontentamento com a justiça brasileira.

Estamos muito tristes, porque estamos chegando a mais um final de ano e a solução de nossa terra ainda se encontra recolhido, e esquecido em algum lugar deste imenso tribunal de justiça que é o STF.

Vimos nos como se fosse urna coisa qualquer sem valor, e sem sentido. Talvez e dessa maneira que o povo não indígena nos vê.

Pedimos apenas o que é nosso, pedimos apenas o julgamento do processo de nossa terra, que já tinha sido demarcado e homologado pelo atual presidente da república, Sr. Luís Inácio Lula da Silva, que era o nosso maior aliado e companheiro até então.

Mas para nossa tristeza nesse mesmo ano foi cancelado pelo ministro daquela época Sr. Nelson Jobim um homem com tanto poder, mas que não tinha nem um coração que esqueceu que tínhamos criança, mulheres e velhos em nosso meio. E esses ele mandou jogar numa beira de rodovia sem querer saber e nem pensar o que? E como passaríamos naquele lugar de meu deus. E que após isso duas semanas depois mataram um dos nossos líderes o Sr. Dorvalino Rocha com um tiro no peito a queima roupa, sem nem urna chance de defesa, deixando ele cinco crianças com a mãe viúva. E que ate hoje esse assassino anda solto livre e feliz para viver com a família.

Enquanto o nosso líder indígena já criou pó embaixo da terra essa impunidade nos não entendemos se é a justiça que manda? Ou e o dinheiro? Ou se é aquele que tem mais cabeça de gado. Isso sem falarmos que exploram e desmatam área de preservação ambiental que e protegido pelo IBAMA órgão do governo, matando com veneno plantas nativas, remédios, plantas que usamos para confecção de nossas casas. E ate animais substituindo-os por bois magros para engorda. E para agravar ainda mais a situação hoje estão jogando veneno em nossa única cabeceira que temos como fonte de água.

E com a chegada desse período de feriado prolongado tememos de sermos mortos. Estamos sendo cada vez mais acuado, amedrontado pelas ameaças de tiros que são dados frequentemente pelos capangas dos fazendeiros sobre as nossas ocas. E nessa época que os fazendeiros aumentam o numero de jagunços e pistoleiros em suas fazendas como esta acontecendo em nossa região conforme denunciemos ao ministério publico federal de Ponta Porã-MS sobre os tiros e as violências sexuais praticado por estes homens que se dizem que são policiais.

Vemos o ano todo eles engordarem bois, carregar, vender e comprar engordando suas contas bancaria. Sem observar que e sobre as feridas e a fome das crianças indígenas inocentes que temos em nosso meio.

Aguardamos assim a tão sonhada dia do julgamento do processo de nossa terra. Portanto senhores ministros confiamos muito nas decisões que irão tomar no dia do julgamento sobre a nossa Terra Indígena Nãnderu Marangatu, acreditamos muito que a justiça existe pode tardar, mas não falha. E nessa hora eleve seus pensamentos sobre seus filhos netos e bisnetos, pois o que temos de criancinha pequena são iguais aos seus.

Queremos apenas garantir o direito de viver com nossos filhos e com peculiaridade, sem estragar o nosso meio ambiente, vivendo apenas oferece. nossa com o que ela

No entanto queremos aqui deixar o nosso apelo de socorro. Não sabemos ate onde? E quantos? Ainda podem morrer sem ver realizado o dia de entrega de nossa terra aos nossos filhos, pedimos apenas pra que não demore muito.

Dependemos de vocês, acreditamos em vocês, e confiamos em Deus Nanderuvusu que tudo vai dar certo. Sem mais.

Povo Indígena Guarani /Kaiowa de Antônio João Mato Grosso do Sul.

Grafia original - carta anexada aos autos n.º 00031546420051000000/STF, p. 2855

Como se vê, a suspensão do decreto e a demora do STF em apreciar a decisão liminar do Ministro Jobim ensejou o agravamento das tensões e das violências perpetradas contra os indígenas nesse território em que foi assassinado por pistoleiros,

na noite de 25 de novembro de 1983, Marçal *Tupã'i*⁷ e onde foi erguida escultura no formato de uma sepultura⁸ para recordar esse homicídio.

O recentíssimo deslinde da Repercussão Geral sobre o marco temporal por parte do STF afastou qualquer pretensão impedimento para a reanálise dessa liminar no Mandado de Segurança n.º 25463/DF.

Ademais, as duas ações ajuizadas na 1ª Vara Federal de Ponta Porã foram julgadas em primeira instância, não tendo sido reconhecida qualquer nulidade no procedimento demarcatório junto à FUNAI. Ainda que, em desfavor de tais decisões, tenha havido apelações a serem analisadas pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região, não houve deferimento de efeito suspensivo e, atualmente, a portaria declaratória da terra indígena de *Ñande Ru Marangatu* tem plena vigência e eficácia.

Nessas ações judiciais, os indígenas de *Ñande Ru Marangatu* são alvo de alegações apresentadas e repetidas por produtores rurais no sentido de que não são os ocupantes tradicionais e, muito menos, imemoriais daquele espaço.

Desde a petição inicial, os advogados dos detentores dos registros imobiliários expropriados pela demarcação descrevem a inexistência de aldeias na região, quando os primeiros colonos ali chegaram, e que a atual presença indígena no local se deve ao deslocamento de pessoas oriundas do Paraguai.

Índios que nunca frequentaram ali, mas vieram de uma hora para outra do Paraguai e de outras Regiões do próprio Estado de Mato Grosso do Sul, ao que se sabe, foram instigados por elementos mal intencionados, mas de qualquer modo, se instalaram nas áreas em disputa, usando aquelas velhas táticas, a que têm utilizados em todos os casos de conflitos instaurados neste Estado, ou seja, consiste em arrebanhar ou aliciar o maior número possível de indígena com a finalidade de criar um problema social na região, com o propósito de constranger a justiça e atrair a atenção das autoridades e os políticos inescrupulosos.

Trecho da petição inicial da ação de nulidade do processo administrativo de demarcação, autos n.º 0001924-29.2001.403.6002

⁷ Marçal de Souza ou *Tupã'i* foi conhecida liderança Guarani e Kaiowá que obteve destaque nacional, enfrentou a ditadura e os proprietários rurais, denunciando publicamente as agressões e ameaças nas reservas indígenas, praticadas com o aval do órgão indigenista, e os despejos coletivos dos indígenas de suas áreas tradicionais. Ao tempo de seu homicídio, trabalhava no Campestre como agente de saúde indígena.

⁸ O corpo de Marçal foi levado para o necrotério de Dourados e enterrado naquela cidade no dia seguinte, junto com parte das roupas que guardava em casa, um termômetro clínico e estojo, uma moeda de dez cruzeiros emitida em 1980 e uma moeda de vinte cruzeiros emitida em 1982. Anos depois, a prefeitura de Antônio João construiu a escultura que lembra uma sepultura, no local em que Marçal recebeu os tiros. (Valente, 2017, p. 573).

Não é demais lembrar que o processo de negação da existência de povos ameríndios sempre foi facilitador da expulsão deles de seus territórios tradicionais, aliás, isto perdura até hoje, sendo ainda comum a sociedade majoritária afirmar que não havia indígena quando seus antepassados chegaram “para fundar” cidades.

Determinado judicialmente, o laudo pericial antropológico e histórico sobre a terra *Ñande Ru Marangatu*, produzido pelos professores Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira analisou a presença Kaiowá nesse espaço e foi posteriormente publicado na forma de livro pela editora da UFGD (2009). O estudo confirmou aquilo que o grupo de trabalho da FUNAI já havia concluído sobre a ocupação tradicional, por meio do levantamento histórico não só dos Guarani e Kaiowá no cone sul de Mato Grosso do Sul, mas da própria colonização do município de Antônio João.

Imagem 2 – Mapa de Mato Grosso do Sul e a localização de Antônio João.



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:MatoGrossodoSul_Municip_AntonioJoao.svg
Acesso em: 04/12/2021.

Demonstrou-se que indígenas habitavam aquela localidade previamente aos colonos serem incentivados a ali se fixarem em troca da distribuição de terras feita pelo governo. Boa parte da comunidade foi expulsa em 1959 por Pio Silva, famoso pecuarista que mandou derrubar casas, destruir roças e matar os pequenos animais dos indígenas (Porantim, 1999). Depois disso, esse fazendeiro iniciou o desmatamento e a colocação de pastagem para a criação de gado.

Conhecido ancião da comunidade, Salvador Reinoso conta que nasceu e vivia em *Ñande Ru Marangatu*, com seus pais, quando – em 1948 – o pecuarista Pio chegou à região para formar a Fazenda Fronteira (Magalhães, 2006). Salvador e sua companheira Leonarda Soares refugiaram-se em *Pysyry*, na década de 1970, depois de expulsos de *Ñande Ru Marangatu*, por Rômulo Gamarra, funcionário de uma fazenda e que, anos depois, foi o assassino de Marçal *Tupã'i*. O casal só retornou ao Brasil na primeira retomada feita naquela terra indígena, para a reocupação de 28 hectares, em 1999.

Na época do esparramo, os indígenas de *Ñande Ru Maragatu* se dividiram entre as reservas demarcadas pelo SPI, a permanência em Antônio João, trabalhando nas fazendas em troca, muitas vezes de comida, e o abrigo em *Pysyry*.

O esparramo ou *sarambipa* (Brand, 1993) foi o processo de dispersão das aldeias tradicionais, causado pelas frentes de trabalho, pelo desmatamento para a consolidação das fazendas e ainda pelas políticas públicas governamentais que tentavam de toda forma concentrar os indígenas nas reservas.

O trabalho dos indígenas executado nas terras de *Ñande Ru Maragatu* era o de abrir o mato para o plantio de pasto para as boiadas, segundo um sobrevivente dessa época, Sr. Arsênio Silva (Lopes, 2022, p. 44). O uso da mão-de-obra indígena para implantação das fazendas foi comum na região.

Constantes dos arquivos da FUNAI⁹, relatórios da antropóloga Lília Maria Bittencourt Guterres Valle, professora da Universidade Federal Fluminense que, entre 1973 e 1977, realizou pesquisas de campo entre os Kaiowá da fronteira, mencionam o superpovoamento de Campestre¹⁰, que o espaço já não comportaria roças suficientes ao sustento das famílias indígenas e que a maioria dos adultos de *Pysyry* vieram do lado brasileiro, tendo inclusive entrevistado aquele que disse ter sido o primeiro a sair da região do *cerro Marangatu* para se estabelecer do lado paraguaio, em 1938. Lília Valle ainda destaca que os moradores de Campestre viviam radicados há mais de trinta anos em um vale situado entre três fazendas brasileiras e que, em 1968, receberam um aviso prévio de quarenta dias para saírem, sendo suas roças e casas queimadas.

⁹ Disponibilizados pelo Armazém da memória, no site <https://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

¹⁰ A vila Campestre é distrito do município de Antônio João e foi criada pelo fazendeiro Eugênio Penzo, com a construção de casas aos colonos que trabalhavam na região.

Memorando do administrador regional da FUNAI de Amambai endereçado à diretoria de assuntos fundiários da FUNAI em Brasília, datado de 01 de julho de 1994, pede a constituição de grupo de trabalho de estudo da área, encaminhando abaixo assinado da comunidade, relatando a “situação dramática” de Campestre pela inexistência de espaço para a atividade agrícola de subsistência. Narra ainda a ligação entre as aldeias de “*Cerro Marangatu*” e “*Piciri*”, no Paraguai e que os indígenas as consideravam “uma unicidade”, havendo pais e filhos morando entre os dois países, em razão das invasões de fazendeiros.¹¹

Na década de 1960, o migrante italiano Eugenio Penzo, um dos descritos como pioneiro na história do município de Antônio João, construiu casas para colonos que foram incentivados a ir para a localidade, a fim de trabalhar nas fazendas. Referidas casas transformaram-se no que se conhece como Campestre.

O termo pioneiro carrega consigo a intencionalidade de distinguir esses primeiros colonos não indígenas como aqueles que chegaram primeiro ou que trouxeram a alegada civilização, numa evidente tentativa de apagamento completo dos Kaiowá que já ali estavam desde tempos imemoriais, tanto que a área em que foram construídas as casas por Penzo já era de ocupação dos indígenas que a denominavam de *Guapoyrapo*.

Sobre os nativos dessas terras e sua relação com os primeiros colonos, Melià afirma que:

As histórias – ou crônicas – dos chamados pioneiros, sobretudo dos séculos XIX e XX, fazem passar a ideia de uma entrada heroica num território virgem e desabitado, em que tudo estava por fazer, onde, por trás dos grandes taquarais, na densa selva ou no longínquo horizonte dos campos abertos, assomavam, entre curiosos e estupefatos, outros homens e mulheres, desconhecidos e temíveis.

Mas, na verdade, os recém-chegados já tinham um destino para eles: integrá-los a novas formas de colonialidade e de trabalho colonial ou fazer com que eles fugissem para o mais longe possível (Melià, 2015, p. 15).

Em 1969, o fazendeiro Neri Azambuja doou 12 hectares, localizados ao lado da Vila Campestre a seu compadre indígena Alziro Vilhalva¹², temendo que se não o fizesse, o conflito entre colonos e indígenas pela posse do Campestre resultasse em mortes

¹¹ Disponibilizados pelo Armazém da memória, no site <https://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

¹² Alziro é avô de Loretito Vilhalba conhecida liderança da comunidade.

(Lopes, 2022, p. 42). Nessa área doada, que acabou reduzida para 7 hectares, justamente por força do avanço dos colonos não indígenas, começaram a se concentrar outras famílias indígenas expulsas pela expansão agrícola ocorrida na região.

O retorno dos indígenas para a área doada a Alziro Vilhalva levou a muitos tensionamentos com os vizinhos colonos. A situação se arrastou por décadas, até que pressionados pela falta de espaço e pela inércia estatal, os indígenas iniciaram as retomadas em 1998.

Documentos da FUNAI, datados de 1995, destacam que a antropóloga Lilia Valle relata que, no tempo das demarcações das reservas (início do século XX), o SPI chegou a cogitar o estabelecimento de uma reserva em torno do cerro *Marangatu*.

Quando da criação das reservas Indígenas era comum a preocupação da utilização de marcos geográficos (rios e morros) para o estabelecimento dos marcos físicos, diante das dificuldades de marcações topográficas da época.

A importância do *cerro Marangatu* para a cosmologia Guarani e Kaiowá é descrita por Inaye Lopes (2022, p. 23) que ouviu dos idosos de sua comunidade a narrativa sobre o mito do desaparecimento de um rezador que havia ido ao local para realizar seus rituais e cujo corpo jamais foi encontrado, corroborando a crença de que teria ido diretamente aos céus, sem passar pela morte.

Os rezadores e as rezadoras possuem destacado papel social nas comunidades Guarani e Kaiowá. Denominados como *ñanderu* e *ñandesy*, essas pessoas mais velhas, carregam consigo uma ligação com seres celestiais.

Imagem 3 – *cerro Marangatu*.



Fonte: acervo da autora.

Ñande Ru Marangatu está na bacia do alto curso do rio Paraguai, em região serrana onde predomina o bioma do Cerrado e nascem os rios Estrelão e Apa, esse último afluente da margem esquerda do rio Paraguai, além de diversos outros córregos cujas águas correm em direção ao Pantanal.

No campo antropológico, sabe-se que os povos indígenas pré-coloniais nessa porção territorial “nasceram da dinâmica do povoamento da América do Sul a partir do último período glacial, que ultrapassam os limites do estado, espaços nos quais partilharam sua cultura e seus genes com populações semelhantes” (Schimitz, 2015, p. 27).

A região que hoje compreende Mato Grosso do Sul foi uma das últimas a ser integrada ao Brasil. O tratado de Santo Idelfonso, firmado por Portugal e Espanha em 1777, fixava essa porção como de domínio espanhol. Embora não inseridos nas primeiras incursões da invasão europeia que – num momento inicial – buscavam no interior do continente metais preciosos, diversos grupamentos humanos habitavam e transitavam nesses espaços.

Os primeiros relatos sobre os Guarani constam dos escritos de Cabeza de Vaca que, em 1542, realizou expedição entre Assunção e a região do alto Rio Paraguai (1984). As pormenorizadas descrições dessa viagem, realizada no curso do principal rio do Pantanal, permitiram que pesquisadores enquadrassem sítios arqueológicos, localizados no planalto residual do Urucum, como locais de ocupação de populações de tradição Tupi-guarani:

Após localizar os vários pontos descritos pela expedição de Cabeza de Vaca, possivelmente, identificamos as referidas “montanhas” como o Planalto Residual do Urucum e Amolar. Indicando que anteriormente ao contato com os conquistadores europeus as áreas de morraria consistiam em territórios ocupados por populações falantes Tupi-Guarani.

Também é importante salientar que ao sul da área de pesquisa, encontra-se a região do Itatim, fortemente marcada por ocupações de populações de fala Tupi-Guarani, nas quais temos a cidade de Santiago de Xerez e as reduções jesuíticas do Itatim fundadas em meados do século XVII.

A utilização dos documentos referentes aos primeiros contatos entre populações indígenas e europeus, possibilitou-nos a confirmação da presença de populações Tupi-Guarani na área de estudo (Peixoto, 1998, p. 73).

No século XVII, o vale do rio Apa e outros rios integrantes da bacia hidrográfica do Pantanal compreendiam a Província do Itatim¹³ e foram palco de diversas missões jesuíticas instaladas com o objetivo de evangelizar e reduzir os grupamentos indígenas falantes do guarani que habitavam a região. A história das reduções do Itatim se confunde com a história dos ataques dos bandeirantes (Melià; Grünberg e Grünberg, 1976, p.163).

Destruídas as missões pelas incursões dos paulistas, parte da população migrou para outras frentes missionárias e abandonou Itatim. Todavia, alguns dos povos que viviam nessas reduções foi capturada e comercializada como escrava em São Paulo e Rio de Janeiro, outros voltaram a “se embrenhar nas matas e se deslocarem para o sul”, ou “encontraram refúgio a oeste do Paraguai” (Chamorro, 2015, p. 569).

Os relatos sobre o Itatim, constantes nas correspondências dos missionários e dos viajantes espanhóis e portugueses do século XVII, revelam o passado Guarani no que hoje se compreende como o Mato Grosso do Sul:

A consequência direta das incursões bandeirantes sobre o Itatim foi a de população Guarani de parte do atual Mato Grosso do Sul e, desta forma, é possível inferir que os atuais Guarani são remanescentes dos indígenas não reduzidos nas missões jesuíticas ou que fugiram destas após os ataques bandeirantes.

Cronologicamente, os índios da província do Itatim estão há anos de distância das pessoas que hoje vivem no Mato Grosso do Sul, porém esta distância não evitou que a vida tribal, não muito diferente de outros ameríndios, que se desenvolveu ao longo dos rios pantaneiros, continue enterrada dentro de nós como uma memória filogenética. À História e à Arqueologia cabe a tarefa de escavar e estudar as evidências materiais destas memórias (Sousa, 2002, p. 108).

Os maiores impactos nos *tekoha* Guarani e Kaiowá, causados pelo contato com a sociedade majoritária, sucederam após a Guerra da Tríplice Aliança, entre 1864 e 1870, quando o governo brasileiro começou o povoamento do sul do então Estado de Mato Grosso, no espaço geográfico próximo a nova fronteira entre Brasil e Paraguai.

A guerra indicava a “necessidade e urgência em radicar o elemento branco nas regiões próximas à fronteira e estabelecer postos militares para deter a infiltração de estrangeiros” (Monteiro, 2003, p. 29). Divulgava-se que a fronteira com o Paraguai era

¹³ A província do Itatim, em 1633, conforme as cartas do padre Diego Ferrer, correspondia a espaço limitado a oeste pelo Rio Paraguai; a leste, pela serra de Amambai; ao sul pelo rio Apa e ao norte pelo rio Taquari (Cortesão, 1952, p. 3).

desocupada e desconsiderava-se a presença dos povos que ali habitavam. As frentes de exploração eram incentivadas pela política estatal e se intensificaram na região, o que facilitava e promovia o esbulho dos indígenas de seus territórios tradicionais.

Ademais, terminada a guerra, criou-se no imaginário brasileiro um Paraguai como o “país dos Guarani”, ou seja, escolheu-se transformar toda essa imensa população nativa em estrangeira:

Naquele final do século XIX o “guarani” é o inimigo que precisa ser combatido pela “sua tirania”. O território sul-mato-grossense, de ocupação tradicional Guarani e Kaiowá/*Paĩ-Tavyterã*, pertencia ao Paraguai até aquele momento. Os Guarani são forçados a se alistar nas fileiras do exército paraguaio para lutar contra o Brasil, afinal a guerra acontece em solo Guarani. Os Guarani passam de heróis fundadores para inimigos do Brasil (Brighent, 2020, p. 258).

Brighent (2020) afirma que os Guarani foram punidos pelo Brasil com o roubo de suas terras e a escravidão, já que não podiam ser transladados para o outro lado da fronteira.

O projeto inaugural de destinação econômica foi a concessão de terras para a Cia. Matte Larangeira e a autorização que lhe dava exclusividade na exploração da erva-mate nativa, planta característica de todo o território Guarani. Tal atividade contava com a mão de obra indígena, em regime de trabalho que se assemelha ao que hoje a legislação denomina de condição análoga à escravidão.

Fundada por Thomaz Larangeira, a empresa obteve a concessão por meio do Decreto Imperial n. 8.799, de 09 de dezembro de 1882 (Coleção de Leis do Império do Brasil - 1882, p. 530, v. 2), posteriormente renovada pelo Decreto n.º 520, de 23 de junho de 1890 (Coleção de Leis do Brasil - 1890, p. 1412, v. 1 fasc.VI) editado já após a instalação da República, no qual o governo provisório de Marechal Deodoro autoriza a exploração em terras devolutas na “fronteira astral” do então Mato Grosso com o Paraguai. A Matte Larangeira manteve a hegemonia até 1943, utilizando mão de obra indígena em trabalhos pesados, tirando-os de seus territórios tradicionais para trabalharem em outras localidades (Brand, 1993).

No começo do século XX, com objetivo do governo Getúlio Vargas de povoamento da fronteira Brasil Paraguai, iniciou-se o que ficou conhecido como “Marcha Para Oeste”, que disponibilizava cerca de 30 hectares de terras para cada família colona que chegava

em Mato Grosso do Sul, proveniente de outros lugares do país. O período ficou marcado pelo avanço de grandes empreendimentos agropastoris, pela abertura das primeiras fazendas em áreas que pertencem hoje, aos municípios de Bela Vista, Ponta Porã e Amambai.

Criou-se a ideia (ainda muito difundida) de que “lugar de índio é na reserva”, logo, os que estão fora dela não estariam numa posição “legal”, sendo passíveis de serem expulsos.

A combinação desses entendimentos de que “nas fazendas não havia aldeias” e de que “lugar de índio é na reserva” sustenta até hoje as narrativas apresentadas nos processos judiciais interpostos para negar os direitos específicos das comunidades indígenas, e, simultaneamente, defender o direito à propriedade privada. Com esses argumentos, o agronegócio criminaliza os indígenas e defende a prerrogativa de expulsá-los com fundamento no direito de propriedade.

A presença imemorial não é requisito indispensável para a configuração da tradicionalidade exigida pelo texto constitucional para a demarcação. Entretanto, os *vestígios* representam a possibilidade de testemunhos materiais da presença e da atividade do homem em determinado local e revelam igualmente as condições do meio ambiente em que ele vive ou vivia e o caso de *Ñande Ru Marangatu* é de presença imemorial de grupos Guaraní naquele espaço.

O arqueólogo Gilson Rodolfo Martins (2003, p. 34-45) descreve quatro sítios arqueológicos situados no distrito de Campestre, no município de Antônio João, em área coincidente à *Ñande Ru Marangatu*. O autor menciona que não houve escavações sistemáticas neles, mas os registra minuciosamente para as prospecções futuras e destaca que eles contrastam com outros sítios, por estarem localizados na cabeceira do rio Apa. As descrições revelam similaridade entre as inscrições rupestres, os denominados petróglifos, encontradas nesses quatro sítios:

Sítio Antônio João – 1

Esse sítio constitui-se num pequeno abrigo sob rocha, com, aproximadamente, cinco metros de largura, dois de altura e dois de profundidade. Está localizado na fazenda Fronteira à uma distância aproximada de três quilômetros e meio a sudoeste do Posto Indígena Campestre. “Esculpido” em um pequeno “morro testemunho” de arenito, integrante da Formação Bauru, denominado, localmente, “Plata Rupa” (cama do dinheiro), no interior desse abrigo não há depósitos de sedimentos, sendo o piso formado por uma laje de arenito. Foi feita uma vistoria

na área, a qual não evidenciou objetos arqueológico. O que caracteriza o local como sítio arqueológico são as inscrições rupestres, gravadas na parede interna do fundo do abrigo. São poucos os elementos gráficos aí observados, destacando-se alguns signos tipo “pisadas” ou “tridáctilos”, semelhantes aos encontrados, em maior quantidade, em sítios vizinhos (como será comentado a seguir) e também no sítio Maracaju-1, localizado este aproximadamente a cem quilômetros a nordeste. É notória a presença de um elemento figurativo com características antropomórficas, portando, aparentemente, um arco com flecha.

Sítio Antônio João – 2

O sítio Antônio João – 2, localizado no interior da fazenda Fronteira, nas proximidades da margem esquerda do córrego Estrelita, distante quatro quilômetros a sudeste do sítio Antônio João – 1, é um abrigo sob rocha formado em um paredão de arenito. Nesse ponto, um rebaixamento da linha da *cuesta* da serra de Maracaju oculta o substrato basáltico. Esse abrigo possui pouca profundidade, sendo, porém, amplo na largura (mais de vinte metros), atingindo a altura média de cinco metros. O sítio apresenta petróglifos em toda a sua extensão, os quais formam diversos conjuntos de signos, onde constam sequências de “contagens” (sulcos verticais alinhados paralelamente), “tridáctilos”, “cruzes”, sulcos de afiação e outros indefinidos. De um modo geral, o painel está bem conservado. Alguns petróglifos encontram-se no nível do solo, é possível que outros signos possam estar cobertos por sedimentos.

Ao contrário do sítio descrito acima, o piso deste sítio é composto por um espesso pacote de sedimentos arenosos que acumulam material arqueológico. Em uma concavidade com mais de um metro e meio de profundidade, por dois de diâmetro, a qual foi aberta pelos índios, antes da visita de prospecção arqueológica, pode-se notar a significativa importância do pacote arqueológico. O entulho produzido por essa “escavação” estava depositado ao lado do “poço” e, ao ser peneirado, forneceu farto material arqueológico, o qual, está, em parte, descrito a seguir:

Cerâmica: um pequeno fragmento de cerâmica, lisa e sem decoração na parte externa, contendo vestígios de pintura vermelha na face interna. A técnica de confecção é a acordelada. A espessura da parede é de meio centímetro. Na pasta, verificaram-se grãos de quartzo carvão, óxido de ferro e mica;

Lítico: diversas lascas de arenito silicificado e de quartzo, algumas retocadas. Também foram encontrados alguns artefatos. A título de ilustração das características tecnológicas e tipológicas desse material, selecionou-se do conjunto a peça analisada a seguir:

Código AA2-10, raspador lateral confeccionado sobre uma lasca de arenito silicificado, cor “bruno avermelhado”, com as dimensões 8,7x6,5x2,0 cm, pesando 137,19g. quando à tecnologia dos retoques, a peça apresenta posição direta no bordo esquerdo e na extremidade distal, repartição contínua, inclinação semi-abrupta, extensão curta, morfologia subparalela e delineamento retilíneo. A face interna é plana e apresenta duas retiradas de acomodação junto ao lado direito, a qual facilita a preensão da peça.

Sítio Antônio João – 3

Este sítio localiza-se a três quilômetros, na direção norte-nordeste do Posto/Terra Indígena Campestre, na fazenda Cruzeiro, em uma colina situada a pouco mais de duas dezenas de metros da margem esquerda do córrego Ita. Trata-se de um abrigo sob rocha esculpido naturalmente em um afloramento de arenito. O abrigo apresenta melhores condições de ocupação interior do que os descritos acima e possui dez metros de frente, dois metros de altura e quatro de profundidade – dimensões que o tornam confortável para a instalação de um pequeno grupo humano.

Novamente, observou-se a presença de inscrições rupestres com a mesma temática e estilo dos painéis anteriores, embora com algumas variações indefinidas. Destacam-se, neste caso, alguns orifícios com poucos centímetros

de diâmetro e profundidade, inseridos em blocos de arenito, dispostos sobre o solo, os quais podem ter sido usados como pilões.

O piso interno deste abrigo constitui-se de uma espessa camada de sedimentos. Repetiu-se a ocorrência de um “poço”, o qual foi aberto anteriormente pelos índios em busca de possíveis tesouros enterrados, o que permitiu a observação da profundidade dos níveis arqueológicos. Até onde foi possível constatar, as camadas arqueológicas atingem, ao menos, um metro e meio de profundidade. Por meio de uma análise superficial de sedimentos entulhados foi possível notar uma grande quantidade de cinzas associadas a material orgânico ósseo, este já bastante calcificado pelo contato direto com as cinzas.

[...]

Sítio Antônio João – 4

Esse sítio está localizado na fazenda Fronteira [...] à uma distância aproximada de oito quilômetros da sede do distrito de Campestre. Trata-se de um abrigo sob rocha, formado por uma concavidade erosiva na base de um “morro testemunho” de arenito, denominado Cerro Marangatu. Esse abrigo possui vinte metros de frente e uma profundidade média de dois metros. O abrigo, em termos de inscrições rupestres, destaca-se, dos demais anteriormente descritos pela sua riqueza de elementos, seja quanto à forma seja quanto à quantidade. Os grafismos também são petróglifos, só que, nesse caso, muitas das gravuras foram pintadas nas cores roxa, preta ou branca. Notam-se diversas “contagens”, “estrelas”, sequências de “tridáctilos”, orifícios coloridos, figuras antropomórficas, figuras fitomórficas e representações abstratas diversas. Os signos estão, de um modo geral, bem conservados, havendo alguns sinais no nível da superfície do pacote sedimentar. Apesar de esse conjunto ser mais expressivo que o dos outros sítios, anteriormente citados, nota-se, aparentemente, uma similaridade com os petróglifos dos sítios vizinhos.

Uma camada de sedimentos arenosos forma todo o piso do abrigo e envolve o material arqueológico, onde predominam as lascas, além de alguma cerâmica e pouco material orgânico (carvões e pequenos fragmentos de ossos).

Parte dessas inscrições constam da fotografia escolhida para a capa do livro de Gilson Martins (2003), posteriormente reproduzida no corpo do seu texto, em que um menino indígena aparece apontando petróglifos no cerro *Marangatu*.

Imagem 4 – Petróglifos no cerro *Marangatu*.



Fonte: Martins (2003, p. 44).

Ainda que os elementos da presença imemorial sejam robustos e apresentados em diversos estudos sobre a região, a conhecida estratégia de negação da presença indígena em Mato Grosso do Sul é constantemente utilizada contra os moradores de *Ñande Ru Marangatu*, tanto para contradizer a posse de seu território, quanto para transformá-los em uma espécie de grupo subalterno.

A tática ainda é reforçada pela circunstância de se tratar de área contígua à aldeia *Pysyry*. Essa proximidade e as ligações familiares, sociais e culturais entre os componentes dos dois territórios, servem de subterfúgio para que se atribuam aos indígenas brasileiros uma suposta nacionalidade paraguaia, como se isso fosse argumento suficiente para impedir o exercício de direitos e como se tivessem sido “importados” para a expropriação dos territórios indevidamente titularizados a produtores rurais.

A estreita ligação entre os moradores de *Pysyry* e *Ñande Ru Marangatu* é evidenciada pela circunstância de os Kaiowá terem se refugiado no lado paraguaio quando houve a intensificação da violência e expulsão das terras por colonos brasileiros entre as décadas de 1940 e 1970.

Thomaz de Almeida (2000) apresenta *Pysyry* como território de mobilidade, isto é um movimento compulsório e intermitente dos Kaiowá de *Ñande Ru Marangatu* para realizarem suas trocas do cotidiano. Os dois *tekoha* fazem parte de um único *tekoha guasu*.

Hoje *Pysyry* é composta por 47 famílias *Paĩ Pavyterã* que vivem em 1.311 hectares, doados pelo brasileiro de nome Antonio Lunardelli, conforme aprovação em 24 de março de 1976 pelo *Instituto Nacional Paraguayo del Indígena*. O acesso à localidade se faz entre as fazendas Fronteira e Primavera, justamente aquelas que ainda são alvo de disputa com produtores rurais herdeiros de Pio Silva. O antropólogo Thomaz de Almeida (2000, p. 36) salienta a importância do acesso livre para esta caminhada a *Pysyry* devido as roças que fortalecem a alimentação das famílias de *Marangatu*, e além de possibilitar uma vida social fluida às famílias.

Em todo o Paraguai, há cerca de 15.609 pessoas identificadas como *Paĩ Pavyterã*, conforme o censo nacional de população e domicílios indígenas, realizado em 2022.

A natureza jurídica dos territórios indígenas no Paraguai é bastante diferente da concebida pela Constituição Federal brasileira, ainda que a Constituição Nacional do Paraguai, de 1992, reconheça os povos indígenas como grupos culturais anteriores à formação e organização do Estado paraguaio e que a Suprema Corte de Justiça tenha declarado que os direitos de propriedade sobre as terras e territórios ancestrais dos indígenas têm preeminência sobre quaisquer outros títulos de terceiros e até do Estado (Tierraviva, 2014, p. 65).

Veja-se que, entre 1972¹⁴ e 1992, os *Paĩ Pavyterã* conseguiram legalizar 80% de suas terras no Paraguai e, das 57 comunidades dessa etnia que responderam ao censo nacional paraguaio realizado em 2002, 49 responderam que possuem personalidade jurídica e terras próprias, ou seja, apenas 6 ainda estariam sem reconhecimento dos territórios tradicionais (Ibidem, p. 16-17).

Por outro lado, ainda que 49 tenham terras asseguradas, somente 7 delas possuem títulos de propriedade, uma vez que o *Instituto Nacional Paraguayo del Indígena*, não dispõe de todos os dados para que os títulos sejam transferidos às comunidades (Ibidem, p. 25). Todas convivem com o medo imposto por incêndios que destroem seus cultivos e os obriga a oferecer suas terras a arrendatários, bem como por pistoleiros contratados como empregados pelas fazendas vizinhas aos seus territórios tradicionais, que os ameaçam e impedem seu livre trânsito até suas comunidades, a maior parte isoladas e cujo acesso depende de ingresso em propriedades rurais destinadas a monocultura de soja, milho ou maconha. Igualmente ao Brasil, são comuns atropelamentos e homicídios com vítimas *Paĩ Pavyterã* sem qualquer punição.

1.2 Retomadas, reivindicações e as violências contra a comunidade

Em *Ñande Ru Marangatu* várias foram as retomadas realizadas pelos indígenas. A primeira delas, em dezembro de 1998, recuperou 27 (sete) hectares da área denominada Morro Alto/*cerro Marangatu*, como rememora Inaye Lopes, primeira mulher Kaiowá vereadora no Município de Antônio João/MS, em sua dissertação de mestrado. A

¹⁴ O Projeto Paĩ-Tavyterã, programa de desenvolvimento das comunidades indígenas do Nordeste (PPT), foi que iniciou o mapeamento dessas comunidades no Paraguai e a regularização.

área dessa retomada acabou sendo objeto de posterior acordo judicial, em que se estabeleceu que a comunidade poderia permanecer no local enquanto aguardavam a demarcação. Até então, parte da comunidade estava confinada num espaço de 7 (sete) hectares, correspondente à aldeia Campestre, insuficiente para acomodar as numerosas famílias e a outra parte refugiada em *Pysyry*.

Em 2004, os indígenas retomaram 400 hectares, o que ensejou ordem judicial de reintegração de posse em favor dos proprietários rurais. Em 15 de dezembro de 2005, o cumprimento de decisão judicial resultou na utilização de enorme aparato policial e na perda de casas e objetos pelos indígenas, como se vê da reportagem da revista *Brasil Índigena*, publicação de responsabilidade da FUNAI.

Oito horas da manhã, quinta-feira. No céu de *Nhanderu Marangatu* surge um helicóptero. Ele sobrevoa a região, assusta mulheres, homens, velhos e crianças que aguardam receosos a chegada da polícia. Uma índia grávida de seis meses corre com medo dos vãos rasantes, cai e sofre aborto. O helicóptero vai e volta duas vezes. Na terceira, aparece acompanhado, por terra, de ônibus, carros e uma ambulância, que chegam à área. Não há resistência por parte dos índios, eles já esperam pela expulsão às margens da rodovia MS 308.

(...)

Enquanto os índios estão com a polícia, já fora da terra indígena, os fazendeiros que ocupam a área promovem a queimada das casas com todos os pertences dos indígenas – documentos, roupas, objetos (Magalhães, 2006 p. 32).

Os representantes da Polícia Militar, Polícia Federal e Exército negociaram a retirada dos indígenas, sinalizando a provisoriedade da decisão judicial do STF, tendo em vista que a área já havia sido homologada pelo Presidente da República. Os indígenas recuaram, depois do acordo em que os proprietários concordaram em respeitar as roças e pertences, o que acabou não respeitado. Assim que as forças de segurança se retiraram do local, todas as casas e roças foram queimadas.

Depois desse despejo (reintegração de posse), formou-se um acampamento em que 96 famílias indígenas passaram a viver às margens da rodovia MS 308, em situação precária, sem saneamento, água potável e sem produção de alimentos e vivendo sob a tensão de ataques, nos barracos registrados na fotografia abaixo.

Imagem 5 – acampamento MS 308, em Antônio João.



Fonte: Magalhães (2006, p. 38).

No dia 24 de dezembro de 2005, liderança Kaiowá daquela comunidade, Dorvalino Rocha “foi morto na entrada das fazendas Fronteira, Primavera e Morro Alto, quando passava pela porteira para colher mandioca que havia sido cultivada nas roças” (Magalhães, 2006, p. 38) atingido por dois tiros de arma de fogo, efetuados por funcionário da Gaspem Segurança, empresa contratada pelos pecuaristas que disputam as terras. Diversos outros disparos foram feitos contra indígenas que buscavam lenha e madeira para suas casas na área desocupada.

A empresa Gaspem vinha sendo indicada como responsável por diversos ataques contra comunidades indígenas, até que, em 2018, foi alvo de dissolução judicial, cancelamento de registro e indisponibilidade de bens por atuar ilegalmente, como uma milícia privada.

Das duas únicas testemunhas presenciais da morte de Dorvalino, uma morreu atropelada na estrada pavimentada em frente a terra ocupada e a outra foi assassinada. A demora nas investigações e a não responsabilização em relação às violências praticadas contra os indígenas são corriqueiras em Mato Grosso do Sul, contribuindo para esse cenário de conflitos desiguais.

O caso de Dorvalino foi o primeiro relativo a assassinato de indígena Guarani e Kaiowá submetido a tribunal do Júri Federal em que houve condenação. O processo teve de ser desaforado para a Subseção Judiciária Federal de Presidente Prudente/SP e exigiu o transcurso de 18 anos, gastos em infindáveis trâmites processuais, para que o homicida confesso fosse condenado ao cumprimento da pena de 16 anos de prisão em regime fechado, conforme sentença anunciada no dia 28 de novembro de 2023.

As violências e ameaças contra os Kaiowá de *Ñande Ru Marangatu* continuaram. Na manhã de 9 de novembro de 2007, a Polícia Federal em cumprimento a ordem judicial de busca e apreensão encontrou dois fuzis calibre 762mm, de uso privativo das Forças Armadas, revólveres, uma espingarda calibre 22, uma escopeta calibre 12, motoserras e agrotóxicos sem documentação legal na fazenda Fronteira, ainda de posse de Dácio Queiroz, então prefeito de Antônio João e filho de Pio Queiroz, proprietário das áreas em conflito com os indígenas¹⁵.

Em agosto de 2015, após um grande movimento de retomada de cinco fazendas sobrepostas a área indígena já homologada, foi a vez de Simeão Fernandes Barbosa Vilhalva ser assassinado na Fazenda Fronteira, durante a ação de produtores rurais e seguranças por eles contratados para a expulsão das famílias com emprego de violência.

O homicídio de Simeão foi um dos episódios mais tristes do sistemático massacre a que estão sendo submetidos os Guarani e Kaiowá. Aconteceu depois de uma reunião entre fazendeiros e políticos¹⁶, no Sindicato Rural de Antônio João, que culminou em um comboio de uma centena de homens armados, em cerca de 60 caminhonetes, dirigindo-se até a fazenda Barra para expulsar as famílias indígenas com disparos das armas de fogo.

Os relatos dão conta de um verdadeiro massacre com muitos tiros, fumaça e poeira das caminhonetes, causando correria e confusão entre os indígenas. E foi assim que Simeão, de apenas 24 anos, perdeu o filho de 5 anos e foi procurá-lo na beira do riacho, quando foi morto com um tiro na cabeça. Dezenas de outros indígenas, dentre

¹⁵ Notícia do jornal campograndenews juntada aos autos n.º 00031546420051000000/STF, p. 2859.

¹⁶ Na ocasião, jornais e relatos nas redes sociais confirmaram a presença do então senador Waldemir Moka, dos então deputados federais Henrique Mandetta e Tereza Cristina e da deputada estadual Mara Caseiro, todos eles conhecidos partidários de interesses ruralistas.

eles mulheres e crianças, ficaram marcados por pauladas e projéteis de elastômero. Sequer as crianças de colo foram poupadas das agressões.

Imagem 6 – criança indígena ferida por projéteis de elastômero, em 29 de agosto de 2015.



Fonte: ERMINIO, Marcos (2015). Disponível em <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indios-relatam-momento-de-terror-durante-confronto-com-fazendeiros>. Acesso: 28 de agosto de 2023.

Dois meses após a morte de Simeão, o presidente Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF-3), Fábio Prieto de Souza, manteve liminar da 1ª Vara Federal de Ponta Porã que determinava a reintegração de posse das quatro fazendas retomadas, incluindo as que foram palco dos ataques, Fronteira e a Barra. A liminar foi suspensa pela ministra Carmem Lúcia, do STF, quando uma centena de policiais já se concentravam em Antônio João para retirar à força os indígenas.

Entre os homicídios de Dorvalino e Simeão, por diversas vezes, a comunidade de *Ñande Ru Marangatu* denunciou ao MPF de Ponta Porã e a outras autoridades, as incontáveis ameaças e agressões praticadas por fazendeiros, seus empregados e, até policiais que, com o emprego de armas de fogo, às vezes de grosso calibre, faziam-lhes promessas de mortes.

Denúncia
Relatório de acontecimento com os indígenas de Ñanderu Marangatu
No relatório que já foi entregue ao ministério público federal de Ponta Porã

A cargo do Procurador federal Dr. Flavio

Tratamos das ameaças e agressões que esta sendo praticado duas a três vezes por dia pelos seguranças dos fazendeiros. O que faz da gente vítimas de desrespeito e manipulação do tratado que foi feito diante da juíza Doutora Daniela na oportunidade daquela audiência na data de 08/12/2006 na justiça federal a qual ficou definido de sermos respeitados e respeitar. O que nos estamos fazendo, porém eles não cumprem.

Portanto, hoje estamos bastante indignados, pois mesmo após a declaração que foi feito ao MPF de Ponta Porã ainda não vemos nada a ser feito a respeito.

Enquanto isso vários indígenas já foi espancado e agredido pelos seguranças.

Como o de ontem sexta feira que aconteceu com o Sr. Veríssimo Nunes e sua esposa Elisa Ramos, pessoas este que foram abordados por volta das 10h00min da manhã, onde os seguranças espancaram marido e fê-lo correr deixando a sua esposa sozinha com os seguranças, onde ela sofre uma tentativa de violência sexual.

Como ela não se entregou eles se irritaram e espancou Elisa Ramos com a ponta do winchester calibre 12 e fazendo-a correr até o acampamento sem olhar pra trás.

Neste mesmo dia na parte da tarde por volta das 16h00min o Sr. Armindo Fernandes Vilhalva e sua esposa Sr^a. Silvina Romero e uma criança de 09 anos de idade com o nome de Erinaldo Ramos, também foram abordados por estes mesmos seguranças que trataram do mesmo jeito que o casal anterior. Espancando Armindo com chutes, socos, pontapés e tapas de todos os lados. Derrubou a dona Silvina com a ponta do winchester calibre 12 dando uma pancada no tórax da vítima a qual hoje se encontra hospitalizada com fortes dores no peito e que também sofreu uma tentativa de violência sexual pelos seguranças enquanto o marido apanhava.

Como quatro seguranças saíram para levar o Armindo para espancar em outro canto. Ela teve oportunidade de escapar mas já bastante machucada. E a criança presenciou tudo, mas que também levou vários tapas de orelha e empurrões. Onde eles tiraram os lagartixa que ele tinha levado para o almoço e seu estilingue e outros bichinho que ele tinha conseguido matar como passarinhos e nambu. Queríamos também saber se os fazendeiro tem direito de provocar-nos tirando fotos e filmando de longe o nosso acampamento pois o Sr. Pio Silva toda vez que passa na frente do acampamento passa provocando desta maneira e isso já está esgotando a nossa paciência.

Diante dos fatos gostaríamos de relatar que a justiça federal é bastante desatenciosa com a questão, que diz respeito aos direitos dos povos indígenas. Sempre favorecendo os lados mais fortes deixando os menosprezando de lado. E ai queríamos deixar uma pergunta até quando a justiça favorecerá os ricos e quando irá atender os mais pobres? Como nos índios que só precisamos de um lugar para viver e criar nossos filhos.

Grafia original – documento assinado por diversos indígenas, anexado ao processo n.º 00031546420051000000/STF, p. 2863.

Durante anos, os indígenas narraram que disparos de arma eram direcionados ao acampamento, assustando mulheres e crianças, quase sempre aproveitando os momentos em que os indígenas se aproximavam das divisas com as fazendas para pegar lenha ou pescar.

Nesse ponto, a situação de *Ñande Ru Marangatu* confirma aquilo que o MPF denomina como “padrão de comportamento adotado pelos agressores” em Mato Grosso

do Sul, organizados por “intermédio de sindicatos e redes sociais, para promoverem violentos ataques contra comunidades indígenas, com a utilização de armamentos e munições variados e pistoleiros”¹⁷, tudo para a prática de violências indiscriminadas com a deliberada intenção de promover a retirada forçada de indígenas.

Mesmo assim, em 2015, a comunidade já ocupava 80% do território reivindicado (Lopes, 2022, p. 37), em um avanço promovido por sucessivas retomadas reveladoras da ligação cosmológica dos Guarani e Kaiowá com suas terras, que se sobrepõe a qualquer tentativa de expulsá-los, inclusive quando sofrem violências.

No dia 24 de setembro de 2023, por volta das 18h, cerca de 150 hectares da fazenda Morro Alto e a sede da fazenda Fronteira foram retomados por dezenas de indígenas e, até a presente data, essa reocupação está mantida.

Atualmente apenas a Fazenda Barra ainda não está sob a posse total das famílias indígenas, até porque permanece cercada por policiais da Força Nacional ali alocados sob ordem judicial da 1ª Vara Federal de Ponta Porã/MS.

Note-se que a violência não se resume às agressões diretamente realizadas pelos fazendeiros, ao manter a comunidade fora de seu território por meio de despejos judiciais, mas também à reiterada negação de direitos básicos como o de segurança alimentar:

RECOMENDAÇÃO DO CONSEA Nº 013 /2015

Recomenda ao Supremo Tribunal Federal que julgue com brevidade o Mandado de Segurança nº 25463 pelo impacto dessa decisão sobre o direito humano à alimentação adequada dos povos indígenas da etnia Guarani Kaiowá, no estado do Mato Grosso do Sul.

O Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - Consea, no uso de suas atribuições legais definidas no Artigo 11 da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, e no Artigo 2º do Decreto nº 6.272, de 23 de novembro de 2007, apresenta os seguintes arrazoados:

Considerando o quadro grave de violação de direitos humanos dos povos indígenas da etnia Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul;
Considerando que o acesso ao território é condição estruturante para a realização do Direito Humano à Alimentação Adequada desses povos;
Considerando que os povos indígenas apresentam índices de desnutrição infantil e fome acima da média nacional brasileira;
Considerando que, entre 2003 e 2014, o estado do Mato Grosso do Sul apresentou o percentual médio de 51 % dos assassinatos indígenas do Brasil;
Considerando que essas violações de direitos humanos estão diretamente relacionadas com a crescente dificuldade de efetivar as demarcações, declarações e homologações de terras indígenas;

¹⁷ Alegações finais nos autos n.º 0003682-18.2-16.4.03.6002, ação penal do caso conhecido como o Massacre de Caarapó.

Considerando que a Terra Indígena Nande Rú Marangatú foi homologada pelo Presidente da República no dia 28 de março de 2005, mas o processo foi suspenso em função de uma liminar concedida por meio do Mandado de Segurança nº 25463e, desde então, o processo aguarda julgamento no Supremo Tribunal Federal;

Considerando que, em função da demora de dez anos para o julgamento pelo STF do Mandado de Segurança nº 25463, a comunidade decidiu, em 23 de agosto deste ano, ocupar as áreas que se sobrepõem ao seu Tekoha Nande Ru Marangatú;

Considerando que o Relator Especial das Nações Unidas sobre a situação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais indígenas destacou em 2009 que a violência contra os povos indígenas da etnia Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul tem caráter sistemático que tem persistido em função da impunidade e da falta de responsabilização;

Considerando que ocorreu no dia 29 de agosto de 2015 na Terra Indígena Nande Rú Marangatú um conflito entre fazendeiros e indígenas, que resultou no assassinato do indígena Simeão Vilhalva;

Recomenda ao Supremo Tribunal Federal que julgue com brevidade o Mandado de Segurança nº 25463 pelo impacto dessa decisão sobre o direito humano à alimentação adequada dos povos indígenas da etnia Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul.

Em *Ñande Ru Marangatu* vivem cerca de 500 (quinhentas) famílias, contabilizando quase três mil pessoas segundo Inaye Lopes (2022, p. 36), que residem nas aldeias de Morro Alto/*cerro Marangatu*, Campestre, Cedro, Fronteira, *Itakiray*, Soberania, Primavera I, Primavera II, *Pikiry*, Casa Branca (ou Brasil) e Salto Estrelinha.

Para o recente Censo (IBGE, 2023), o número de indígenas em todo o município de Antônio João é de apenas 1519 pessoas, sendo 1343 residentes em *Ñande Ru Marangatu*. Já os números fornecidos pelo Polo Base da SESAI em Antônio João, baseado nas estatísticas geradas no sistema SIASI em 16/10/2023, convergem para a existência 1748 indígenas residentes fora do ambiente urbano, ou seja, nas aldeias de *Ñande Ru Marangatu*.

Cada uma dessas aldeias possui lideranças e reivindicações próprias. O que as unem, além da demarcação, são as centenas de reclamações sobre a não prestação de serviços públicos e a eloquente ausência dos três entes da Federação na região.

As lideranças protestam por não receberem os recursos necessários para que *Ñande Ru Marangatu* possa funcionar como se dá com as reservas, onde há uma estrutura mínima e a assistência aparece. Alegam que tudo o que veio, até agora, nas áreas ocupadas após 2015, foi conseguido graças à intervenção do Ministério Público Federal, através de ações na Justiça que obrigaram a distribuição de água em carro-pipa e a entrega de caixas d'água para as famílias. E que, apesar de estarem na posse da

terra há tanto tempo, a Prefeitura se recusa a preparar o solo para a agricultura e a SESAI não perfura poços artesianos.

Nos últimos tempos, denunciam que, por intermédio de uma emenda parlamentar, receberam trator e implementos agrícolas para fomentar a produção da comunidade. No entanto, nada é usado na terra indígena, sob a escusa da Prefeitura de que, por se tratar de terra ainda não regularizada, não poderia realizar o serviço.

Na mesma esteira, a lideranças contam da exclusão dos indígenas de *Ñande Ru Marangatu* do PRONAF que poderia garantir a inserção daquelas famílias em uma política de sustentabilidade. A informação das autoridades, entretanto, é a que não poderiam ter acesso ao Programa, novamente porque as terras em que vivem estão em “litígio”.

1.3 A terra para os Guarani e Kaiowá e a retomada como forma de reivindicar direitos

Notadamente para os povos Guarani e Kaiowá a terra é componente do próprio corpo, lugar de pensar, viver e sentir o mundo, onde crescem os alimentos, tal como pessoas, crianças, jovens, velhos e ancestrais. As vidas e a sociabilidade estão intrínseca e cosmologicamente relacionadas ao território tradicional e que, portanto, este não poderia ser em outro lugar. A terra é elemento constitutivo do modo de ser Guarani. Para Melià (1990, p. 34) “a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra”. As palavras de Leila Rocha, liderança Guarani Ñandeva da retomada de Ivy Katu, descrevem um lugar de pertencimento para onde sempre irão voltar, não importa o sofrimento e nem se haverá a própria morte nesse processo de retorno ao *tekoha*:

Porque a terra é a nossa vida, a terra é a nossa mãe porque é dela que sai a comida para nós, para as crianças; é na terra que a gente acha os remédios, e isso não é de agora.

[...]

Nos tiraram do nosso *tekoha* e nos colocaram na reserva. E o que aconteceu com nós nessa reserva? Nos levaram e nos amontoaram lá e agora os não indígenas nos faz brigar entre nós? Porque cada um de nós não é desse lugar, a reserva, cada um de nós tem o seu lugar. Então, lá, onde eles chamam de reserva, eles fizeram uma aldeia e nos amontoaram, nos misturaram todos [...].

[...]

Pode trocar o nome, pode colocar um monte de nome naquele lugar, naquele nosso *tekoha*, mas, para nós, é sempre o mesmo. Para nós, é o mesmo lugar,

mas o governo fala que lá não é *tekoha* indígena. Aquele lá é o *tekoha* do fazendeiro. Mas não é não, nós conhecemos o nosso *tekoha*, cada um dos indígenas daqui conhece o seu *tekoha*.

[...]

Fomos expulsos, o fazendeiro trocou o nome dela para confundir a gente indígena, mas ele não conseguiu porque a nossa luta guarani e kaiowá é muito forte. Nós não vamos abaixar a nossa cabeça, nós vamos sempre continuar segurando essa terra porque essa terra é nossa. Essa terra é nossa mãe.

[...]

Cada um de nós sabe o que a gente passa porque, no *tekoha*, nós indígenas falamos *jevy jey tekoha* (voltar novamente), porque para a gente é voltar para o nosso *tekoha*. É ali que cada um de nós vai morrer (Rocha, 2022, p. 110-114).

Os Kaiowá possuem relação permanente com o território tradicional, nunca perdendo os vínculos. Quando foram expulsos dos locais que habitavam pelas frentes colonialistas, permaneceram próximos do seu local de origem, seja trabalhando em fazendas, em áreas que os mantivessem ao alcance de seu *tekoha*.

O termo *tekoha* tem conteúdo polissêmico. *Teko* é o modo de ser, o sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, quer dizer, tudo o que se refere à natureza de ser Kaiowá. *Ha* se refere a lugar e espaço. *Tekoha* então pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade Kaiowá (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural, isto é, segundo seus usos, costumes e tradições (Eremites de Oliveira; Pereira, 2009, p. 34). O *tekoha* normalmente possui limites em rios e outros acidentes geográficos, sendo delegação divina, já que criado por *Ñande Ru* (Melià, Grünberg, 1976, p. 208). Os *tekoha* possuíam tamanhos variáveis, na proporção do número de parentelas que compunham, já que cada uma delas possuía uma porção exclusiva (Pereira, 2006, p.70).

A tutela que vigorou até a Constituição de 1988 impedia qualquer ação formal diretamente levada a efeito pelos próprios indígenas. Eles sempre tiveram de expor suas pretensões ao crivo do Órgão Indigenista que, evidentemente, atuava (e atua) conforme a conveniência e oportunidade de ocasião. Por assim dizer, até hoje, há verdadeiro desamparo dos indígenas na defesa de seus territórios que, por vezes, apresentam o seu inconformismo, sem que providência efetiva para resguardar os seus direitos originários à terra seja realizada.

A questão referente ao espaço territorial ganha contornos trágicos com o crescimento vegetativo da população indígena e à medida que as aldeias não demarcadas são atingidas por despejos ou reintegrações de posse.

O atraso na demarcação dos *tekoha* Guarani e Kaiowá, não apenas frustra as expectativas das comunidades, como aumenta as pressões demográficas. Os conflitos fundiários em vários municípios de Mato Grosso do Sul intensificam as violências e a falta de espaço dentro das reservas, pois o movimento comum é acampar nas margens das rodovias ou buscar abrigos com parentelas extensas que estão nas áreas demarcadas.

O TAC firmado em 2007 entre MPF e FUNAI, com o objetivo de promover a identificação e a delimitação de 39 terras de ocupação tradicional Guarani e Kaiowá, não foi cumprido. Isso ensejou o ajuizamento de ação por parte do MPF e, recentemente, o STJ confirmou a incidência de multa diária pelo descumprimento (autos 0005153-79.2010.4.03.6002).

Especialmente os indígenas de *Ñande Ru Marangatu* fizeram reiteradas reivindicações do território antes de iniciarem as diversas retomadas para a recuperação daquele espaço. Em março de 1998, nove meses antes da primeira retomada, por exemplo, enviaram carta à FUNAI que sequer iniciou os procedimentos administrativos de identificação (PORANTIM, 1999).

O crescimento populacional e o ajuntamento de grupos familiares distintos, muitas vezes não aliados e inclusive adversários, impedem o modo de vida dos Guarani e Kaiowá e contribuem para que disputas políticas no interior das reservas sofram acirramento e recebam influências externas, sobretudo de autoridades municipais não indígenas.

Os Guarani e Kaiowá sempre buscaram espaços para novas aldeias, quando o lugar que ocupam não mais satisfaziam as exigências do seu modo de ser (Brand, 1993, p. 2). Já em 1993, Brand apontava que o futuro dos Guarani e Kaiowá “parece estar centrado na possibilidade de recuperar espaços geográficos dentro do território amplo (*ñane retã*), aptos e suficientes, onde possam reconstruir, reorganizar e recriar suas aldeias, enquanto *tekoha*” (ibidem, p. 9).

Nessa realidade de violências, expropriações, omissão e agir do Estado contra os seus direitos, os Guarani e Kaiowá passaram a utilizar mecanismos próprios de reconquista de seus espaços tradicionais. Essa forma de reocupação tem sido a estratégia principal do movimento indígena sul-mato-grossense na última década, movido pela consciência de lesão de seus direitos com a conivência do Estado.

Como nos conta o *ñanderu* Jorge Gomes, de *Pirakua*, a espera indefinida pela demarcação os obriga a luta:

Quando roubaram nossas terras, foi num piscar de olhos; não encontraram essa barreira que encontramos para retomar nossas terras hoje, um pedaço que seja. Hoje, a gente encontra várias barreiras, mas quando tomaram nossas terras não aconteceu tudo isso. Não precisou ir para lá e nem a lugar nenhum para fazer isso, foi num piscar de olhos que roubaram nossas terras. Agora, para recuperarmos nossas terras, encontramos essas barreiras, precisamos morrer e mesmo assim custa para eles devolverem nosso território (Gomes, 2022, p. 176).

Num complexo e coletivo movimento político, em que participam crianças, jovens, adultos, idosos, mulheres e homens, há uma decisão coletiva de reocupar o *tekoharã* (partes do *tekoha*), ou seja, os seus territórios tradicionais. Todos respondem pela retomada, não há uma centralização de poder ou de liderança.

O grupo que decide retornar ao *tekoha* é composto por alguém com os saberes sobre o tempo passado cuja intenção é reviver. Por isso, nas retomadas rezadores e idosos têm papel de destaque.

Há um imenso conteúdo místico nesse retorno, sendo a reza a arma que lhes foi cedida pelas divindades. É com a reza que conversam com os seres que vão ajudar a resolver os obstáculos que encontram em sua luta pela terra. Acreditam que com a reza controlam o futuro de todos, inclusive dos *karaí*. Se lutam é por acreditarem que aquele espaço já lhes é possuído no cosmos. Querem o *tekoha* para poderem reproduzir o modo de vida de seus ancestrais espirituais (Crespe, 2015).

Enquanto toma seus territórios, a comunidade aproveita a mobilização – inclusive dos órgãos públicos em torno da repercussão dessa ocupação – para reivindicar direitos e obter respostas do Estado sobre as demarcações. Até porque, no *tekoha* deve ter tudo aquilo que perderam nos processos de confinamento: rezas, casas, roças, matas, retorno dos animais e dos serem celestiais que os acompanham.

O antropólogo e pesquisador Benites (2014) explica que “o processo de reocupação e retomada (*jeike jey*) dos territórios tradicionais (*tekoha guasu*),” é um movimento organizado pelas lideranças religiosas e políticas Kaiowá e Guaraní, “articulado em rede (*ñemoiru ha pytyvõ*)” a partir das primeiras articulações realizadas na “grande assembleia (*Jeroky ha Aty Guasu*) em meados de 1970 no sul do atual Estado

de Mato Grosso do Sul”, até os dias de hoje, como modo de pressionar a identificação e delimitação dos territórios.

As retomadas são uma maneira de permitir que as famílias realizem sua vida comunitária, plantando roças e praticando a vida ritual e constituem uma “forma pós tutelar de exercício da política pelos indígenas, implicando em um modo distinto de conceber a sua relação com o Estado” (Oliveira, 2022, p. 27-28), dado que a gestão do território e as formas de mobilização passam a refletir “a consciência e vontade política das comunidades, expressas em assembleias participativas e portadoras de intensos significados rituais e religiosos” (ibidem, p. 29).

Aline Crespe contemporiza que o movimento de volta traz referências de retorno a um tempo de fartura, anterior ao tempo anterior a colonização, quando os Kaiowá tinham acesso à mata e não estavam impedidos pela posse e controle da terra por parte dos *karaí*. A colonização é um marcador temporal significativo e recorrente nas narrativas dos Kaiowá, já que para eles, os antigos viveram um tempo bom, sem o desequilíbrio cosmológico causado pelo desmatamento (Crespe, 2015). A relação com os recursos ambientais explica os motivos pelos quais muitas retomadas alcancem as áreas de reserva de proteção ambiental e as matas ciliares impostas pela legislação e que, normalmente, são os únicos pedaços preservados nos latifúndios sul-mato-grossenses destinados à monocultura.

Aliado ao movimento das retomadas, verifica-se um panorama de vulnerabilização dos Guarani e Kaiowá. Além da falta de acesso a serviços públicos básicos nesses espaços retomados, percebe-se a reação violenta daqueles setores econômicos que se acreditam prejudicados pela ocupação. Incêndios, tiroteios e despejos forçados por milícias privadas e por forças policiais tem sido comum às comunidades Guarani e Kaiowá que reocupam espaços.

Vale consignar que Mato Grosso do Sul registra alto números de mortes de lideranças indígenas em conflito fundiário: Cacique Marcos Veron, 72 anos, assassinado em 13.01.2003 (Ação Penal no 2003.60.02.000374-2, 1a Vara Federal de Dourados, MS); Dorival Benites, 36 anos, assassinado em 26.06.2005 (Ação Penal no 2005.60.06.000984-3, 1a Vara Federal de Naviraí – MS); Dorvalino Rocha, 39 anos, assassinado em 24.12.2005 (Ação Penal no 2006.60.05.000152-9, 1º Vara Federal de

Ponta Porã/MS); Xurite Lopes, 73 anos, assassinada em 09.01.2007 (2007.60.05.00157-1, na 1ª Vara Federal de Ponta Porã/MS); Ortiz Lopes, 46 anos, assassinado em 08.07.2007 (Inquérito Policial nº. 046/2007 na Polícia Civil de Coronel Sapucaia – MS); Oswaldo Lopes, assassinado em 29.05.2009; Genivaldo Vera e Rolindo Vera, assassinados em 29.10.2009 (Inquérito Policial nº. 181/2009. Polícia Federal de Naviraí); Teodoro Ricarde, assassinado em 27.09.2011; Nisio Gomes, assassinado em 18.11.2011 (Inquérito Policial nº. 0562/2011 PF/Ponta Porã), Simeão Vilhalva, morto em 2015 (Processo n. 0002267-25.2015.4.03.6005, Justiça Federal de Ponta Porã) e Clodiode, morto em 2016. Essas foram as mortes de lideranças contabilizadas nos últimos 20 anos, sem contar as demais que não foram denunciadas.

Como destaca João Pacheco de Oliveira (2022, p.16), quando processos econômicos e políticos retiram terras e recursos ambientais de um povo, paralelamente se impõe uma nova forma de classificação social a essa população, uma “outrificação”, “que a destitui de direitos e expectativas precedentes, colocando-a em uma situação de suspeição, criminalidade ou até mesmo localizando-a fora do limiar da humanidade”.

A violência ganha contornos graves quando se constata que o racismo local atribui a uma suposta “cultura” indígena a situação de pobreza, pensamento fruto dos estereótipos difamatórios frequentemente divulgados pela mídia local de que os Guarani e Kaiowá não trabalham, bebem e vivem de esmolas.

O que não se divulga é que a escassez de alimentos é resultado do colonialismo imposto com as reservas, a remoção compulsória e impedimento da livre circulação dos indígenas, impedindo-nos de retomar sua relação com a terra e seus processos produtivos.

1.4 Mobilidade, caminhos transnacionais e fronteira para os Guarani e Kaiowá

A estrutura organizacional que compõe a sociedade Kaiowá é pautada nas categorias de tempo e espaço, já que a sua mobilidade espacial os caracteriza e diferencia.

Aline Crespe (2015) apresenta, em sua tese de doutorado, modalidades de mobilidade conectadas às concepções de temporalidade fundamentadas na cosmologia

Kaiowá, uma vez que a história para eles não é resultado das interações com as instituições de Estado. Pelo contrário, a temporalidade dos Kaiowá é não linear e está presente no cotidiano, nos caminhos que percorrem para irem à caça, coleta, reza e festas. Os Kaiowá contam de um tempo anterior à chegada da colonização, com histórias que remontam aos tempos antigos, quando nem os humanos ocupavam a terra, apenas os ancestrais míticos e depois contam de um tempo bom, com humanos que podiam circular livremente, com fartura de alimentos, poderosos xamãs e grandes anfitriões. Contam ainda de um segundo tempo, quando chegaram as ondas de colonização e sua mobilidade é reduzida pelas cercas impostas pelos *karaí*. E contam de seu tempo atual, em que eles tentam recuperar os seus *tekoha* para se reconectarem ao tempo bom.

Logo, a percepção de espaço pelos Guarani e Kaiowá é diversa da concepção jurídica de Estados nacionais feita pela sociedade majoritária e que leva em consideração modos próprios de vida ocidentais. Antes da constituição da linha de fronteira, esses povos ameríndios ocupavam uma faixa de terra de mais de 100 quilômetros de cada lado (Pereira, 2006, p. 70), podendo-se afirmar que os seus diversos *tekohas* possuíam ligações culturais e de parentesco.

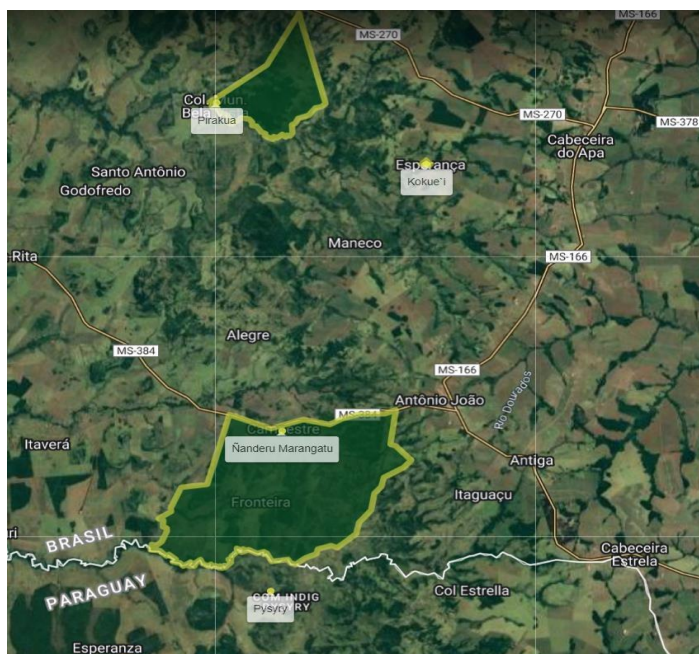
Ñande Ru Marangatu, *Psysyry*¹⁸ e *Pirakua* pertencem ao *ñande retã* Guarani (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976, p. 217), território tradicional que, antes da colonização da região, se estendia ao norte até as bacias dos rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do rio Jejuí. Dentro do *ñande retã* há diversos *tekohas* e uma regular circulação de seus moradores, causada pelas relações sociais e familiares, pela troca de bens materiais e simbólicos e pelo estabelecimento de alianças políticas e matrimoniais.

A estreita ligação entre *Ñande Ru Marangatu* e *Pirakua*, incluídos ainda *Mbakaoiwa*, Cabeceira Comprida, *Dama Kue* (*Rama Kue*), *Kokue´i* (Cabeceira do Apa) fizeram com que o MPF entendesse que eles compõem o *Tekoha Guasu Apapegua*

¹⁸ *El tekoha se ubica entre los arroyos Estrella, Esperanza con el Takuara y el Pysyry llegando al sur hasta los cerros. Al mismo tekoha pertenecen también las tierras al norte del Estrella, en el Brasil (Município Antônio João, Mato Grosso), con los núcleos Paí en Campestre (Guapo'yrapo), Cerro Marangatu, Cabeceira cumprida, Rama-kue, Jardim y Cabeceira do Apa. Al lado paraguayo está en trámite de donación una superficie mensurada de 2418 Has. como C.I. Pysyry que incluye la población Pa'i que vive al sur del Arroyo Estrella (frontera) bajo el liderazgo de Casildo Benítez y Rufino Valiente. Población: 46 familias, con 230 personas* (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976, p. 192).

objeto de termo de ajustamento de conduta (TAC) firmado em 2007 com a Presidência da FUNAI para acelerar a demarcação.

Imagem 7 – Mapa de Pirakua, Ñande Ru Marangatu e, do lado paraguaio, Pysyry.



Fonte: <https://guarani.map.as/#/?z=11.4&x=-22.147953202293245&y=-55.96709121038652>
Acesso em: 29/08/2023.

A diferenciação entre *ñande retã* e *tekoha guasu*, é que no primeiro se refere a uma escala mais global, ao passo que o segundo corresponde a um nível regional.

Ao assinar o mencionado TAC, a Presidência da FUNAI modificou a metodologia das identificações e delimitações nas terras Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Antes do TAC, os estudos identificavam apenas uma parte do território indígena, somente o *tekoha* isoladamente, e não a sua totalidade, o *tekoha guasu*. Desse jeito, por vezes, extirpava-se parcelas da terra tradicional, situação que se pretendeu evitar com nova metodologia. Ao considerar o *tekoha guasu*, um único estudo antropológico passou a identificar, simultaneamente, vários *tekoha*.

Para o Direito não indígena, o território nacional é “o limite espacial dentro do qual o Estado exerce de modo efetivo e exclusivo o poder de império sobre pessoas e bens” (Silva, 2017, p. 100). O conceito está, à vista disso, ligado a concepção de Estado Nacional, modelo adotado pela América Latina, imposto pelos colonizadores europeus e

que permanece vigente, num fenômeno que Quijano (2005, p. 13) denomina de “colonialidade do poder”.

A constituição do Estado moderno a partir de um processo eurocêntrico de homogeneização de nações, com a construção de uma identidade entre seus membros, excluiu os povos originários. Aliás, o extermínio dos indígenas foi a forma mais rápida encontrada para facilitar a homogeneização da população e, por conseguinte, permitir a constituição do Estado Nação (Quijano, 2005, p. 17).

Desse modo, a colonialidade do poder fez com que as linhas fronteiriças fossem traçadas sem qualquer consideração a respeito das formas de ocupação tradicional milenar desses povos na região.

Na antropologia há diversas outras elaborações sobre o sentido de fronteira que vão desde a representação do expansionismo colonizador europeu, – como se desenrolou com essa parte do Brasil – em que a fronteira se transforma no marco divisor entre o conhecido e o outro lado, desconhecido; até mesmo um sentido substancial para o debate sobre a etnicidade, como a teoria de Barth (1998), para quem a noção de fronteira é elementar para a diferenciação entre os membros do grupo étnico e os “outros”, ou seja, uma constante construção de diferença, de elaboração de sinais diacríticos e de padrões valorativos compartilhados pelo grupo. A noção de fronteira como elemento explicativo das relações sociais levou Hannerz (1997, p. 15) a elaborar a possibilidade de uma região em que culturas se relacionam e se interpenetram, de tal modo que os grupos formam princípios de uma nova sociedade.

Conveniente esclarecer é que a cultura não é estática, imutável ou intocável e ainda que os indígenas circulassem desde tempos imemoriais na região, pode-se afirmar que a redefinição dos limites dos dois países, acompanhado pela intensificação dos processos de confinamento nas reservas e de expropriação pelas frentes colonizadoras, marcou os territórios Guaraní e Kaiowá.

Fábio Mura escreve que as políticas públicas voltadas a controlar os espaços e a população modificaram o meio ambiente e as formas de acesso aos recursos naturais. Em vista disso, houve mudanças progressivas nas maneiras como os indígenas realizam suas atividades cotidianas, trazendo por consequência transformações nas formas de organização doméstica e territorial (Antunha Barbosa; Mura, 2011, p. 307).

Em outras palavras, a interpretação dos indígenas sobre o seu cotidiano se modificou no tempo, à medida em que avançou a dominação colonial sobre suas comunidades e as políticas estatais voltadas à territorialização.

Em termos históricos, a incorporação da área correspondente ao extremo sul de Mato Grosso do Sul ao Brasil é recente e, como já se disse, aconteceu após o estabelecimento da fronteira entre Brasil e Paraguai, no traçado selado com o fim da Guerra da Tríplice Aliança. Os limites geográficos entre os dois países foram desenhados por uma comissão que atuou entre 1872 e 1874 e era composta por militares brasileiros e paraguaios, dentre eles o Coronel Rufino Enéas Gustavo Galvão, sob o “comando do então major Antonio Maria Coelho, futuro barão de Amambá e governador de Mato Grosso” (Oliveira, 2015, p. 298).

Os componentes da referida comissão foram acompanhados por dois comerciantes, a quem cabiam o fornecimento de alimentos, Francisco Mendes Gonçalves e Thomaz Larangeira, personagens que ganharam protagonismo histórico a partir do encerramento da expedição. A conjunção da existência de fartos ervais nativos e o considerável número de famílias indígenas que poderiam ser empregadas na produção da erva-mate, fez com que Thomaz Larangeira e Francisco Gonçalves tivessem a ideia de criar a Cia Matte Larangeira e pedissem a intercessão do antigo chefe da comissão, Coronel Rufino Galvão, que assumiu o governo de Mato Grosso para obterem perante o Imperador a concessão para a exploração dos ervais.

Ressalte-se que a extensão dos ervais nativos é apontada, inclusive, como indicativo de presença humana, já que decorrentes do manejo agroflorestal da planta que há muito circulava entre comunidades indígenas Guarani para o consumo em forma de bebida.

A região foi denominada Província *del Guayrá* e sua área abrangia desde aquelas localidades e adjacências até a porção meridional do atual estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, na bacia platina. Era formada por florestas densas, nas quais há muito existia uma planta bastante conhecida e chamada em guarani de *ka'a*, a erva-mate (*Ilex paraguariensis*). Suas folhas eram especialmente utilizadas pelos indígenas ali estabelecidos para a produção de uma espécie de chá estimulante, denominado atualmente de *ka'ay*, originalmente mais consumido em contextos cerimoniais e religiosos. A erva-mate também era utilizada por outros povos indígenas para produzir bebidas semelhantes, inclusive entre comunidades originárias do Chaco e dos Andes, de onde a espécie não é nativa ou endêmica. A própria palavra mate, por exemplo, deriva do quéchua *mati*,

vocábulo usado para designar o recipiente – geralmente uma cabaça ou porongo – onde era preparada e servida a bebida. A situação apontada sugere que desde muito tempo a planta circulava em uma grande rede interétnica de relações sociais, a qual abrangia uma vasta extensão territorial na América do Sul. Ademais, a ocorrência de ervais nativos, isto é, próprios ou originários da região, não é um fenômeno meramente natural, pelo contrário. Áreas assim ocorrem em paisagens humanizadas, especialmente em territórios ocupados desde uns 2000 anos atrás por povos indígenas falantes da língua guarani, portadores da tradição tecnológica ceramista tupi-guarani, assim conhecidas por arqueólogos, etno-historiadores e etnólogos (Eremites Oliveira, 2015, p. 284).

A preocupação do Império em assegurar habitantes brasileiros na região e conter eventuais avanços paraguaios, ensejou a distribuição de terras no sul do então Mato Grosso à uma população não indígena, disposta a dar aos espaços destinação econômica de produção agropastoril, excluindo os povos nativos de qualquer titulação ainda que fossem os verdadeiros ocupantes das terras.

Além da concessão do monopólio da exploração dos ervais nativos à Cia Matte Larangeira, esse entendimento de que as terras da fronteira eram devolutas – desprezando completamente a posse exercida pelos indígenas – culminou em doações, arrendamentos e na venda dessas áreas pelo governo central. Com a Proclamação da República, muitas dessas terras tidas devolutas acabaram transferidas ao governo da Província de Mato Grosso que manteve a contínua subtração dos territórios indígenas, distribuindo-os a pessoas interessadas na exploração econômica, com a formação de fazendas.

Aos Guarani e Kaiowá desalojados restou a remoção forçada para as reservas demarcadas pelo SPI. Dessa forma, aqueles que ocupavam desde tempos imemoriais o sul de Mato Grosso, passaram por um processo de territorialização forçado imposto pela política indigenista, com a demarcação das reservas. Tais espaços demarcados eram verdadeiros aldeamentos, onde os indígenas seriam “preparados” para uma futura integração à comunhão nacional, na condição de “aculturado, braçal e subalterno” (Eremites Oliveira, 2015, p. 306). Essa política que Brand (1993) tão bem definiu como a de confinamento.

Embora muitas famílias tenham sido transferidas à força para esses espaços, outras tantas permaneceram nos seus espaços tradicionais que passaram a ser titulados

para não indígenas, que as destinaram a produção rural. Os que permaneciam acabavam se constituindo em mão de obra barata para os fazendeiros.

Os despejos e as transferências forçadas para as reservas geravam (com repercussões ainda na atualidade) que famílias inimigas fossem obrigadas a uma convivência forçada nesses espaços limitados demarcados. Além disso, o adensamento populacional, a falta de meios de exercer o seu modo de vida tradicional demonstra que o empreendimento colonial ainda se mantém.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada (Fanon, 1968, p. 29).

Segundo Brand, podemos entender essa espacialidade das reservas, como disposto para produzir “corpos subalternos”, preparados para o trabalho nas fazendas da região e, o pior, viverem com o mínimo, pois “morre-se não importa onde, não importa de que” (1993, p. 29).

Outras tantas famílias retornaram para seus lugares de origem e, quando impedidas pela violência dos produtores rurais ou por ordens judiciais, passaram a ocupar margens de rodovias. Nesta realidade está inserida o que hoje propicia a referência da existência de “*índios entre a cerca e o asfalto*”, em outras palavras, acampados a beira das estradas, também conhecidos como “*índios de corredor*”.

O inconformismo dos indígenas com o confinamento das reservas, fez surgir outras modalidades de assentamentos. Levi Marques Pereira (2007, p. 3) identifica esses espaços como os acampamentos mobilizados para a retomada de terras consideradas como de ocupação tradicional; as periferias de cidades; e as populações de “corredor”, nas margens de rodovias e estradas vicinais (Pereira, 2007, p.3).

Essa procura dos Guarani e Kaiowá em escapar do sufocamento das reservas é constante e motivada pela necessidade de convidarem os seres espirituais, que viviam nas matas destruídas, a retornarem.

No *tekoharã* os seres espirituais precisam ser convidados a retornar, os jára das plantas, os jára dos bichos precisam voltar para que as plantas voltem a nascer no *tekoha* e os bichos também retornem para viver nas matas (Crespe, 2015, p. 374).

Anteriormente a esse processo forçado de confinamento, a forma de ocupação dos Guarani e Kaiowá se caracterizava pela organização territorial em núcleos familiares “relativamente autônomos” (Antunha Barbosa; Mura, 2011, p. 292) que ocupavam vasta área, quase sempre próximas a recursos naturais indispensáveis para a sobrevivência dos grupos, como cursos de água.

Alexandra Barbosa (2009, p. 86) sustenta que a morfologia social dos Guarani é baseada na dispersão e que, se nos remetemos aos inícios do século XVII, com os dados do jesuíta Montoya, vemos tal característica de ocupação e somos informados ainda que era guardada a distância de “uma, duas, três ou mais léguas” entre um e outro agrupamento de pessoas.

A etnohistória, aliás, revela que os grupamentos Guarani se dedicavam à agricultura, o que explica a relação com o acesso à água. Não à toa, ocuparam as “melhores terras da bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai” (Melià, 1990, p. 33), nas quais era possível a produção de roças de “milho, da mandioca, de vários tipos de feijão, abóboras, batata e amendoim” (ibidem, p. 34). Brand (1993, p. 2) assinala duas dimensões do *ñane retã* (nosso território) Kaiowá, uma delas com características ecológicas, tendo como referenciais básicos matas e córregos.

A etnologia dos Guarani e Kaiowá é permeada pela mobilidade dado que, no dizer de Melià (1990, p. 294), “a migração, como história e como projeto, constitui um traço característico dos guarani”.

Há interpretações variadas sobre a mobilidade desses povos, desde a busca da *Terra Sem Mal* de Nimuendaju (1987), até a busca dos espaços ambientalmente preservados (Melià, 1990). Ainda para Melià (1990) a migração Guarani não se funda apenas na busca da terra sem mal, ela agrega também a dimensão da reciprocidade, das trocas matrimoniais, intercâmbios de conhecimentos, produtos, artesanatos, etc.

Em comum, verifica-se uma dimensão ambiental nessas interpretações, facilmente percebida antes da intensificação do contato interétnico e do acirramento das expulsões dos territórios.

Os Guarani e Kaiowá possuem a prática da mobilidade espacial consistente numa grande caminhada, a¹⁹ *oguata guasu*, em busca de lugares com melhores recursos (Colman, 2015). Essa mobilidade impulsionada pelas relações supracitadas é responsável pela existência de um ente sociológico maior que o *tekoha*, enfim o próprio povo Guarani.

Ainda de acordo com Azevedo, Brand e Colman:

Outro conceito importante no que diz respeito ao território dos povos Guarani, é o “*Oguatá*” ou “*Ojeguatá*”, que quer dizer genericamente “caminhar”. Esse conceito envolve inúmeros tipos de “*Ojeguatá*”, sejam caminhadas para atividades produtivas, tipo coletar alguma erva ou produto que existia somente num determinado lugar, dentro do “*Nande Retã*”, porém, fora do *Tekoha* de uma determinada comunidade; ou caminhadas para participar de atividades rituais, como era o *Mitã Pepy*, a iniciação masculina, ou como é ainda hoje o *Avatikyry*, ou batismo do milho verde, realizado por muitos *Tekoha* em conjunto. “*Ojeguatá*” pode significar ainda uma visita a um parente, que pode durar de uma semana até, ou mais anos (AZEVEDO e PEREIRA, 2009); ou uma caminhada em busca de trabalho e conhecimento, característica principalmente das caminhadas dos jovens. Enfim, o caminhar, o andar, faz parte do universo cultural desses povos, para inúmeras atividades tradicionais históricas e da atualidade (Azevedo, Brand e Colman, 2013, p. 23-24).

Para os Kaiowá, o *tekoporã* realizável aqui na terra é vivido, em parte, a partir das visitas feitas aos parentes, das rezas e das festas. Receber bem, com hospitalidade, conversar, ensinar, rezar junto, dividir a comida são expressões cotidianas do *tekoporã* (Crespe, 2015).

Aliás, as festas motivam a economia da reciprocidade, prática que herdaram das divindades e que propiciam saúde e alegria.

Na atualidade, os limites determinados pelas fronteiras nacionais de Brasil e Paraguai reduziram os territórios Guarani, introduzindo a uma perspectiva de que a mobilidade entre os estados nacionais prejudica o exercício de direitos, como adiante se verá.

¹⁹ Conquanto não se tenha a pretensão de adentrar o campo da linguística, importante registrar que nosso trabalho utiliza o artigo feminino “a” para se referir à palavra Guarani *oguata*, em flexão mais próxima à da tradução em português, resumida como “a caminhada”. Verificou-se o uso tanto do artigo masculino, quando do feminino, nas dezenas de obras referenciadas na bibliografia dessa pesquisa, sendo encontrados registros de “a *oguata*” e “o *oguata*”. No entanto, a partir da oportuna provocação da professora Lauriene Seraguza e observando-se o enfoque da presente etnologia, construída por diálogos com interlocutoras mulheres indígenas, adotamos o gênero feminino. Não é demais lembrar que o gênero masculino não é neutro e nem genérico, e o seu uso indiscriminado pode contribuir para discriminações sexistas e para o reforço de estereótipos disseminados pelo patriarcado.

As terras tradicionais Guarani e Kaiowá mantêm entre si relações baseadas no parentesco, nos rituais e em alianças estabelecidas pelo casamento. Essas ligações sobreviveram entre as comunidades indígenas instaladas nos lados paraguaio e brasileiro, não obstante a configuração dos limites dos dois países.

A fronteira como imposição colonial de organização territorial, desprezando as construções espaciais próprias dos Kaiowá é também enfatizada por Jorge Eremites e Levi Pereira:

O estabelecimento das fronteiras nacionais impôs certa limitação ao trânsito dos Kaiowá entre suas aldeias, mas eles sempre seguiram mantendo relações de visitação e intercâmbio religioso entre as comunidades situadas nos dois lados da fronteira. Em muitos casos ocorreram mudanças de famílias nucleares de acordo com as vantagens ou desvantagens de se fixar residência em determinado local, porém desde que se disponha de parentes vivendo no local, com os quais se possam estabelecer relações de aliança (Oliveira; Pereira, 2009, p. 200).

Brand e Rosa Colman (2010) sustentam que as fronteiras nacionais, estabelecidas pelos *karaí*, não fazem sentido na vida Guarani e que os habitantes das aldeias desse povo, mesmo em países diferentes, se veem como parentes, ainda que saibam que elas impõem dificuldades crescentes à sua circulação e a seus direitos.

Na vida cotidiana, percebe-se a liberdade de ir e vir dessa população dentro do seu grande território, seja visitando os parentes, buscando novas moradas, deslocando-se em busca de trabalho, recursos, educação e saúde.

Cavalcante (2013, p. 3) alude que a “cisão que só é levada a sério pelos indígenas” ao se relacionarem com os dois países, uma vez que possuem “razoável compreensão do significado dessa fronteira, bem como dos problemas que ela cria para a manutenção de seu modo de ser”. No entanto, tal autor pondera que as relações sociais sobreviveram independentemente das leis, não interferindo nos laços que sempre existiram entre os grupos familiares.

Capítulo 2

O BRASIL E A RELAÇÃO COM OS POVOS INDÍGENAS

Neste capítulo pretendo analisar as estratégias de relação entre o Estado (Brasil) e os povos indígenas, particularmente os Guarani e Kaiowá. O foco é tratar dos direitos indígenas, mas sempre a partir do direito primeiro desses povos aos seus territórios tradicionais, sem o qual não é possível a consecução de outros direitos.

2.1 O direito à existência: ser e manter-se indígena

A relação do Brasil com os povos nativos começou de forma trágica, em nosso passado colonial, sendo impossível dissociar a atual situação dos indígenas, da própria história brasileira, desde o período em que o país era um apêndice de Portugal, passando por sua independência, pela Proclamação da República, até os dias atuais, em que vigente a Constituição Federal, promulgada em 1988.

No século XV, os portugueses aportaram em terras brasileiras, motivados pelo mercantilismo expansionista baseado nas grandes navegações. Tal sistema concebia relações extremamente desiguais, sendo permitida e justificada – pela ciência, política e religião – a dominação do outro em todos os sentidos possíveis, desde a exploração econômica, com a escravidão e a expropriação de seus territórios, até a imposição cultural e religiosa, sob pressuposto de uma imaginária superioridade europeia.

Nesse momento histórico, Portugal já deixara o feudalismo e se encaminhava para a modernidade a partir do “*Mito*”, apontado por Enrique Dussel (1993, p.15), de que aquela região da Europa era o centro do mundo, o que justificaria a transformação de outras culturas em periféricas e das pessoas que as exerciam em objetos passíveis de apropriação. O processo da conquista era o encontro do “Eu europeu sobre o Outro primitivo, rústico, inferior” (Dussel, 1993, p. 47). Por conseguinte, justificados estavam o domínio, o controle dos corpos dos povos ameríndios e a completa eliminação da História da América Latina.

Essa ideia de hierarquia entre modos de vida tão díspares resultou na completa falta de observação e no desprezo sobre as formas de organização social e saberes dos nativos brasileiros.

Como elucida Aníbal Quijano (2005), o sentido moderno de raça surgiu sincronicamente à conquista da América, fundado em uma fictícia diferença de estruturas biológicas equivocadamente justificada pela diversidade fenotípica, o que serviu para atribuir a determinados grupos novas identidades sociais (negros, indígenas, mestiços, europeus) que justificaram e legitimaram as relações de dominação.

[...] os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (Quijano, 2005, p. 228).

Anota Morgan Ndlovu (2017, p. 130) que a dúvida sobre a humanidade, justificada pela presença de diferenças físicas, aparência e cor da pele foi, e continua sendo, o “princípio organizador fundamental da opressão colonial e da dominação”. Para Mignolo, essa lógica da racialização carrega consigo o propósito de manutenção dos privilégios europeus:

classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias [...]. (Mignolo, 2017, p. 17).

Desde então, as centenas de povos originários passaram a ser classificadas sob uma única identidade social, a do “*indígena*”, pouco importando suas próprias histórias, idiomas, formas de organização e saberes. Esses diversos grupamentos foram resumidos, e continuam a sê-lo, nessa única denominação massificante e, concomitantemente, justificadora das limitações dos seus Ds pelo Estado.

O tratamento estatal concedido aos detentores dessa identidade foi sempre o de opressão, passando dos questionamentos sobre a sua própria condição humana, se possuíam ou não alma (Las Casas, 2001), até a “mudança cultural induzida

(catequização e aldeamento), ações bélicas de retaliação (guerras justas, descimentos e correrias) e processos de escravização e exploração econômica” (Oliveira, 2012, p. 132).

O grande empreendimento levado a efeito pelos portugueses foi o de utilizar esse elemento humano encontrado nas terras recém-conquistadas como mão de obra escravizada destinada a produção da monocultura, elemento central do regime fundiário das Capitanias Hereditárias e Sesmarias²⁰.

Mesmo ao se tornar independente, o Brasil manteve as políticas públicas que visavam a subtração de territórios, a integração forçada dos indígenas à sociedade supostamente homogênea e a assimilação deles como trabalhadores explorados. Entre 1882 e 1943, indígenas Guarani e Kaiowá eram alvo de recrutamento, inclusive por parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para o extenuante trabalho nos ervais, transportando fardos pesados e operando fornos da Companhia Matte Larangeira, que recebeu a concessão de exploração da erva-mate, em grandes extensões das terras habitadas por essas etnias (Brand, 1993).

O eurocentrismo e as necessidades de dominação do colonizador não foram abandonados com a configuração do Brasil como Estado independente. Ao contrário, a construção de uma epistemologia ocidental, sustentada naquilo que Boaventura Santos (2009) denomina de pensamento abissal e que divide saberes, experiências e pessoas entre úteis, inteligentes, visíveis e os inúteis, ininteligentes e que devem ser esquecidos, acabou representada no direito que restou estabelecido.

Para as leis e, conseqüentemente, para a sociedade brasileira, o papel do indígena continuou sendo aquele outrora atribuído pelo colonizador, o de mão de obra descartável, indigno de patrimônio e de pagamento pelo trabalho.

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário (Quijano, 2005, p. 230)

²⁰ As sesmarias vigoraram por longo período na Colônia, tendo sido extintas somente em 1822 (Smith, 1990, p. 284).

A figura exótica de seres humanos nus, vivendo nas matas e sem nenhum contato com o europeu, retratada nas cartas ou nas artes dos viajantes que se aventuraram pela América nos séculos XVI e XVII, foi durante muito tempo entendida como a do verdadeiro indígena, elemento pertencente à origem étnica do brasileiro, mas que haveria de desaparecer conforme fosse apresentado à civilização e aos ditos benefícios tecnológicos da sociedade envolvente. Enquanto elemento fundador do Brasil e, portanto, congelado no passado, os indígenas eram louvados, porém, quando transpostos para o presente, restavam qualificados como “antagônicos ao progresso, ao desenvolvimento, à civilização” (Cunha, 2017, p. 325).

Aníbal Quijano explica que o poder colonial não só retirou dos povos indígenas as suas singularidades históricas, como se não fizessem parte da produção cultural da humanidade, como também estabeleceu “uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (Quijano, 2005, p. 237)

Com a República, a tutela dos indígenas passou da Igreja aos militares influenciados pelo positivismo e aos funcionários das agências indigenistas oficiais. A usurpação dos territórios, no entanto, permaneceu como atrativo econômico e foi a mola propulsora do extermínio das populações originárias, não mais como política oficial, mas como prática cotidiana amplamente aceita sobretudo no antigo Mato Grosso (Oliveira, 2022, p. 22).

A demarcação das reservas foi um dos marcos da política indigenista brasileira no século XX e sempre esteve acompanhada da perspectiva de que os nativos um dia seriam integrados à sociedade. Tal sistemática, possibilitou a expropriação dos territórios tradicionalmente ocupados, já que o Estado passou a considerá-los como terras devolutas, permitindo a sua aquisição²¹ e titulação por parte de não indígenas. Paralelamente, o próprio Estado fomentava e promovia a remoção forçada de grupos familiares indígenas para esses espaços, liberando o maior número de territórios para a expropriação.

A administração das reservas, no início, era feita por meio do Posto Indígena, a partir de um sistema criado de modo arbitrário, chamado de capitania. A FUNAI,

²¹ Aquisição onerosa e, em alguns casos, gratuita através de concessões estatais.

posteriormente, gerenciou esse sistema criado pelo SPI²², embora de modo diferenciado, atuando como moderadora dos conflitos e atuando para intermediar a escolha de um “capitão”. O confinamento criava e ainda cria diversos conflitos originados pela sobreposição de parentelas, falta de espaço e de autonomia.

Nos anos 1970, os indígenas brasileiros permaneciam sob a tutela do Estado, exercida pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e eram considerados incapazes juridicamente de defender seus próprios interesses.

A FUNAI mantinha a competência, herdada do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), de determinar quem eram e onde estavam os indígenas, centralizando e monopolizando a relação deles com quaisquer instâncias estatais. Em 1967, após denúncias de abuso e corrupção apuradas por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, o SPI é extinto e, em seu lugar, cria-se a FUNAI. A transição do extinto SPI para a sua substituição pela FUNAI não trouxe modificações na relação entre indígenas e poder público:

A extinção do Serviço e a criação da Funai, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder de Estado no país — fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar — devem ser entendidas como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado, realizado nos anos de 1967, quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país, com a consequente montagem de alianças e esquemas de poder que a ditadura militar implantaria (Lima, 1998, p. 170).

Sob jugo do regime tutelar, enfrentavam dificuldades de se organizarem politicamente em âmbito nacional e dependiam do auxílio de organizações não governamentais criadas em apoio deles para a formação de lideranças e para realizar assembleias e encontros regionais (Oliveira, 2012, p. 193). Até mesmo a reivindicação da identidade indígena por qualquer grupo era reprimida violentamente pelos governos (Krenak, 2022, p. 42).

Em 1975, o movimento indígena de dezenove países reuniu-se na primeira conferência internacional e fixou como reivindicação o reconhecimento de “direitos

²² O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais foi criado em 1910 e, em 1918, passou a ser chamado de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A Lei n.º 5.371/67 criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e extinguiu o SPI.

econômicos, culturais, políticos e sociais dos indígenas, tanto como seres humanos individuais, quanto como grupos” (Cunha, 1987, p. 181). No tocante ao Brasil, a conferência publicou uma declaração “contra a política de genocídio e etnocídio praticada contra os grupos indígenas” de nosso país (Cunha, 1987, p. 182).

Dentre os exemplos da política de extermínio perpetrada contra os indígenas brasileiros na década 70, estão os incêndios, tiroteios e despejos forçados impostos aos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, com a finalidade de obrigá-los a se instalarem nas diminutas áreas de reserva, liberando suas terras para a colonização, criação de gado e a monocultura, principalmente da cana-de-açúcar e da soja, incentivadas por programas de fomento estatal.

Entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criou em Mato Grosso do Sul oito reservas para os Guarani e Kaiowá, propondo área de 3.600 hectares cada uma delas: Dourados (Dourados), Caarapó (Caarapó), Amambai e Limão Verde (Amambai), Taquaperi (Coronel Sapucaia), Sessoró (Ponta Porã), Pirajuí (Sete Quedas) e Porto Lindo (Japorã), (Aguilera Urquiza; Prado, 2015, p. 52). A criação desses espaços unia dois pensamentos, o da civilização pelo trabalho e o da transitoriedade do índio (Lima, 2005 p. 39). A transferência forçada de indígenas para esses espaços foi realizada ao longo do tempo, diante da resistência deles em sair de seus espaços tradicionais, escondendo-se nas matas e nos chamados “fundos de fazenda”. Mesmo o tamanho proposto pelo SPI para as reservas foi sistematicamente desrespeitado e, na década de 1970, houve agravamento desses processos de expulsões forçadas, em razão da “[...] mecanização da agricultura, o avanço do desmatamento para a implantação de fazendas de gado e a destruição das aldeias de refúgios nas matas.” (Monteiro, 2003, p. 41).

O relatório final da Comissão Nacional da Verdade, criada pela Lei 12.528/2011, destacou texto temático sobre as violações de direitos humanos dos povos indígenas entre 1946 e 1988, em que são narrados casos documentados envolvendo os Guarani e Kaiowá, sobretudo despejos coletivos com o auxílio de prefeituras, SPI (e posteriormente FUNAI), que disponibilizavam caminhões e motoristas, para acompanhar as remoções forçadas pelos empregados dos ruralistas.

A FUNAI continuou por muito tempo chefiada por militares, vinculada ao Ministério do Interior, mesmo Ministério responsável por concretizar políticas públicas desenvolvimentistas, e não tinha como prioridade a proteção das terras indígenas, ao revés, costumava inclusive divulgar números irreais, diminuindo a quantidade de indígenas no país, tentando conformar que eles desapareceriam pela integração (Krenak, 2022, p. 46).

Na década de 1980, as lideranças indígenas aproximaram-se de outros movimentos políticos da sociedade e conseguiram fundar a primeira entidade de representação nacional indígena²³ que passou a defender as bandeiras da autodeterminação e da demarcação de terras. Essa aliança entre diferentes etnias teve efetiva participação dos Guarani e Kaiowá (Krenak, 2022, p. 46).

A perspectiva assimilacionista vigorou por quase cinco séculos em nosso país e o fato de os indígenas não terem desaparecido comprovou o completo equívoco dessa pretensão de eliminar as diferenças culturais, pressupondo os indígenas como um estágio humano a ser superado, além de evidenciar a exitosa persistência deles em “chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes” (Krenak, 2019, p. 28).

O último censo realizado no país apontou que 1.693,535 pessoas se autodeclararam indígenas (IBGE, 2023). Destas, 1,1 milhão vivem em cidades e 622,1 mil em áreas rurais, morando em aldeias no interior de 722 terras indígenas, de norte a sul do território nacional.

As estratégias de resistência e a organização coletiva dos indígenas refletiram notável renovação das leis e tratados firmados pelo Brasil no século XX. O tratamento avançou até o atual estágio de reconhecimento do direito coletivo de existirem conforme e de acordo com suas diferenças culturais.

O intenso ativismo dos indígenas e de seus apoiadores durante os debates da Assembleia Constituinte resultou no capítulo específico da Constituição Federal de 1988 sobre seus direitos, no qual se rechaçou a concepção de transitoriedade, assegurou-lhes direitos permanentes, coletivos e a capacidade para, sem qualquer intermediação ou

²³ A União das Nações Indígenas foi criada em 1980 e um ano depois passou a ser identificada pela sigla UNI, escolhida no primeiro encontro de lideranças (Oliveira, 2006, p. 193).

tutela, exercerem direitos e defenderem suas pretensões judicialmente. Instituiu-se, portanto, verdadeiro direito de existência, o direito de ser e de manter-se indígena.

A diuturna campanha, vigília e presença dos indígenas no Congresso Nacional derrotou diferentes setores com interesses econômicos na exploração das terras ocupadas pelos povos originários. Embora vencidos, tais setores mantêm constante articulação para limitar direitos conferidos constitucionalmente aos povos indígenas, como se verá adiante.

Comprometida com a proteção da diversidade cultural, a nova ordem constitucional estipulou o respeito às tradições, à organização social, aos costumes, línguas e modo de vida dos indígenas. O pleno exercício dos direitos culturais, a valorização e a difusão das manifestações culturais foram objeto de garantia e os bens de natureza material e imaterial eleitos como patrimônio cultural brasileiro.

A circunstância de não corresponderem à representação simbólica do selvagem exótico deixou de repercutir na esfera de direitos dos indígenas, pois eles agora detêm o direito à diferença cultural, sem riscos de o contato interétnico e eventuais mudanças em seu modo de vida serem interpretados como incorporados à denominada (de maneira equivocada) comunhão nacional.

[...] a cultura indígena em nada se refere ao grau de interação com a sociedade nacional, mas com a maneira de ver e de se situar no mundo; com a forma de organizar a vida social, política, econômica e espiritual de cada povo. Neste sentido, cada povo tem uma cultura distinta da outra, porque se situa no mundo e se relaciona com ele de maneira própria (Baniwa, 2006, p. 46).

Após pesquisas que resultaram na obra “Do índio ao bugre”, Roberto Cardoso de Oliveira sublinha, por exemplo, que mesmo grupos que migraram para as cidades há mais de uma geração ainda permanecem indígenas (Oliveira, 1976), ou seja, não “perdem a cultura”, eles resignificam, tanto no aspecto simbólico, como nos espaços físicos em que vivem. As teorias antropológicas de Barth (1998) mostram que a identidade não é simplesmente dada a alguém, a identidade é atributiva e dinâmica, resignificada conforme seu momento histórico, suas relações. Nenhuma cultura é hermética ou imutável e os povos indígenas podem passar por transformações, sem perder a sua identidade.

A despeito de não ter descrito as cosmovisões dos povos indígenas, tal como fizeram as Constituições da Colômbia (1991), Equador (2008) e da Bolívia (2009), a Constituição Federal²⁴ brasileira reconheceu que nossa sociedade é multiétnica e aceitou a diversidade cultural, pressupondo a igualdade das culturas pertencentes aos vários grupos, conferindo a liberdade de os indivíduos escolherem suas próprias expressões culturais.

Dessa maneira, no plano constitucional não há conceitos de evolução ou involução dos indivíduos, superioridade ou inferioridade entre os grupos étnicos. As diferentes culturas ocupam idêntico patamar de cuidado e proteção por parte do Estado.

É possível concluir que os direitos coletivos conferidos aos indígenas possuem dupla natureza. Há o direito difuso à diversidade cultural, alusivo à existência e à manutenção dos diversos povos e que pertence a toda humanidade. Em outro viés, há o direito concernente a determinada coletividade, titularizado de forma conjunta somente pelos integrantes dela, sem vincular-se a nenhum deles em especial (Marés, 2003, p. 52).

Na esfera internacional, o direito coletivo à existência dos indígenas também é amplamente garantido e caminhou da abordagem integracionista do primeiro instrumento internacional²⁵ para o rol de princípios concebidos pela Convenção n.º 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 07/06/1989 que consagrou o respeito à cultura, à integridade e a autodeterminação dos povos originários.

Em junho de 2007, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração Sobre os Direitos dos Povos Indígenas com normas mínimas para garantir a sobrevivência, dignidade, bem-estar e os direitos desses povos. Nove anos depois, foi a vez da Organização dos Estados Americanos (OEA) aprovar a sua Declaração sobre o tema, reconhecendo o direito à identidade e integridade culturais, e protegendo a cosmovisão dos povos ameríndios e comunidades tribais, seus usos e costumes, culturas, crenças espirituais, línguas e idiomas e a propriedade sobre suas terras e territórios.

²⁴ Embora não reconheça expressamente o pluralismo jurídico, a CF88 acompanha parcialmente o novo constitucionalismo latino-americano e permite uma interpretação pluricultural.

²⁵ Convenção n.º 107, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 05/06/1957.

2.2 O direito originário à terra

Diferentemente da sociedade envolvente, grande parte dos povos indígenas não consideram apenas o conteúdo patrimonial das terras que ocupam e muito menos exercem sua posse exclusivamente sob as lentes da exploração econômica dos recursos naturais.

A territorialidade para várias comunidades indígenas tem significados outros que extrapolam os meros aspectos físicos do espaço geográfico. Há um conteúdo metafísico relacionado à visão sagrada da natureza e aos aspectos espirituais da cosmologia indígena.

Embora existam diferentes sentidos de territorialidade, que podem ter elementos acrescentados pela fricção interétnica²⁶ em algumas comunidades, vê-se em diversas situações – como a dos Guarani e Kaiowá – que os elementos naturais estão ligados aos espíritos e deuses das crenças tradicionais, guardam os ancestrais mortos e não devem ser controlados pelos seres humanos:

[...] os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. [...] Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena.

[...]

Em outras palavras, os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta. Assim, os índios nunca buscam controlar e dominar a natureza, mas tão-somente compreendê-la, para que se sirvam dela com respeito para tirar o seu sustento e a cura para as doenças consideradas como o resultado da transgressão das leis da natureza e da vida. Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um habitat, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os índios, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida (Baniwa, 2006, p. 102-103).

²⁶ A expressão “fricção interétnica” é elemento teórico inaugurado por Roberto Cardoso de Oliveira a partir de suas reflexões sobre o contato entre indígenas e não indígenas no Brasil. Ao observar as interações entre sociedades culturalmente diversas, o referido autor contrapôs a concepção – até então em voga na antropologia – de que o contato resultaria na progressiva incorporação dos indígenas à cultura nacional, num processo de “aculturação”. Cardoso de Oliveira estabeleceu que a identidade étnica não se modifica conforme ocorrem mudanças sociais e culturais resultantes das relações entre sociedades diferentes. A ênfase do contato não está no patrimônio cultural, mas nas relações de oposição travadas entre essas populações que passam a constituir um sistema único, ainda que forçado, no qual há uma dinâmica interdependente (Oliveira, 1996).

A terra é parte essencial da existência desses povos originários que, sem ela, não conseguem manter as relações sociais, políticas e familiares necessárias à sua própria sobrevivência. É o elo que une, de modo mais firme, os componentes da comunidade, possibilitando a preservação e a transmissão do modo próprio de viver.

Porque a terra, para cada um de nós, é muito mais do que um pequeno pedaço de terra negociável. Nós temos uma relação espiritual com a terra de nossos ancestrais. Nós não negociamos direitos territoriais porque a terra, para nós, representa a nossa vida. A terra é mãe e mãe não se vende, não se negocia. Mãe se cuida, mãe se defende, mãe se protege (Guajajara, 2013).

Desse modo, não há como se afastar o paradigma do direito à diferença, estabelecido no art. 231, parágrafo 1º, da Constituição Federal de 1988, na apreciação do sentido de território para a construção da identidade étnica indígena.

Somente há preservação do direito à diferença cultural, em toda a sua extensão, quando garantidos os direitos territoriais aos indígenas. Assegurar a posse de suas terras é afirmar o direito à própria existência.

A categoria jurídica terra indígena, em toda sua extensão e complexidade, envolve diferentes aspectos culturais, sociais, históricos e, por conseguinte, exige que o julgador a compreenda interdisciplinarmente. Além dos aspectos econômicos e da dimensão cultural trazida pelo conceito de territorialidade é elementar, ao se definir a terra indígena, pensar sobre outro aspecto relevante, que é a questão relacional do espaço.

É preciso que o intérprete da lei utilize o “princípio motor da história dos direitos humanos” que é a ética, a qual “nos permite estranhar nosso próprio mundo, qualquer que seja, e revisar a moral que nos orienta e a lei que nos limita” (Segato, 2006). Para Segato (2006) é o anseio ético, entendido como um movimento em direção ao bem ainda não alcançado, seja movido pela alteridade ou pela insatisfação em relação aos padrões morais propagados ou leis vigentes naquela sociedade, que constitui o fundamento dos direitos humanos.

Logo, para fazer prevalecer os direitos humanos deve-se respeitar a cosmovisão sobre o território, sendo necessário o diálogo intercultural para que se traduza, com a participação dos povos indígenas, o sentido do território que se busca demarcar.

Walsh (2019, p. 9) destaca que, na América Latina, a interculturalidade aponta e representa “processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade”.

Estudos antropológicos evidenciam a existência de lógicas espaciais indígenas bastante diversas da sociedade majoritária, bem como distintas formas de organização territorial, fundadas em outras noções de viver e usar o espaço físico, sendo sempre necessário direcionar estudos específicos para cada grupo étnico.

Dominique Gallois ressalta as várias dimensões de “terra” indígena – terras ocupadas em caráter permanente”, “terras utilizadas para atividades produtivas”, “terras imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural” (Gallois, 2004, p. 41) – alertando que elas não podem ser resumidas a uma única dimensão de modo de produção, consistente na adaptação cultural a nichos ecológicos e às atividades de subsistência. Por essa razão, a autora reforça que é essencial analisar as formas de organização específicas de cada povo.

O que se sabe é que o território é o espaço físico necessário para que determinada sociedade indígena desenvolva suas relações sociais, políticas e econômicas, segundo suas próprias bases culturais. Ao passo que a categoria “terra indígena” “diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado” (Gallois, 2004, p. 39).

Não se despreza que há estudos apontando que a ideia de território surge para alguns povos a partir do contato interétnico, quando passa a serem necessários os processos de regularização fundiária para assegurar o direito de existência dessas sociedades ameríndias (ibidem, p. 39). A conversão de território em terra decorre, por assim dizer, da situação colonial que lhes foi imposta.

As tradições indígenas, como sintetiza Krenak (2022, p. 41), não contemplam os papéis sociais de “proprietários da terra”. O respeito à terra vem do sentido sagrado, sem qualquer aspecto fundiário. Ele ainda recorda que, nos debates da Assembleia que culminou na Constituição Federal de 1988, os indígenas passaram pela difícil tarefa de vocalizar aos seus representantes a sua visão sobre o Estado brasileiro, apresentando a

imagem de territórios indígenas, abandonando a herança colonial de formação do Brasil e reestabelecendo as fronteiras interculturais (Krenak, 2022, p. 47)

Supor que a concepção ocidental de propriedade privada, destinada à exploração e ao acúmulo de riquezas, como a única possível de regulamentação em nosso ordenamento jurídico é resultado de um racismo epistêmico que não pode se sustentar à luz da Constituição Federal. Tal suposição é fruto da colonialidade²⁷ que propaga a universalidade do pensamento eurocentrado e que “o mundo não pode sobreviver sem o pensamento do sujeito ocidental” (Ndlovu, 2017, p. 134).

O processo de deslegitimação de visões de mundo não-ocidentais, sob as premissas de que outras sociedades são incapazes de pensar e que todo o conhecimento válido é apenas aquele produzido pelo europeu, é resultado da colonialidade global que sobreviveu e substituiu o colonialismo histórico (Ndlovu, 2017).

Nesse contexto, a “visão indígena” não deve estar mais encarada como “provinciana que reflete a perspectiva de uma pequena porcentagem da população do mundo” (Ndlovu, 2017, p. 135), mas há de ser resgatada como forma de descolonizar o conhecimento, “na medida em que as formas não-ocidentais de conhecer também informam a imaginação do futuro do mundo em que vivemos” (Ndlovu, 2017, p. 136).

Essa virada decolonial é a maneira crítica de pensar desafiadora proposta por Mignolo (2017, p. 13), como uma opção desvinculada das cronologias ocidentais (capitalismo, comunismo, modernidade) e para quem:

“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade (Mignolo, 2017, p. 13).

²⁷ [...] conceito de colonialidade evoca a questão da dominação colonial não a partir de um ponto de partida isolado e singular tal como o ponto de vista jurídico-político administrativo, mas do ponto de vista de uma variedade de situações coloniais que incluem opressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados a grupos dominantes étnicos/racializados (Ndlovu, 2017, p. 133).

No entanto, não se pode esquecer que os direitos territoriais indígenas são naturais, preexistentes a qualquer regulamentação legal ou constitucional e prescindem de leis para terem vigência e reconhecimento (Silva, 2016). É a teoria do indigenato que confere essa espécie de título originário e congênito da posse aos indígenas, primeiros ocupantes das terras (Mendes Junior, 1912, p. 58).

O texto da Constituição da República de 1988 apenas reafirma, em seu art. 231, o caráter originário dos direitos territoriais, aprimorando os já existentes que não dependem da efetivação dos processos administrativos de demarcação, cujos deslindes são meramente declaratórios e não constitutivos de direitos.

O caráter originário do direito dos indígenas às terras que ocupam não foi criado pela Constituição de 1988, mas apenas por ela reafirmado²⁸, denotando a sua precedência e a sua natureza declaratória. Em outras palavras, o reconhecimento constitucional do respeito aos territórios indígenas já existia nas Constituições anteriores a 1988 e suas proteções devem ser garantidas independentemente da demarcação formal.

Mencionado entendimento pode ser extraído, inclusive, da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, para quem o ato de demarcação possui caráter declaratório de um direito originário “mais antigo do que qualquer outro”.

Não por outro motivo, todos os atos de disposição de terras indígenas são considerados nulos e, dentro deste contexto, o processo de demarcação das terras indígenas em si, não possui natureza constitutiva, mas sim declaratória, com o desiderato de delimitar espacialmente os referidos territórios.

Com a constatação de que a demarcação administrativa tem o caráter meramente declaratório (pois declara uma situação pré-existente e especialmente protegida), são evitadas de vício de nulidade as ocupações e títulos de domínio eventualmente existentes e incidentes sobre a Terra Indígena.

A posse indígena, por ser originária, é legítima por si só, e se sobrepõe a qualquer outro direito que, eventualmente, possa ter se constituído sobre tais terras, ainda que

²⁸ Embora tenha recebido especial proteção com a promulgação da Constituição de 1988 e com a incorporação de importantes tratados internacionais de direitos humanos ao ordenamento jurídico brasileiro, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, a carta política de 1934 e suas sucessoras já reconheciam a posse dos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam.

amparado por título de propriedade registrado em cartório. Em sendo direito originário, não subsistem quaisquer títulos constitutivos de propriedade particular, bem como atos ou contratos, ainda que anteriores ao procedimento de demarcação.

E é certo que o objetivo da demarcação é tão-somente regularizar e conferir publicidade à posse indígena, garantindo aos indígenas a posse permanente da terra e o usufruto exclusivo de suas riquezas. Não será a demarcação que constituirá o direito de posse ou de ocupação, vez que tal direito já é imanente ao ser verificada a ocupação tradicional.

O histórico legislativo de reconhecimento da posse e do domínio dos indígenas sobre as terras ocupadas foi descrito no voto do Ministro Edson Fachin, relator na repercussão geral do recurso extraordinário nº.1.017.365, em que o Supremo Tribunal Federal (STF) definiu – de forma vinculante – o estatuto jurídico das relações de posse das áreas de tradicional ocupação indígena, afastando por completo a tese do marco temporal.

Em resumo, a tese do marco temporal restringe o direito à demarcação territorial apenas aos indígenas que estivessem em posse de suas terras na exata data da promulgação da Constituição Federal vigente, em 5 de outubro de 1988. Aceitá-la acarretará negar toda a história de expulsão dos povos originários de seus territórios e exigirá dos indígenas provas sobre as violências que sofreram em vários séculos, ignorando suas tradições e histórias orais, as quais são normalmente desconsideradas nos processos judiciais.

Superados os votos dos Ministros André Mendonça e Kassio Nunes, únicos favoráveis ao marco temporal, mostra-se significativa a minuciosa análise realizada por Edson Fachin que, citando a história do Brasil e das leis, reconheceu que as questões possessórias estão relacionadas aos direitos fundamentais dos povos indígenas, devendo ser considerados cláusulas pétreas, inatingíveis pelo constituinte reformador, exigíveis ao Estado como dever estrutural e sujeitos aos princípios da vedação do retrocesso e da máxima eficiência das normas constitucionais.

O relator afastou qualquer pretensão de que as dezenove determinantes fixadas pela Corte Constitucional no precedente Raposa Serra do Sol, dentre elas a tese do marco temporal, sejam entendidas como de caráter geral, vinculantes e aptas a impedir

o reconhecimento dos direitos territoriais aos indígenas. O caráter não vinculante dessas condicionantes já havia sido decidido em oportunidade anterior pelo pleno do STF (Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. AR n.º 2.686. Relator: Ministro Luiz Fux. Trecho do Voto do Ministro Luiz Edson Fachin. Julgamento Virtual de 26.03.2021 a 07.04.2021).

Deixou claro que a última Assembleia Constituinte não escolheu marco temporal para o reconhecimento desses direitos originários, tampouco trouxe dispositivo que pudesse induzir o intérprete equivocadamente a tal entendimento. Ao contrário, reforçou o instituto do indigenato que, em sendo muito anterior à promulgação de 1988, não permite que ela seja caracterizada como o marco definidor de direitos.

Manuela Carneiro da Cunha (1987, p.11), aliás, relembra que a legislação colonial portuguesa sempre reconheceu o direito originário dos indígenas às suas terras e que isso “é independente também do estado mais ou menos tradicional das culturas indígenas”.

Em conhecido parecer, o professor José Afonso da Silva (2016) também informa que os direitos territoriais indígenas são naturais e precedem a Constituição Federal de 1988, tal como demonstra a evolução no instituto do Indigenato que – repita-se – surgiu no período colonial e foi inserido no plano constitucional apenas em 1934.

José Afonso da Silva (2016), aliás, utilizando doutrina de Mendes Junior afirma que o direito ao território está relacionado a própria humanidade dos indígenas, uma vez que constitui seu modo de vida e permite a sua existência comunitária, podendo-se afirmar que é congênito e preexistente a qualquer codificação ou previsão constitucional.

Ademais, o art. 231, § 1º, da CF define a ocupação tradicional a partir dos modos de ocupação e não pelo tempo de ocupação indígena em uma determinada área, levando a concluir que ocupação tradicional não se confunde com ocupação imemorial.

O artigo 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, por sua vez, não permite qualquer outra interpretação além da que o prazo máximo foi imposto à União para reparar a histórica dívida com os povos indígenas, obrigando-a a demarcar todas as terras indígenas em cinco anos.

Se é indevido fixar marco temporal para os direitos originários reconhecidos pela Constituição, muito menos se deve estabelecer como exceção o denominado renitente

esbulho²⁹. Inviável exigir que povos indígenas provem a resistência – da forma como nós a entendemos – aos atos de violência a que foram submetidos por ocasião da expropriação de suas terras, até porque somente depois de 1988 deixaram de estar sujeitos ao regime tutelar e impedidos de reivindicar, em nome próprio, direitos em Juízo.

2.3 As disputas territoriais travadas no campo, na política e nos tribunais

A terra desde a chegada do conquistador português tem sido a matriz dos conflitos e das muitas violências praticadas contra os povos indígenas. É contínuo o processo de expropriação resultante dos modelos estatais desenvolvimentistas que pressupõem aproveitamento de recursos (minerais, hídricos e vegetais), desconsideram os modos de vida dos povos indígenas e estão sustentados numa suposta modernidade ligada à racionalidade, ciência e tecnologia, frutos do etnocentrismo europeu, revelando aquilo que Quijano (2005) estabeleceu como elementos centrais dos problemas que atingem a América Latina: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo.

Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 14) resume bem a questão apontando que “as terras indígenas são tratadas, na realidade, como terras de ninguém”, o que as torna como “primeira opção para mineração, hidrelétricas, reforma agrária e projetos de desenvolvimento em geral” (Ibidem, p. 14).

Grande parte dos conflitos atuais resulta do fato de os governos terem no curso da história indevidamente concedido títulos de propriedade privada sobre as terras de ocupação tradicional indígena, sob a justificativa de colonização e destinação econômica da exploração agrária, situação que traz repercussões até hoje com centenas de ações judiciais que discutem a posse dessas áreas.

O pensamento integracionista – ainda que superado na legislação – na prática, reverbera na atual situação fundiária brasileira que pode ser compreendida a partir dos

²⁹ A expressão utilizada pelo STF no julgamento sobre a terra indígena Raposa Serra do Sol, refere-se a possibilidade de que o marco temporal da promulgação da CF de 88 seja excetuado nos casos em que houver demonstração da existência de efetivo conflito possessório entre indígenas e terceiros, materializado por situações fáticas ou, pelo menos, comprovado por ação judicial possessória. Ainda de acordo com o STF, a situação de conflito pode ter iniciado antes, mas deve persistir até o marco demarcatório (promulgação da CF de 1988). Não bastam, dessa forma, eventos limitados ao passado para a caracterização do renitente esbulho. Aos indígenas ficaria a obrigação de provar as violências sofridas e de tê-las mantido prolongadas até a CF de 1988.

motivos e objetivos que culminaram na Lei nº. 601, de 18/09/1850, denominada Lei de Terras. Tal diploma legislativo modificou o regime jurídico das terras no Brasil, regulamentou a propriedade privada, estabeleceu a compra como única modalidade possível de aquisição, impôs obrigações tributárias aos proprietários e criou o registro cartorial para a configuração da propriedade.

Antes dessa lei, as terras brasileiras podiam ser adquiridas de forma não onerosa pela livre ocupação que configurava o exercício da posse de fato ou por meio da concessão de Sesmarias, sistema com origem e características medievais, vigente em Portugal e implantado em suas colônias e que consistia na doação de títulos por parte do Imperador. As Sesmarias vigoraram no Brasil até a Resolução n.º 76, de 17 de julho de 1822 (Brasil, 1822) e eram endereçadas às elites que recebiam gratuitamente grandes extensões de terra, “servindo de consolidação do poder do latifúndio” (Marés, 2003, p. 62).

Note-se que nesse período, antes da edição da Lei de Terras, já se reconheciam efeitos jurídicos às posses de fato, pois posseiros tinham direitos sobre as terras por eles cultivadas. Assim, em 1850, povos indígenas e tribais, comunidades formadas por pessoas fugidas ou libertas da escravidão e outros tantos coletivos extrativistas que reuniam pessoas livres e dedicadas à pesca ou agricultura de subsistência, conviviam no amplo território brasileiro.

Ao encerrar os modos gratuitos de aquisição das terras, a Lei de Terras desprezou a função social das pequenas posses desses grupamentos humanos, ignorou as ocupações coletivas existentes à época e fez prevalecer a concepção de que a terra é um valor quantificável economicamente:

(...) transforma a terra em propriedade/mercadoria, impossibilitando assim qualquer tipo de vínculo a ela que não sejam aqueles regulados pelo mercado. Portanto, os grupos que historicamente ocuparam e usaram a terra sustentados em outros critérios que não os jurídicos e de mercado viram suas lógicas questionadas, foram expulsos, violentados, transformados em intrusos e criminosos (sic.) (Silva, 2005, p. 92).

Os requisitos formais para o uso, manutenção e comercialização das terras excluíram da política fundiária os pequenos posseiros, povos indígenas, negros

alforriados e as pessoas sem recursos financeiros para pagar pelas terras devolutas ou as taxas que legitimariam suas próprias posses.

A regularização das posses existentes era destinada apenas aos que pudessem dar às terras destinação produtiva, excluindo as roças de subsistência. Os Registros Paroquiais (ou Registros do Vigário), criados pelo Decreto n.º 1318, de 30 de janeiro de 1854 (Brasil, 1854) para a regulamentação da Lei de Terras e para a anotação das Sesmarias e das posses de fato, exigiam o pagamento de taxas, impedindo o acesso dos mais pobres que, além de tudo, não compreendiam exigência legal tão divorciada dos seus modos tradicionais de ocupação territorial.

As áreas não registradas em nome de alguém passaram a ser tidas como desocupadas ou devolutas, o que permitia a fixação de preço e a alienação delas por parte do Poder Público.

Entre estas terras se encontravam as ocupadas por povos indígenas, por escravos fugidos, formando ou não quilombos, libertos e homens livres que passaram a sobreviver da natureza, como populações ribeirinhas, pescadores, caboclos, caçadores, caiçaras, posseiros, bugres e outros ocupantes. Estas terras eram consideradas devolutas pela Lei Imperial e disponíveis para serem transferidas ao patrimônio privado (Marés, 2003, p. 69).

Os debates prévios à aprovação da Lei nº. 601, registrados pelos anais do Senado Federal, revelam o objetivo do projeto: regularizar as posses de grandes senhores de terras, dar a elas destinação produtiva para o mercado e atrair mão de obra imigrante, facilitando o acesso de novos colonos europeus às terras brasileiras.

Os legisladores citavam a teoria econômica de Wakefield e a estratégia do preço mínimo e uniforme para as terras comercializáveis, pouco importando as diferentes condições geográficas e ambientais dos espaços, como forma de propiciar maior oferta de trabalhadores assalariados.

O pensamento desse teórico inglês era o de que a terra gratuita ou barata daria a eventuais trabalhadores a preferência pelo cultivo de subsistência em seu próprio pedaço de chão, em lugar de se submeter ao trabalho assalariado (Smith, 1990, p. 311-313).

Nesse momento, o Brasil possuía pequena população livre e a Coroa preocupava-se com a preservação da economia agroexportadora ameaçada pela proibição do tráfico de escravizados e pela iminente abolição da escravidão. Numa das discussões

legislativas, o senador Visconde de Abrantes admite o desinteresse de entregar terras à mão de obra já disponível no Brasil:

[...] nenhum aproveitamento de terras incultas será vantajoso ao país, senão aquele que tiver por instrumento braços livres, homens que tenham, não só vontade, como os recursos necessários para poderem levar o aproveitamento a esses terrenos que comprarem, os que lhes forem dados; e estes instrumentos só podem ser achados nos países onde a população é exuberante, nos países que são forçados a despejar em ondas do excesso de sua população, ondas que têm vontade de ganhar a vida pelo suor de seu rosto, ondas pela maior parte acostumadas ao trabalho, e que sabem qual é a sua missão quando passam para um país estrangeiro. Ao contrário, nunca será possível achar esses instrumentos naquela classe da nossa população que pode ser recrutada para colonizar. Qual será o brasileiro que se proporá ao roteamento de uma terra erma em paragens distantes, sendo tirado do centro das povoações? Aqueles que têm meios de vida não se querem isolar, barbarizar em tais lugares: todos os artesanos, todos os homens de uma propriedade qualquer, todos os empregados públicos, toda a classe morigerada, não podem ser instrumento de tal colonização, porque têm repugnância de se sujeitarem aos trabalhos por que passa o homem que se propõe a fazer uma derrubada, e a morar em um lugar ermo, em uma brenha; quais serão pois os de que se poderá lançar mão para fazer uma colonização? Os incorrigíveis, os vadios, a classe que já adquiriu o hábito da turbulência, da indolência, e da indiferença e respeito do futuro? [...] (Brasil, 1850, p. 287).

Por conseguinte, os trabalhadores pobres, miscigenados e nascidos em solo brasileiro, dentre eles os indígenas, não foram autorizados pela Lei de Terras a se tornarem proprietários, o que gerou no Brasil uma série de posses de fato, não documentadas e desprotegidas das pressões para a expropriação territorial.

No decorrer da segunda metade do século XIX, como assevera Smith (1990, p. 337), “O Estado tenderá a manter posição dúbia e indefinida, que perpetuará até os dias de hoje a dificuldade na discriminação e legitimação da propriedade da terra.”

A lógica de oferecimento das terras devolutas para latifúndios destinados à monocultura de exportação manteve-se com a Proclamação da República, passando a Constituição Federal de 1891 para os Estados membros a atribuição de distribuição, o que atendeu interesses das oligarquias rurais e agravou a “concentração de terras e o caráter político da instituição dos latifúndios” (Liberato, 2003, p. 35). As legislações estaduais repetiram os princípios da Lei de Terras, impedindo o acesso à propriedade aos pobres e aos grupos com lógicas de ocupação tradicional.

Essa distribuição estatal de títulos de propriedade privada sobre terras de ocupação tradicional, repercute e fundamenta, até hoje, as centenas de ações judiciais que discutem a posse das áreas tradicionalmente ocupadas pelos Guarani e Kaiowá.

O Mato Grosso do Sul ainda se caracteriza pela desigualdade na distribuição da posse da terra e pela ampla exploração de *commodities* (carne, soja, açúcar/etanol e celulose). Os maiores imóveis rurais, 10% deles, ocupam 23 milhões de ha, 75% da área total do Estado. Somente 2% das áreas são ocupadas por assentamentos e diminutos 3% destinados a unidades de conservação e terras indígenas (Santos, 2021).

A resistência dos indígenas fez surgir nos anos 1980 o movimento pela retomada de seus territórios, capitaneado pelas *Aty Guasu*, e que resultou na recuperação da posse de diversas áreas, algumas das quais posteriormente demarcadas (que totalizam 22.450 hectares) e outras tantas em processo de regularização (Benites, 2014, p.182).

Nesse cenário marcado pelas disputas assimétricas entre produtores rurais e populações tradicionais, questionamentos judiciais dos processos administrativos de identificação e demarcação tem sido a estratégia corriqueira do agronegócio, já que – enquanto tentam invalidar o trabalho realizado pela FUNAI – os fazendeiros continuam a explorar economicamente a terra, aproveitando-se da demora dos diversos recursos possíveis nos tribunais e da possibilidade de pressão econômica e midiática em juízes que lhes concedem liminares, desalojando as comunidades.

Na esfera jurídica, os fazendeiros também buscam “sensibilizar a opinião pública local e nacional, bem como os juízes, sobre as razões do progresso, representado pelo desenvolvimento da agricultura moderna, em contraste com o estilo de vida e as razões pelas quais as famílias indígenas reivindicavam seus espaços territoriais” (Mura, 2015, p. 112). João Pacheco de Oliveira (2022, p. 27) expõe a crescente judicialização como o novo obstáculo à concretização do direito dos indígenas.

No bojo das ações judiciais, a Justiça Federal em Mato Grosso do Sul tem determinado a realização de perícias antropológicas, arqueológicas e históricas nas áreas reivindicadas pelos indígenas como forma de esclarecer a ocupação tradicional e delimitar o território.

Aliás, a utilização dos laudos antropológicos pelo Judiciário brasileiro é recente, iniciou na década de 1990, no período pós Constituição de 1988, quando os processos

judiciais surgiram em resposta à intensificação da identificação de áreas indígenas, além do avanço da fronteira agrícola e o incremento dos grandes empreendimentos.

2.4 As iniciativas legislativas que ameaçam as conquistas históricas

O transcurso de mais de duas décadas a partir da mudança constitucional não refletiu em ações governamentais efetivas de maior proteção jurídica aos indígenas. O atraso na demarcação das terras indígenas permitiu toda sorte de ataques aos indígenas, tanto em processos judiciais que questionam a posse de áreas tradicionalmente ocupadas, quanto em iniciativas legislativas que visam unicamente reduzir garantias e retirar direitos conquistados.

A desinformação – ou a informação intencionalmente falseada – continua causando danos e servindo de fundamento para equivocadas interpretações jurídicas dos dispositivos constitucionais, quase sempre de forma a cercear os direitos das populações originárias.

O acolhimento dos índios como uma categoria sociocultural diferenciada de pleno e permanente direito dentro da nação suscitou uma feroz determinação retaliativa por parte do sistema do latifúndio, que hoje ocupa vários ministérios, controla o Congresso e possui uma legião de serviçais no Judiciário. Chovem, de todas as instâncias e níveis dos poderes constituídos, tentativas de desfigurar a Constituição que os constituiu, por meio de projetos legislativos, portarias executivas e decisões tribunais que convergem no propósito de extinguir o espírito dos artigos da Lei Maior que garantem os direitos indígenas (Castro, 2015, p. 19-20).

Apesar da ampla legislação protetiva, discursos discriminatórios e de ódio contra os povos indígenas tem sido frequente e cada vez mais disseminados. Os Poderes Executivo e Judiciário insistem em interpretar os direitos indígenas com os superados modelos de integração e de defesa da propriedade privada civil. Quando não são os próprios responsáveis, permitem iniciativas de lei que ressuscitam dispositivos debatidos e repelidos pelo constituinte originário.

Os últimos anos foram palco de uma série de proposições legislativas com conteúdo inconstitucional em relação aos povos originários, algumas inertes há anos no Congresso Nacional, tiveram acelerados seus trâmites entre 2021 e 2023. É o caso do projeto de lei (PL) n.º 3.729/2004, aprovado pela Câmara dos Deputados, que retirou a

obrigatoriedade do licenciamento ambiental para os empreendimentos em terras tradicionalmente ocupadas que ainda não tenham tido demarcação homologada.

Nascido no governo de Jair Bolsonaro, o PL n.º 191/2020 ambiciona permitir pesquisas e lavras de recursos minerais e hidrocarbonetos e o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica dentro das terras indígenas.

Já o PL n.º 2633/2020 visa regularizar terras invadidas que são objeto de grilagem, transferindo-as para pessoas que praticaram diversos crimes, incluindo o homicídio de indígenas em disputas territoriais.

O PL n.º 490/2007 originalmente pretendia modificações no Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973), quanto à competência para demarcação de terras indígenas. Ao projeto foram apensados vários outros, com objetivos diversos relacionados às terras indígenas. Na verdade, o projeto emplacou pela via legislativa a tese do marco temporal, rechaçada pelo texto constitucional e que foi definitivamente julgada e sepultada pelo STF. Em 24 de maio de 2023, foi aprovado o requerimento de urgência nº. 1.526/2023, dispensando-se a tramitação do PL n.º 490 pelas comissões da Câmara dos Deputados, muito embora já houvesse audiência pública aprovada na Comissão da Amazônia e dos Povos Originários e Tradicionais. E assim, apenas uma semana após a aprovação de urgência, o citado projeto restou aprovado em um folgado placar de 283 votos favoráveis e 155 contrários. Mais tarde e com larga folga, a proposta também foi aprovada no Senado, em regime de urgência, sob a denominação de PL 2903/2023, obrigando a presidência da República a vetar os dispositivos inconstitucionais que procuravam ressuscitar o marco temporal. Não obstante, em 14 de dezembro de 2023, o Congresso Nacional apreciou e rejeitou o veto presidencial, o que devolveu ao texto da lei – que recebeu o número 14.701/2023 – diversos artigos com evidentes restrições aos direitos constitucionais dos povos indígenas, sob o pretexto de regulamentar os artigos 231 e 232 da Constituição Federal.

A rejeição do veto e a publicação da Lei n.º 14.701/2023 resultaram na proposição da ação direta de inconstitucionalidade (ADI) n.º 7582, pela Articulação dos Povos Indígenas (Apib), pelo Partido Socialismo e Liberdade (Psol) e pela Rede Sustentabilidade, perante o STF, em que sustentam a indevida alteração da Constituição Federal por lei ordinária, dado que o Congresso Nacional impôs formas de comprovação

de expulsões forçadas unicamente por meio de conflito de fato que tenha perdurado até 5/10/1988 ou por ação possessória judicializada à data da promulgação da CF; vedou a revisão do procedimento de demarcação de terras indígenas em toda e qualquer hipótese, mesmo em caso de erro; reavivou paradigmas assimilacionistas, integracionistas e o regime tutelar, superados pela CF; suprimiu o direito de consulta das comunidades indígenas, previsto na Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT); criou óbices ao processo de demarcação, com o intuito de impedir a sua finalização, entre outros retrocessos.

Da mesma maneira como apontado na ADI n.º 7582, os argumentos jurídicos para a declaração de inconstitucionalidade de todos os projetos legislativos contra os direitos indígenas são extensos. A íntima e profunda ligação entre o princípio da dignidade da pessoa humana e o direito dos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas, confere a eles a qualificação de cláusula pétrea, sendo imutáveis pelo legislador ou por emendas à Constituição. A nítida tentativa de desconstituir as conquistas anteriormente concretizadas fere o princípio da proibição do retrocesso.

O conteúdo deles equivale a profundas involuções quanto aos direitos e garantias fundamentais dos povos indígenas.

Todas as situações mencionadas de alterações legislativas afrontam os artigos 19, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e 6º, da Convenção 169, da OIT, no sentido de que os povos interessados deveriam ser consultados cada vez que fossem previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, para que tenham o direito de dizer o que compreendem do projeto/intervenção e possam influenciar no processo decisório sobre as medidas. Trata-se corolário da autodeterminação dos povos, princípio do direito internacional sedimentado no art.4º, III, da Constituição da República, e que deve ser reconhecido aos povos indígenas.

(...) A consulta é prévia exatamente porque é de boa-fé e tendente a chegar a um acordo. Isso significa que, antes de iniciado o processo decisório, as partes se colocam em um diálogo que permita, por meio de revisão de suas posições iniciais, se chegar à melhor decisão. Desse modo, a consulta traz em si, ontologicamente, a possibilidade de revisão do projeto inicial ou mesmo de sua não realização. Aquilo que se apresenta como já decidido não enseja, logicamente, consulta, pela sua impossibilidade de gerar qualquer reflexo na

decisão. [...]. A Convenção 169 não deixa dúvidas quanto a esse ponto: a consulta antecede quaisquer medidas administrativas e legislativas com potencialidade de afetar diretamente povos indígenas e tribais (Duprat, 2014).

Sobre as propostas legislativas que ameaçam os direitos humanos dos povos indígenas no Brasil, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) da Organização das Nações Unidas (ONU) manifestou preocupação ao governo brasileiro com a ausência de previsão de veto, por parte dos indígenas, da mineração em seus territórios, alertando sobre o risco de degradação social e ambiental de 863.000Km² de florestas tropicais, agravamento dos conflitos de terra e a exposição dos indígenas à violência, contaminação por poluentes e doenças contagiosas. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) apontou o risco de retrocesso de direitos, de desmatamento e de atos de agressão, perseguição e assassinatos de pessoas indígenas em retaliação ao seu trabalho em defesa de seus territórios. Os organismos internacionais ainda apontaram que a aprovação dos projetos de lei ensejará o aumento das violações sofridas pelos povos indígenas, em especial, no impacto a suas terras, territórios e recursos naturais, resultando numa ameaça a sua própria sobrevivência física e cultural.

Capítulo 3

AS AUSÊNCIAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E PARAGUAI

Neste capítulo ao tratar das ausências, procuro fazê-lo a partir da própria experiência do trabalho de campo realizado entre as famílias da comunidade *Ñande Ru Marangatu*, tomando a *oguata* de *Kuñã Rory* e suas filhas, como um *estudo de caso*, que demonstra tanto a mobilidade, como a falta de ações e políticas concretas do Estado para assegurar e efetivar os direitos já previstos nas leis, nos tratados internacionais e na Constituição Federal brasileira.

3.1 A *oguata* de *Kuñã Rory* e suas filhas: a etnografia de uma família Kaiowá em busca de seus direitos

Em 28 de fevereiro de 2022 um vídeo de poucos segundos, gravado de maneira amadora, pela câmera de um celular, começa a circular em grupos de *whatssap* formados por indígenas e seus apoiadores. Nas imagens, uma mulher Kaiowá chora, é obrigada a ficar sentada no chão, enquanto tem seu cabelo cortado por um homem indígena que, vestindo luvas, segura uma tesoura.

Ouvem-se frases em guarani ditas pelos agressores que, em tradução livre feita pelos indígenas nos grupos, são ameaças no sentido de que a mulher será queimada viva:

[...] se ajoelha aqui, passe tesoura para cortar cabelo dela... cancele, cancele e destrói tua feitiçaria feita contra ele, vai ter que cancelar hoje e agora sua feitiçaria, se a senhora matar minha família com feitiçaria e vou te matar também, vamos te perseguir sim, você é feiticeira, você vai ser monitorada ou perseguida por 4 anos, aviso a todos que é assim tem que maltratar todas as feiticeiras sim, recomendo, tem que cancelar feitiçaria sua. É você menina já aprendeu também feitiçaria, não faça feitiçaria contra ninguém, fica na tua, pois você será perseguida sim menina. Onde está sua feitiçaria contra quem você fez e está fazendo? Tem que contar verdade ou você será queimada viva no fogo. Vou mandar preparar fogueira para você ser queimada. Onde está sua feitiçaria?? Conte. Não pode negar. Se morrer um de meus parentes você será morta também". Sabemos que todos vamos morrer, mas não podemos ser mortos pela feitiçaria" "Ouça bem, se você matar alguém de feitiçaria vamos perseguir você, não importa onde estiver vou te perseguir e matar você, se você for para Paraguai e em outras aldeias onde será perseguida sim. Não vai escapar [. ...] (tradução das palavras em Guarani gravadas no vídeo, realizada por mensagem nos grupos de apoio aos Guarani e Kaiowá).

Imagem 8 – Agressões a *Kuña Rory*.



Fonte: trecho do vídeo que circulou nas redes sociais.

Os grupos de *whatssap* são espaços de diálogo virtual estabelecidos pelos indígenas para o contato diuturno entre as lideranças de seus diversos territórios, autoridades, ONGs, pesquisadores, jornalistas, órgãos públicos e apoiadores. Durante a pandemia do Covid, com o isolamento e a impossibilidade de deslocamento para as áreas indígenas, houve a profusão desses grupos em Mato Grosso do Sul. Neles, vários indígenas Guarani e Kaiowá trocam informações, apresentam dúvidas e reivindicações sobre a prestação de serviços públicos, pedem auxílio a apoiadores e fazem circular vídeos e fotografias, denunciando violências ou chamando a atenção para algum fato em suas aldeias.

Com as centenas de compartilhamento do vídeo, rapidamente as lideranças indígenas identificam que o local da gravação é *Ñande Ru Marangatu*, acionam a Polícia Militar em Antônio João e uma viatura se desloca até a aldeia Campestre. Ao chegarem ao local, os policiais conversam com a liderança indígena³¹ sobre o ocorrido.

³¹ Em Mato Grosso do Sul, constata-se a ineficiência dos Órgãos Públicos incapazes de estabelecer diálogo intercultural com os indígenas, sendo comum que as forças policiais só atendam as comunidades quando acionadas pelo cacique. Essa sistemática decorre da herança colonial deixada na região pelo SPI que dava a um indígena o posto de “capitão”, delegando-lhe o poder de polícia e a atribuição de se relacionar com outras autoridades. E mesmo nas raras vezes em que a Polícia Militar é acionada por outras pessoas,

O capitão indígena³² ouvido pelos militares confirma aos agentes públicos que a mulher foi “pega fazendo bruxaria” e que “o ritual foge das doutrinas da aldeia”, justificando o seu aparecimento no vídeo, as agressões e ameaças registradas.

A participação ativa do capitão nas ameaças e na condução do “castigo” estão longe de serem surpreendentes, uma vez que são corriqueiros os relatos de uso da força, de ameaças e da repressão impostas pelos capitães nas aldeias Guarani e Kaiowá. Da mesma forma, é usual que a Polícia Militar ouça e atenda apenas ao chamado do capitão, desprezando os outros indígenas, mesmo quando esse capitão é o único suspeito de um crime.

A figura do capitão indígena tida como coercitiva e autoritária surge em substituição às lideranças tradicionais, na reorganização imposta pelo confinamento nas reservas e sob a ingerência do SPI que delegava a essas personagens as tarefas de coordenar, articular e controlar os indígenas (Brand, 2001). Desde então, os capitães são conhecidos por exercerem o poder coercitivamente, quase sempre aproveitando da força de uma polícia indígena ou da proximidade com a polícia dos brancos, abandonando completamente a concepção de que os antigos chefes Guarani eram escolhidos “pela capacidade de falar, convencer e construir consensos internos, tamanho de sua família extensa e generosidade” (Brand, 2001, p. 71). O capitão atual concentra poder desconhecido dos Kaiowá no passado. Anteriormente ao confinamento nas reservas e à interferência do SPI no modo de vida, cabia ao chefe da parentela organizar o seu grupo, num poder fundado por princípios cosmológicos.

Sem embargo da confissão, os policiais militares não realizam qualquer prisão e sequer conduzem os envolvidos para prestarem depoimento na Delegacia. Nesse momento, a vítima não é ouvida e nem há qualquer iniciativa para retirá-la do local e do controle dos agressores.

A falta de providências efetivas por parte da Polícia Militar, fez com que outras mulheres indígenas de *Ñande Ru Marangatu* enviassem mensagens pedindo para que voluntárias retirassem *Kunã* daquele território, indicando que ela seria assassinada.

é comum que a única pessoa a ser ouvida na comunidade seja o cacique.

³² Em razão da segurança dos envolvidos e da possível criminalização da liderança e dos demais indígenas envolvidos nas agressões, omitiremos os nomes de todos.

Somente em 03 de março de 2022, após solicitações realizadas por diversos Órgãos Públicos, dentre eles as Defensorias Públicas, a Polícia Civil de Antônio João registra a ocorrência e toma o depoimento dos agressores e da vítima.

Diante do Delegado, o capitão reconhece todas as agressões filmadas e tenta dar a elas explicação com base em costumes Guarani, conforme imagem abaixo do seu depoimento prestado no inquérito policial.³³

Imagem 9 – depoimento do capitão no inquérito policial.

DPF/PPA/MS
2022.0014917



ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL
SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA
POLÍCIA CIVIL
DELEGACIA DE POLÍCIA CIVIL DE ANTÔNIO JOÃO/MS

TERMO DE DECLARAÇÃO

Aos 03 de março de 2022, nesta cidade de Antônio João Estado de Mato Grosso do Sul, na Delegacia de Polícia onde presentes Dr. Alcides Bruno Braun, Delegado de Polícia, comigo, escrivão de seu cargo, ao final assinado compareceu [REDACTED] filho de [REDACTED] e [REDACTED] RG [REDACTED]. Alfabetizado, passou a relatar: que o declarante foi procurado por [REDACTED] junto com [REDACTED] que alegou que a pessoa de [REDACTED] estava doente sob efeito de macumbaria e que a autora do feitiço seria [REDACTED] no dia dos fatos o declarante "foi intimar" [REDACTED] para que eles conversassem sobre o ocorrido; então encontraram [REDACTED] na casa de uma pessoa perto da escola, onde já estava fazendo "outro trabalho de benzimento"; levaram [REDACTED] ate a escola, onde gravaram o vídeo; na cultura indígena "há uma lei orgânica" que combate macumbaria e feitiçaria, onde o parente do doente conta o que aconteceu ao doente; [REDACTED] não queria contar o que foi feito de feitiço então segundo essa lei corta-se o cabelo da feiteira para ela contar o que fez e assim reverter o feitiço ao doente para que ele recupere a saúde; [REDACTED] negou que tinha feito macumba para [REDACTED] cortou o cabelo de [REDACTED] e da filha dela para que contassem qual foi feitiço e assim acabar seu efeito; segundo o declarante, após cortar o cabelo [REDACTED] confessou que praticou tal feitiçaria; estavam presentes os familiares do doente, vítima da macumba [REDACTED] e outros indígenas locais; o declarante não fez nada de ilegal ou imoral segundo os costumes indígenas; no vídeo que é continuação do primeiro, [REDACTED] aparece mostrando sua carteira com nomes onde ela disse que os nomes que estavam ali marcados que eram nomes que foram "encomendados por [REDACTED] para que morressem, seja de acidente de carro atropelado, de faca ou enforcado, então são nomes que ela fez o feitiço para que morressem; [REDACTED] disse no vídeo que ela não estava querendo fazer o feitiço mas que [REDACTED] insistia para que ela fizesse; haviam três nomes com [REDACTED] onde ela assumiu que fazia feitiço e tinha encomenda desses três trabalhos para fazer; sobre as ameaças de queimar ou bater alega que não existiram, somente queriam que ela contasse sobre o feitiço para que ele fosse desfeito; a cultura indígena aceita as rezas, as coisas que são feitas para curar e não para matar, não se aceita um "sarava mau", isso é um conselho de indígenas que define entre todos os indígenas que tratam sobre vários assuntos, tipo bebida alcoólica, violência, drogas, definindo o que são praticas indígenas aceitas e o que não são praticas da

DPF/PPA/MS
2022.0014917



ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL
SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA
POLÍCIA CIVIL
DELEGACIA DE POLÍCIA CIVIL DE ANTÔNIO JOÃO/MS

cultura indígena; as rezas e cacique Nhandêrú são praticas indígenas para curar e sarar doenças, fazer o bem e não o mal; os indígenas são contra violência e em nenhum momento iriam agredir ou ameaçar queimar uma pessoa, porem a pratica de cortar o cabelo aconteceu para que o feiteiro conte sobre o feitiço e assim ele se desfaga e o doente sare; isso já aconteceu outras vezes na aldeia, de pessoas fizerem feitiço para outra e serem curados após se encontrarem com quem fez o feitiço; isso não é nada raro e só esse ano quatro pessoas foram curadas de feitiço por esse maneira, porem dessa vez tomou repercussão por conta da pessoa negar o feitiço e terem filmado e espalhado o vídeo; já estão tomando as providencias para acionarem o conselho indígena sobre as praticas admitidas na aldeia. Nada mais disse e nem lhe foi perguntado, lido e achado conforme segue o presente devidamente assinado, pela Autoridade Policial, pelo Declarante e por mim Escrivão (ã) que digitei.

Fonte: ação penal autos n. 5001374-02.2022.4.03.6005, 2ª Vara Federal de Ponta Porã/MS.

³³ Na imagem estão riscados de preto nomes e dados que pudessem identificar os envolvidos.

Além do capitão, um segundo agressor é identificado, presta depoimento e diz ser irmão da vítima do feitico.

Imagem 10 – depoimento de outro agressor, no inquérito policial.



Fonte: ação penal autos n. 5001374-02.2022.4.03.6005, 2ª Vara Federal de Ponta Porã/MS.

Assim, no dia 05 de março de 2022, integrantes da OKA³⁴ e da *Kuñangue*³⁵ retiram *Kuña* e suas filhas da aldeia Campestre, onde ela era mantida em cárcere privado em um quarto, sob o argumento de que “cumpria castigo”.

Ao serem resgatadas, *Kuñã* e as quatro filhas, duas adolescentes (de 13 e 16 anos) e duas crianças (de 08 e 10 anos), são conduzidas até a cidade de Dourados/MS e levadas a local seguro, abrigadas fora de território indígena.

³⁴ O Observatório da *Kuñangue*, conhecido como OKA, é a organização composta por voluntários que prestam apoio jurídico, antropológico, de comunicação social, de acolhimento e de assistência psicossocial às mulheres Guarani e Kaiowá. A escolha dos integrantes é feita por meio de chamamentos públicos e editais divulgados nas redes sociais da própria organização e da *Kuñangue*.

³⁵ Conforme definem suas conselheiras, a *Kuñangue* é a grande assembleia das mulheres Guarani e Kaiowá, surgida em 2006 e que tem como integrantes as *Ñandesys* (rezadoras), *Jarys* (parteiras tradicionais e guardiões dos remédios da floresta) e todas as mulheres Guarani e Kaiowá.

É nesse espaço *karaí*, ocupado por diversas conselheiras da *Kuñangue* que faziam dele sua base para viagens, reuniões e atendimentos, que se trava o primeiro diálogo entre Defensorias Públicas e *Kuña*. Presencialmente estão a antropóloga do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIIR) Jéssica Maciel, a professora indígena que serviu como tradutora, Valdineia Aquino, além de *Kuña Rory* e duas filhas, uma criança de 10 anos e a adolescente mais velha, de 16 anos. Por vídeo, a Defensoria Pública da União realiza as perguntas que são respondidas de forma bastante tímida e desconfiada por *Kuña*.

Moradora do Panambizinho e conselheira da *Kuñangue*, a professora Valdineia Aquino explica que, nos dias posteriores ao resgate, procurou exercitar em *Kuña* lembranças sobre sua vida e tentou promover o acolhimento das filhas dela, aproveitando-se da própria experiência de ser mãe de um adolescente e professora de jovens indígenas.

Apesar disso, durante a conversa, *Kuña* se mostra confusa e, em diversos momentos, é *Miñ Poty*, a filha adolescente de 16 anos, quem responde os questionamentos.

A conversa preliminar truncada pelos esquecimentos e pelo justificável nervosismo da interlocutora indígena que passou por recentes traumas decorrentes da tortura sofrida, motivou novos diálogos presenciais, em viagens a Dourados, sempre traduzidos por professoras, como Valdinéia Aquino, ou antropólogos indígenas, como Tônico Benites.

Kuña não sabe a própria idade, mas sabe assinar o nome da maneira ensinada pela família, não frequentou a escola, nasceu em *Cerro Akãngue* e foi criada “no lado paraguaio”³⁸. Em todos os diálogos, mencionou incontáveis idas e vindas entre o *Pirakua* e aldeias paraguaias, não sabendo precisar tempo e nem contabilizar as vezes em que efetuou esse percurso.

A noção de tempo para os Kaiowá aparece sempre articulada à noção de espaço e de ordenamento da vida social, por isso parece ter sido mais fácil para *Kunã* relatar partos, casamentos, filhos e andanças, sem mencionar os anos, idades ou nomes. A noção de tempo não é abstrata como em nossa cultura, ela passa a ser referenciada, a partir de eventos concretos ocorridos e que servem de marcadores factuais, não cronológicos. Outra suposição é que o medo a faça evitar entrar em detalhes, por que como esclarece o *ñanderu* Jorge Gomes “quando você vai entrevistar um indígena, ele fala que nasceu ali e se criou ali, mas não, talvez ele tenha nascido ali e morado em várias aldeias, em vários *tekoha*, e depois voltado a origem dele” (Gomes, 2022, p. 171).

Na cosmologia Kaiowá, a terra nasce na planície que se apoia em onze morros (no espanhol, *cerros*) - *Ita Kwatia*, *Ita Vovo*, *Ita Vera*, *Panambi*, *Pysyry*, *Ita Akãngue*, *Ita Jeguaka*, *Jari Gua'a*, *Ava Kañy*, *Jaguatĩ* e *Aguara Veve* – e, depois, foi ampliada pelos seres criados para os lados, para que todos os humanos tivessem onde habitar. Todos esses morros carregam em si importâncias místicas nos rituais; e, por esse motivo, são considerados sagrados. *Kunã* nasceu próximo a um deles, o *Cerro Akãngue* e acaba sendo encontrada próxima a outro lugar místico, o *Cerro Marangatu*, porém não quer retornar para onde nasceu.

Sobre o *Cerro Akãngue*:

Cerro Akãngue (Jarigua'a): este tekoha se encuentra en las inmediaciones del Cerro Akãngue, entre Jaguaretery y Terenoe, e incluye en lugares como Obraje Zubizarreta, Alegre y Kavajuy. Es liderado por el tekoaruvicha Cipriano Chamorro. Se mensuró una fracción de 1.938 ha como CI para Cerro Akãngue en la propiedad de Cubas Grau, através de una intervención del IBR (resolución nº 226/76). Población: 46 familias, 227 personas. (Grünberg; Ortiz, 2014, p. 38).

Ao rememorar que morou lá e cá, carregando filhos, pedindo abrigo aos parentes, *Kuñã* revela nessas frases soltas a sua *oguata*, ou seja, todas as andanças que fez para visitar a família extensa e estabelecer suas relações. A interlocução com *Kuñã* confirma aquilo que muitos guaraniólogos concluem, a de que estudar uma trajetória de vida Kaiowá exige refazer as relações de espaço, sejam elas de cunho social, econômico, cultural ou político, tecidas por meio da mobilidade espacial.

³⁸ Expressão utilizada pela tradutora e que parece carregar em si o significado de um único *tekoha guasu* com lados brasileiro e paraguaio.

Sabe-se que os motivos da *oguata* podem ser variados, circundando os campos cosmológicos, políticos e sociais. Oliveira e Pereira exemplificam a decisão recebida em sonho, em sinais da natureza, como o canto dos pássaros e a coloração do poente, (2009, p. 251). As visitas a parentes podem durar anos, tal como as realizadas por *Kuñã*.

Em uma das conversas intermediadas e traduzidas por Tónico Benites, ele levanta a hipótese de que *Kunã* possa ter – em alguns momentos de sua vida – entendido que as aldeias paraguaias eram mais seguras, vez que até hoje o Paraguai ainda é considerado pelos Kaiowá como um lugar para escapar da violência do lado brasileiro, uma maneira de se esconder e ficar livre do “sistema do capitão” que não existe nas comunidades *Paĩ Tavyterã* que possuem um modo de viver mais tradicional, não dominado por igrejas neopentecostais e com menos conflitos fundiários.

Sobre a relação dos neopentecostais e a religião tradicional dos *Paĩ Tavyterã*, Tónico ainda reforça que no Paraguai “a comunidade mesmo fecha as igrejas e a igreja vai embora”.

Kuñã é filha de mãe Kaiowá com família extensa no Campestre, em *Ñande Ru Marangatu*, onde ainda vivem seu avô materno e uma tia materna. Todo esse núcleo familiar “brasileiro” frequenta a igreja evangélica.

O pai é *Paĩ Tavyterã*, com família extensa moradora em terra indígena paraguaia. A família extensa paterna é de rezadores, pessoas que professam a religião tradicional e detentores de saberes ancestrais. Tanto o pai, quanto a mãe de *Kuñã* estão vivos e moram no Paraguai.

Talvez a relação de parentesco com conhecidos rezadores paraguaios tenha culminado na violência que sofreu, mas *Kunã* não consegue ou não quer explicar aos *karaí* a sua relação com a reza. Em todas as nossas conversas reafirma que não é rezadora e, muito menos, feiticeira.

Não se despreza que a conotação negativa do feitiço torna esse assunto velado, o que pode ter influenciado as respostas de minha interlocutora:

Paje vai sempre esteve restrito ao mundo mais íntimo do ser guarani. Eles não têm interesse que esse aspecto importante do seu modo de ser seja publicamente institucionalizada (isto é, para o mundo “karaí”). Muitas vezes eu ouvi deles que não adiantaria nada falar sobre feitiço aos “karaí” porque eles não acreditam (Aoki, 2014, p. 236).

As igrejas são poderosas dentro dos territórios, possuem muitos votos e nenhum capitão consegue se eleger sem o voto dos evangélicos. E, por essa razão, muitos

capitães são eles próprios da Igreja, o que contribui para atos de intolerância religiosa como os praticados contra *Kunã*, conforme nos relatou o antropólogo Tônico Benites durante a tradução de uma das várias entrevistas realizadas para essa pesquisa com *Kuñã*:

eles confundem intolerância religiosa como se fosse somente a queima da casa de reza. Não é, eu falei isso no grupo dos caciques. Mas se você falar que existe um macumbeiro aqui na aldeia, existe um feiticeiro, você está afirmando isso no discurso, na caixa de som, alto e todo mundo ouvindo, isso é ruim também. Se você acusar o outro de feiticeiro porque tá rezando, tá fazendo o guaxiré, isso também faz parte. Eu falei pra eles, eu sou professor, eu quero explicar pra vocês, explicar melhor o que é intolerância religiosa. Eles entendem intolerância como se fosse só a queimada, tem mais outras coisas (Tônico Benites, maio de 2022).

Kunã lembra que teve dois filhos homens nascidos em solo paraguaio, mais velhos do que as quatro meninas que estão em sua companhia, no entanto, não sabe a idade exata, o estado civil e nem qualquer forma de contato com esses filhos. O pai deles é o mesmo da filha mais velha *Mĩ Poty*, também nascida em terras paraguaias.

Em todas as conversas, fica evidenciado que *Kuñã* não quer voltar ao Paraguai, diz que passou fome e sofreu violência da família extensa. O tempo todo repete que atualmente “a família não tem mais amor por ela, não tem mais o bem viver”.

Depois do primeiro marido, *Kuñã* teve outros dois companheiros, o pai da adolescente de 13 anos e, por último, o pai das suas duas crianças pequenas.

É o terceiro companheiro, Kaiowá brasileiro, que a leva para *Pirakua*, em Bela Vista/MS e ali nascem suas duas filhas caçulas. Por alguns anos, sem saber precisar quantos exatamente, *Kuñã* permaneceu no *Pirakua*, onde admite ter tido boas relações com os moradores.

Narrativas semelhantes, sobre a maneira como *Kuñã* era bem tratada no *Pirakua*, são colhidos pelo NUPIIR com agentes de saúde indígena e professoras daquela aldeia.

Acerca de casamentos entre homens indígenas brasileiros e mulheres indígenas paraguaias, pesquisas realizadas por Tiago Cavalcante, destacam ser fato comum na região:

Dados etnográficos por mim coletados nesta mesma região demonstram que é relativamente comum que homens nascidos no Brasil se casem com mulheres nascidas no Paraguai. Em decorrência de tais uniões, os Kaiowá destas terras indígenas inicialmente ainda adotam o padrão de residência uxorilocal, passando a residir no Paraguai, todavia, depois de certo tempo, a família passa a viver no lado brasileiro (Cavalcante, 2013).

Como não possui documentos, certidão de nascimento paraguaia ou registro administrativo indígena³⁹, *Kuñã* não registrou suas filhas adolescentes que nasceram no Paraguai. No Brasil, não se lembra de ter obtido documentos para as duas caçulas brasileiras. Em vista disso, mesmo que as tivesse registrado, aparentemente nunca utilizou os documentos das filhas para pleitear qualquer direito ou serviço público brasileiro.

A dúvida sobre a existência, ou não, de registros de nascimento das duas pequenas brasileiras somente é esclarecida com a requisição oficial das Defensorias Públicas à FUNAI e ao Cartório de Bela Vista. Ambas sempre estiveram devidamente registradas civilmente e perante a FUNAI, providência que pode ter sido solicitada pelas agentes de saúde indígena ou pela escola da aldeia, onde profissionais indígenas se preocupam com o subregistro de crianças.

Por outro lado, em razão da falta de documentos, as adolescentes frequentaram a escola indígena até por volta dos 13 ou 14 anos, como alunas “ouvintes”. Aqui é de se observar ser habitual que escolas indígenas e algumas urbanas, instaladas nos municípios sul-mato-grossenses fronteiriços entre Brasil e Paraguai, matriculem crianças indocumentadas como “ouvintes”, fornecendo-lhes o ensino fundamental obrigatório no Brasil. Nos registros de classe, constam os nomes dessas crianças sem registro, porém não lhes é fornecido qualquer comprovante de escolaridade. Dessa feita, se de um lado há a salvaguarda do direito à escola, de outro há a completa negativa do direito de provar a frequência escolar.

A figura do aluno “ouvinte” é tão comum que o NUPIIR, em 2023, encontrou cerca de 600 (seiscentas) crianças indígenas e não indígenas, abaixo de 14 anos, sem registro civil de nascimento frequentando as escolas do município de Coronel Sapucaia/MS.

Os caminhos da família já tinham se deparado com a violência antes das agressões em *Ñande Ru Marangatu*. Aos 11 anos, *Miĩ Poty* contou para uma agente de saúde indígena de *Pirakua* que o padrasto a estuprava. Na sequência, a menina foi retirada da convivência familiar, conduzida ao abrigo pela Justiça da Infância. O padrasto foi condenado pelo crime, preso e não voltou mais a *Pirakua*, muito menos reestabeleceu a convivência ou contato com *Kuñã Rory*.

³⁹ situação confirmada pelo consulado paraguaio em questionamento oficial feito pelas Defensorias Públicas

A adolescente foi liberada do abrigo, determinado judicialmente, para residir com parentes em *Ñande Ru Marangatu*. Lá começou a trabalhar como babá para pessoas da família extensa de sua mãe. Esses parentes são evangélicos e não gostam de *Kunã*.

Sem marido e sem a filha mais velha, retirada de sua convivência há cinco anos, *Kunã* e as três filhas seguem para *Ñande Ru Marangatu*. Ali se instalam em um barraco, chegam a passar fome e, convencida pelos parentes, *Kuñã* começa a frequentar a igreja neopentecostal.

Imagem 11 – Moradia de *Kuñã* em *Ñande Ru Marangatu*.



Fonte: imagens colhidas pelas voluntárias indígenas da Kuñangue e compartilhadas nos grupos de *whatssap* com apoiadores

Depois de alguns cultos, *Kunã* desiste de ir até a igreja. A partir dessa desistência, começam as ameaças. Ela conta que foi acusada injustamente de ser bruxa, após ter se envolvido em uma disputa pela cesta básica entregue pelo governo. O homem evangélico com quem teria brigado e que ficou sem a cesta básica, caiu doente e passou a dizer que foi vítima de feitiço feito por *Kunã*.

O homem e a família espalham pela comunidade que se tratou de bruxaria e então começam as agressões físicas contra ela, parte dessa violência é filmada pelo celular e compartilhada nos grupos da comunidade pelos próprios agressores, como se fosse uma lição a ser cumprida.

A filha mais velha *Mĩ Poty* tentou socorrer a mãe e presenciou toda a violência, narra que empurraram *Kunã*, ameaçaram-na com faca, cortaram o cabelo dela e chegaram a acender o fogo que iria queimá-la. A adolescente esclarece que também foi empurrada e igualmente ameaçada.

Foi a adolescente *Mĩ Poty* quem iniciou as tratativas para o resgate pelas voluntárias. Nas primeiras conversas, a adolescente assumiu o protagonismo de auxiliar a mãe a contar sobre a sua *oguata*. Todavia, no decorrer dos meses, percebe-se uma mudança no comportamento da menina que se torna mais calada, demonstrando tristeza, o que culmina em uma tentativa frustrada de suicídio, praticada ainda na antiga base da *Kuñangue*.

Algumas semanas depois da tentativa de suicídio, novas conversas são feitas com *Kuñã* e se constata o medo dela e das indígenas que a acompanham de que o conselho tutelar de Dourados retire novamente a adolescente do convívio familiar, sob o fundamento de que a mãe não evitou o adoecimento mental da filha.

O temor sobre as ações das redes de proteção da infância é comum entre a população Guarani e Kaiowá e refletem o sentimento de incompreensão sobre as vulnerabilidades impostas aos indígenas pela sociedade que, além de não impedir as situações extremas, ainda utiliza a lei para judicialmente retirar crianças sob o argumento de efetiva proteção delas.

Tonico Benites teoriza, em uma das conversas em que voluntariamente atuou como tradutor, que qualquer indígena que nasce na fronteira ou vive nessa região está nas mesmas condições de *Kunã*, sem documentos e com a nacionalidade sendo questionada dos dois lados. No Paraguai podem ser tratados como brasileiros e no Brasil como paraguaios, pois não há registro de onde nasceram e nem de onde são. Embora, *Kunã* não perceba o que lhe é restringido pela falta de documentos, Tonico aponta que a adolescente sabe e que por isso ficou deprimida.

Mĩ Poty permanece muitos meses abatida, não é retirada do seio da família, graças aos relatórios sobre as violações feitos pela *Kuñangue* e pelo NUPIIR. Todavia, o seu estado emocional impede novas entrevistas sobre sua história familiar durante alguns meses.

Um surpreendente reencontro irrompe em 2022, na X Assembleia da *Kuñangue*, realizada na aldeia Cedro, em *Ñande Ru Marangatu*, em que – demonstrando bastante alegria – a adolescente trabalha como voluntária na cozinha.

Meses depois, *Miñ Poty* conta as novidades: mora com a mãe e suas irmãs sob a proteção de outra família indígena e receberam a cessão de uma casa para residir em uma aldeia⁴⁰. Não obstante, a menina pede ajuda. Informa que está grávida, que o pai é indígena da aldeia Amambai e que precisa de auxílio para o enxoval.

Como se trata de adolescente nascida em solo paraguaio e indocumentada, filha de outra indígena paraguaia indocumentada, a sua gravidez escancara a repetição infundável de um problema. A geração de avós sem documentos, reproduz filhos sem documentos que podem ainda conceberem netos sem documentos.

O filho de *Miñ Poty* nasceu no Brasil e a lei lhe garantiu a nacionalidade brasileira. Porém, os entraves burocráticos foram enormes e, mesmo acompanhada por servidoras do NUPIR, a jovem mãe sofreu com toda a sorte de obstáculos amplificados para a obtenção registro civil, em razão do parto domiciliar e da sua indocumentação.

Embora não seja o objetivo da presente pesquisa, destinada a investigar a mobilidade, a subtração da nacionalidade e a invisibilidade causada pela indocumentação de indígenas no cone sul de Mato Grosso do Sul, é salutar observar que as várias formas de violência, dentre elas a tortura contra *Kuña* não é situação inédita em territórios Guaraní e Kaiowá.

Desde 2017, a *Kuñangue Aty Guasu* composta por *ñandesys*, *jarys* e outras mulheres indígenas de representatividade em seus territórios acompanha e acolhe vítimas de intolerância religiosa, produzindo informes anuais.

Chama a atenção a circunstância de os casos registrados nos relatórios da *Kuñangue* guardarem pontos comuns com a situação de *Kuña*: vítimas mulheres, muitas vezes idosas ou em situação de desvantagem social (viúvas e separadas) e suas filhas; com pouco ou nenhum contato com espaços urbanos; com proximidade com os agressores pertencentes a mesma família extensa ou com agressores que agem “autorizados” pelo capitão.

⁴⁰ Deixamos de especificar o atual paradeiro de *Kuña* em razão dos riscos para sua vida, ainda presentes. Os seus agressores atualmente respondem, nos autos n.º 5001374-02.2022.4.03.6005, pela prática dos delitos de tortura (duas vezes) e ameaça (duas vezes), em razão de terem agido contra *Kuña* e sua filha.

Um dos questionamentos que faço aos tradutores que me auxiliam nas entrevistas é esse: “Por que as mulheres são agredidas na quase totalidade dos casos registrados?”

Na visão de Tônico Benites, trata-se do machismo das igrejas e não decorre da cultura Guarani:

Isso também é uma característica dos pastores. É uma concepção da igreja, o masculino, que também foi incorporada. Tradicionalmente na regra dos Guarani e Kaiowá você não tem que atacar mulher. Se você atacou você é um covarde, você que não presta mais, até chamam você de *Kuñã* (que também é nome mulher). Então o papel do homem na tradição, cultura e política Guarani e Kaiowá a mulher não pode ser atacada pelo homem e quem ataca é considerado não é bom líder, é violento, agressivo e quem ataca a mulher daquela forma não é liderança importante, tem interesse próprio. Os que atacam internamente tem uma reação contra ele, por conta disso. Não é correto culturalmente o Guarani e Kaiowá atacar mulher, ainda mais em público. Quando dominado pela Igreja, e igreja tem um poder, estimula muito isso, mais machista ainda, tem de praticar isso, acaba acontecendo isso. Mas tem uma repressão lá dentro por parte das mulheres. Desde Rubinho e outro pesquisador antropólogo que mais anos conviveu com os Kaiowá, as mulheres que tem muito poder na família (Tônico Benites, maio de 2022).

Por sua vez, Valdineia Aquino, ao participar da tradução de outra conversa realizada com *Kunã* para a presente pesquisa, ressaltou a pressão sofrida pelas mulheres indígenas no seio da própria família:

A mulher é muito pressionada, vejo isso. E acaba até criando isso na convivência. Lembro do meu ex-marido, que foi o pastor da igreja. Eu sou assim normal, minha referência é da minha mãe, muito tradicional, sempre uso meu colar. O pastor vinha falando o tempo todo como pode ser a mulher, não pode ser isso, tem de fazer isso, toda hora. E você vai morrer se você não entrar na igreja, tudo isso. Então a partir disso que as crianças e adolescentes já vai assim na conversa do próprio parente, o próprio pai, o próprio tio, a própria mãe fala isso também, briga, isso é muito dolorido (Valdineia Aquino, maio de 2022).

Tamanha violência contra mulheres fez com que a Defensoria Pública da União, em fevereiro de 2022, acompanhasse junto com o NUPIIR, comitiva da *Kuñangue* e da OKA que percorreu três diferentes territórios indígenas em que houve incêndios em *oga pisy* (casas de reza) com indícios de serem criminosos.

Nas visitas, os relatos colhidos com *ñandesys* foram de constrangimentos físicos e psicológicos, seja por agressões físicas e verbais, ameaças, torturas e tentativas de homicídio, seja pela desolação e impotência ao verem destruídos objetos sagrados e espaços espirituais e de cura importantes para a coletividade.

Segundo a antropóloga da DPU Caroline Ayala, em relatórios oficiais apresentados pela instituição em 2023, verificou-se *in loco* que a intolerância religiosa se apresenta no bojo de conflitos internos, familiares, com grupos sociais e ânimos diferenciados, muitos deles criminosos e de cunho racista. A intolerância caminha junto ao racismo, pois vem de uma construção histórica que desumaniza os povos indígenas e suas religiosidades. E a dificuldade de tratar o assunto advém da própria complexidade do tema no interior das aldeias e das tensões geradas nas organizações sociais Guarani e Kaiowá contemporâneas na dificuldade de “apresentá-lo para fora”.

Em sua tese de doutorado, Lauriene Seraguza descreve a divisão de opiniões das lideranças presentes na *Aty Guasu* realizada em novembro de 2019, em *Ñande Ru Marangatu*, quando se depararam com o tema da feitiçaria. Enquanto uns percebiam a violência contra mulheres, outros concordavam que a feitiçaria deveria ser punida (Souza, 2023). Seraguza ainda relata mensagens de *whatssap* publicadas por liderança indígena questionando a proteção dada pela Lei Maria da Penha a feiticeiras (Souza, 2023).

De tempos em tempos, recebo mensagens similares dos meus interlocutores Guarani e Kaiowá, uma delas – por exemplo – questionou que, como “os brancos não acreditam em feitiçaria, muito menos que se pode matar outros indígenas só com feitiço, as Delegacias não registram o BO”, o que acaba por causar a “justiça com as próprias mãos” feitas contra as feiticeiras “para resolver o problema”.

Quando ressurgesse esse debate – normalmente estimulado por alguma notícia ou publicação de denúncias nas redes sociais da *Kuñangue* – há uma profusão de mensagens de homens indígenas em vários grupos de *whatssap*. Quase sempre há críticas ao ato, mas também censuras a quem publicou as denúncias, alguns ainda formulam alguma explicação religiosa sobre os perigos da bruxaria.

Poucas lideranças mulheres costumam responder, mas as que se posicionam, o fazem com bastante ênfase, como a professora Teodora de Souza:

Se as lideranças locais junto com pessoal da igreja estão fazendo isso eles têm que ser responsabilizados judicialmente pelas atitudes e práticas de violência contra a pessoa humana e contra a cultura própria do povo e também porque está praticando violência contra os mestres tradicionais idosos ou não. Aqui nas aldeias de Dourados/MS, nós educadores respeitamos nossos mestres tradicionais e valorizamos como educadores da Cultura tradicional ocupando os

espaços da educação escolar. Não como deveria, mas esse tipo de violência não se pode mais praticar contra o próprio povo. Basta todos os tipos de violência que o povo já viveu nesses 521 anos e ainda mais dentro das próprias aldeias. Inaceitável. Penso que os educadores têm muito a contribuir na conscientização de todos da comunidade sobre a importância do papel dos mestres tradicionais. Toda Cultura humana tem seus feitos de boas ações e más ações. Não se pode mais achar ou confundir rezas cantos para o bem do próximo com feitiçaria. Coisa absurda. Famílias e educadores e demais podem ajudar fazer o BO.

Nas últimas décadas, dezenas de denominações religiosas diferentes e com uma forte perspectiva assistencialista atraem fiéis nas áreas indígenas. Muitas famílias indígenas associam a conversão aos serviços e benefícios oferecidos por essas missões. E o cenário de violência, doenças e suicídios, indicadores do desequilíbrio da sociedade, surgidos e proliferados no contexto de confinamento, torna-se evidente facilitador da multiplicação desses templos.

O confinamento também é marcador de transformações no papel dos rezadores nas áreas Guarani e Kaiowá

A princípio, o *ñanderu* passou a ocupar uma posição secundária frente às questões de caráter político, mas também, vem se mostrando uma figura frágil na condução da esfera religiosa, na maioria das áreas ocupadas. Hoje, rezas (ou rituais), que a princípio deveriam ser cotidianas, ocorrem com pouca frequência, atraindo um pequeno número de pessoas, geralmente ligadas ao seu núcleo familiar. Os rituais de passagem e as práticas de cura, também estão sendo abandonados (Vietta, 2003, p. 112).

Sucedem que os pastores das igrejas consideram necessário o rompimento com a maior parte das práticas rituais Kaiowá, segundo eles, incompatíveis com as doutrinas neopentecostais. O vínculo com o sobrenatural, entretanto, se mantém e mesmo sob rituais diferentes, há algumas convergências nas concepções difundidas, dentre elas as noções de saúde e doença com estreita ligação aos pedidos a seres divinos (Vietta, 2003).

A crença Kaiowá de que destino da pessoa em sua existência terrestre e no destino pós-morte dependem da eficácia das rezas, sejam as orações e os cultos provenientes da igreja ou aquelas realizadas em rituais tradicionais, levam a essas convergências entre indígenas evangélicos e não evangélicos, a de que feitiços estão ligados aos infortúnios, geralmente doenças ou comportamentos considerados fora dos

seus padrões de ser bom. A feitiçaria é, portanto, ato de extrema gravidade, capaz de matar a vítima e, por isso, a acusação é feita de forma tão violenta (Aoki, 2014).

Celso Aoki observa que “a consolidação de uma acusação não termina na punição, mas na certeza de que o *pajé vai* fora anulada pela mesma pessoa que a praticou, alerta – entretanto – que acusações e punições estão situadas dentro de lutas internas onde “o poder dominante tem a prerrogativa do exercício da autoridade” (ibidem, p. 234).

Paje vai, entre os Guarani, é um ritual de feitiçaria, considerado a maior heresia da cultura religiosa. O termo tem uma tradução tal qual eles mencionam em português. [...] o termo “pajé” da língua tupi-guarani geral, que tem também o significado de cura, donde derivou a palavra pajelança na língua portuguesa. Entre os Guarani do MS pode denotar pejorativamente, ou ter uso não correto, levando a um entendimento de feitiçaria (Ibidem, p. 214).

Sem a pretensão de respostas definitivas, a crença da sociedade indígena na bruxaria não aparenta ter sido o único móvel da agressão a *Kunã*. Compreender as razões pelas quais determinados acontecimentos, e não outros, são entendidos como feitiçaria e quais são os contextos prévios dos conflitos, alianças e disputas que podem ter precipitado a acusação exigem apuração em pesquisa própria, evitando-se o risco de desvio do objeto do presente trabalho.

3.2 Os obstáculos no acesso ao registro de nascimento e ao RANI

A falta de documentação, seja o registro administrativo de nascimento indígena (RANI), cuja emissão é de atribuição da FUNAI, seja o Registro Civil de atribuição de Cartórios no Brasil, é comum entre os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

Embora não devesse servir de fundamento para a negativa ao acesso dos direitos fundamentais, como alimentação, saúde, nacionalidade; na prática, a falta de documentação é cotidianamente utilizada como argumento para que o Poder Público sonegue serviços essenciais aos indígenas.

A existência física não lhes confere direitos de cidadania, vivendo à margem de serviços públicos de saúde, educação, distribuição de renda.

Enfrentamos a omissão e o descaso dos órgãos competentes governamentais como a FUNAI, que deixa de dar assistência em várias aldeias principalmente em emitir documentos como certidão de nascimento e outras documentações que o povo indígena necessita para sobreviver neste país burocrático.

Na área da educação isso afeta incalculavelmente, pois temos um número significativo de crianças fora da escola devido à falta de documentos. E isso traz um desfalque nos recursos de merenda, não entram no censo do MEC.

**Trecho de carta endereçada ao STF, assinada por dezenas de indígenas.
Grafia original – documento anexado ao processo n.º
00031546420051000000/STF, p. 2969.**

A incoerência do Estado é evidente. Ao tempo em que não concede o tratamento culturalmente diferenciado previsto na Constituição Federal, cobra dos povos originários a posse de documentos cujas exigências burocráticas são idênticas as da população comum e, portanto, de extrema dificuldade para o cumprimento.

Como se não fossem suficientes a distância entre aldeias e Cartórios localizados nos centros dos municípios, o embaraço da comunicação entre falantes de guarani e servidores públicos que se comunicam em português, bem como o notório racismo dos espaços urbanos que inibem a circulação dos indígenas; tem-se uma série de entraves burocráticos intransponíveis para a maior parte dos Guarani e Kaiowá.

A título de exemplo, a emissão da certidão de nascimento brasileira exige a apresentação ao Cartório do Registro Civil de Pessoas Naturais da chamada declaração de nascido vivo (DNV), prevista na Lei n.º 12.662/2012, que deve ser fornecida por profissional de saúde responsável pelo acompanhamento da gestação, do parto ou do recém-nascido e que esteja inscrito no cadastro nacional de estabelecimentos de saúde. Em vista disso, aquelas parturientes sem acesso a assistência médica oficial e que tiveram partos domiciliares, situação imposta a boa parte das mulheres indígenas da fronteira, não possuem a DNV.

A DNV foi estabelecida a partir de 2010 como estratégia para erradicar o subregistro no Brasil e propiciar políticas públicas mais adequadas aos números reais de nascimentos no país. É o documento-base para a inserção de dados no sistema de informações sobre nascidos vivos (Sinasc). No entanto, tornou-se mais um dos empecilhos impostos aos indígenas, para a obtenção de documentos para a salvaguarda de direitos que deveriam ser respeitados apenas pela sua mera existência.

Caso deseje efetuar o registro civil e não possua DNV ou na hipótese de possuir a DNV com prazo de validade ultrapassado⁴¹, as exigências burocráticas aumentam consideravelmente e passam a ser obrigatórias certidões negativas de registro civil do local de nascimento da criança e dos pais, justificativa escrita sobre o não registro no prazo, comprovante de residência e, se o interessado for maior de 12 anos, duas testemunhas maiores de 18 anos e entrevista com o Oficial do Registro.

Não é preciso muita convivência com a população indígena para se deduzir que é impossível o atendimento desse imenso rol de exigências, fazendo com que a ação judicial de registro tardio seja, talvez, a única solução viável.

O processo judicial pressupõe a atuação da Defensoria Pública do estado, a produção de provas sobre o local e data de nascimento, audiências perante um juiz e, dessa maneira, consome tempo e pressupõe deslocamentos ao fórum. Deste jeito, a lei para evitar o subregistro, acabou criando mais dificuldades para os indígenas e, uma vez não atendida, resulta em mais procedimentos burocráticos, quase impossíveis de serem atendidos por essas famílias Guarani e Kaiowá em região de fronteira, com dificuldades linguísticas e difícil acesso aos órgãos públicos.

Antes da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas eram obrigatoriamente registrados somente na Funai, de acordo com o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973). Depois da Carta Magna, passaram a ser considerados “cidadãos plenos” para o ordenamento jurídico e, desta forma, a ter direito à obtenção do registro civil de nascimento.

O RANI não se presta a identificar a condição de pertencimento étnico, uma vez que o Estatuto do Índio adotou os critérios de auto e heteroidentificação em seu artigo 3º: “É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”.

Na mesma linha, a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho, admite a consciência da identidade indígena como critério fundamental para determinar a condição étnica.

⁴¹ Em regra, o prazo para o registro de nascimento é de 15 dias, podendo ser prorrogado por mais 45 dias no caso de falta ou impedimento do pai ou da mãe. O prazo também pode ser ampliado em até 3 meses para lugares distantes mais de trinta quilômetros da sede do cartório.

Desse modo, não cabe à FUNAI declarar a condição étnica de uma comunidade ou indivíduo, sob pena de malferimento ao princípio da autodeterminação dos povos indígenas.

O RANI, porém, continua sendo opção para os indígenas tendo em vista a melhor interlocução com os servidores indigenistas, a garantia da inclusão da etnia (direito que nem sempre é respeitado com a autodeclaração nos Cartórios de Registro Civil) e o pensamento ainda corriqueiro da sociedade, fruto das várias décadas de tutela, de que somente a FUNAI é a responsável pela documentação e pela “prova” de quem é indígena no Brasil. Ademais, o RANI ainda é prova subsidiária para o registro civil, CPF, Carteira de Trabalho, para a condição de segurado especial indígena junto ao INSS para a aposentadoria, pensão por morte e salário maternidade devidos ao trabalhador rural.

Se a criança nasce em casa e não teve acesso ao DNV, faz-se necessário instaurar um processo administrativo junto à Funai para emissão de Rani tardio (sem o DNV), procedimento que leva cerca de um ano para ser concluído.

Com a crescente procura pela expedição de documentação civil, a FUNAI passa, contudo, a não ter os meios para dar conta de emitir os RANIs. Falta pessoal, há deficiência dos livros de registros cartorários das unidades regionais e locais do órgão, com dados muitas vezes imprecisos, falta sistema informatizado interligado.

Resolução Conjunta nº 3, de 19 de abril de 2012, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) (BRASIL, 2012) regulamenta o assento de nascimento de indígenas nos Serviços de Registro Civil. Tal norma estabelece que o tabelião, ao registrar indígenas “integrados” e “não integrados”, pode requerer a apresentação de RANI, de requerimento da Funai ou a presença de um servidor do órgão junto do indígena, tanto para os registros civis dentro do prazo, quanto para os tardios. Ressalte-se que apesar de a Resolução ter sido editada décadas após a Constituição Federal de 1988, ela emprega termos superados, relativos à integração e relacionados aos superados conceitos de assimilação e de tutela, que atualmente são considerados pejorativos e não condizentes com as concepções de cultura e do próprio ordenamento jurídico nacional e internacional.

Em Mato Grosso do Sul, a questão da nacionalidade ainda se soma a todas essas dificuldades. Ser ou não paraguaio, em um Estado cujas linhas fronteiriças são mera

ficção jurídica, sem qualquer marcador geográfico e sem qualquer restrição de movimentação, torna-se um tema a ser apurado antes do registro.

Como já se disse, após a Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870), 65 mil km² do território paraguaio passaram a fazer parte do então Estado de Mato Grosso no Brasil, e isso dividiu o território indígena com a criação de uma fronteira política estranha à sua cultura, tradições e formas ancestrais de viver, circular e utilizar recursos. Melià chega a dizer que as fronteiras funcionaram como uma espécie de muro, fragmentando territórios e dividindo os Kaiowá e os *Paĩ Pavyterã* obrigando-nos a definições que pouco ou nada tem a ver com seus modos de ser (Melià, 1976).

Em resumo, o problema de emissão de documentos se acentua, à medida em que vai se aproximando da linha de fronteira, tornando-se ainda envolto por um discurso rotulador, fortemente voltado para apontar os indígenas como “paraguaios” que, no entendimento (pre)dominante, não tem qualquer direito à documentação brasileira.

Ocorre que a nacionalidade brasileira não é adquirida apenas pelo nascimento em solo nacional. O artigo 12 da Constituição Federal prevê outras formas de adquirir a nacionalidade e muitos indígenas que nasceram em território paraguaio podem ter direito à opção de nacionalidade, por terem um dos pais brasileiros. Esse é caso de *Kuña*, filha de mãe Kaiowá brasileira, nascida em Campestre.

3.3 O desrespeito às diferenças culturais

Inicialmente há de se considerar que a etnohistória dos Guarani e Kaiowá não é escrita, pelo menos não por mãos indígenas. Isso revela que tradicionalmente esses povos não costumavam utilizar a escrita, sequer para registrar nomes ou datas de nascimento, muito menos fatos históricos do passado, como ocorre com nossa historiografia. O que não significa que não possuam sua própria maneira de registrar a história, sobretudo a partir da oralidade. Isso traz como consequência, por um lado, que se queremos conhecer algo de sua história factual, devemos lançar mão da etnohistória e, por outro lado, o fato de que a história contada é quase sempre aquela a partir da visão colonial, do não indígena.

Com a expansão colonialista empreendida após a Guerra da Tríplice Aliança e, posteriormente, com a política do confinamento em reservas, a escolarização começa a ser oferecida para esses povos originários, inicialmente de forma bastante precária, por intermédio de missões religiosas.

Datam da década de 1930, os primeiros projetos de educação formal em escolas – escolas cristãs – que, por sua intenção de evidente evangelização, eram parciais selecionando conteúdos que lhes interessavam, os quais pouco interesse despertava na maioria das crianças indígena as quais se recusavam a esse modelo de escola e resistiam à vida nas reservas, preferindo permanecer nos antigos *tekohas*, ou nos chamados fundos das fazendas recém-formadas que invadiram seus territórios tradicionais.

Se dentro das reservas, nomes e sobrenomes de influência *karaí* começam a surgir nos registros sobre os indígenas, fora delas, o comum ainda eram os nomes indígenas, a desimportância sobre datas de nascimento e a irrelevância dos papéis que os registrassem:

Outro elemento importante a ser considerado é que os documentos do branco, para os Kaiowá, recebem a mesma denominação que dão para o papel - *kuatia*. Nesse sentido, o domínio da linguagem dos papéis é visto como um dos conhecimentos inerentes aos brancos e figurava entre aqueles que a princípio só esses poderiam manejar. Desse modo, os papéis manejados pelos brancos são vistos como detentores de regimes de conhecimento específicos aos modos de ser e conhecer dos brancos — *karaí kuatia arando* (Cariaga, 2017, p. 229).

Nos antigos *tekohas* em que era possível o modo de vida tradicional, com as relações sociais baseadas no seu modo de ser, por certo não havia necessidade de que documentos escritos separassem ou distinguissem os indígenas componentes do grupo. A dinâmica social por si já impedia o anonimato e o isolamento, a identidade era conferida pelo reconhecimento e integração comunitária.

É em contextos sociais confusos e caóticos, em que o conflito impede a percepção do indivíduo, que o documento se torna imprescindível para resolver a questão da identidade (DaMatta, 2002).

Como lembra Brand (2001) o confinamento não se limitou ao deslocamento geográfico compulsório de centenas de famílias, mas impôs transformações no modo de

ser Guarani, exigindo que novas formas de trabalho assalariado, sobretudo em empreendimentos agropastoris, fossem buscadas como solução para o sustento, já que a agricultura tradicional estava inviabilizada pelo reduzido espaço das reservas. A partir das reservas, por conseguinte, surgem as primeiras preocupações com os documentos que permitissem o trabalho assalariado e a aposentadoria, únicas formas de sustento dos indígenas que ali habitavam.

De outro vértice, o assimilacionismo pregado pelo Estado brasileiro, exigia que todas as políticas públicas voltadas aos indígenas tivessem por escopo a integração a essa pretensa comunhão nacional. Obviamente, a diminuição do número de indígenas era a concretização do “acerto” dessa integração. Registrar corretamente o número de indígenas poderia fazer ruir o que era vendido como “solução” para o “problema” dos povos originários.

Se de um lado, o Estado Brasileiro não se preocupava em anotar corretamente a quantidade de indígenas em seus sistemas de informação, por outro lado, os indígenas ainda não precisavam de documentação para terem acesso a benefícios sociais e projetos hoje disponibilizados e ofertados. Não havia quaisquer benefícios fora das reservas e os indígenas ficavam relegados ao assistencialismo de figuras proeminentes de suas regiões, notadamente os fazendeiros.

Além disso, já traumatizados pelas cotidianas tentativas de apagamento étnico e integração forçada à “comunhão nacional”, muitos indígenas passaram a acreditar que portar documentos *karaí* poderia ser interpretado como prova de sua completa absorção pela sociedade, deixando de ser indígenas.

Ainda há quem confunda – sobretudo em decisões judiciais – acesso a escolarização e a documentos como premissa para a conclusão de que determinado indígena é “civilizado” ou “emancipado”, ou em outros termos, que perdeu sua “identidade indígena.”

“Deixar de ser índio” foi durante muito tempo o medo atrelado a possuir o registro civil e carteira de identidade civil, motivo pelo qual, vários indígenas passaram a postergar a sua emissão.

Por fim, quando ainda vigia o regime de tutela, o RANI, ou simplesmente, Registro Administrativo, expedido pela FUNAI, era o único documento do qual dispunham a maior

parte dos indígenas. Havia ainda uma “Carteira de Identidade Indígena”, prática cotidiana, mas sem qualquer amparo legal de existência e que consistia numa cédula com nome completo, data de nascimento, aldeia/posto de origem, uma fotografia 3x4 e uma digital. Tais documentos eram verdadeiros “atestados de indianidade” fornecidos pela FUNAI.

Em Mato Grosso do Sul, a “Carteira de Identidade Indígena” foi emitida durante quatro décadas, entre 1971 e 2010, mesmo após o fim da tutela. Confeccionada pelo chefe dos Postos Indígenas, sem qualquer legislação que lhe conferisse validade, a “Carteira” ainda é encontrada com os indígenas mais idosos e que atribuem a ela uma espécie de “salvo conduto no mundo dos brancos, a prova impressa em papel de sua identidade e diferença étnica” (Pinto, 2020, p. 18).

A preocupação com a documentação parece surgir de maneira concomitantemente à formalização do trabalho nas usinas de cana e nas safras da maçã, quando por força legal, passaram a ser exigidas as Carteiras de Trabalho. Enquanto em um primeiro momento, por décadas, indígenas trabalhavam no que se acostumou chamar de “changa” – trabalho precarizado nas fazendas, sem nenhuma documentação –, a partir da chegada das usinas e o corte da cana e colheita da maçã, podemos dizer que foi caracterizado como a entrada formal no “mercado de trabalho”, no qual, quase sempre era necessária a documentação.

Paralelamente, a posse de documentação civil, tornou-se condição necessária para o acesso ao Bolsa-Família, à previdência, à aposentadoria, à rede SUS, à licença-maternidade, ao auxílio-reclusão, às cestas de alimento distribuídas pelo governo, entre outros.

A expedição da documentação virou – por conseguinte – um assunto premente para muitos. Diogenes Cariaga (2017) revela que, entre 2011 e 2014, quanto esteve na coordenação regional da FUNAI de Dourados/MS, a reclamação mais constante era a demora na emissão das segundas e terceiras vias do RANI.

Ainda assim, vários grupos Kaiowá se mantêm à margem da preocupação com os documentos, especialmente mulheres como *Kunã*, que só se comunicam em Guarani, não sabem ler ou escrever, residem em retomadas ou acampamentos onde os serviços

públicos já são indisponíveis e não exercem atividade laboral nas usinas ou nas diárias de fazendas.

Kunã circulou entre Paraguai e Brasil muitas vezes sem sentir, de um lado ou de outro, a necessidade de portar alguma identificação oficial e, quando perguntada, demonstrou não entender a natureza/importância dos papéis que os *karaí* exigem.

Ao revés, a adolescente *Mĩ Poty* que frequentou a escola indígena em *Pirakua* e se comunica bem em português, diz que sempre sentiu os obstáculos que lhe foram impostos pela indocumentação. Não queria ter sido aluna ouvinte na escola, queria ter um emprego e quando se viu presa à base da *Kuñangue* sem poder viajar ficou deprimida.

O maior problema da adolescente é o documento. Não consegue estudar, sair, viajar sem o documento e não sabe se vai conseguir, se sentiu presa, não consegue brincar, jogar futebol. O foco, a demanda urgente é o documento. Com o documento ela pode ir para qualquer lugar. Sem documento não consegue matricular escola, não consegue benefício. Quando trabalhou na FUNAI dava declaração de que essa pessoa por não ter documento está com ação judicial pro registro tardio (Tônico Benites, maio de 2022).

Fonte: entrevista gravada na antiga base da *Kuñangue* em Dourados/MS.

Ainda nos tempos atuais, esse tema da documentação segue sendo um problema, inclusive para estudantes indígenas seguirem com seus estudos em escolas regulares, como afirmado acima. Mas, não apenas na área da educação: um dos problemas das associações criadas por indígenas, por exemplo, reside na “irregularidade” da documentação, assim como quando precisam participar de algum edital ou ter acesso a financiamentos públicos. Nesses e em muitos outros casos, uma das principais barreiras é a irregularidade da documentação.

3.4 A subtração da nacionalidade como estratégia de opressão

O registro de nascimento é aparato de controle estatal, pois permite maior vigilância das pessoas que passam a ser entendidas não apenas como indivíduos, mas como integrantes de um marcador massificante, o de população, elemento constitutivo do Estado-nacional.

A necessidade de inventariar, contar e classificar habitantes, categorizando grupos específicos, como por exemplo nacionais e estrangeiros, surge a partir do século

XVIII, quando houve um crescimento demográfico do Ocidente que evidenciou a imprescindibilidade de preservação da força de trabalho para a produção que atendesse a sociedade (Foucault, 2015). Desde a antiguidade o censo populacional e o registro das populações eram formas privilegiadas de controle social, o que vemos se repetir na atualidade.

É simbólico que o Brasil, último país das Américas a abolir a escravidão, tenha sido o primeiro do mundo a adotar o sistema de identificação por meio da impressão digital, evidenciando a preocupação de seus dirigentes com o controle dos perigosos e indesejáveis (DaMatta, 2002).

Simultaneamente ao controle, a burocracia estatal também é instrumento do poder do Estado que confere, através dela, cidadania e dignidade social. No Brasil, a posse do documento confere cidadania, sendo a chave de acesso a benefícios e direitos (DaMatta, 2002).

E se o documento identifica, controla e confere direitos, a sua ausência é também um sinal a ser notado. No caso dos Guarani e Kaiowá a exigência dos registros de nascimentos e todos os entraves burocráticos para a sua obtenção são os mecanismos legalmente aceitos para a subtração da nacionalidade brasileira devida a esses povos originários. Afinal, a narrativa é a de que o Estado oferece suas políticas sociais e se os “vulneráveis” não acessam por falta de documentação, é problemas deles, as vítimas seguem vitimizadas.

O subregistro é estimulado pela cultura local que ainda reproduz (pré)conceitos construídos a partir a Guerra da Tríplice Aliança, de que o Guarani pertence ao Paraguai e, por assim dizer, é estrangeiro no Brasil.

Brighent rememora que os primeiros etnólogos contribuíram para esse pensamento, como Curt Nimuendaju que etnografou os Apapokuva no interior paulista e apontou que eles teriam um “habitat originário” no Paraguai, ainda que em região posteriormente apoderada pelo Brasil após a Guerra, “partindo de um conceito estático de território e desconsiderando a historicidade desse povo, produziu argumentos a partir de um pequeno grupo Guarani, tomados e aplicados a todos os Guarani” (2020, p. 260).

Ainda que não seja uma ideia contemporânea, quando se trata dos interesses de setores que disputam terras com os indígenas, o estigma de “paraguaio” é acionado sempre que se objetiva reafirmar falsas narrativas de não pertencimento.

Na tentativa de desqualificar os indígenas e seus direitos garantidos, inclusive no ordenamento jurídico nacional, todos os argumentos são válidos e, um dos mais utilizados na região de fronteira, espacialidade onde se situa a presente pesquisa, é justamente a “subtração da nacionalidade”. Ao dizer que os Guarani não são brasileiros, retira-se o direito de “cidadania”, qual seja, o de ser reconhecido como tal e ter acesso aos direitos fundamentais. Trata-se de uma concepção completamente enviesada e míope, sem levar em conta os aspectos históricos de formação dos estados-nação desta região da América do Sul, na qual os povos nativos, neste caso, os Guarani, estavam nesta região, muito antes da colonização e da configuração atual das fronteiras nacionais.

Considerações finais

A presente pesquisa não teve a pretensão de traçar conclusões definitivas, como se disse na introdução, trata-se do olhar etnográfico de quem presta assistência jurídica nos direitos coletivos e difusos dos Guarani e Kaiowá e está contaminada pelos problemas de violências que perpassam esses povos cotidianamente.

Muitas lacunas permanecem e conforme a consolidação dos dados avançou, fios foram sendo puxados, demonstrando que a temporalidade não linear dos Kaiowá e sua cosmologia não podem ser dissociadas de qualquer análise sobre a situação deles na atualidade.

O que se percebe é que a avaliação sobre os direitos territoriais dos indígenas não pode estar alijada da história desses povos, em especial nas áreas de retomadas recentes. As iniciativas de retomada dos *tekoha*, destruídos no decorrer do processo de expulsão por frentes não indígenas, são a exteriorização das tentativas de recuperação de seus espaços, dos quais foram expulsos.

A composição histórica, geográfica e econômica do Estado brasileiro revela o sistemático esbulho imposto às comunidades indígenas, resultado das violências a que foram e são submetidas e que resultaram em deslocamentos e nos despejos forçados de diversos grupamentos de suas terras tradicionais.

Diferentemente da sociedade envolvente, os indígenas não consideram apenas o conteúdo patrimonial das terras que ocupam e muito menos exercem sua posse exclusivamente sob as lentes da exploração econômica dos recursos naturais.

A territorialidade para as comunidades indígenas tem significados outros que extrapolam os meros aspectos físicos do espaço geográfico. Há um conteúdo metafísico relacionado à visão sagrada da natureza e aos aspectos espirituais da cosmologia indígena. Os elementos naturais estão ligados aos espíritos e deuses das crenças tradicionais, guardam os ancestrais mortos e não devem ser controlados pelos seres humanos.

Desde a chegada do colonizador europeu, quando ainda extensão de Portugal, o Brasil impôs uma transformação forçada aos povos originários. Ao longo dos séculos, diversas foram as armadilhas para exterminá-los, dentre elas a sua descaracterização

identitária e a expropriação de seus territórios, obstaculizando o seu modo de vida tradicional.

A disputa pela terra traz consigo relações antagônicas históricas e assimétricas que prejudicam a reprodução física e social das minorias étnicas. A ignorância do senso comum que determina que “lugar de índio é na reserva” aponta para o desconhecimento geral dos processos históricos de despejo territorial e da imposição de assimilação cultural pelos indígenas.

A usurpação dos territórios acarreta consequências no presente, pois promove intensos conflitos fundiários entre indígenas, setores do agronegócio e com os detentores de interesses econômicos na exploração dos recursos naturais existentes em terras de ocupação tradicional.

O governo brasileiro e suas instituições não conseguiram assegurar os direitos constitucionais que são fruto da intensa mobilização política dos indígenas. Ao tempo em que continuam se organizando para reivindicar direitos, os povos indígenas são criminalizados, marginalizados e vulnerabilizados, dificultando sua inserção nos espaços públicos de debates e na democracia representativa.

Até hoje não se estabeleceu entre as comunidades indígenas e a sociedade majoritária relação amistosa apta a promover de verdade a interculturalidade prevista no texto constitucional e na Convenção 169, da OIT. A disputa de visões de mundo e das formas de explorar e sentir a terra, dentro de relações de poder assimétricas, continua permitindo a violação de direitos e a prática sistemática de violências contra a coletividade indígena.

Nas disputas territoriais podem ser compreendidas as tensões e contradições das políticas públicas do Estado brasileiro que tem a obrigação constitucional de realizar a demarcação de terras indígenas e, contraditoriamente, promove propostas de lei que visam autorizar a exploração de recursos naturais e incentivar o agronegócio nas terras tradicionais.

O traçado das fronteiras dos Estados Nacionais do Brasil e Paraguai, à revelia da organização social e das relações comunitárias dos Guarani e Kaiowá, é mais um dos mecanismos utilizados como elemento de dominação, servindo para subtrair a

nacionalidade brasileira (e, por vezes, a paraguaia também) e negar o acesso a serviços públicos básicos e indispensáveis.

A persistência transfronteiriça das redes de trocas sociais dos Guarani e Kaiowá, em lugar de servir para que o Brasil desperte para a necessidade de assegurar direitos conforme essas diferenças culturais, injustamente contribui para construção de estereótipos sobre uma suposta origem “estrangeira” dos indígenas.

A “invasão” de indígenas “paraguaios” é um dos subterfúgios utilizado como defesa do agronegócio na disputa pelas terras reivindicadas como tradicionais.

Nesse grave cenário de violações, o contexto da vida de *Kunã Rory* e suas filhas foi apresentado como ilustrativo de um fenômeno social comum na fronteira, em que a falta de documentação se transforma em instrumento cotidiano para a consolidação do confinamento, impedindo o acesso a direitos como saúde, educação, previdência e assistência social e até o exercício da cidadania, pelo voto.

A partir dos dramas reais de *Kunã*, constata-se a necessidade urgente de instar o governo brasileiro a cumprir o seu papel na preservação da vida e na manutenção da cultura dos povos originários, respeitando a sua existência e os seus diferentes modos de habitar a terra, promovendo a autonomia e as iniciativas sociais e econômicas em vista de garantir a sociobiodiversidade e bem-estar comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILERA URQUIZA, A. H; PRADO, José Henrique. **O impacto do processo de territorialização dos Guarani Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul.** *In:* Tellus, ano 15, n. 29, p. 49-71. jul./dez. 2015.
- AGUILERA URQUIZA, A. H; (Org.) **Antropologia e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul.** Ed. UFMS: Campo Grande, 2016.
- ALMEIDA, Rubem F. Thomaz. **Relatório de estudo antropológico de identificação terra indígena Guarani-Kaiowá Ñande Ru Marangatu.** Rio de Janeiro. 2000.
- ANTUNHA BARBOSA, Pablo, MURA, Fábio. **Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX).** *Journal de la société des américanistes.* Tome 97-2, Paris, 2011.
- AOKI, Celso. Pajé vai – feitiço entre os Ava-Guarani e *Paĩ Kaiowá* no Mato Grosso do Sul. *In:* GRÜNBERG, Friedl Paz e; GRÜNBERG, Georg (orgs.) **Los Guaraní: persecución y resistencia.** Abya Yala: Quito, 2014, p. 209-248.
- BANIWA, Gersem. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In:* POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo, UNESP, 1998, pp. 185-227.
- BENITES, Tonico. ***Rojeroky hina ha roike jevy tekohape* (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha.** Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.
- BRAND, Antonio. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá.** Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.
- _____. **O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da administração das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS.** *In:* Tellus, ano 1, n. 1, p. 67-88. Outubro, 2001.
- BRAND, Antônio; COLMAN, Rosa Sebastiana. **Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguay e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani.** 27 Reunião Brasileira de Antropologia. Disponível em: file:///C:/Users/danio/Downloads/admin,+11137-36479-1-PB%20(1).pdf. Acesso em: 20 ago. 2022.

BRASIL. Senado Federal. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 5, 1850.

BRASIL (Constituição de 1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 jul. 2021.

BRASIL. Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. *Lei das Terras, dispõe sobre as terras devolutas do Império*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: 20 jul. 2021.

BRASIL. Resolução nº 76 de 17 de julho de 1822. *Manda suspender a concessão de sesmarias futuras até a convocação da assembleia geral constituinte*. Disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/infdoc/conteudo/colecoes/legislacao/Legimp-F_63.pdf. Acesso em: 20 jul. 2021.

BRIGHENT, Clovis Antonio. **Fronteiras Meridionais e Transfiguração Territorial: gênese e permanência do estigma de estrangeiros atribuído aos Guarani no Brasil**. In: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, V.14, n.3, pp. 241-272, 2020

CABEZA DE VACA, A. N. 1906. **Naufragios y Comentarios** – Volume I. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América - Tomo V Madrid - Librería General de Victoriano Suárez. Disponível em: <http://archive.org/details/relaciondelosnau01n>. Acesso em: 19 jul. 2020.

CARIAGA, Diógenes. Documento de índio, documento de branco: questões acerca do acesso dos indígenas à documentação entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: RICOLDI, Arlene M. (org.). **Mulheres rurais e documentação: um direito conquistado**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2017, pp. 217-235.

CASTRO, Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 19-20.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2013.

_____. **Os Guarani transfronteiriços: a realidade de quem existe sem existir**. 2013. Disponível em: https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/1460/Congresso%20Com_443-452.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 04 fev. 2023.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle; FREITAS, André. **Missões Jesuíticas no Itatim**. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (ORG). Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani Retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani**. Tese (Doutorado em Demografia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Ubu editora, 2017.

_____. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAMATTA, Roberto. **A mão visível do Estado: notas sobre o significado cultural dos documentos na sociedade brasileira**. Anuário Antropológico, n. 99, Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DUSSEL, Enrique. 1492: **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

EQUIPO MAPA GUARANÍ CONTINENTAL. **Caderno do Mapa Guarani Continental**. Campo Grande, MS: [s.n.], 2016. Disponível em: <https://pt.calameo.com/read/0051616070b3646393dba>. Acesso em: 19 jul. 2020.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi. **Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul**. Dourados: UFGD, 2009.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. **Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso**. Espaço Ameríndio: Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 278-318, jul/dez 2015.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 1968.

GALLOIS, Domonique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org). **Terras Indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004.

GOMES, Jorge. Eu já estou cansado do meu povo derramar lágrima em cima do corpo: perspectiva indígena sobre o movimento de retomada de terras kaiowá w guarani. In: SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e; PEREIRA, Levi Marques (orgs.). **Etnologia Guarani: diálogos e contribuições**. Dourados: UFGD, 2022, pp. 171-177.

GRÜNBERG, Georg; ORTIZ, Cristóbal. Tierras indígenas en la región oriental del Paraguay. *In*: GRÜNBERG, Friedl Paz e; GRÜNBERG, Georg (orgs.) **Los Guaraní: persecución y resistência**. Abya Yala: Quito, 2014, p. 38-95.

GUAJAJARA, Sônia. **Manifestação oral de Sônia Guajajara na sessão de debate da PEC 215**. 13/08/2013, Comissão de Legislação Participativa da Câmara dos Deputados.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana, Rio de Janeiro, v. 03, n. 1, p. 7-9, 1997.

IBGE, **Censo Demográfico 2022: indígenas, primeiros resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **Quando o povo indígena descobriu o Brasil**. *In* PONTES, A. L. M., HACON, V., TERENA, L. E., and SANTOS, R. V., eds. Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos [online]. Belo Horizonte: Piseagrama; Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2022, pp. 36-69.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: brasiliense, 2012.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América**. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2001.

LIBERATO, Ana Paula Gularte. **O direito humano fundamental: a reforma agrária**. Dissertação de mestrado, Programa de Mestrado em Direito Econômico e Social, PUC, Paraná, Curitiba, 2003.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 155-172.

_____. A identificação como categoria histórica. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (org.). **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 – 2002**. Rio de Janeiro: Contra capa/Laced/CNPq/FAPERJ, 2005, pp. 29-74.

_____. **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1995.

LIMA, Roberto Kant de; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. **Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico**. Anuário Antropológico, 2014, p. 9-37.

LOPES, Inaye Gomes. **A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (Nhanderu Marangatu): Kaiowá rekohague e a luta pelos tekohakue**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

MAGALHÃES, Julia. **Terra Nhanderu Marangatu: nosso lugar sagrado**. Brasil Indígena, Brasília, ano III, volume I, p. 32-39, março/abril 2006.

MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2003, p. 62.

_____. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (orgs.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista**, III. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002, pp. 49-61.

MARTINS, Gilson Rodolfo. **Arqueologia do planalto Maracaju Campo Grande**. Brasília: Ministério da Integração Nacional, UFMS, 2003.

MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos**. São Paulo: Hennies Irmãos, 1912.

MELIÀ Bartolomeu; GRÜNBERG Georg e GRÜNBERG Friedl. **Paĩ-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporaneo**. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1976.

_____. **A terra sem mal dos Guarani**. Tradução de Roberto E. Zwetsoh. Revista de Antropologia, 1990.

_____. **Memória, história e futuro dos povos indígenas**. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle; FREITAS, André (ORG). Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, 2015

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1(1), pp. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>. Acesso em: 01 nov. 2023.

MONTEIRO, Maria Elizabeth B. **Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowá**. Museu do Índio/Funai. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2003.

MURA, Fabio. **Conflitos fundiários, conflitos de saberes e produção de conhecimento: uma reflexão a partir do caso dos Guarani Kaiowá.** In: Oliveira, João Pacheco et al. *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília: ABA, 2015.

NDLOVU, Morgan. **Por que saberes indígenas no século XXI?: uma guinada decolonial.** *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, p. 127-144, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/782/651>. Acesso em: 01 nov. 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do Índio ao bugre. O processo de assimilação do povo Terena.** Prefácio de Darcy Ribeiro. RJ: Livraria Francisco Alves. 1976.

_____. **O Índio e o mundo dos brancos.** 4 ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

_____. **O trabalho do antropólogo.** 2. ed. São Paulo: Paralelo 15, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de (ORG). **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo.** Rio de Janeiro: LACED, 2022.

_____. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

_____. O movimento indígena, a mobilização da sociedade civil e a Constituinte. In: **A presença indígena na formação do Brasil.** OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Orgs.). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/ LACED/Museu Nacional, 2006, pp. 191-194.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. Perícia antropológica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord.). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.** Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/LACED/Nova Letra, 2012, pp. 125-140.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** *Mana*. v. 4, n. 1, 1998.

PARAGUAI (Constituição de 1992). **Constituição da República do Paraguai.** Disponível em: <https://www.bacn.gov.py/leyes-paraguayas/9580/constitucion-nacional->. Acesso em: 29 nov. 2023.

PEREIRA, Levi M. **Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais.** In: *Revista eletrônica de História em Reflexão*: Vol. 1, n.1. Dourados: UFGD, 2007, Jun/Jul.

_____. **Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos “índios de corredor”**. Tellus, ano 6, n. 10, 2006. p. 69-81.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

PINTO, Patrik Adam Alves. **Os terena de Mato Grosso do Sul e a Carteirinha da FUNAI: da tutela estatal à ressignificação**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2020.

PORANTIM. **Terra é retomada após 40 anos de luta**. Brasília, ano XX, n. 212, jan/fev 1999.

QUIJANO, ANIBAL. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 227-278.

ROCHA, Leila. O jeito é sair do chiqueiro e procurar o nosso *tekoha* novamente. In: SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e; PEREIRA, Levi Marques (orgs.). **Etnologia Guarani: diálogos e contribuições**. Dourados: UFGD, 2022, pp. 110-114.

RODRIGUES, Andrea Lúcia Cavarari; RODRIGUES, Marco Antonio; AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilário. **Ñande Ru Marangatu e a mensagem de veto nº 163/2017: abordagens à luz do direito internacional dos direitos humanos**. Revista Digital Constituição e Garantia de Direitos, Natal, v. 12, n. 1, p. 109-133, set. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, CES, 2009. Disponível em: <https://www.iciet.fiocruz.br/sites/www.iciet.fiocruz.br/files/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2023.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. Mana, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/tRYDbBV8ZQf9SJmpvSywtjb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 01 nov. 2023.

SILVA, Alexandra Barbosa da. **Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. In: Tellus, ano 09, n. 16, p. 81-104. jan./jun. 2009.

SILVA, José Afonso da. **Parecer sobre Marco Temporal e Renitente Esbulho**. São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos->

e-publicacoes/artigos/docs_artigos/jose-afonso-da-silva-parecer-maio-2016-1.pdf.
Acesso em: 30 jun. 2021.

SMITH, Roberto. **Propriedade da terra e transição: estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e. **As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/USP, São Paulo, 2023.

TIERRAVIVA. ***Violencia e impunidad hacia el Pueblo Paĩ Tavyterã-Kaiowa: Aproximación a la situación de violaciones de derechos humanos en la frontera paraguayo-brasileña***. Asunción: AGR Servicios Gráficos, 2014.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura** (Coleção arquivos da repressão no Brasil). Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2017.

VIETTA, Katya. **“Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul**. *In: Tellus*, ano 3, n. 4, p. 109-135. abr. 203.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial**. Revista eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), v. 5, n. 1, jan.-jul, 2019. Disponível em:
<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/viewFile/15002/10532>.
Acesso em: 01 nov. 2023.