

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

***TEKO ATY: processos de resistência histórica e construção de aliança entre  
Kaiowa de Ka'aguyrusu***

**GILEANDRO BARBOSA PEDRO**

**Dourados-MS  
2025**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

***TEKO ATY: processos de resistência histórica e construção de aliança entre  
Kaiowa de Ka'aguyrusu***

**GILEANDRO BARBOSA PEDRO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFGD como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira

**Dourados-MS  
2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

P372t Pedro, Gileandro Barbosa

TEKO ATY: processos de resistência histórica e construção de aliança entre Kaiowa de Ka'aguyrusu [recurso eletrônico] / Gileandro Barbosa Pedro. -- 2025.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira.

Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2025.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Kaiowa., 2. Territórios., 3. Tekoha., 4. Rekohaty. I. Pereira, Prof. Dr. Levi Marques. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

**TEKO ATY: processos de resistência histórica e construção de aliança entre  
Kaiowa de *Ka'aguyrusu***

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

**Aprovada** em 14 de Março de 2025

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Levi Marques Pereira (Dr, UFGD)

---

2º Examinador:

Cássio Knapp (Dr, UFGD)

---

3º Examinador:

Éder da Silva Novak (Dr, UFGD)

---

4º Examinador

Beatriz dos Santos Landa (Drª, UEMS)

---

5º Examinador

Diogenes Egídio Cariaga (Dr, UEMS)

---

Suplentes

1º suplente

Rosa Sebastiana Colman (Drª, UFGD)

---

2º suplente

Protásio Paulo Langer (Dr, UFGD)

---

Tese dedicada à luta incessante de cada mulher, homem, idoso, idosa, jovem e criança Kaiowa, que se encontram nas retomadas *Guyra Kambi'y, Itay, Tajasu Y'gua, Laranjeira Ñanderu, Gua'a Roka, Yy'ajere, Pikyxi'y, Kurupa'yty*, remanescentes do que há tempos é conhecido pelos indígenas como *Tekohaguasu Ka'aguyrusu* (imensas florestas ou grandes matas), os quais, desde sempre, tiveram a paciência de ensinar que (r)existir (ainda que nas situações mais adversas ou quando sucumbirem as esperanças....) é a maior força contra os males que vêm dos outros; à minha família e amigos da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica; a todos os meus professores (*mbo'ehára*), *nhanderu e nhandesy*, aos meus alunos e alunas que tive e ainda tenho como amigos.

## AGRADECIMENTOS

Ao final desta caminhada, gostaria de agradecer às pessoas que fazem parte da minha história e que, de alguma forma, contribuíram para a concretização deste trabalho; assim, agradeço tanto àquelas que me proporcionaram contribuições acadêmicas como também àquelas sem as quais a vida não teria sentido. Minha gratidão:

Em especial, ao Prof. Dr. Levi Marques Pereira pela paciência e orientação, pelos inúmeros conselhos em relação aos meus pontos de vista iniciais sobre a problemática da tese, bem como aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em História, da UFGD, que me permitiram alinhar o desenvolvimento da pesquisa. Ao Centro de Documentação Regional (CDR) da UFGD e funcionários, por sempre estarem dispostos, todas as vezes que necessitei.

Às lideranças e famílias dos Kaiowa que se mantêm inabaláveis nos *tekoha Guyra Kambi'y, Itay, Tajasu Y'gua, Gua'a Roka, Yvy'ajere, Pikyxi'y, Kurupa'yty* e *Laranjeira Nhanderu* em Rio Brillhante – MS, que me proporcionaram percorrer estes locais durante o desenvolvimento das pesquisas.

Aos professores da Escola Municipal Joãozinho Carapé Fernando e da Extensão Ensino Médio – Aldeia Panambi, os quais, sempre que necessitei de auxílio, proporcionaram-me inestimável assistência.

À minha família, pelo apoio incondicional desde o ingresso no PPGH – UFGD e durante o desenvolvimento da pesquisa. Aos amigos da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica, que contribuíram comigo no desenvolvimento e escrita da tese.

Aos amigos que pude fazer de outros programas de pesquisas, que trouxeram riquíssimas contribuições à minha escrita: Izabel Cristine Munduruku, do programa de pós-graduação de História da UFAM (Universidade Federal do Amazonas), a professora Dr<sup>a</sup>. Manuela Carneiro da Cunha, ainda que nas poucas conversas que tivemos, pode trazer uma grande contribuição à construção desta tese.

À professora Dr<sup>a</sup> Joana da Silva que, em suas passagens por Panambi Lagoa Rica, entre os anos de 1978 a 1980, pode relatar registros da época e, posteriormente, em sua passagem na construção do laudo antropológico de Laranjeira Nhanderu, trazendo novas contribuições à historiografia dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

Aos professores Cássio Knapp, Éder da Silva Novak, Lauriene Seraguza Olegário pelas preciosas orientações e contribuições na minha qualificação, que me permitiram um melhor encaminhamento dos rumos da tese.

Ao historiador kaiowa Izaque João, que contribuiu com suas considerações sobre o desenvolvimento da pesquisa, a partir das diversas conversas que tive com ele, e pude alinhar as idéias que viriam a compor os tópicos desenvolvidos nesta tese.

Aos Kaiowa *Nhanderu* e *Nhandesy*, Alcides Pedro, Olimpio Almeida, Ricardo Jovito, Valério Gonçalves (*in memóriam*), Jairo Barbosa, Alda Mariano de Lima, Emiliana Barbosa, Nenacipa Pedro, Anália Zevito, os quais me proporcionaram imergir com suas sabedorias e conhecimentos quanto à forma de ser Kaiowa.

A todos que, de maneira direta ou indireta, contribuíram inestimavelmente para o desenvolvimento das diversas etapas desta pesquisa, meus sinceros votos de agradecimento.

*“Ropyrũ orohovy, rohupity haguã  
umi nhande ypykue jeupihaty kue,  
onhemokandire hague rupi.”*

“Caminhamos, a fim de também  
estar nos lugares por onde  
adentraram nossos antepassados  
nas dimensões espirituais.”  
*(in memoriam Araci Pedro)*

“O que sabemos é uma gota.  
O que ignoramos é um oceano.”  
*(Isaac Newton)*

## RESUMO

A tese tem como foco principal a discussão dos impactos gerados pela chegada das frentes de colonização nas terras ocupadas pelos Kaiowa, em especial a partir da criação e implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, que incorpora o atual município de Douradina. Esse evento consolida a iniciativa de expropriação das terras indígenas pelo Estado para doar lotes aos colonos. O órgão indigenista impôs o confinamento territorial como parte das políticas indigenistas adotadas pelo estado brasileiro, provocando o ãy *kanhy* (tempo/espaço confuso) na temporalidade utilizada pelos indígenas. Temendo a destruição total, que tinha se iniciado com a perda dos territórios ocupados e a propagação de doenças até então desconhecidas, os Kaiowa se refugiam no *ymaguare* (temporalidade primordial), ainda que as ações voltadas aos indígenas propusessem a integração deles à sociedade “civilizada”, o que gerou o efeito contrário, ou seja, a intensificação do apego ao *ava reko* (modo se ser/viver) dos seus antepassados primordiais. Desta forma, continuaram e continuam a resistir e lutar pelos territórios ocupados pelos seus antepassados. Também a partir do *ymaguare* buscam encontrar as respostas para os desafios e dificuldades propostas pela nova temporalidade, sem abrir mão de permanecer na *Ka'aguyrusu* (as grande matas). A tese mobiliza esforços metodológicos que incluem a análise documental, discussão com a bibliografia histórica e antropológica e o diálogo com os interlocutores kaiowa, grande parte da minha própria parentela. Como contribuição, o esforço é registrar e analisar a percepção kaiowá da história por eles vivida na *Ka'aguyrusu*, desde a chegada das frentes de ocupação econômicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ára, temporalidade, *Ka'aguyrusu*, territorialidade

## ABSTRACT

The main focus of the thesis is the discussion of the impacts generated by the arrival of colonization fronts in the lands occupied by the Kaiowa, especially from the creation and implementation of the National Agricultural Colony of Dourados, which incorporates the current municipality of Douradina. This event consolidates the initiative to expropriate indigenous lands by the State to donate lots to settlers. The indigenous body imposed territorial confinement as part of the indigenous policies adopted by the Brazilian state, causing *ãý kañý* (time of confusion) in the temporality used by the indigenous people. Fearing the total destruction that had begun with the loss of occupied territories and the spread of hitherto unknown diseases, the Kaiowa took refuge in *yaguare* (primordial temporality), even though actions aimed at indigenous people proposed their integration into “civilized” society”, generated the opposite effect, that is, the intensification of attachment to the *ava reko* (way of being/living) of their primordial ancestors. In this way, they continued and continue to resist and fight for the territory occupied by their ancestors. Also using *yaguare*, they seek to find answers to the challenges and difficulties proposed by the new temporality without giving up remaining in *Ka’aguyrusu* (the great forests). The research mobilizes methodological efforts that include documentary analysis, discussion with historical and anthropological bibliography and dialogue with Kaiowa interlocutors, a large part of my own family. As contribution, the effort is to record and analyze the Kaiowá perception of the history they have experienced in *Ka’aguyrusu* since the arrival of the economic occupation fronts.

**KEYWORDS:** *Ára*, temporality, *Ka’aguyrusu*, *territoriality* .

## **NHE'Ë MBYKY**

*Ko kuatiapy onhemoĩ jehaxaukapyrã mba'eixa araka'e ou oguahẽ jave umi mbaĩry kuéry oikoha rupi umi Kaiowa kuéry, Colônia Agrícola de Dourados onhepyrũ oiporu imba'e kuéry ramo Ka'aguyrusu yvy ojere haguã Douradinarã, upéa katu ogueru umi governo ojapose va'e umi ava kuéry rehe, oipe'a haguã umi tekoha oikohárupi umi te'yi kuéry ome'ẽ haguã colono kuérype. Avei umi onhantende va'erã kuéry umi ava rehe katu omoingo vaipa ae araka'e, omosevy umi te'yi kuéry hekohágui, omboty ixupe kuéry ijyvy e'ỹpy ombonhemombyry avei umi oiko hagerupi heta te'yi kuéry, upe rupive ombo aỹ kanhy ixupe kuéry. Ha'e kuéry katu omonhepyru hague rupi áry paha, ohexa ijyvy kuéry ojepe'a ramo ome'ẽ haguã colono kuérype, oguahẽ avei heta mba'asy ndaipóri va'e imbyte kuérype, upe ramo omanha ae katu ambue ymaguarehe, mba'eixapa ikatu upeva'e omboheko ixupe kuéry, mbaĩry kuéry ohejaukase ramo jepe ra'e, ombojere haguã aipo "civilizado" he'i va'e rehe, ndojeĩry joty ha'e kuéry ava rekogui, umi inhemonhare oiko hague rami, onhemo'ĩ ae katu onhangareko jevy haguã tekohague rehe, ojevyy jevy haguã, uperupi, ymaguare oiko hague rupi uguata jevy ha omojere jevyri ae katu Ka'aguyrusu oime hageru oĩ jevy, omboguyjy haguã. Ko tese ha'e oipuru heta kuatia documento, ha nhemombe'upyre, umi Kaiowa oiko va'ekue ha ohasa va'ekue, ohague guive umi colono kuéry ko'arupi, mba'eixa araka'e ha'ekuéry onhemombarete hague, ko'anga peve oĩme haguã ko'a tekoharupi.*

**Onhemonhe'ẽ va'e rehegua:** Kaiowa, Territórios, Tekoha, Rekohaty

## **LISTA DE MAPAS**

<b>Mapa 1 - Localização <i>Ka'aguyrusu</i> conforme VIETTA 2007</b>	<b>24</b>
<b>Mapa 2 – Localização da Colônia Agrícola Nacional de Dourados</b>	<b>72</b>

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1 – Parentela Kaiowa. Foto: Egon Shaden, 1949 .....</b>	<b>22</b>
<b>Figura 2 - Funcionário do SPI no Sul de Mato Grosso entre os Kaiowa.....</b>	<b>61</b>
<b>Figura 3 - Comissão Rondon nas terras Kaiowa no Sul de Mato Grosso.....</b>	<b>66</b>
<b>Figura 4 - Localização da ocupação de diversos te'yi durante a instalação da CAND (1950) .....</b>	<b>73</b>
<b>Figura 5 - Imagem 05 - Memorando 447 enviado por Eduardo Galvão Chefe do SOA, IR5 do SPI sobre a ida dos Kaiowa João Carapé e Pedro Sanábria ao Rio de Janeiro 1954 .....</b>	<b>77</b>
<b>Figura 6 – Figura 06 - Pedido de atuação feito a FUNAI para atuação dos missionários alemães entre os Kaiowa de <i>Ka'guyryusu</i> (1970).....</b>	<b>86</b>
<b>Figura 7 - Figura 06 - Manchete do jornal O País após as denúncias de massacres indígenas trazidas pelo Relatório Figueiredo, após a extinção do SPI 1968.....</b>	<b>104</b>
<b>Figura 8 -Figura 08 - Memorando SPI relatando a situação das terras indígenas entre os Kaiowa 1959.....</b>	<b>116</b>
<b>Figura 09 - Autorização para que o chefe de posto vá até os Kaiowa de Panambi para “convencer” a deixarem as terras de <i>Ka'aguyrusu</i>.....</b>	<b>122</b>
<b>Figura 10 - Memorando do chefe da 5ª Inspeção impedindo a circulação dos indígenas.....</b>	<b>128</b>
<b>Figura 11 - Pedido de retirada dos indígenas dos lotes da CAND.....</b>	<b>129</b>
<b>Figura 12 - Chefe da 5ª Inspeção Regional relatando a tensão provocada pelo loteamento das terras dos Kaiowa.....</b>	<b>131</b>

<b>Figura 13- <i>Kunumi pepy</i>, iniciação masculina, realizado em Panambizinho no ano de 1992.....</b>	<b>137</b>
<b>Figura 14 - Desenho do modo de ser/viver Kaiowa.....</b>	<b>140</b>
<b>Figura 14 - Construção do posto de saúde em Panambi Lagoa Rica.....</b>	<b>150</b>
<b>Figura 15 - Colheita do arroz em Panambi Lagoa em Maio de 1990.....</b>	<b>152</b>
<b>Figura 16 - Lula subindo a rampa com Raoni e recebe faixa presidencial</b>	<b>160</b>
<b>Figura 17 - Terra Indígena Panambi Lagoa Rica e retomadas (2024)</b>	<b>163</b>

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**CAC** – Compromisso de Ajustamento de Conduta

**CAND** – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

**CDR** – Centro de Documentação Regional da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados

**CIMI** - Conselho Indigenista Missionário

**DOU** – Diário Oficial da União

**UFGD** – Universidade Federal da Grande Dourados

**PPGH** – Programa de Pós-Graduação em História

**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios

**MPF** – Ministério Público Federal

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**5ªIR** – 5ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios

**PI** – Posto Indígena

**SOA** – Serviço de Orientação e Assistência do Serviço de Proteção aos Índios

**MEU** – Missão Evangélica Unida

**GT** – Grupo de trabalho

**ONGs** – Organização Não-Governamental

**RCID** - Relatório Circunstanciado de Identificação e Demarcação

**PEC** - Projeto de Ementa Constitucional

**STF** – Supremo Tribunal Federal

## SUMÁRIO

Lista de Mapas .....	12
Lista de Figuras .....	13
Lista de Fotografias .....	14
Lista de Tabelas.....	15
Lista de Abreviaturas e siglas .....	16
Introdução .....	20
<b>CAPÍTULO 1 – YPY REHEGUA– MODO DE VIVER DOS ANTEPASSADOS E ANCESTRAIS PRIMORDIAIS .....</b>	<b>22</b>
1.1 Caminhos da pesquisa e do pesquisador .....	23
1.2 <i>Ojeapa</i> - olhar para a temporalidade dos antepassados primordiais, permite o acesso ao <i>ymaguare</i> .....	31
1.3 <i>Teko</i> : modo de ser/viver da existência e vida dos Kaiowa .....	39
1.4 Desafios do <i>ára pyahu</i> aos Guarani e Kaiowa .....	52
<b>CAPÍTULO 2 - ÆY (ARA) KANHY - TRAUMA DO CONTATO KAIOWA, MOBILIDADES A PARTIR DO SARAMBI, POLÍTICAS PARA INTEGRAÇÃO DOS KAIOWA .....</b>	<b>61</b>
2.1 - <i>Æy kanhy, Ara kua'avei</i> – Trauma do contato dos Kaiowa em vista das políticas de desocupação territorial dos Kaiowa.....	78
2.2 - <i>Teko aty</i> , o encontro dos <i>nhe'ẽ</i> maranduha (palavras, notícias).....	91
2.3 - Como os Kaiowa de <i>Ka'aguyrusu</i> se propuseram a enfrentar o <i>æy kanhy</i> , (trauma do contato) .....	99
<b>CAPÍTULO 3 – O INDIGENISMO ESTATAL FRENTE AO MODO DE SER INDÍGENA.....</b>	<b>104</b>
3.1 - O Estado brasileiro nas políticas voltadas aos povos originários.....	105
3.2 - O paradigma da assimilação e integração dos indígenas .....	109

3.3 Atuação do SPI e FUNAI no remanescente de <i>Ka'aguyrusu</i> : Panambi Lagoa Rica e Panambizinho.....	121
<b>CAPÍTULO 4 - NHEPYRŨ GUIVE OPA PEVE – O INÍCIO QUE OLHA PARA O FIM, ORE, ÑANDE REKOHA</b> .....	141
4.1 – <i>Ymaguare</i> produz: <i>ore, pavẽ</i> .....	144
4.2 - O indigenismo pós Constituição Federal de 1988, fortalecendo o <i>ymaguare</i> .....	147
4.3 - <i>Tekohaty jaike jevy</i> : as redes de aliança no retorno ao território de <i>Ka'aguyrusu</i> .	157
Considerações Finais .....	164
<b>Referências</b> .....	168
Anexos .....	180

## Introdução

Construir uma historicidade para os Kaiowa no contexto do saber europeu ocidental é um desafio: a percepção de temporalidade destes indígenas entrelaça-se com o que entendem por espaço, de maneira que os indicadores utilizados pelos métodos históricos, na academia, detalham parcialmente, deixando ocultos eventos que possibilitam um melhor sentido para a compreensão histórica dos Kaiowa. Em síntese, tempo e espaço estão fundidos na categoria *ára*, que, por sua vez, está conectada a um modo específico de vida - *teko*, dispondo os diversos *ára* de acordo com uma variedade de modos próprios de existir no tempo e no espaço. Esta proposição se coloca como uma hipótese a ser demonstrada ao longo do desenvolvimento da tese.

A partir de uma abordagem da etnohistória, utilizando-se de outros campos do conhecimento, este trabalho propõe uma compreensão de alguns eventos históricos factuais que contribuíram para a construção de uma historiografia a partir da perspectiva dos Kaiowá, construindo uma narrativa histórica desde o ponto de vista deste povo remanescente do *tekohaguasu* (grande território) *Ka'aguyrusu* (grandes matas), localizadas no Sul de Mato Grosso do Sul.

A composição da construção histórica é uma escolha do historiador e, por vezes, necessita de fidelidade aos textos documentais, ao passado e, ao mesmo tempo, a fim de que o leitor possa ter uma boa compreensão desta construção (Pallares-Burke, 2000, p. 203). Entretanto, este processo de construção exige do historiador singularidade e responsabilidade em seu objeto de pesquisa. O processo de construção e compreensão da historicidade dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* permeiam singularidades que procuram ser exploradas nesta tese.

A relação entre o objeto de estudo da História (como disciplina), “o passado” ou a passagem do tempo em si apresentam-se a partir da elaboração do discurso tomado pelo historiador e que, ao propor recuperar o passado, apenas o representa (Dutra 2017, p.27). A representação de um passado partindo do ponto indígena, sobretudo, torna-se um desafio, uma vez que os diversos elementos analisados ainda proporcionam lacunas na compreensão do passado destes indígenas. Dessa maneira, a história chega até nós a partir de relatos de acontecimentos ao longo do tempo, que são chamados de fontes historiográficas. Entretanto, a temporalidade que parte do olhar dos Kaiowa, a partir de uma imersão na cosmologia, proporciona um breve vislumbre da historiografia deste povo.

A partir destas considerações iniciais, a escrita desta tese propôs a construção da trajetória dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* partindo das suas ações, estratégias e organizações frente às tentativas de dizimação. Partindo do pressuposto de que a ação do Estado brasileiro, desde a República, buscou, a todo custo, o extermínio dos povos originários, seja pela rápida assimilação, utilizando violências, destituindo-os dos seus modos de ser/viver, ou pela integração “lenta e gradual”, até que se cubra qualquer vestígio da existência indígena, colocando esta existência apenas num remoto passado. O entendimento dos Kaiowa sobre a ação do Estado brasileiro pode ser demonstrado nas diversas ações empreendidas por eles diante das tentativas de sua dizimação, ainda que alguns fatos passem despercebidos historicamente. A ação reacionária dos Kaiowa demonstra ser presente o seu protagonismo, em uma luta constante diante do iminente extermínio.

É importante destacar o modo como os registros documentais oficiais tratam desta temática e quais narrativas históricas são e podem ser construídas a partir destes documentos. Muitas destas narrativas, por décadas, foram utilizadas como um paradigma a ser rompido pelos povos indígenas, dentre as quais destaca-se a necessidade de “evolução” dos povos indígenas, colocando o ser indígena como uma característica temporária, uma condição a ser superada. No período do surgimento da República brasileira pode-se observar que foram diversos esforços empenhados pelo Estado com a finalidade de transformar os indígenas em “civilizados” e, assim, extinguir seus modos de vida tradicionais. Os Kaiowa, atentos às ações do Estado brasileiro, reagem de maneira própria: reforçando os laços com a sua historicidade, fortalecendo-se a partir da cosmologia e, sobretudo, fazendo uma leitura própria sobre as ações do colonizador.

A história dos povos indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul, ao que parece, foi mantida distante ou negligenciada pela historiografia oficial, de maneira que a formação da consciência histórica da população do Estado não percebeu a (re)existência dos povos originários que habitavam estas terras. A construção da historiografia “oficial” foi gerada a partir dos interesses que moldaram a sociedade de suas épocas e se manteve inquestionável por décadas, excluindo e invisibilizando os indígenas e suas narrativas. A atenção da historiografia acadêmica à presença indígena em Mato Grosso do Sul, receptiva aos seus modos de existir no tempo, é relativamente recente. Destacam-se, como pioneiros, os trabalhos de Brand (1993 e 1997), seguido por uma leva de historiadores.

A história, do ponto de vista dos povos indígenas, foi sistematicamente desconsiderada, e o que eles tinham por conhecimento histórico estava fadado ao

esquecimento. Entretanto, os Kaiowa se apegaram ao seu passado como uma garantia existencial e fortalecimento da sua consciência histórica (Rüsen 2009, p. 174). Um fenômeno recente é a produção de pesquisadores indígenas sobre a história de seus próprios povos, movimento no qual se insere a presente tese. Espera-se o aprofundamento da compreensão da história indígena, a partir dos pontos de vista destes novos pesquisadores que, em geral, vivenciam a realidade descrita em seus trabalhos.

A tese se divide em quatro capítulos. Dedico o primeiro capítulo ao entendimento da forma como os Kaiowa, através do *nhe'ẽ*, produzem as suas organizações, mobilidades e produção da sua forma de ser/viver o *teko* e de que maneira essa relação se encaminha a olhar para o passado primordial (*ymaguare* ou *teko yma*).

No segundo capítulo procuro demonstrar como se deu o processo de *sarambi* (esparraço), a chegada iminente da colonização, que confrontou o modo de vida dos Kaiowa e provocou um trauma a partir deste contato - *ãy kanhy* (temporalidade confusa). Em reação a esta invasão, os Kaiowa se refugiam no seu passado primordial - *ymaguare*, a partir das celebrações que continuam a ser realizados nos territórios remanescentes de *Ka'aguyrusu* e se fortalecem a partir da figura dos *pa'ĩ - nhanderu*, que continuam a realizar essas celebrações.

No capítulo 3 discuto como se deu a atuação do órgão indigenista oficial, iniciando com a atuação do SPI entre os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, e analisando como as mudanças no cenário nacional impactaram a assistência e atuação do órgão nos Postos Indígenas, como se deram as primeiras tentativas de demarcação de um território para os indígenas, desde o início da implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Procuro demonstrar que, a partir disso, a reação dos Kaiowa foi se manterem próximos, ocorrendo o que chamo de *teko aty* (redes de aliança), modo de vida em que são obrigados a manter proximidade com outras parentelas, para não serem extintos ou dispersos.

No capítulo 4 analiso as situações vivenciadas pelos Kaiowa no decorrer do período da ocupação de parte de *Ka'aguyrusu*, os tensionamentos provocados pela acomodação de diversas parentelas, que nem sempre estiveram próximas umas das outras no tempo anterior à chegada dos colonos. Descrevo o modo de organização dos Kaiowa de Panambi Lagoa Rica que, posteriormente, foi responsável por originar novas áreas de ocupação, ou o retorno às antigas áreas de onde foram retirados os seus antepassados. Descrevo também como ocorreu o retorno aos *tekoha*, a partir do ano de 2005, e quais foram as estratégias utilizada pelos Kaiowa para pressionar os órgãos governamentais em relação à situação fundiária em que se

encontravam, na terra indígena Panambi Lagoa Rica, que é uma parte do que já foi *Ka'aguyrusu*.

## CAPÍTULO 1

### *YPY REHEGUA*– MODO DE VIVER DOS ANTEPASSADOS E ANCESTRAIS PRIMORDIAIS

**Figura 1 – Parentela Kaiowa. Foto: Egon Shaden, 1949**



Fonte: [pib.socioambiental.org](http://pib.socioambiental.org)

Trazer à tona estas ideias fundamentais alicerçou o pensamento e as reflexões para entender a transformação atual do cosmos em diferentes ocupações territoriais, nas quais se encontram os Guarani e Kaiowa na atualidade, além de perceber o grau da continuidade deste cosmos onde o mundo da sociedade não indígena é predominante. (Eliel Benites, 2021, p. 87)

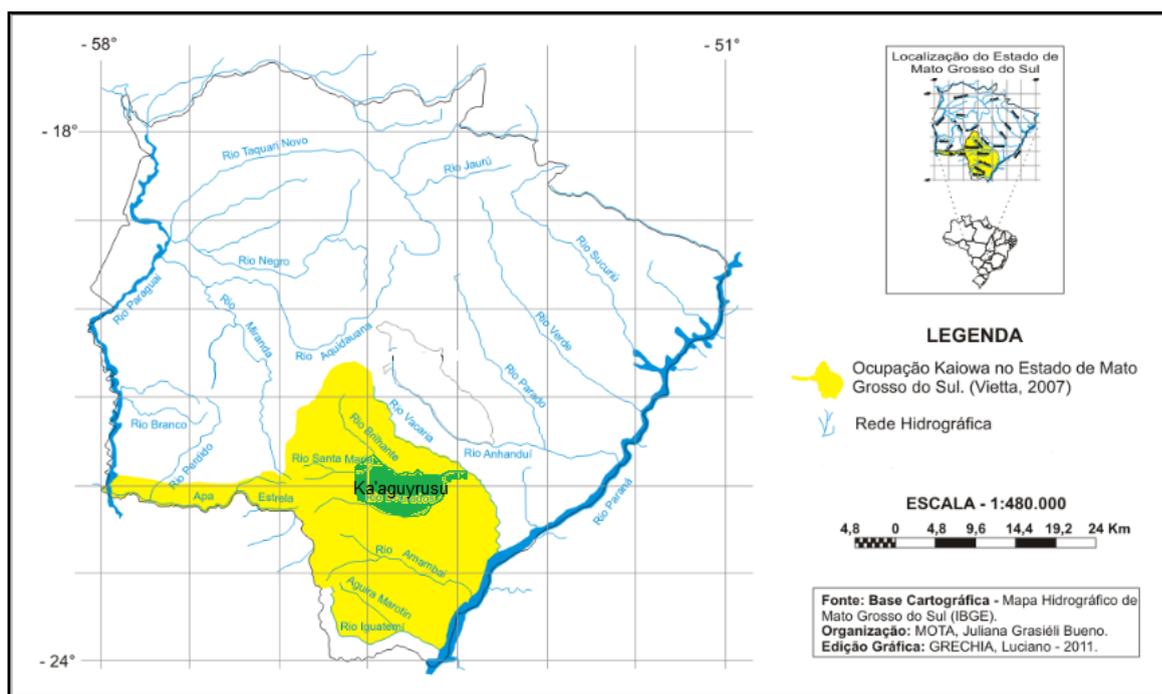
No desenvolvimento deste capítulo, foi necessária uma imersão nas camadas cosmológicas dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, através de intenso diálogo com os mestres tradicionais. Antes, porém, é necessário pontuar os caminhos que levaram ao desenvolvimento desta tese, uma vez que estão entrelaçados com minha caminhada, desde minhas vivências familiares e estudantis, até me tornar um pesquisador.

## 1.1 - Caminhos da pesquisa e do pesquisador

“Antes de estudar a história, se deve estudar o historiador” (Pallares-Burke, 2000, p. 189). Por isso descrevo os caminhos que me levaram à realização desta pesquisa e ao desenvolvimento da redação da tese, incluindo parte da minha identidade como indígena Kaiowa. Levantei muitas indagações durante minha caminhada acadêmica, com destaque para as experiências vividas nos diversos locais nos quais estive inserido.

Nasci na terra indígena Panambi Lagoa Rica, filho de Jonas Pedro e Ilda Barbosa de Almeida, ambos Kaiowa, pertencentes a duas *te'ýi* - parentelas distintas originárias daquela localidade. Esses *te'ýi* habitavam em diversas comunidades - *tekoha* - na região denominada *Ka'aguyrusu* (Vietta 2007), cujos locais de habitação são denominados pelos Kaiowa de *Tekohaguasu*, ou seja, um conglomerado de *tekoha*.

### MAPA 01 - Localização Ka'aguyrusu conforme Vietta 2007, p.95



(Fonte: MOTA 2011, p. 180) marcação do autor

Nasci em 18 de dezembro de 1988, em Panambi Lagoa Rica, local denominado como Kalipal. Na época houve um intenso incentivo ao plantio de eucaliptos no local, sob a responsabilidade do meu avô paterno Alcides Pedro. Por eu ser muito novo, não tenho nenhuma lembrança dessa época. Meus pais, no ano de 1991, se mudaram para Dourados,

após ingressarem no Instituto Bíblico Felipe Landes, localizado na Missão Evangélica Caiuá, uma ONG administrada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, instalada em Dourados, em 1928, que manteve, por décadas, o ideal de converter os indígenas ao cristianismo e de incorporá-los à “civilização”. Gonçalves destaca a aproximação e cooperação da Missão com os órgãos de governo que, até a Constituição de 1988, atuava buscando a assimilação dos indígenas à sociedade nacional.

...Começou a se aproximar das entidades do governo que detinham esses dados, chegando mais tarde a cooperar com o poder público, para incorporar o indígena à vida nacional, à “civilização”. Durante os primeiros anos de implantação da Missão para indígenas em Dourados, essa relação de cooperação entre agentes das igrejas e do SPI foi muito importante, no sentido de dar legitimidade à ação missionária e, certamente, também por facilitar o estabelecimento das atividades religiosas entre os indígenas. (Gonçalves 2009, p. 211)

De maneira que, entre os anos de 1991 e 1994, estive morando na Missão Caiuá. Os primeiros momentos que possuo em minha memória foi aprendendo o modo de vida religioso do cristianismo, que me “introduzia” na “civilização”. Entretanto, em meados de 1994, meus pais precisaram fazer o estágio em outros locais fora de Dourados e, na ocasião, fui deixado aos cuidados dos meus avós paternos.

Neste período com meu avô, eu tive contato com os conhecimentos epistêmicos dos Kaiowa. Meu avô, Alcides Pedro, um *nhandëru* do seu *te'yi*, vinha de uma parentela de muito prestígio em *Ka'aguyrusu*. Todas as manhãs, ao redor do fogo, ele me contava as histórias dos antepassados, dos mitos cosmogônicos dos Kaiowa. Na época, minha bisavó, Araci Pedro, morava ao lado da casa dos meus avós, sendo constante o movimento de pessoas ao local, os quais mantinham um profundo relacionamento com a forma de ser *teko* dos Kaiowa, ou como denominada por eles, com o *ava reko*.

Ao retornar ao convívio com meus pais, já levava comigo os conhecimentos epistêmicos adquiridos com o meu *te'yi*. Nesse tempo, meus pais foram designados a atender a evangelização dos indígenas nos campos avançados que a Missão Evangélica Caiuá mantinha em muitas reservas indígenas do Sul do Estado de Mato Grosso do Sul, nas comunidades Kaiowa e Guarani. De maneira que, nos anos de 1995 e 1996, meus pais se mudaram para Laguna Carapã, para atuarem como missionários da Missão Caiuás, na terra indígena Guaimbé. Na ocasião, também iniciei meu estudo escolar, em uma escola rural localizada no distrito de Bom Fim, onde cursei a 1ª e a 2ª séries, em uma classe multisseriada.

Entre 1997 e 1999, mudamos novamente, desta vez para cidade de Amambai, onde passamos a residir em outro campo avançado da Missão Evangélica Caiuá, na reserva Limão Verde. Neste período tive os primeiros vislumbres das grandes assembleias dos Guarani e

Kaiowá, que rotineiramente eram realizadas, as *Aty Guasu*. Ainda muito criança, não entendia a complexidade das reuniões e, sobretudo, a sua função social para os Kaiowa e Guarani, o papel das lideranças na atuação e defesa dos direitos originários.

Durante esse período, estudei em duas escolas, na Missão Caiuá, aldeia Amambai, e, posteriormente, na Escola Estadual Filinto Muller, localizada na cidade de Amambai, mais precisamente próximo ao 17º Rcmec do Exército Brasileiro. Esta última foi a responsável pelo meu gosto pela leitura, resultado de um projeto de leitura desenvolvido pela escola, pelo qual tive acesso aos primeiros livros históricos e literários.

No ano 2000, na virada do século, retornamos a Panambi Lagoa Rica, mas, em virtude do divórcio dos meus pais, fui obrigado a morar com meus avós paternos novamente. Neste período, já com 10 anos, pude viver intensamente de acordo com a cosmologia Kaiowa e Guarani. Meus avós mantinham ainda profundamente arraigado o *ava reko*, remetendo sempre para o *ymaguare* (tempos primordiais). Todas as manhãs eu acordava de madrugada para fazer *ka'a'ỹ* (chimarrão) para eles, ao mesmo tempo em que me contavam várias histórias do *ymaguare*.

Bem próximo da casa dos meus avós, morava minha bisavó Araci Pedro, filha de Chiquito Pedro e Ramona Ramonita Faustino (Vietta 2007, p. 422), que foi casada com Manoelito Akoa (Vietta 2007, p. 217). Ambos puderam vivenciar a forma de viver o *teko* na época da *Ka'aguyrusu*, mas eu não conheci o meu bisavô; entretanto, Araci contava como viviam ainda na época de *Ka'aguyrusu*, e que podiam viver conforme os modos de vida do *ava reko*.

Em meados dos anos de 1960, Araci Pedro foi uma das interlocutoras das missionárias linguistas da Summer Institute of Linguistics<sup>1</sup>, Loraine Bridgeman e Audrey Taylor, que, posteriormente, viriam a elaborar a grafia da escrita Kaiowa, na tradução da Bíblia. A partir disso, também Araci teve contato com a religiosidade cristã, porém pouco entendimento ou compreensão teve desta religiosidade. Quando a conheci, já com idade avançada, ela contava como o modo de ser *teko* era indispensável para o fortalecimento existencial dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

Em Panambi Lagoa Rica, no ano de 1967, outra Missão Protestante havia se instalado (Pedro 2021, p. 365), também popularmente nomeada de Missão Alemã. Assim, minha

---

<sup>1</sup> Os primeiros estudos linguísticos sobre a língua Kaiowa foram realizados com vistas à catequização dos indígenas por linguistas do Sumer Institute of Linguistics (SIL) atuantes na Missão Caiuá, e datam do final da década de 1950. Esses linguistas elaboraram a primeira proposta de escrita prática para a língua Kaiowa, com base nas análises fonológicas preliminares de Bridgeman (1960, 1961), de Harrison & Taylor (1958, 1971) e de estudos gramaticais realizados pelo casal John Michael Taylor e Audrey Helen Taylor (1966). (Martins 2018, P.73)

convivência se deu entre os dois mundos: frequentando a missão aos finais de semana e, nos outros dias, participando das rezas - *nhembo 'e* – que, periodicamente, era realizado pelo meu avô paterno Alcides Pedro.

Meus avôs maternos, Olímpio Almeida e Emiliana Barbosa, nesse período moravam perto de onde eu morava e constantemente estava com eles também. Atualmente ambos se encontram em Laranjeira Ñanderu e mantêm a forma de viver como era na minha infância e adolescência. Durante esse período, minhas avós Alda Mariano e Emiliana Barbosa eram assíduas em frequentar as atividades desenvolvidas pela Missão Alemã. Lembro-me que, às quintas feiras, tinha a atividade de costura e tear, e aos domingos de manhã, a escola bíblica.

Apesar do envolvimento com a missão protestante, o modo de ser/viver *ava reko* destas parentelas não foi influenciado. Enquanto aos sábados, ao anoitecer, a missão Alemã desenvolvia atividades para os jovens, chamado de “culto da mocidade”, as minhas tias, geralmente na casa do meu avô Alcides, realizavam a *xixa*. Assim que voltavam da missão, os jovens se dirigiam para o local da *xixa*, onde participavam a noite toda.

A parentela do meu avô Alcides sempre esteve ao redor da liderança feminina - *jarýi* -Araci Pedro – que, após a morte de Manoelito Akóá, sempre esteve junto ao seu filho mais velho, agregando toda a parentela ao seu redor, a partir da intensidade dos sentimentos a que se refere a antropóloga Lauriene Seraguaza Olegário e Souza (2022, p. 304). Segundo esta pesquisadora, cabe às mulheres Kaiowa manter o coletivo, agregar alianças a partir do *teko vy'aha* (modo de fazer alegria), pois, a partir da alegria das mulheres, proporciona-se a convivência e a solidariedade mútua da parentela. A importância da mulher produzindo o *teko vy'aha* também é destacada pelo pesquisador Kaiowa Eliel Benites (2021), considerada fundamental para tornar viável a permanência nas retomadas.

Cursei o Ensino Médio na cidade de Douradina, localizada a 8 km da terra indígena de Panambi/Lagoa Rica, sempre no período da manhã. Durante esse período, a prefeitura de Douradina desenvolveu o projeto da Guarda Mirim, realizada à tarde, para o qual fui selecionado após uma prova de seleção. Portanto, de manhã estudava no Ensino Médio regular e à tarde participava das atividades da Guarda Mirim. E durante todas as noites, meu avô paterno, Alcides Pedro, filho de Araci Pedro e Manoelito Akóá, fazia os *mborahéi e jeroky* (cantos e danças), a quem se juntava toda a parentela, ocasião que, basicamente, se transformava em festa. Para mim, naquela época, não entendia muito bem do que se tratavam os cantos; entretanto, com o passar dos anos, percebi que era feito o *nhemongo 'i* (preparação) para o retorno ao território de *Ka'aguyrusu*.

No fim do ano de 2004, a então liderança da comunidade, Faride Mariano de Lima, irmão da minha avó paterna, convocou toda comunidade para manifestação na rodovia que passa em frente à terra indígena, com objetivo de reivindicar a instalação da energia elétrica nas residências. Após três dias de manifestação, houve intensa mobilização dos políticos locais, com assinatura, junto ao MPF, da garantia de instalação das redes de energia na terra indígena.

Este fato demonstrou como a mobilização das diversas parentelas que compunham a terra indígena acarretou em benefício comum a todos. Posteriormente, no mesmo ano, iniciaram-se as conversas sobre a criação de uma comissão para acompanhar o processo de demarcação da referida terra indígena:

Segundo consta em ata de uma reunião realizada pelos indígenas no dia 02 de dezembro de 2004, eles decidiram constituir uma comissão para a “[...] Demarcação da terra da Aldeia: Lagoa Rica, Pin - Panambi - Douradina”. Foram eleitos representantes de diversos grupos político-familiares locais, quais sejam: Valdeci Locário de Moraes, presidente; Reseno Jorge Conciança, vice-presidente; José Barbosa de Almeida, coordenador; Valdo Ortiz, vice coordenador; Izaque João, assessor; Jofre Cabreira, cacique; Sérgio Arino Martins, pajé e Faride Mariano de Lima, capitão da aldeia. Segundo o documento, a “Referida comissão ora eleita é para juntos aos órgãos competentes: Federal, Estadual e municipal, tratar assuntos referentes a questão da demarcação da Terra Indígena da Aldeia Lagoa Rica, Pin - Panambi município de Douradina – MS” (ATA, 2/12/2004) (Cavalcante 2013, p. 249).

Na época eu tinha 15 anos e estava no Ensino Médio, e não entendia muito bem os fatos que estavam acontecendo, sobretudo em relação à demarcação da terra, sobre a qual todos estavam comentando, e esse movimento seria diferente, uma vez que, provavelmente, aconteceriam os confrontos, caso a reivindicação dos Kaiowa não fosse atendida pelas autoridades.

No decorrer do ano de 2005, eu já estava no último ano do Ensino Médio, morava ainda com meus avós e trabalhava como “bóia fria” nas fazendas de plantação de arroz próximas à terra indígena, nas plantações de soja, ou ainda na colheita de feijão. A organização das parentelas de Panambi Lagoa Rica, na busca pelo reconhecimento dos territórios, fez com que o clima ficasse tenso entre os indígenas e os não indígenas. Por vezes, na escola, eu sofria muito com humilhações feitas pelos colegas não indígenas, os quais falavam que nós, indígenas, já tínhamos terra e que não precisávamos mais. Eu ficava triste, mas não rebatia os insultos.

Em agosto daquele ano ocorreu a primeira retomada de Panambi Lagoa Rica. Várias parentelas se organizaram, inclusive a minha. Eu me lembro que acordamos de madrugada e

fomos ao local próximo da “aldeia” denominado *Ju ty* (local dos espinhos), outro grupo se dirigiu ao *Itaty* (local das pedras) mais à frente, e ainda um terceiro grupo se instalou na área em frente - *kokue guasu* (grande roça). Ao amanhecer, dois grupos haviam se formado, entretanto, ao saber do ocorrido, os ruralistas se mobilizaram para que ocorresse uma rápida desocupação e, à tarde, aconteceu o confronto entre os Kaiowa e os seguranças particulares contratados pelas fazendas.

Em meados da tarde do dia 29 de agosto, a equipe da Gaspem, composta por 15 homens, segundo o vigilante Ricardo Alessandro S. do Nascimento, ouvido no inquérito supra, iniciou o trabalho de retirada dos indígenas da Fazenda Spessato. Segundo o relato, inicialmente tentou-se convencer os indígenas a saírem sem a aplicação de força, mas não tendo sido obtido o sucesso esperado, passou-se à destruição dos barracos. Estes por sua vez, reagiram com paus, pedras e flechas, sendo que os seguranças utilizaram fogos de artifício do tipo rojão que, segundo Ricardo Alessandro foram explodidos direcionados para o chão. No entanto, segundo os indígenas, os fogos foram indiscriminadamente direcionados contra eles. Ricardo reconheceu que a equipe da GASPEM estava em posse de dois revólveres calibre trinta e oito, mas afirmou que não foram utilizados. Afirmou também que não portavam espingardas calibre doze, estas capazes de disparar balas de borracha (MPF, 2006). (Cavalcante 2013, p.253).

Após esses eventos, continuei indo à escola na cidade, mas as coisas ficaram piores: à medida que se deram as retomadas, todos os meus amigos deixaram de ir às aulas, pois eram mal vistos. Eu, contudo, não deixei de ir e, por fim, consegui terminar o Ensino Médio ao fim daquele ano e me inscrevi para o vestibular da UEMS, no curso de ciências da computação, e em matemática, na UFMS.

Também tinha sido convidado a ingressar na Academia Militar das Agulhas Negras - AMAN- no Rio de Janeiro, pelo então comandante da Guarda Mirim, José dos Santos Gama, que tinha um bom acesso ao local. Encaminhei toda a minha papelada, mas, ao final daquele ano, meu comandante veio a falecer, impossibilitando minha ida para AMAN.

Direcionei, então, minhas energias para o ingresso no curso superior, no vestibular da UEMS, mas não fui aprovado, pois não atingi a nota mínima. Entretanto, fui aprovado em Matemática, pela UFMS, assim como pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN), também no curso de Matemática.

Inscribi-me no Programa Universidade para Todos (PROUNI), no início de 2006, e fui selecionado em fevereiro. Tive que optar entre a Universidade Federal e a particular, frequentei algumas aulas na UFMS, mas quando fui selecionado no PROUNI, transfiri-me para a UNIGRAN. No mesmo período, um trágico acidente ceifou a vida de quatro professores da UFMS, de maneira que o curso todo ficou em luto por essa perda.

Segui no curso de matemática da UNIGRAN e, no ano de 2006, durante o dia buscava trabalhar como diarista próximo à terra indígena. Com a inviabilidade de me manter no curso e trabalhar ao mesmo tempo, optei apenas por estudar, mas foi o período mais crítico da minha vida, eu não tinha nem vestimentas “adequadas” para frequentar a universidade. Durante o primeiro semestre, fui para a faculdade, sempre usando a mesma calça e camisa e, às vezes, ficava o dia todo na universidade, sem almoçar ou jantar, pois não tinha dinheiro para isso.

Ao final daquele ano completei 18 anos e fui admitido como secretário na Escola Municipal de Educação Indígena Joãozinho Carapé Fernando. Durante o dia trabalhava nas questões documentais da escola e à noite frequentava o curso de Matemática na UNIGRAN.

No ano de 2009 me formei no curso de Matemática. Ainda que fosse uma área com poucos professores, na época tive que me ausentar do meu *tekoha* para poder exercer minha profissão em outra terra indígena. Iniciei minha caminhada na docência, no ano de 2010, em Amambai, na Escola Municipal Mbo’eroy Guarani Kaiowa. Ao final daquele ano, em meu *tekoha* Panambi Lagoa Rica, com a abertura da escola aos anos finais do Ensino Fundamental, pude retornar à minha terra natal para lecionar na escola local. Nesse período, parte da comunidade se retirou para *Laranjeira Ñanderu*, incluindo meus avós paternos e maternos, pois eles pertencem àquele local e não hesitaram em retornar ao local, mesmo após décadas de terem sido forçados a abandoná-lo.

Em 2011, ingressei na especialização Educação Intercultural, promovida pela FAIND - UFGD, quando pude ser orientado pelo Dr. Levi Marques Pereira. Este curso me proporcionou os primeiros contatos com a área das humanidades, e me abriu os horizontes em relação à pesquisa sobre o meu território. No trabalho final, desenvolvi uma breve pesquisa sobre a Instalação da Missão Evangélica Unida - MEU (Pedro 2021). No mesmo ano, incentivado pelos meus pais, ingressei na Faculdade Teológica Batista Ana Wollerman (FTBAW).

Os meus anos na FTBAW foram decisivos na minha existência até então. Popularmente conhecido como Seminário Batista, é senso comum pensar que seria um mero fortalecimento dos dogmas da cristandade ocidental, entretanto, tive professores que, de certa forma, desconstruíram a minha religiosidade cristã dogmática e fundamentalista e, assim, permitiram-me enxergar outras experiências existenciais. No último período, enquanto eu ainda cursava a faculdade, em 2014, esta instituição anunciou que não estaria mais oferecendo o curso de teologia; caso eu quisesse continuar, teria que ir à Campo Grande.

Neste último período também encontrei, na FTBAW, com a então professora do Programa de Pós-Graduação em História, Dr<sup>a</sup> Graciela Chamorro, que me encorajou, ainda que brevemente, sobre a possibilidade de pesquisar a luta do meu povo em Panambi Lagoa Rica, no PPGH - UFGD.

Em 2016 iniciei a escrita do meu projeto de pesquisa, visando submeter ao programa de Educação na UFGD, entretanto não fui admitido naquele ano. Continuei a lecionar a disciplina de matemática na minha comunidade, mas com um olhar diferenciado, a partir das experiências adquiridas no decorrer dos anos, sobretudo convivendo com meu povo. Durante a escrita do projeto, tive contato com a dissertação de Isaque João, que relatou brevemente os acontecimentos do período vivido pelos Kaiowa em *Ka'aguyrusu*. A partir de então, interessei-me pela temática de pesquisar sobre a presença indígena, sua mobilidade e o que os mantêm inabaláveis na luta pelo território.

Também pude perceber, na escrita de Tônico Benites (2009), as concepções de escola sob o olhar dos indígenas, a importância da valorização da educação escolar indígena, assim como Eliel Benites (2014) destaca na escrita de sua dissertação. Estas e outras pesquisas nortearam o início da minha caminhada.

Em 2017, novamente me inscrevi para o programa de mestrado, desta vez, entretanto, resolvi tentar no curso de História. Para minha surpresa, fui passando as fases e acabei ingressando, no ano de 2018, no Mestrado em História do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD. Inicialmente eu tinha o propósito de pesquisar o que proporcionou o retorno dos Kaiowa aos seus locais de ocupação dos seus antepassados, entretanto, no decorrer da pesquisa fui me encaminhando para novos horizontes e acabei desenvolvendo uma pesquisa sobre a perda do território e a relação dos indígenas com o território, explorando o conceito do *teko haty* ou *ore reko haty* - lugar de pertencimento ou nosso lugar de pertencimento - que não se perde.

Nesse período, devido à luta pelo reconhecimento dos seus territórios, em que os Kaiowa viviam confinados em Panambi e Lagoa Rica, minha intenção era desenvolver um trabalho que pudesse auxiliar, de alguma forma, a luta dos remanescentes de *Ka'aguyrusu*, desenvolvido sob a orientação do Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante, do qual resultou minha dissertação, que teve como título *Ore Reko Haty* (Pedro 2020).

Minha ligação em relação às comunidades da Terra Indígena Panambi Lagoa Rica proporcionou-me o desenvolvimento de pesquisas que visavam a defesa dos Kaiowa que, por décadas, vêm sofrendo com a ausência de seus territórios e, como forma de resistência, têm insistido em se refugiar no espaço-tempo em que esses malefícios, trazidos pelo esbulho de suas terras, não os pode alcançar. Esse espaço-tempo de refúgio é o *ymaguare*, categoria que receberá uma descrição mais aprofundada.

## **1.2 Ojeapa - olhar para a temporalidade dos antepassados primordiais como recurso que permite o acesso ao *ymaguare***

A historiografia, segundo os Kaiowa, está repleta de incursões ao passado, sobretudo ao passado primordial (*ymaguare*). O entendimento da atual temporalidade se dá a partir do retorno a esse *ymaguare*. Enquanto a temporalidade linear da historiografia eurocêntrica coloca o passado, presente e futuro em posições opostas ou separadas, os Kaiowa utilizam estas categorias de maneira cíclica: o presente continuamente revisita o *ymaguare* (passado primordial), como uma espécie de matriz que inspira e dá sentido à vivência humana e à produção do modo de ser kaiowá - *ava reko*.

O entendimento da historicidade, segundo os Kaiowa, perpassa pelo relacionamento contínuo que possuem com este passado primordial, de maneira que “passado e presente são temporalidades constantemente associadas nos discursos históricos Kaiowa e Guarani, um tempo cíclico, mas que se renova através da inserção de elementos novos, inerentes ao tempo presente - *ko'anga*, tempo de contato e de lutas.” (Foster Silvestre, C. M., & Vareiro Companhoni, R., 2021, p. 555)

Na historiografia dos Kaiowa, segundo Brand (1997), é concebida a percepção dos tempos imemoriais sobre a vida atual, relacionada com a sua religiosidade. Esta maneira de compreensão possivelmente traz à luz o entendimento de que este povo indígena tem por experiência de sua história.

Entendendo que a História é, na expectativa dos Kaiowa/Guarani seguidores do sistema tradicional, ainda um confronto entre as palavras e a tradição (*tekoyoma*) e os desafios advindos da realidade atual, especialmente aqueles resultantes da perda do território e correspondente confinamento dentro das Reservas, onde a continuidade de sua economia, de sua relação com a terra, sua religião e organização social estão cada dia mais ameaçadas. Para estes, a história

segue sendo profundamente relacionada e dependente dos deuses, que são acionados e com os quais se comunicam através da prática de rezas. [...] (Brand, 1997, p. 22)

Para os Kaiowa, olhar para o passado (*ojeapa*) é uma forma de conexão com os ancestrais primordiais, com o entendimento de que este passado se encontra em uma temporalidade acessível. Para acessá-lo, eles se utilizam da *nhe'ẽ* (palavra/alma), cujo veículo é as rezas deixadas pelos ancestrais. Partindo desta lógica, utilizando-se também da mobilidade pelo *ára* (espaço/tempo), pelo *tekoha* (espaço/territorialidade), pelo *tekohaty* (territorialidade/espaço de pertencimento) (Pedro 2020 p.54), a *nhe'ẽ* interliga os diversos espaços e propicia a existência dos seres vivos; portanto, é a partir desta forma de percepção que ocorre o acesso ao passado. *Ojeapa* é uma forma de se conectar ao *ára* (tempo/espaço) dos antepassados primordiais e continuar a (re)existir.

Não posso deixar de pontuar que o esforço aqui proposto é submergir na historicidade dos Kaiowa, trazendo uma reflexão dos fatos do passado que, segundo estes indígenas (meus patrícios), permitem explorar ou observar a história por uma ótica exclusiva do nosso povo. Entretanto, a reflexão que este passado traz ou trouxe para a atualidade, na garantia da existência deste povo, torna-o imprescindível do ponto de vista histórico, para trazer à luz acontecimentos que, posteriormente, foram originados da prática dos Kaiowa de “olhar para trás” - *ojeapa*, ou, dito de outra forma, visitar o passado. Penso que a reflexão aqui proposta pode contribuir para ampliar os limites da história, como já foi pontuado por Koselleck:

Por isso mesmo, a história — considerada como conjunto dos fatos do passado, como dimensão existencial e como concepção e conhecimento da vida, que permitem a sua inteligibilidade — deve ser apreendida em sua própria historicidade, constituindo um objeto da reflexão teórica destinada a conhecer os seus limites e as suas conseqüências. (Koselleck 2006, p.09)

O *ára* (espaço/tempo) para os Kaiowa se compõe da indissociação entre o espaço e o tempo, sendo necessário este entendimento para a compreensão que eles possuem de si mesmos. Da mesma maneira que os acontecimentos, na temporalidade atual, não conseguem ser entendidos de maneira separada da análise do espaço em que se encontram os Kaiowa, o passado e o presente podem ser entrelaçados através do espaço-tempo, tendo como conexão a *nhe'ẽ* (palavra/alma). A conexão entre estes conceitos, à luz da cosmologia kaiowa, proporciona um entendimento da atual temporalidade e, desta forma, possibilita uma perspectiva deste povo em relação à sua historiografia.

Para além da relação entre tempo, história e memória, é possível referenciar outras formas dos Kaiowa e Guarani manifestarem suas percepções de tempo,

que os ligam aos ciclos climáticos. Quando perguntados sobre a idade de uma criança, os membros deste coletivo dizem: “nasceu há uma geada”; “nasceu há duas colheitas”. Da mesma forma, uma época do ano pode ser identificada com expressões que identificam tempo e espaço, como *Árapoty* – tempo de flor -para a primavera. *Ára* também é a palavra para designar espaço. *Ára* é, nesse sentido, o espaço onde se dá o acontecimento. (Foster Silvestre, C. M., & Vareiro Companhoni, R 2021, p. 544)

Para Eliel Benites (2021 p.20), o modo de ser (*teko*) dos antepassados (*yma*) é um dos “horizontes de construção do *tekoha*”, sendo assim, há uma proposição dos Kaiowa de buscar respostas no modo de vida dos seus antepassados primordiais. A construção do atual modo de vida perpassa pela ótica do *nhande reko* (nosso modo de ser).

Pensar em soluções das problemáticas acarretadas pela necessidade de sobrevivência nunca limitou os Kaiowa a pensarem a partir de uma área específica, ou apenas a partir de um único ponto de vista. Com isso, o passado não é entendido a partir de uma temporalidade dissociada do espaço: *ára* propõe a interligação do tempo com o espaço. Isto porque cada temporalidade é delimitada por características que se remetem a um modo específico de viver e a um espaço com características próprias.

Dessa maneira, os Kaiowa atuais se referem ao *ymaguare* (passado primordial) não apenas como uma temporalidade longínqua, mas como um período onde acreditam que tenham vivido seus ancestrais primordiais. O *ára*, especificamente, se remete a um ambiente equilibrado, rico em matas, águas limpas, campos e cerrados, todos muito preservados e habitados por uma série de seres terrestres, cujas existências estão conectadas com os *jára* (guardiões que habitam outras dimensionalidades temporais atualmente). No *ymaguare*, as comunidades tinham autonomia territorial. Assim, a expressão *ára* remete a um tempo, a um espaço e a um modo de viver próprio e característicos desse tempo.

Por sua vez, as diversas temporalidades Kaiowa estão conectadas umas às outras: o passado nunca é algo que ficou definitivamente para trás, pelo contrário, pode ser atualizado à medida que o seu modo próprio de existir volta a ser praticado. A passagem do tempo não anula as formas anteriores de existência, que continuam existindo em algum plano do cosmo, e podem ser acessados pela *nhe'ẽ*, através do *mborahéi* (canto) e do *jeroky* (danças).

A discussão proposta nesta parte da pesquisa perpassa, portanto, pela forma como os Kaiowa, partindo de sua cosmologia, propõem resoluções a questões históricas, de um ponto de vista que, por vezes, é incompreensível à sociedade envolvente.

É comum os Kaiowa expressarem as práticas do sistema de reciprocidade na parentela e na comunidade com características do passado – *ymaguare*, quando elas eram praticadas com mais profusão e intensidade. A partir da etnografia constata-se que estes sistemas estão presentes nas comunidades atuais. Eliel Benites (2021, p. 90) apresenta-o como *tekoymã* (modo de ser/viver dos antepassados), entretanto, os eventos deste passado podem ser expressos pelo *ymaguare*.

Olhar para o passado parece ser uma característica de grupos humanos, como um exercício para entender suas implicações no presente. Torna-se necessário conhecer as experiências vividas em outros tempos para produzir uma historicidade coerente e que possa expressar características específicas e singulares na atualidade. Neste sentido, o passado como temporalidade se integra no presente e ecoa no decorrer do futuro, carregando consigo particularidades desenvolvidas durante uma determinada temporalidade, no tempo vivido por uma determinada formação social. Para Kosellec (2006, p. 310), “a história é concebida como conhecimento de experiências alheias”, até porque, em grande medida, as experiências narradas na história foram vividas num outro período de tempo, mas, inevitavelmente, a história conecta essas diversas temporalidades.

Olhar para o *ymaguare* no tempo atual é um procedimento que torna possível o acesso à temporalidade primordial, à medida que se propõe rememorar o sentido existencial do ser humano Kaiowa, como ser vivente, parte de um sistema equilibrado em uma paisagem social, ainda que, no último século, intensificaram-se as transformações. Portanto, para lidar com essas mudanças repentinas foi necessário reviver o vínculo com as experiências do passado, capazes de dar sentido efetivo à vida no presente. Assim, “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2019, p. 14).

Para os Kaiowa tornou-se fundamental para a sobrevivência revestir-se dos seus conhecimentos próprios, reconectando-se com o passado primordial. Essa exigência se torna mais premente quando se leva em consideração a formulação de Krenak, de que o mundo hoje compartilhado com não indígenas é um “mundo maluco” e as pessoas indígenas podem “ficar loucas” se “não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade”.

O historiador Kaiowa Izaque João (2011), em sua dissertação de mestrado, descreve, a partir do ponto de vista dos indígenas, o relacionamento que possuem com a temporalidade primordial retratada no ritual do *avati kyry* (festa da colheita do milho branco):

Durante várias conversas com famílias tradicionais da aldeia, constatei que a maioria dos interlocutores estava extremamente ligada às festas do *jerocy puku* e do *kunumi pepy*. Estas festas marcaram, historicamente para os Kaiowa, o contexto de vida no *tekoha*, quer dizer, o território ou espaço tradicionalmente ocupado pelos Kaiowa, onde desenvolvem suas relações sociais e seu modo de ser. Por este motivo, o ritual analisado neste texto serve como referência imprescindível para lembrar o local e o nome dos rezadores e organizadores da festa. Assim, recordando as manifestações das rezas e, principalmente, das festas do *kunumi pepy* e *jerocy itymbýri*, consegui sistematizar a rede que socializa o *tekoha*, através dos *tape po'i*, caminhos estreitos que fazem a ligação entre a roça, as áreas de caça, o córrego e o trabalho. (João, 2011, p.19)

A descrição de João (2011), a partir da cosmologia dos Kaiowa, remete à forma de organização e mobilidade pela sua temporalidade. A partir da historiografia de si mesmos, esses indígenas interpretam os desafios que lhes são impostos.

Os Kaiowa de Mato Grosso do Sul, atualmente, vivem em pequenas porções territoriais, sem recursos suficientes de matas e rios, implicando em sérias limitações à produção de seu modo próprio de ser – *teko*. Como destacamos acima, tais limitações não anulam as conexões com o modo de vida praticado pelas gerações anteriores, embora gere um intenso processo de transformações. A atual temporalidade – *ara pyahu* - tem apresentado desafios para a continuidade da forma de vida dos Kaiowa, entretanto, à sua maneira, eles têm procurado responder aos questionamentos que lhes são propostos.

As inúmeras ações lançadas aos Kaiowa têm buscado atenuar o modo de vida, aproximando-os do “ideal” civilizatório, onde projetos econômicos, assistências e direcionamento do “mundo globalizado” têm se apresentado a eles. Por vezes, estas ações, que partem de um indigenismo estatal visando a “integração” dos indígenas à sociedade nacional, não levam em consideração os modos próprios de organização dos povos, gerando novos problemas para eles.

A expropriação dos Kaiowa do território de *Ka'aguyrusu* iniciou-se com a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), em 1943, pelo governo de Getúlio Vargas, em cerca de 300 mil hectares, distribuídos em lotes de 30 hectares por família de colonos.

(...) devido aos percalços da política, somente em 1948, durante o governo Dutra é que a colônia foi definitivamente implantada e começou a receber migrantes, entretanto foi na década de 1950, no segundo governo de Vargas, em um novo momento político que as migrações tomaram impulso e chegaram a números exorbitantes. Estas foram incentivadas por meio de uma intensa propaganda que incluía um discurso mobilizador pautado em instrumentos simbólicos para incutir o sentimento nacionalista. (Menezes 2011, p.4)

À medida que se deu o avanço da colonização dos locais de habitação dos diversos *tekoha*, os Kaiowa buscaram resistir às frentes de expansão econômica que intentaram dominar o território e as comunidades. O pesquisador Kaiowa Eliel Benites (2021), em sua tese, apresenta-nos uma compreensão sobre a busca dos Kaiowa em relação a uma determinada forma de ser/viver - *teko araguyje* – jeito sagrado de ser. Segundo o autor, seria a forma perfeita de ser/viver e que possibilitaria uma existência harmoniosa com todos os seres existentes. Essa forma de viver reuniria um conjunto de princípios e orientações da conduta para as pessoas Kaiowa e Guaraní em qualquer tempo e espaço. Por outro lado, o *teko araguyje* seria o modo de vida característico dos antepassados e ancestrais, como um modo de viver de valor permanente, que deve ser repassado de geração a geração, conectando-as no tempo e no espaço.

A temporalidade/espacialidade para os Kaiowa está pautada em convicções e saberes que são distintas da episteme eurocêntrica ou conhecimento “universal”, que, em nome de uma superioridade epistemológica, desconsiderou outros modos de pensar e, em períodos mais recentes, provocou a “destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX” (Hobsbawm, 2010, p. 13). A proposição feita pelos Kaiowa e o seu relacionamento com o passado estão envoltos em percepções próprias e parcialmente incompreensíveis fora da cosmovisão Kaiowa. Algumas considerações iniciais são necessárias para a discussão da caracterização da temática proposta.

A teoria da colonialidade do poder, anunciada por Aníbal Quijano (2005, p.118), propõe que os povos dominados foram submetidos à lógica hegemônica eurocêntrica, que, por sua vez, definiu o que é conhecimento. Com isso, os saberes oriundos de locais não emancipados pelos europeus passaram a ser considerados como periféricos, ou seja, sem muita relevância. Este fato contribuiu para que os saberes ameríndios não fossem levados em consideração como um saber epistêmico. Como parte de uma estratégia de dominação, o Ocidente busca impor suas epistemologias como sendo “universais”, escamoteando o fato de que elas também estão referidas às cosmologias particulares. A tentativa é impor formas de compreensão do mundo que teriam validade em todo tempo e lugar.

Cosmologias, como as dos povos indígenas, são consideradas como pontos de vistas locais, sem validade geral. Mas é claro, como bem demonstrou Marshal Sahlins (1985, p. 25), toda cosmologia considerada local é universal a partir de seu próprio ponto de vista. Neste

sentido, é possível dizer que, por mais que a cosmologia Kaiowa seja negada e desvalorizada, é a partir dela que os Kaiowa seguem pensando a si mesmos e aos outros.

Segundo Quijano (2005), na perspectiva colonial eurocêntrica, os povos subjugados se tornaram inadequados para a produção de conhecimentos, não sendo merecedores de historicidade, com isso os saberes nos quais está pautada a forma de vida dos indígenas não atendem aos padrões impostos pelos conquistadores, sendo esses povos considerados em total obscuridade e que necessitavam de intervenção por aqueles que já se encontravam “esclarecidos” por uma superioridade epistêmica.

Uma questão que merece uma reflexão mais profunda seria se, no atual momento em que muitas culturas emergem, cada qual com seus saberes próprios, e fundamentam uma pluralidade de conhecimentos distintos que possibilitam indagações à contemporaneidade, existiria mesmo uma epistemologia que se encontra em um estágio superior às outras, ou a complexidade dos vários saberes são complementares ou paralelos um ao outro?

Desta forma, agregamos aqui algumas ponderações sobre o entendimento dos Kaiowa em relação à tentativa de sistematização de seus conhecimentos e saberes em conceitos que pudessem ser entendidos fora da sua cosmovisão. Como o esforço aqui realizado faz parte de uma tese de doutorado em história, é necessário esse diálogo com a forma como o modelo de pensamento dominante tem pensado a historicidade, ou a relação dos coletivos humanos com a passagem do tempo, no nosso caso específico, com os Kaiowa.

Algumas expressões Kaiowa, no decorrer do tempo, puderam ser amplamente discutidas pela pesquisa acadêmica e podem ser classificadas como conceituações a partir dos significados que lhes foram cunhados pelos pesquisadores, a partir das percepções que captaram do pensamento kaiowa, independente de estarem corretas ou equivocadas. Entretanto, os constantes debates produzidos pela academia proporcionaram uma complexa sistematização da linguagem *ayvu* contida na *nhe'ẽ* (palavra/alma) kaiowa.

O conceito espacial de *tekoha* expõe essa complexidade no campo da pesquisa, uma vez que, após ser objeto de diversos pesquisadores, adquiriu um formato polissêmico, mas que, para os Kaiowa, ele não possui a complexidade em seu significado tal qual se encontra na academia. Dentre os diversos significados atribuídos ao *tekoha*, no decorrer de anos de pesquisas, para o pesquisador Kaiowa Eliel Benites, este conceito expressa uma ideia de lugar de vida (Benites 2021, p. 45), ou lugar propício para o desenvolvimento da forma de ser/viver dos Kaiowa, e, ainda segundo o antropólogo Levi Marques Pereira, a etimologia da palavra, em si, explica um pouco o significado para estes indígenas.

[...] etimologicamente a palavra é composta pela fusão de *teko* - sistemas de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder Kaiowa, e *ha*, que, como sufixo nominador, indica a ação que se realiza. Assim, *tekoha*, numa acepção mais dura, pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade Kaiowa (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com a sua organização social e seu sistema cultural (cultura). (Pereira, 2004, 116).

O fortalecimento do *teko* possibilita o entendimento da impossibilidade da dissociação de temáticas referentes à questão existencial dos Kaiowa. Para tratar sobre os modos de ser/viver *teko*, é indispensável que o lugar/espaço propício para esse desenvolvimento seja emergido, o que nos leva à noção de *tekoha*.

El tekoha es el lugar en que vivimos según nuestra costumbre. [...] Su tamaño puede variar en superficie [...], pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvixa) y político (mburuvixa, yvyra'ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry y mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (aty guasu). El tekoha tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (tekohakuaaha); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'ê pyru jeguangypy) creada por Ñande Ru". (Melià Bartomeu, Georg Grünberg e Friedl Grünberg, 1976, p. 208).

Em suma, o *tekoha* apresenta as características propícias para o desenvolvimento da forma de ser/viver dos Kaiowa; entretanto, a existência do modo de ser/viver *teko* possui uma complexidade que vai além da territorialidade que é discutida no saber eurocêntrico, portanto, é necessária a compreensão de que o *tekoha* expressa valores necessários para a existência do *teko* e vice-versa.

Partindo desta concepção inicial, proponho que a busca dos Kaiowa pelo *ymaguare* se referencia em concepções próprias, cujos significados atrelados a esses saberes, no decorrer dos anos, puderam ser estudados pelos pesquisadores, e muitos ainda não puderam ser elucidados conforme os padrões epistêmicos do saber supostamente universal.

Situar-se e pautar a sua existência a partir da forma de ser/viver *teko* leva os Kaiowa a uma reflexão existencial, ainda que não seja evidenciado no cotidiano, mas propõe uma busca por um sentido existencial. O *teko* proporciona que ocorra o olhar para o espaço/tempo - *ára* e, assim, as transformações da realidade ainda podem dar um sentido para a existência dos Kaiowa.

## **1.2 *Teko*: modo de ser/viver da existência e vida dos Kaiowa**

“*Ñandévy ko teko ha'ete ysyry, ohasa ha oho... aipo oimea voi ave, oime vyteri ndaha'evéima ambue ohasa va'ekue, aipo oime voi* - Nosso *teko* é como o rio que passa, a água que passou não volta... mas o rio está aí, ainda permanece.” (Valério Vera)

A busca por viver a experiência vivida no *ymaguare* proporciona fortalecimento coletivo, assim como os saberes e modo de ser dos antepassados, no atual momento social em que as novas gerações carecem de uma identificação com o grupo étnico. De maneira que *ojeapa* (olhar para passado) proporciona aos Kaiowa a conexão entre a realidade atual, sem deixar de se identificar com o modo de vida dos antepassados primordiais.

O modo de viver *teko*, em sua conexão com o território, encaminha a maneira de como a existência dos Kaiowá será no território. O antropólogo kaiowa Tônico Benites afirma que o *teko* varia “[...]e se expressa através da contribuição de vários pontos de vista, fruto de experiências diversificadas e a partir de contextos históricos determinados” (Benites, T., 2014, p. 35). Para outros pesquisadores, como Chamorro (2022), é um sistema-ético moral, no qual os Kaiowa assentam a sua maneira de viver pelo território. Assim, para a autora, *teko* seria:

**Cultura, modo de vida** [teko é o sistema ético-moral do povo Kaiowa e de vários povos aparentados com ele, hoje em dia costuma ser traduzido por cultura e religião], *ñande reko* ‘nosso modo de vida’, *heko ambue* ‘seu modo de vida diferente’, *heko Kaiowa ete ochuka* ‘mostrou a verdadeira cultura Kaiowa’, *Kaiowa reko iñambue karai reko gwi* ‘a cultura Kaiowa é diferente da cultura dos não indígenas’, *teko porã* ‘bom modo de ser’, *gweko omboyke* ‘afasta-se do seu próprio modo de vida’, *mitãrusu ko'angagwa amboaepa gweko* ‘jovens de hoje em dia deixam de lado seu próprio modo de vida’, *teko rei* ‘preguiça’, *teko rei ndaha'êi ore reko*, *ndoro aseitái ore rekóramo* ‘o não querer trabalhar não é nosso modo de ser, não aceitamos como nosso modo de ser’, *che gwachã heko reise* ‘a minha nora quer ser preguiçosa, não quer trabalhar’, *che ndive reikoséramo ndaikatúi nde rekorei* ‘se quer morar comigo, não é possível não querer trabalhar’. (Chamorro 2022, p. 505).

Outro pesquisador também Kaiowa, o antropólogo kaiowa Celuniel Valiente (2019) apresenta o *teko* como a reprodução mútua do território, que é produzido a partir do relacionamento entre parentelas, ou seja, as redes de relacionamento é que irão definir o sistema no qual irá se basear a forma de vida desses indígenas. Partindo desta perspectiva, cada parentela mantém um modo de produção do *teko* a partir do campo relacional, que proporciona conexões entre diversas parentelas e, ao mesmo tempo, com os guardiões - *teko jára*.

O *tekoha* é um locus de produção e reprodução do *teko* – modo de ser Kaiowa que possibilita desenvolver as características próprias do seu modo de ser – *ava rekoete*. O *tekoha* é o lugar de origem de uma parentela ou comunidade, onde se constitui relação contínua entre pessoas da parentela, onde se situa o *teko* (modo de ser) daquela parentela. (Valiente 2019, p. 47)

De acordo com Valiente (2019), a composição do modo de ser/viver *teko* sustenta o sentimento de exclusividade nas parentelas, de maneira que as expressões *ore* (princípio de inclusão só dos parentes que vivem na parentela) e *nhande* ou *pavê* (abrangência, que se refere aos elementos, valores e princípios compartilhados por todos os Kaiowa, independente da parentela) produzem no *tekoha* diversas percepções de formas de viver (Benites e Pereira, 2021, p. 199). Ou seja, a complementação da exclusividade de cada parentela origina diversas formas de viver *teko*. Entretanto, todas essas diversas formas de viver estão referidas em uma matriz comum, reconhecidas por todas as parentelas como *ava reko* que, na sua atualização no modo de viver de cada parentela, torna-se, ao mesmo tempo, uno e múltiplo.

Na cosmologia Kaiowa, o *teko* possui o seu guardião (*teko jára*), e os locais habitados por estes seres estão de acordo com a lógica kaiowa, de maneira que a existência humana está situada a partir da instituição de diversos locais (os quais denomino de ‘dimensões’, uma vez que se referem ao tempo e ao espaço, respectivamente); tais locais se interligam e estão acessíveis através do *mborahéi* (canto, reza) e do *jeroky* (dança ritual) (Pedro, 2020, p. 30). Outros pesquisadores também se dedicaram a esta reflexão:

Cada *teko jára* organiza um coletivo específico, ocupando espaço com paisagem também específica – *tekoha*, articulado em torno do modo de ser – *teko* – aí praticado. Os coletivos, humanos ou não, se compõem a partir de relações que articulam as gradações e modalidades de alteridade com modos de existência situados em outros domínios, levando em conta os tipos e a intensidade das conexões possíveis entre os modos de ser – *teko kuéra*, promovidos pelos distintos *jára*. Como dissemos, cada um deles com suas proposições exclusivistas – *ore*, delineando a especificidade da paisagem ambiental e social de cada *tekoha*, humano ou não humano. (Benites, Pereira, 2021, p. 199).

O *teko*, neste sentido, é fomentado pelo sentimento de exclusividade das diversas parentelas, mas a ligação com os guardiões *jára*, cuja finalidade é promover as diversas formas de vida, fortalece o coletivo *teko kuéra*. Para existir, cada modalidade de *teko* depende simultaneamente da existência de outras formas distintas, igualmente constituídas. Trata-se, portanto, de uma cosmologia diversalista, não universalista.

O uso do *ymaguare* no processo de (re)construção territorial, aos olhos das epistemologias euro/ocidentais, seria que o *ymaguare* é um sinônimo de memória, enquanto estratégias frente às situações impostas pela sociedade envolvente, sobretudo diante das diversas tentativas de integrar os indígenas à sociedade nacional. Entretanto, para os Kaiowa, a categoria *ymaguare* possui a especificidade da potência do *teko* (modo de ser/viver), de maneira que a forma de ser dos antepassados permite vislumbrar o passado, para que o momento presente tenha um sentido completo.

A memória remonta para um passado e, como já afirmava Le Goff (2003), a memória e a história estão entrelaçadas na linha do tempo. Diante disso, o *teko ymaguare* remonta para um passado existencial primordial, e seu acesso permite vislumbrar a plenitude (*aguyje*), conforme a cosmovisão dos Kaiowa. Francisco Lopes Bárcenas, ao se referir sobre os povos nativos do México, afirma que a organização própria pautada em seus saberes tem sido o mecanismo de enfrentamento diante das tentativas de dissolução feitas pela sociedade envolvente.

Quienes desconocen sus formas propias de organización llegan a afirmar que actúan de manera anárquica, que así no se puede. (...) pero los pueblos saben lo que les conviene y usan formas organizativas propias, porque les han funcionado por años, sin importales que otros no las compartan. Las practican y las fortalecen, adaptándolas a sus necesidades. (Bárcenas 2006, p.45).

As formas próprias de organização a que se refere o autor, e adaptando-as de acordo com a necessidade, se expressam, entre os Kaiowa, na busca pelo *teko ymaguare*. Dessa maneira, é uma forma de fortalecer a conexão entre a forma de vida atual e os antepassados primordiais, de modo que a produção da forma de viver na atualidade fortalece o vínculo com a historicidade deste povo. Normalmente essa busca se dá no âmbito da parentela, que, na conexão com o *ymaguare*, produz uma maneira específica de viver, de acordo com a exclusividade de cada parentela; atrelado a isso também buscam uma constante autonomia territorial, intentando dispor de um espaço próprio.

O fortalecimento da forma de ser/viver *teko* expressa a resistência dos Kaiowa como forma de enfrentamento dos desafios propostos pela atual temporalidade. Ainda que algumas das ações desenvolvidas pelos Kaiowa possam soar como “insignificantes”, ou ainda que ocorram apenas no âmbito da vida diária de determinadas parentelas, são sólidas o bastante para a preservação da vida coletiva e da forma de ser e viver o *teko*.

A conexão entre a identidade e a memória possibilita uma conexão de complementaridade entre o presente e o vivido, ou entre as formas sociais presenciadas no passado primordial e as formas do presente e do futuro. Isto “na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em sua reconstrução em si” (Pollak 1992, p. 204). Eliel Benites desenvolve a ideia de que, a partir desta reconstrução, é possível que os Kaiowa tenham acesso a uma percepção específica da sua cosmologia, uma vez que “trata-se de um modo de existir que, potencialmente, poderia se realizar a qualquer momento, e cuja prática atualizaria sua temporalidade/espacialidade – *ára reko ymaguare*” (Benites, 2021, p. 204).

A organização dos Kaiowa, baseada nos diversos modos de viver o *teko*, parte de um ponto de vista cosmológico e que se manteve pouco alterado nos períodos em que não havia a ocupação dos não-indígenas nas terras ocupadas pelos diversos *tekoha*. Sobretudo, os diversos modos de vida *teko* puderam ser passados através da memória coletiva, segundo Eliel Benites (2021), ao escrever sobre o *teko joja*, uma categoria do *teko*. Em resumo, este autor descreve como são passados os conhecimentos referentes à forma de ser/viver:

O modo de alcançar este objetivo, como enfatizado aqui, é o *teko joja*. Esta é a filosofia ava repassada de geração em geração através do diálogo e da memória coletiva, apresentando diferentes tempos e espaços e estabelecendo sempre o diálogo “intercultural” com diversos seres, necessários ao fluxo gerador da vida. Na atualidade, retomar a ideia fundamental do *teko joja* é uma política de construção sistêmica de ações concretas de resolução de problemas que atingiram os Ava, numa escala nunca imaginada no tempo dos antigos – *ava ymaguare*. (Benites, Pereira, 2021, p. 202).

Deste modo partimos do entendimento de que o modo de ser *teko* implica no desenvolvimento da percepção do entorno cosmológico, moldando a compreensão territorial e, assim, recuperando a memória histórica para fundamentar suas demandas e práticas sociais. Não ocorre a dissociação entre a compreensão de ambas as temáticas, uma vez que a existência de um perpassa a presença do outro, pois “*sem tekoha não há teko*” (Meliá, 1986, p.105).

Por essa razão, o olhar para traz, na busca pelo *ymaguare*, implica em uma especificidade que propõe aos Kaiowa buscar uma metodologia que possa transmitir uma memória histórica, de forma que, voltando o olhar para o passado, se fortaleçam enquanto coletividade, utilizando-se dos conhecimentos e modos de vida dos seus antepassados primordiais para a resolução de problemáticas dos dias atuais.

Para os Kaiowa, *reko* é uma variação linguística da palavra *teko* (modo de ser/viver) - quando precedida de outra palavra: *ore reko*, *nhande reko*, *kaiowá reko*, *ava reko*, sendo *teko* a palavra raiz -, e reflete um sistema próprio que possui as suas especificidades. Este modo de viver é configurado, sobretudo, a partir de um olhar para o passado, de maneira a trazer o *ymã* (tempo primordial) *guare* (adjunto adverbial de lugar/tempo). Neste sentido, para os Kaiowa, a forma de viver *teko*, conectada ao *ymaguare*, possibilita uma forma de viver que os aproxima dos seus ancestrais primordiais e, sobretudo, fortalece a afirmação de pertencimento ao grupo étnico.

A categoria de espaço/tempo *ymaguare* entre os Kaiowa conecta sua forma de ser/viver *teko* em um modo de vida que foi praticada pelos antepassados históricos e primordiais no prelúdio do espaço/tempo. Esse modo de vida praticado por estes antepassados

históricos e míticos dos Kaiowa orienta a forma de vida dos dias atuais, ou ao menos estipulam para eles a compreensão dos princípios necessários à produção de um modo de vida kaiowa.

Partindo desta percepção dos Kaiowa, a *nhe'ẽ* (palavra\alma) interliga os diversos locais e possibilita a mobilidade aos locais físicos, como também aos lugares espirituais, uma vez que, no seu modelo de pensar é indissociável o espaço e o tempo, sendo, sobretudo, a *nhe'ẽ* um instrumento de mobilidade e ao mesmo a condução por dimensões presentes na realidade. Neste sentido, a *nhe'ẽ* representa uma totalidade, uma vez que está associada à comunicação que ocorre entre os Kaiowa, tanto como a mobilidade que ocorre a partir desta comunicação. Fundamentalmente refere-se à mensagem que é expressa de um indivíduo ao outro, e em alguns casos, sem a necessidade da interlocução da voz. Vietta (2007) afirma que a circulação da *nhe'ẽ* está associada à circulação dos *te'ýi* (parentelas), no sentido de que é uma parte essencial do modo de vida dos Kaiowa.

Por onde a *nhe'ẽ* percorre ou ecoa, ocorre a mobilidade dos Kaiowa, como sendo um código que acessa os emaranhados locais e as diferentes dimensões. Segundo Izaque João (2011, p.38), ainda em *Ka'aguyrusu*, quando os grupos mudavam seus locais de habitação, os *hexakáry* iam à frente, de maneira que, através do *mborahéi* (cantos), ocupava os espaços que futuramente seria a nova habitação deste grupo. Era uma espécie de negociação, pois, possivelmente, os locais estariam habitados por outros seres e animais e, com o *mborahéi*, era possível executar o *ñemboro'y*, *omboro'y* - apaziguar o local.

A escolha do espaço para abrigar o grupo deve ser avaliada, rigorosamente, pelo xamã, para constatar os elementos existentes ao redor da área. Caso a localidade escolhida ofereça abundância de elementos apropriados para a prática de variadas atividades, é submetida ao processo de reza para expulsar os espíritos maléficos do ambiente. Isso é feito no sentido de proteger a área e, assim, permitir a fixação do grupo com segurança e condições de continuar as atividades denominadas pelo Kaiowa como *nhande rekoaty* ou o “nosso local específico”. Se o local tiver diversos açudes naturais próximos ou um tipo de vegetação amarelada, é descartado, pois se trata de um espaço totalmente dominado pelos seres ou animais perigosos. (João, 2011, p. 38)

O mesmo procedimento é adotado no início das retomadas, quando os rezadores devem ir à frente, abrindo o caminho para o grupo, pois a *nhe'ẽ* precisa se preparar/resguardar (*ojekoaju*) ou, conforme Eliel Benites (2021), estar em estado de nascimento,

transformação/metamorfose (*ojeasojavo*)<sup>2</sup> com o *tekoha*, a fim de que se torne um local viável para habitação. Muitos casos de assassinatos e violências dos Kaiowa nas retomadas são atribuídos a não observância destes procedimentos rituais.

Neste sentido, a *nhe'ẽ* se torna um instrumento de ocupação territorial, que, por sua vez, proporcionava que esses *hechakáry* desenvolvam procedimentos rituais que permitam negociar com os *jára* (donos, cuidadores) de alguns locais para a sua habitação, por exemplo, próximos a rios, lagos, serras, montes, pântanos, entres outros. A *nhe'ẽ* adquire o papel de condutora do seu emissor *onhemonhe'ẽ* (ser a própria palavra) através do *mborahéi*.

*Onhemonhe'ẽ* implica produzir os canais de expressão da palavra, promovendo o surgimento do “ser”. Assim, a palavra dita, *nhe'ẽ*, possibilita a imaterialidade e a comunicação de sentido amplia e conecta mundos, permitindo o acesso aos diversos locais, que somente são acessíveis através do *mborahéi/jeroky* (cantos, danças), de maneira que o *tekoha* passa a ser a interligação dos diversos espaços através da *nhe'ẽ*. A nomeação dos locais feita pelos Kaiowa, neste sentido, possui uma ligação intrínseca com a existência dos seres aí radicados e com os quais, necessariamente, precisa negociar. Com a presença do rezador e dos cantos por ele proferidos, de alguma forma há uma experiência profunda e marcante, a fim de que estes locais sejam nomeados de maneira que se tornem marcadores temporais e relacionais entre o coletivo humano que aí se estabeleceu e os seres que já habitavam o local.

Um local denominado, pelos Kaiowa, como *Jari Kañyngue* (onde desapareceu a *jari*) chama atenção, pois um *te'ýi* (parentela extensa) que habitava o local é bastante conhecido de todos e se localiza próximo a *Yakãju* (nascente do córrego amarelo). Com a instalação da CAND próxima ao local de habitação deste *te'ýi*, a *jari guasu* (grande anciã) decidiu que era a hora de partirem daquele local, para isso enviou dois de seus netos até o *tekoha* de Ruminginho, que habitava a região próxima ao Rio Brilhante. Neste caminho, eles poderiam averiguar novos espaços para a habitação do seu grupo.

Ricardo Jovito narra que era bastante jovem quando soube do incidente que ocorrera ao *te'ýi* de *Jari guasu*. Ele tinha se casado com uma integrante que morava próximo ao *te'ýi* de Ruminginho, e a chegada dos netos de *Jari guasu* deixou todos alarmados, pois os colonos recém-chegados, segundo eles, eram muito violentos e não estavam dispostos a negociar e logo se mudariam para próximo ao Rio Brilhante também. Ruminginho tinha um

---

<sup>2</sup> Eliel Benites (2021 p. 115) em sua tese de Doutorado explica que *ojeasojavo* é uma espécie de transformação, mas que requer preparação. Para que isso ocorra no território é necessário que continuamente ocorra a busca pela forma de vida (*teko*) dos antepassados primordiais, revisitando o tempo/espaço (*ára*) continuamente.

irmão que também era *hechakáry*; seu nome, em Português, era Segundo Pedro. Ele aconselhou que os netos de *Jari guasu*, ao retornarem, recomendassem à avó que fizesse o *mborahéi guasu* (canto longo), que também seria entoado pelo *te'ýi* de Ruminguinho, até que lhes fosse indicado o melhor local para onde pudessem se mudar. A seguir, os irmãos retornaram ao seu *te'ýi*.

Após se passar uma lua cheia, Segundo Pedro, seu irmão Ruminguinho e Floriano Pedro se dirigiram até *Yakaju* a fim visitar *Jari guasu* e seu *te'ýi*. Ao se aproximarem do local, encontram uma *ogusu* (casa de reza) com muito *ayvy* (algazarra). De longe iniciaram o canto do *nhovaitĩ* (canto para chegada), entretanto, à medida que se aproximavam, não recebiam a recíproca do canto do *te'ýi* de *Jari guasu* e seu grupo. Ao adentrarem na *ogusu* encontraram *mbojape* (pamonha), *kaguĩ* (bebida fermentada de milho), ainda quentes, recém feitas, além de alimentos recém preparados, porém não consumidos, as vestimentas organizadas, assim como todos os pertences do grupo. Então, chegaram à conclusão de que o grupo teria partido para outra dimensão, através do *mborahéi guasu*. Por dois dias ficaram no local, onde também entoaram o canto do *mborahéi guasu*, até que, enfim, obtiveram a resposta de *Jari guasu*, de que eles *oñemokandire* (adentraram em outras dimensionalidades). Ouviam a sua voz, mas não conseguiam mais enxergá-la. Por isso o local recebeu o nome de *Jari Kañyngue*, e ninguém mais habitou aquele local após o incidente e, mesmo após a ocupação de ruralistas da CAND, sempre se manteve um local inacessível, pois é uma nascente que se tornou uma área alagadiça, bosque pantanoso.

Para os Kaiowa, neste sentido, *nhe'ẽ* é instrumento de mobilidade, permitindo que possam acessar as mais diversas dimensionalidades do espaço e do tempo.

## **1.2 – Teko ymaguare – forma de ser/viver dos antepassados primordiais**

Para imergir na forma de ser e viver (*teko*) dos antepassados primordiais é necessário o entendimento do por quê o exercício de *ojeapa* (olhar para passado) se fez necessário aos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*. O professor Kaiowa Izaque João (2011), ao pesquisar sobre o *Jakaira reko nheypyryũ marangatu mborahéi*, traz uma nova ótica sobre a temporalidade na historicidade dos Kaiowa, ao tratar sobre a origem e fundamento de um ser que existiu num passado primordial, e demonstra que os indígenas mantiveram ligações com essa temporalidade, ainda que, com o passar dos anos, se pensasse que estariam integrados à

“sociedade nacional”. Contudo, a busca pelo acesso ao *ymaguare* proporciona o fortalecimento dos Kaiowa na atualidade.

Em meados dos anos de 1950, Egon Schaden vislumbrou a profunda ligação dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* com a sua religiosidade. Entretanto, envolto em sua cosmologia própria e modo ser e viver (*teko*), o autor se questionou sobre quais motivos levaram os Kaiowa a se refugiarem no modo de ser dos seus antepassados primordiais. Acabou por sugerir que a vida religiosa teria sido um campo exacerbado pelos Kaiowá como resposta às pressões aculturativas. Mas o autor traz pistas importantes para pensar a complexidade na qual estes indígenas foram submetidos, à medida que os seus territórios tradicionais foram sendo ocupados e retirados forçadamente desses locais, ou pela atuação das políticas estatais, que buscavam, a todo custo, a integração dos Kaiowa, buscando despi-los totalmente dos seus modos de ser. Entretanto, consideramos possível pensar estas transformações a partir da própria perspectiva kaiowa.

O modo de ser *teko*, para os Kaiowa, caracteriza a forma de vida pautada em seu “modo autêntico” de ser e de viver, referenciado no *teko ymaguare*, ou sejam, em aspectos do próprio saber epistêmico, mas também encontra referenciais fora da cosmologia Kaiowa. O modo de ser/viver *teko* é a forma na qual está localizada a existência dos Kaiowa, sobretudo os seus saberes são, em sua maior parte, compartilhados oralmente, repassados através da *nhe'ẽ* (palavra, alma), como tratarei mais adiante.

A teoria sobre o mundo, e sua ordem, seu movimento no espaço e no tempo, no qual sob a ótica dos indígenas, a humanidade é um dos muitos personagens em cena. A cosmologia define o lugar da humanidade nesse cosmos e expressa as concepções sobre a natureza, humanidade e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidade entre os diversos personagens. A cosmologia de uma população indígena é expressa através de seus rituais, músicas, mitos, ornamentos e outros. O ritual é um momento privilegiado de contato com o universo mais amplo, de interação entre o sobrenatural, a natureza e os homens. É, ainda, o momento de integração interna, de superação das divisões e das divergências, reafirmando a solidariedade e a reciprocidade interna. São momentos importantes de redistribuição da colheita porque momentos, também de festa. Cosmologia e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências. Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando com alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos autores. (Brand, 2003 p. 177).

Ao me referir sobre o *ava reko*, busco referenciar que a forma de ser e viver *teko* compreendida pelos Kaiowa está ligada a uma matriz inspiradora, constituída pelo *ava reko ymaguare* – o modo de viver dos antigos - que, como tempo primordial, tem validação transtemporal, ou seja, constitui a referência central para compor o *ava reko* em qualquer

tempo e espaço – *ára*. Desse modo, o *ymaguare* não constitui um conjunto de regras fechadas, mas um sistema de referências para a conduta e para a ação, cuja mobilização se dá, principalmente, pelos cantos e rezas, que torna presente o tempo passado.

O *ava reko*, efetivado em seus fogos domésticos, parentelas e comunidades –*tekoha*, embora sempre remeta ao campo referencial do modo de ser dos antepassados –*ava reko ymaguare*, enquanto matriz compartilhada que permite o reconhecimento da inclusão numa mesma formação social, comporta figurações sociais variáveis, ou formas de expressão específicas. Constitui o que Tonico Benites (2014), pesquisador Kaiowa, denominou de *ava reko heta* – modo de ser múltiplo, e Eliel Benites (2014) denominou com a expressão *ava reko kuéra*, com sentido semelhante. (Benites, Pereira, 2021, p. 198).

O modo de ser *teko*, atrelado aos antepassados primordiais *ymaguare*, produz um modo de vida *tekoyma*, e este se apresenta, em grande medida, em oposição ao tempo atual *teko ko'anga* – que desafia os Guarani e Kaiowa a lidar com as adversidades e riscos: ocorreu a expropriação territorial, há conflitos intensos com os proprietários rurais, as poucas terras disponíveis encontram-se com solos empobrecidos, sem a diversidade de plantas e animais antes presentes.

Em contrapartida, os desafios da atualidade tendem a gerar uma temporalidade alternativa, o *teko pyahu* que, conforme a definição feita por Eliel Benites (2021), pressupõe a transformação do tempo na atualidade, uma vez que o local propício para o desenvolvimento do *teko* sofreu transformações a partir da expropriação e transformação do território, obrigando os indígenas à acomodação forçada em novos locais definidas pelo órgão indigenista da época:

Com essa nova configuração da paisagem regional pelos novos sistemas de trabalho, as novas experiências foram sendo absorvidas e acumuladas pelos indígenas, constituindo-se em habilidades, como o plantio de pastagem e o sistema de derrubada de florestas, por exemplo. Assim, a constituição gradativa de diferentes realidades, pela heterogeneidade das frentes de ocupação pela sociedade não indígena contribuiu também, em certa medida, para a modelagem do novo modo de ser. (Benites, 2021, p.58).

A temporalidade *ymaguare* é o contraste do desafio proposto pelo *teko pyahu*. Se, na atualidade, é necessário propor soluções a esta nova configuração, para os Kaiowa, olhar para o *ára* (espaço/tempo) de um passado primordial possibilita resoluções do tempo presente, uma vez que não há uma dissociação entre passado e presente, e possibilita que haja uma conexão entre ambas as partes; ou seja, os desafios do *teko pyahu* podem estar conectados com as possíveis respostas encontradas no *ymaguare*.

As discussões aqui colocadas constituem um campo de debate de grande efervescência entre os Kaiowa, que desenvolvem existências muito variadas: rezadores, pastores, letrados

(indígenas professores, outros funcionários públicos, cabeçantes de mão-de-obra, comerciantes, etc.), trabalhadores braçais, mulheres, crianças, pessoas comuns da periferia das reservas, moradores da cidade, etc., todos expressam opiniões sobre como é e como deve ser o modo de existir dos Kaiowa atualmente. É um campo em construção, possivelmente ampliando ainda mais a pluralidade dos modos de existir entre os Kaiowa, multiplicando os já múltiplos *ava reko kuéra*.

No decorrer da história vivida pelos Kaiowa, é necessário levar em consideração que as transformações do território são inegáveis, e, da mesma forma, a construção de uma resposta a esses eventos desafiam os sentidos do *ava reko* na atualidade. Veronice Rossato, em sua dissertação de mestrado, entende que o *ymaguare* é o modo de ser tradicional, na compreensão de que é a forma como os Guarani e Kaiowa direcionam seu modo de vida, e que o distanciamento dele causa-lhe problemáticas em diversas áreas: “As transformações dentro destas áreas reservadas são algo que desafia o modo-de-ser tradicional (*tekoyma*) dos Kaiowa/Guarani, causando problemas e alterações na economia, na organização política e familiar e na relação com o sobrenatural, inviabilizando a religião tradicional” (Rossato, 2002, p. 23).

Segundo Eliel Benites (2021), que apresenta o *ymaguare* como um modo ser/viver – *tekoyma*, o processo de situar a temporalidade atualmente é necessário, uma vez que, com a imersão dos Guarani e Kaiowa na lógica eurocêntrica, ocorre uma ruptura com o seu pensamento próprio e, consideravelmente, as novas gerações têm cada vez mais dificuldades de perceber a ligação entre ambas as partes.

Percebi que o ato de narrar as histórias míticas é uma grande responsabilidade, porque produz novas gerações com olhares enriquecidos pelos valores do *tekoyma*, atualizando o ára primordial no tempo presente, para que o *tekoha* seja a continuidade e o reflexo do tempo dos guardiões. As novas gerações produzidas e orientadas pelos valores do *tekoyma*, que ordena o *tekoha* atual no processo da sua produção, estruturando, com esta lógica, a ordem social e o seu entorno, sempre na possibilidade da presença dos grandes guardiões como o *teko jára*. O transporte do *tekoyma* para a realidade atual do *tekoha* gera uma espécie de “movimento”, uma atualização no tempo presente, porque necessita de negociação com os diversos seres, para que as regras do *tekoyma* sejam transformadas em regras válidas para todos na busca do *teko araguyje*. (Benites, 2021, p.90)

Uma vez que o *ymaguare* é imprescindível para nortear a forma de ser/viver *teko*, e o passado não está dissociado no espaço/tempo kaiowa e guarani e é também o que rege a ordem social, a ruptura com esta ordem acarreta problemáticas diversas nos *tekoha*.

Na percepção dos rezadores ou Ñanderu, essas transformações sempre se remetem à categoria de tempo identificada como *ymaguare*, com a qual todos os Ava se conectam em alguma medida. Ela se refere ao modo de vida praticado desde os

tempos primordiais pelos antepassados históricos e míticos. As pessoas mais velhas são consideradas mais próximas desse modo de ser. Considera-se ainda, que muitos idosos praticaram tal modo de ser com mais extensão e intensidade, por terem nascido antes do impacto mais profundo das alterações impostas ao modo de vida. Teriam tido a oportunidade de nascerem e viverem por algum tempo em ambiente de mata e com mais autonomia nas parentelas e comunidades. A derrubada da mata, a ocupação das terras por atividades agropecuárias e a remoção gradativa das comunidades para as reservas são acontecimentos compreendidos dentro de um processo de afastamento do “modo autêntico” de ser – *ava reko ymaguare*, promovido intencionalmente pelos não indígenas – *karai*. (Benites & Pereira, 2021, p.197).

O afastamento do *ymaguare* como consequência do *ára pyahu* pode ser observado a partir dos gradientes de inclusão e exclusão das diversas parentelas, sendo que “os próprios Ava propõem distinções nas gradações de proximidade ou afastamento de tais valores, de acordo com a variabilidade de estilos comportamentais das famílias, *ore reko*”. (Benites & Pereira, 2021, p. 197) Com distintas abordagens, o tema da relação entre *ymaguare* e *ára pyahu* foi tratado por distintos autores.

O descontentamento dos Guarani e Kaiowa com a situação em que foram obrigados a estar também corrobora para que haja um maior interesse pela ligação com os antepassados primordiais e, sobretudo, com sua forma de ser/viver. De maneira que o *ymaguare* propicia o acesso dos indígenas a uma dimensionalidade onde é possível estar em um *ára* semelhante ao *ymaguare*.

A antropóloga Lauriene Seraguza Olegário e Souza descreve que as retomadas são os locais onde é possível encontrar uma maior conexão com o *ymaguare*, ainda que a extensiva exploração das terras indígenas pela produção agropastoril tenha destruído territórios antes ocupados pelos indígenas, e é possível observar que, nesses locais de retomadas, ocorre uma espécie aproximação com o *ymaguare* (Souza, 2023, p. 64).

Na cosmologia dos Guarani e Kaiowa a ligação com o *ymaguare* pode ser acessada através da fala - *nhe'ẽ*, uma vez que a fala, para além da linguagem ordinária utilizada na comunicação cotidiana, comporta a linguagem dos cantos e rezas, possibilitando a comunicação com as diversas modalidades de guardiões – *teko jára*. Os cantos e rezas são os norteadores da realidade, rememorando o passado primordial e fortalecendo os laços com a forma/ser (*ava reko*).

A reza/canto, a comida e os remédios do mato apontam para a preparação dos corpos para alcançar a divinização, o *aguyje*. Tal como os deuses, que os Guarani e Kaiowa evocam constantemente para justificar suas práticas como uma imitação ou “herança” destes, alcançar esta divinização, preconizada pelo corpo, não pode ser feita de maneira isolada. É preciso compartilhar corpos e construir novas pessoas; para isto, espaços de socialidade e dotados de agência, como os jogos de futebol, os eventos de reza/canto e as festas, são acionados por vezes, e podem contribuir com esta condição. (Seraguza, 2013, p. 152)

Nesta perspectiva, o *tape* (caminho) do deus primeiro, *Nhanderuvusu*, foi traçado quando ele abandonou sua esposa *Nhandedy* na Terra e subiu para o céu e, com isso, “abriu” o caminho que liga a terra ao céu (Pereira, 2004, p. 221). Este é um processo de criação contínua, que ocorre mediante o processo de caminhar. Novos caminhos nunca cessam de aparecer no mundo, novos traçados são inaugurados a cada tempo, mas o conhecimento sobre o percurso do primeiro caminho e as estratégias utilizadas por *Kuarahy*, o filho de *Nhanderuvusu*, para superar as adversidades encontradas no caminho, continuam como referência para o caminhar kaiowa em todos os tempos.

Os diversos lugares onde habitavam os Kaiowa sempre tinham relações com os habitantes locais e a forma de vida deles. Daí a necessidade de manter um padrão de vida baseado em harmonia entre o cosmos e as realidades, o que se difere da lógica capitalista de exploração maciça de recursos. A lógica Kaiowa entende que a existência humana está situada a partir da instituição de diversos locais (a que denomino ‘dimensões’, uma vez que se referem ao tempo e ao espaço, respectivamente); tais locais se interligam e estão acessíveis através do *mborahéi* (canto, reza) e do *jeroky* (dança ritual).

O espaço onde se radica o *tekoha* não é um espaço inóspito, pelo contrário, é um ambiente diverso e equilibrado, onde, além dos humanos, também vivem outros seres diversos, cada qual com a sua natureza específica, sendo cuidado por seu guardião específico – *teko jára*. O que torna viável a existência dos Kaiowa no *tekoha* é justamente a capacidade de negociar com essa diversidade existente, o que se dá através das rezas – *nhembo’e*.

A mobilidade ocorre ao mesmo tempo em que ocorre a dissipação da *nhe’ẽ*. Para os Guarani e Kaiowa, *oguata* (mobilidade, caminhar) se dá em virtude da circulação da *nhe’ẽ*, conforme faziam os antepassados primordiais *ymaguare*. Caminha-se com a palavra, e a reza deve acompanhar cada passo, expandindo a negociação e o entendimento entre os diversos seres.

As divindades, antepassados espirituais dos Kaiowa, andam pelo *tape guasu*, assim como os xamãs. Também andam por este caminho tudo o que nasce no *Yva’y Rypy* e que, logo em seguida, deve tomar seu caminho para o respectivo lugar onde deve viver. Assim, tudo que nasce é colocado em seguida na linha tempo e destinado ao seu lugar específico no universo, seu próprio planeta, seu próprio mundo. Os seres que acabaram de nascer andam pelo *tape guasu* sendo apenas alma, substância. Quando chegam à terra, por exemplo, é que recebem o corpo de humano. (Crespe, 2015, p. 359)

A realidade em que, atualmente, vivem os Kaiowa é, para eles, apenas uma porção do cosmos. Afirmam a existência de um conjunto maior, cujas dimensões estão interligadas entre

si. A ocorrência dessas localidades pode ser percebida, mas o acesso a elas se restringe aos *nhanderu* e *hexakáry*, que adentram estes locais, uma vez que eles são portadores/conhecedores dos *mborahéi* e do *jeroky*, práticas que dão acesso a esses espaços, conforme pode se perceber na descrição do cosmos.

Para os Kaiowa e Guarani mais velhos, narrar o passado, *yaguare*, não é apenas reviver na memória e expressar em palavras o seu modo de vida e de seu povo antes da chegada dos colonizadores; é também a base filosófica e política de um caminhar olhando para o passado, em busca de um futuro bom dentro de seus territórios. (Foster Silvestre, C. M., & Vareiro Companhoni, R 2021, p. 544)

Neste sentido, o exercício feito pelos Kaiowa de se utilizar do seu passado primordial, permite fortalecer as identidades e as diversas parentelas, ainda que dispersas em seus fogos domésticos, as quais mantêm uma estreita ligação com o *yaguare*. A temporalidade atual – *ára pyahu* - desafia os Guarani e Kaiowa a lidarem com diversos novos desafios e, para enfrentar esses desafios, servem-se do auxílio do *yaguare* e buscam elaborar soluções.

Os problemas podem ser novos, mas o exercício de enfrentar desafios no caminho é antigo, vem desde o início dos tempos, quando o caminho primordial – *tape guasu* - foi inaugurado por *Nhanderuvusu*. Para Izaque João (2023), a ligação com o *yaguare* permite o acesso ao “princípio do teko” - *teko ypy* - a partir do qual se propõe soluções às problemáticas produzidas pelo tempo atual.

De uma forma mais geral, é importante perceber ainda que, quando uma comunidade precisa resolver um problema, ou quando vai realizar uma manifestação pública, uma família Kaiowa tradicional sempre se baseia no chamado “princípio do teko (modo de viver)”, o chamado *teko ypy*. É a partir desses princípios que o grupo vai decidir o que e como fazer. Na verdade, existem várias maneiras de fazer. Mas sempre há esses olhares sobre como é necessário fazer. Nunca uma comunidade ou grupo tradicional age fora desses princípios do *teko ypy*, *teko marane’y*, *teko porã*, *teko joja*, *teko aguyje*. São esses conceitos que norteiam o que podemos chamar de políticas indígenas. É a partir desses princípios que os Kaiowa tradicionais agem. (João, 2023, p.03)

Deste modo, o exercício de estar ligado ao *yaguare* permitiu que os Kaiowa se mantivessem envoltos em sua cosmologia e tenham resistido às inúmeras investidas da sociedade “civilizada”. Conforme o nosso modo de ver as coisas, a complexidade que envolve o distanciar-nos de nossas concepções cosmológicas implica que, se um indivíduo, por alguma razão, deixa de seguir os princípios que regem o *teko ypy*, assim abandonando o *nhande reko*<sup>3</sup>, esta ação resulta em catástrofes, uma vez que o desaparecimento da prática do modo de vida do *yaguare* tem como consequência a aceleração da destruição do mundo.

---

<sup>3</sup> Na literatura indígena pode ser definida como *ava reko*, *teko te’e*, *ore reko*, os quais refletem o modo de vida dos Kaiowa.

O processo de se manter ligado à temporalidade *ymaguare* produziu, para os Kaiowa, uma série de desafios, dentre elas o de expor a sua forma de concepção que, inicialmente, era passada apenas aos mais jovens. Nos anos iniciais da colonização das terras dos Kaiowa, os não indígenas tiveram pouca compreensão do modo de vida destes indígenas.

Somente a partir da segunda década após a virada do século, é que os primeiros pesquisadores Kaiowa e Guarani enveredaram-se na academia, buscando descrever o mundo a partir das suas percepções, com pesquisas relacionadas a si mesmos, protagonizando reflexões sobre a forma de entendimento da realidade, assim como os desafios propostos pela subalternização dos seus saberes, modos de vida e crenças culturais próprias. É perceptível, nestas pesquisas, a busca pela valorização dos saberes indígenas, assim como dos seus modos de vida, em conjunto com a capacidade de (re)organização social e cultural, assim como a adaptação do mundo através de conhecimentos adquiridos com os seus antepassados. Isso tem contribuído para que os pesquisadores kaiowá e guarani construam valores existenciais pautados em sistemas práticos, cujo princípio é o *ymaguare*.

#### **1.4 - Desafios do *ára pyahu* aos Guarani e Kaiowa**

Como mencionado anteriormente, os impactos causados pelas transformações do *ára* (espaço, tempo), no decorrer da ocupação das terras indígenas, a partir da colonização das “terras vazias”, iniciada pelo governo brasileiro, acarretaram novas adversidades, sobretudo a forma de relacionamento com nosso modo de vida *teko* (*nhande reko*).

Compreender a cosmologia kaiowa e guarani e como ela é acionada para pensar as transformações no ambiente e na sociedade remete a Melià e Grumberg (1976), Schaden (1974), Nimuedaju (1987), Brand (1993) e (1997), Chamorro (1993), Pereira (1999) e (2004), Mura (2004), entre vários outros. Estes textos, sobretudo, tratam desta população partindo do ponto de vista religioso/cosmológico. Na última década, pesquisas acadêmicas sobre os Kaiowa e Guarani produziram uma mudança significativa nesta produção, trazendo o ponto de vista dos próprios indígenas sobre sua sociedade e sua história. Isto ocorre à medida que os próprios indígenas ingressam nas instituições de pós-graduação, oportunizando outro olhar em relação a diversos temas já pesquisados anteriormente por pesquisadores não indígenas. Alguns destes pesquisadores indígenas se aprofundaram em temáticas pouco exploradas. Na presente tese estabeleci diálogo com essa bibliografia, com atenção especial à produção dos próprios indígenas.

As pesquisadoras Monfort, G. Gisloti, I. J. (2022) tratam desta temática como sendo uma “retomada epistemológica Kaiowa e Guarani”. Entretanto, podemos destacar, de maneira mais suscinta, como sendo um *oguata* (mobilidade) epistemológico. Não se trata de retomar a episteme, trata-se de estruturá-la, ou mesmo caminhar por entre essas epistemologias, da maneira como são compreendidas pelos pesquisadores indígenas. Para os pesquisadores Kaiowa e Guarani, a construção dos seus trabalhos envolve estreitos laços de participação com a coletividade a que pertencem. São trabalhos marcados pelo engajamento epistemológico, mas também político.

Os trabalhos acadêmicos demonstram o interesse dos Kaiowa e Guarani em pesquisas que envolvem suas coletividades e os desafios aí enfrentados para o desenvolvimento do modo de vida específico – *ava reko*. Tais trabalhos buscam averiguar o funcionamento deste *ava reko*, de acordo com as especificidades próprias dos seus territórios epistêmicos e engajamentos políticos.

À medida que os Kaiowa e Guarani se apropriam da educação escolar, percebe-se que ocorre a valorização do seu modo de vida, ainda que, em períodos anteriores, estudiosos não indígenas puderam pesquisar a fundo esses grupos. À medida que a academia passou a ser ocupada pelos indígenas, novas discussões puderam ser trazidas, em sua maioria, com um ponto de vista indígena, a partir dos seus territórios (*tekoha*) locais, buscando sempre proporcionar a valorização das suas ancestralidades.

Dentre estes trabalhos destacamos: Tônico Benites (Dissertação, 2009), Izaque João (Dissertação, 2011), Elda Vasques Aquino (Dissertação, 2012), Eliel Benites (Dissertação, 2014), Tônico Benites (Tese, 2014), Claudemiro Pereira Lescano (Dissertação, 2016), Lídio Cavanha Ramires (Dissertação, 2016), Michele Alves Machado (Dissertação 2016), Katiana Barbosa Carvalho (Dissertação 2018), Valdelice Verón (Dissertação, 2018), Celuniel Aquino Valiente (Dissertação, 2019), Gileandro Barbosa Pedro (Dissertação, 2020), Elemir Soares Martins (2021), (Eliel Benites (Tese, 2021), Beatriz Vera (Dissertação, 2020), Sonia Pavão (Dissertação, 2021) e Marcilene Martins Lescano (Dissertação, 2021), Witor Rocha Domingues (2021), Inaye Gomes Lopes (2022), Claudemiro Pereira Lescano (Tese, 2023). Dentre diversos outros trabalhos, destacamos estas pesquisas, uma vez que são desenvolvidas em distintos programas de pós-graduação, e trazem em suas problemáticas os desafios do *ára pyahu* para o contexto dos territórios indígenas, assim como os desafios do tempo atual para a (re)existência dos Kaiowa e Guarani nos seus territórios, de maneira que serviram de inspiração ou diálogo direto para o desenvolvimento da presente tese.

As produções possuem pontos convergentes, dentre elas podemos citar a valorização do “ser Kaiowa/Guarani” ou seja, o *teko*, destacando a busca pela valorização do ser *ava*. Este engajamento intelectual e político proporciona aos pesquisadores enveredarem por caminhos advindos da compreensão do direcionamento das percepções do objeto da pesquisa, pelos quais se busca o protagonismo dos seus coletivos.

As dissertações e teses que foram e estão sendo desenvolvidas perpassam pelas mais diversas áreas do conhecimento, no entanto tem em comum o fato de serem desenvolvidas em seus *tekohas* e por meio dos métodos e ciência própria, que emergem tendo como pano de fundo a visão cosmocentrada nos conhecimentos tradicionais e nas lutas pela retomada de seus *tekohas*. (Monfort, G. Gisloti, L. J. 2022, p.187 e 188).

A valorização das epistemologias indígenas pelos pesquisadores Kaiowa e Guarani, possibilitou o surgimento de novas discussões e o desenvolvimento de categorias êmicas de saber, sobretudo questionamentos que, até então, não puderam ser ponderados pelos indígenas na pós-graduação. Trata-se de esforço reflexivo sobre o pensamento do próprio povo e a busca de formas de engajamento para a solução dos problemas enfrentados pelos coletivos dos quais fazem parte.

O que, de fato, se tornou o fio condutor desta tese é que, em sua maioria, os trabalhos destes pesquisadores indígenas demonstram interesse na valorização do ser indígena e, para isso, fazem a ligação com o modo de vida baseado na cosmologia e cosmovisão dos Kaiowa e Guarani. Estes, por sua vez, encontram-se atrelados à matriz primordial *ymaguare* (tempo primordial), ocorrendo, portanto, o processo do *ojeapa* (olhar para trás). Ainda que estas pesquisas não o tragam nestes termos, o contexto com que elas são produzidas mantém a ligação com a matriz inicial aqui proposta.

O historiador Kaiowa Isaque João (2011), em sua dissertação de mestrado, imerge na discussão do ritual envolvendo o *Jakaira reko ñepyrũ* - origem e fundamento do canto ritual *jerosy puku* -, utilizando-se da temporalidade *ymaguare*, que manteve a sua conexão com o presente através do *mborahéi* (canto), acessados continuamente na atualidade. Trata-se de uma pesquisa pioneira, uma vez que o levantamento histórico foi feito a partir da temporalidade diferente do modelo europeu ocidental, sobretudo a conexão entre o tempo primordial e o tempo atual são visíveis na pesquisa.

A discussão historiográfica proposta por Isaque João, de trazer o modelo de pensamento kaiowa, traz uma nova forma de se pensar o aspecto tempo/espço - *ára*, em trabalhos seguintes, quando podemos perceber que se torna uma preocupação constante. João (2011) demonstra uma profunda ligação dos Kaiowa com as suas histórias primordiais e, ao

analisar as histórias primordiais no território, evidencia a relação dos indígenas com o *ára*, de maneira que, para os Kaiowa, o relacionamento com a temporalidade mantém uma profunda ligação com o *ymaguare* (tempo primordial), sendo que os acontecimentos do *ymaguare* ainda ecoam na atualidade, trazendo a maneira de pensar da historicidade dos Kaiowa.

Os aspectos da economia territorial a partir da *kokue* (roça), segundo a cosmologia dos Kaiowa, podem ser percebidos no trabalho proposto por Marcilene Martins Lescano (2021). Esta autora traz a valorização dos saberes ancestrais, mostrando que, na forma de olhar para o passado (*ojeapa*), a proposta de (re)existência parte da espiritualidade, num estreito relacionamento com a sustentabilidade, e que a autora apresenta como sendo a âncora do modo de vida deste povo:

Resolvi escrever sobre a roça, em primeiro lugar, para valorizar e aprender o conhecimento dos mais velhos da minha comunidade, como importante fonte de sabedoria, porque eu mesma não conhecia muitas dessas práticas e valores tradicionais, particularmente sobre a roça. Agora sei de sua importância, enquanto representação cultural, com suas danças e rezas, bem como as técnicas tradicionais de produção de alimentos da roça; cada aspecto tem seu significado, sua emoção, para dar equilíbrio às plantas, conforme a espiritualidade e a cosmovisão Kaiowa, desde nossos ancestrais. Sinto-me comovida com as práticas que ainda acontecem no cotidiano dessas pessoas da minha comunidade, desde sempre, porque essa é a âncora da vida do mundo Kaiowa. (Lescano 2021, p. 27)

O *tekoha* dos Kaiowa remete para um modelo de vida que está em contraposição aos da sociedade “civilizada”, na qual, por vezes, são tratados como inferiores e atrasados. Os desafios dos pesquisadores indígenas tem sido demonstrar que, no tempo atual - *ára pyahu* -, eles ainda mantêm a ligação com o modo de vida dos seus antepassados. Pesquisadores, como Schaden (1974), escreveram que os Kaiowa se mantiveram ligados firmemente em sua religiosidade, de maneira que a vida religiosa se tornou o campo de vida social mais proeminente, como solução para se contrapor ao sofrimento causado pelo contato (conforme veremos no capítulo 2), refugiando-se em sua religiosidade, ou se tornando fundamentalistas do seu *teko*.

O historiador Kaiowa, Claudemiro Lescano (2016), em sua dissertação de mestrado, apresentou os diversos modos de ser/viver *teko* dos Kaiowa, potencializados conforme a intensidade da busca enquanto indivíduo, que o autor apresenta como *lája* (comportamentos). Entretanto, podemos também tratar como *teko reko* (modos de ser do *teko*), ou, ao se referir a um grupo ou indivíduos, como *heko ae ae* (diversas modalidades de *teko*).

O antropólogo Kaiowa, Tónico Benites (2009), em sua dissertação, também utiliza o termo *laja*, como sendo um comportamento específico do *teko* de cada parentela, ou mesmo um estilo de viver o *teko*:

(...) descrição das práticas através das quais as famílias extensas Kaiowa transmitem às suas crianças e jovens os conhecimentos necessários para a conformação de condutas, crenças e personalidades que sejam compatíveis e adaptadas com o seu estilo comportamental específico (*teko laja*). (Benites, 2009, p.17)

A escolha metodológica que privilegia o *teko* é submetida a um campo conceitual de suma importância para o entendimento do modo como se dá a convivência nas parentelas e comunidades kaiowá e define a forma com que os Kaiowa (re)existem e fazem a leitura de mundo. O contato com o mundo dos não indígenas trouxe inúmeros desafios a serem enfrentados pelas modalidades do *teko*, constituídas como tentativas de respostas às problemáticas ocasionadas pela atualidade. Percebe-se que, em grande parte, a busca por respostas às dificuldades impostas por essa temporalidade tem refletido no olhar para o passado *ymaguare* dos antepassados primordiais, como fonte de referências e inspiração para a ação sobre o contexto atual.

Estas especificidades podem ser vislumbradas no processo de escolarização dos Kaiowa, com uma educação escolar imersa na cosmovisão dos Kaiowa, específica para este povo e que, portanto, deveria estar vinculado ao modo kaiowa de ser, atendendo suas especificidade e, ao mesmo tempo, permitindo se movimentar na sociedade não indígena, ou seja, partindo do pressuposto da interculturalidade.

O acesso dos indígenas à educação escolar, sobretudo em um ambiente pós Constituição Federal de 1988, possibilita uma nova perspectiva no atendimento às suas especificidades. A educação escolar, até a instituição da Carta Magna em 1988, visava a integração dos indígenas à sociedade nacional, de maneira que a escola não tinha qualquer especificidade no atendimento às comunidades indígenas.

O SPI foi criado em 1910 e extinto em 1967, surgindo, então, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 1972. A ideologia integracionista sempre orientou as ações destes órgãos em todo país. “O trabalho do SPI e depois da FUNAI buscou, de forma inexorável, a integração das populações indígenas em nossa sociedade, mediante a incorporação de seus territórios e suas riquezas, ou, se analisado do lado dos índios, a sua desintegração e seu desaparecimento como sociedades etnicamente diferenciadas”. (Brand, 2000 apud Rossato 2002 p. 21).

A apropriação, pelos Guarani e Kaiowa, da Educação Escolar e o esforço para torná-la um mecanismo de resistência é um processo que se inicia a partir da percepção de que a escolarização oferecida pelo órgão indigenista não atendia às especificidades dos estudantes indígenas, uma vez que o processo de aculturação através da escola distanciava-os da sua identidade cultural. A expressão “*letráo*” (letrado) se torna sinônimo de um indivíduo que se distanciou do *ava reko* e que se utiliza das artimanhas dos não indígenas para explorar os

indivíduos de suas próprias comunidades, não apenas no sentido da escolarização, mas que já não desenvolve o modo de vida *teko* e, portanto, encontra-se distante do *ymaguare*. O engajamento dos pesquisadores indígenas busca superar essa condição, procurando demonstrar que é possível se escolarizar sem deixar de valorizar o modo de vida dos antepassados primordiais.

Existem, sobretudo, desafios trazidos pelo processo de escolarização, que inicialmente foi desenvolvido com o intuito de “civilizar” os povos indígenas. Ao perceber isso, muitos Kaiowa se mantêm avessos aos processos de escolarização; entretanto, aqueles que enveredaram no processo, encontraram bastante dificuldade de processar o que a escola - que tinha o objetivo integracionista - tentava lhes impor, uma vez que a maneira como o ensino se dava não possibilitava a conexão com o modo de vida dos Kaiowa. Eliel Benites, em sua dissertação, faz um breve relato da sua experiência pessoal como estudante em uma escola não indígena, que ofertava a educação escolar em sua terra indígena.

Quanto mais me envolvia com a sociedade não indígena, através da escola e da igreja, nascia, no meu interior, a necessidade de me adaptar a ela, a partir da negação da minha identidade, da língua materna e, principalmente, negar o lugar onde moro. Via que todos os elementos da minha cultura eram como coisas negativas, ruínas, uma deformação. (Benites 2014, p. 19)

A educação escolar, neste sentido, promovia o desligamento/afastamento do modo de ser *teko* dos Kaiowa. Teodora de Souza (2013 p.44), em sua dissertação, contextualiza que, para os povos indígenas, a educação escolar passou por quatro fases<sup>4</sup>, culminando na atual perspectiva de uma educação escolar que possibilita uma convergência do modo de ser *teko*, não interrompendo a conexão com o *ymaguare*.

A educação escolar foi um dos mecanismos utilizados pelo Estado brasileiro para integrar os Guarani e Kaiowa à sociedade nacional, impulsionados por outras políticas adotadas pelo órgão indigenista oficial. As práticas destas políticas ecoaram por muito tempo,

---

<sup>4</sup> A prof<sup>a</sup> Guarani Teodora de Souza em sua dissertação trata sobre o desenvolvimento da educação escolar indígena que, de acordo com Mariana Kawall Leal Ferreira (2001) (apud Rossato, 2002), divide a história da escolarização dos povos indígenas em quatro fases: a primeira fase o Brasil Colônia, quando a escolarização dos povos indígenas estiveram a cargo dos missionários católicos jesuíticos. A segunda fase é marcada pela criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, que se estende à criação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em articulação com o Summer Institute of Linguistic (SIL) e outras missões religiosas. A terceira fase é marcada pelo surgimento das Organizações Indigenistas Não Governamentais e das organizações indígenas em fins da década de 1960 e início da década de 1970, período marcado pela ditadura militar. A quarta fase é marcada pela iniciativa dos próprios movimentos indígenas, a partir da década de 1980, que decide definir e autogerir os processos de educação formal em seus territórios. Para a autora, o início de cada fase não significa o término da outra e, sim, indica novas orientações e tendências no campo da educação escolar entre os indígenas.

e parece ecoar ainda mais forte nas gerações mais novas; talvez agora nem tanto pela escola, mas pela interação com as mídias sociais com acesso massivo a conteúdos não indígenas.

Relatos como o de Eliel, acima citado, são recorrentes nos escritos dos pós-graduandos indígenas, que normalmente reconhecem a reação dos Guarani e Kaiowa frente às investidas do sistema não indígena – *karai reko*. Entretanto, reconhecem também que suas relações sociais comportam especificidades, possibilitando desenvolver a reflexividade sobre o enfrentamento diante das tentativas de dominação impostas pelo colonizador.

A preocupação com uma educação escolar, que pudesse atender às especificidades dos indígenas, foi objeto de pesquisa de Michele Alves Machado (2016), sobretudo na reserva Indígena de Dourados, a partir do território, abordando as nuances de uma política voltada para indivíduos submetidos a uma política pública. Machado (2016) traz a percepção dos indígenas sobre a educação escolar indígena, fundamentalmente a necessidade de se pensar uma forma específica de educação infantil, que, até aquele momento, era concebida pelos órgãos estatais de uma maneira diferente do que os indígenas vislumbravam. Logo, a educação escolar indígena possui desafios que precisam de uma ação direta dos órgãos governamentais, a fim de atuar nas especificidades desses grupos. Ainda que os diversos grupos estejam em situação de reserva, a forma de desenvolvimento do *teko* continua atrelado à forma de continuar (re)existindo.

A partir do *tekoha*, Elda Vasques Aquino (2012) traz um olhar em relação à criança Guarani/Kaiowa, e mostra a forma com que ocorre o aprendizado no território da reserva indígena de Amambai. Entretanto, estreitar a ligação entre os mundos (indígena e não indígena) se fazia necessário, a partir de uma educação que o *ojepa* (olhar para trás) não se desvencilha da sua ancestralidade:

A educação indígena é produzida na oralidade, vai acontecendo em todos os momentos da vida. Os conhecimentos são transmitidos pelos mais velhos e até pelas outras crianças com quem convivem, seja na família ou com os parentes que estão no entorno. A educação a vida vai acontecendo no dia a dia e em vários locais: seja na beira do fogo, da madrugada, no amanhecer, quando os conselhos de nossos avós tinham mais sucesso, porque nosso deus usava a boca deles para repreender os espíritos da desobediência. A educação nunca acontecia na ponta do lápis ou no papel; os indígenas não conheciam os desenhos esquisitos que chamamos de letras, que atrapalham o desenvolvimento do conhecimento tradicional.(Aquino, 2012, p.48)

Ao propor olhar as especificidade na educação escolar indígena, valorizando os modos de ser/viver dos Kaiowa e Guarani, observa-se que ocorre a busca pela valorização e determinação de continuar (re)existindo, de maneira que, inevitavelmente, ocorre a valorização do *ymaguare*. Ainda que o tempo atual traga muitos desafios, os pesquisadores

demonstram que o exercício de perpetuar a existência indígena perpassa pela ótica de fortalecimento do passado na atual temporalidade.

Claudemiro Lescano, em um olhar a partir do seu *tekoha*, expressa a necessidade do entendimento de que a educação escolar indígena precisa de preparação em seus espaços pedagógicos, “para receber as crianças Kaiowa, para que estas possam se aventurar nos dois ou mais conhecimentos (não só ocidentais), tendo em vista entender o mundo em que vivemos, atualmente” (Lescano, 2016, p.93). Ou seja, de maneira que se reconectem com o modo de ser/viver dos seus antepassados, mas que possam também acessar os outros conhecimentos e formas de vida, na atualidade, que se diferem do modo de vida dos Kaiowa.

O desafio dos *ára pyahu* aponta para o questionamento de como os Kaiowa continuarão a sua existência, o que, mais adiante, será tratado como sendo o trauma do contato e que produziu diversas problemáticas, dentre as quais podemos citar a diminuição dos territórios tradicionais, as tentativas de integração e de desvalorização do idioma tradicional, da fragmentação das parentelas, a perda da organização social, dentre outras.

A busca por respostas a estas e outras questões existenciais tem direcionado os Kaiowa a produzir respostas que possam garantir a continuidade do modo de ser/viver, fundamentando-se em seus saberes e crenças. Eles buscam compreender os fundamentos do modo de vida dos não indígenas, a fim de continuarem a existir e re-existir. Percebe-se a maneira mais conveniente de os Kaiowa atribuírem respostas a estes questionamentos, acessando a temporalidade *ymaguare*. Ou seja, as respostas para o tempo atual podem estar conectadas com o tempo primordial.

A respeito de outras pesquisas desenvolvidas pelos indígenas na academia, trazidas nesta parte da tese, dialogam melhor com a temática do *ymaguare*, ainda que outros trabalhos se mantenham receosos em relação à valorização dos saberes indígenas. Ao trazer aspectos da modo de vida dos Kaiowa, trazem também as problemáticas enfrentadas por eles em relação à temporalidade atual. Acredito que esse primeiro capítulo antecipou várias percepções do *ymaguare*, cujos sentidos continuarão a ser descritos nos próximos capítulos, por considerar esta categoria como central na compreensão da história kaiowá.

## CAPÍTULO 2

### **ÃY (ÁRA) KANHY - TRAUMA DO CONTATO KAIOWA, MOBILIDADES A PARTIR DO SARAMBI, POLÍTICAS PARA INTEGRAÇÃO DOS KAIOWA**

Figura 2 - Funcionário do SPI no sul de Mato Grosso entre os Kaiowa



FONTE: Freire, 2011, p. 91

O *tekohaguasu Ka'aguyrusu*, no período anterior à instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), era habitado pelos Kaiowa. Mas este território não despertava o interesse da indústria ervateira da Companhia Mate Laranjeira, que mantinha o monopólio das terras do Sul de MS (antigo MT), uma vez que o bioma local não favorecia a ocorrência de grandes concentrações da erva mate, pois se tratava de um local onde reinava a floresta tropical, com uma cobertura vegetal de árvores de grande porte. Entretanto, com o monopólio destas terras, a companhia Cia Mate Laranjeira impedia o avanço da população não indígena, especialmente na margem direita do Rio Brilhante, apesar de esta área estar sob a cessão da indústria ervateira. Isso colaborou para que as terras de *Ka'aguyrusu* tivessem pouca presença não indígena, nas primeiras décadas do século XX.

Segundo o historiador Jacob Antonio Brand, nesse período foi feita a cessão de uma vasta porção das terras do Sul do então Estado de Mato Grosso, no pós-guerra do Paraguai, à

família de Thomás Laranjeira, com a finalidade de explorar os ervais nativos. Isto aconteceu em 1882. Assim, uma vasta área ficou sob o domínio da Cia Mate Laranjeira até meados de 1943, quando foi finalizada a cessão de arrendamento das terras, e o presidente Getúlio Vargas criou o Território Federal de Ponta Porã, com a justificativa de “povoar essas regiões distantes” (Campestrini, Guimarães, 1991, p.129). Brand (1993) afirma que, ainda que esse período tenha sido obscuro aos Kaiowa, o monopólio das terras da Cia Mate Laranjeira colaborou para que não houvesse presença de colonos não indígenas nestas terras:

É, contudo, necessário registrar que o monopólio da Cia Mate Laranjeiras foi também um grande empecilho para a penetração de outros contingentes de colonizadores. Foweraker (1982) registra que a companhia mantinha sua polícia própria para evitar a entrada de colonizadores brasileiros que pudessem pôr em risco seu monopólio. Analisando este fator na perspectiva do subgrupo Kaiowa constatamos que, embora a Cia Mate Laranjeiras exercesse forte exploração sobre os mesmos índios e interferissem em seu habitat, porém ao impedir a entrada de colonizadores significou importante elemento de proteção do território Kaiowa. (Brand, 1993, p. 51)

Os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, até o início do loteamento dos seus territórios para a colonização a partir da instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND)<sup>5</sup>, mantiveram-se esquivos ao contato com a sociedade envolvente. Somente após a chegada dos colonos vindos de todas as partes do território brasileiro e que, por sua vez, promoveram intensa ocupação das terras em *Ka'aguyrusu*, é que aconteceram os primeiros embates entre os indígenas que habitavam esse local e os colonos chegados. Todavia a ocupação feita pelos colonos não levou em consideração a existência de indígenas, tampouco os locais que eram habitados pelos mesmos, impossibilitando qualquer negociação com a administração da CAND para a permanência dos indígenas nos seus locais tradicionais.

Segundo Moraes (2020 p.20), os primeiros contatos dos colonizadores portugueses nessa região já teriam identificado o território destes indígenas na região de *Ka'aguyrusu*. Entretanto, este autor delimita a maior concentração na margem direita do rio Brilhante, até a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) na década de 1940 (Pedro, 2020 p. 21).

De fato, até muito recentemente, praticamente não havia discussão sobre o “marco” da margem direita do rio Brilhante como o limite, ao norte, dos “territórios Kaiowa” no atual estado de Mato Grosso do Sul, sendo que os primeiros ensaios para uma mudança surgem, de modo mais efetivo, com a tese defendida por Katya Vietta (2007), ainda que, na época, a autora tenha afirmado que a exclusão dos Kaiowa da margem esquerda do rio Brilhante já estava consumada quando o século XX se iniciou. (Moraes, 2020, p. 18)

---

<sup>5</sup> Em 1940, o governo federal, pelo Decreto de Lei nº. 3059, de 11 de fevereiro de 1941, dentre elas a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, visava intensificar a ocupação do território “vazio”. Segundo Lenharo (1986), o governo propôs uma colonização ideológica, intensificando a marcha da população em busca de novas fronteiras.

Durante os anos iniciais da instalação da CAND, apesar do registro de algumas parentelas que resistiram em permanecer nos seus locais tradicionais, grande parte dos indígenas tiveram os seus locais usurpados pelos colonos recém-chegados a essas terras. Tendo em vista que, na época da chegada dos colonos, havia poucos indígenas que falavam o idioma oficial dos colonos, na região de *Ka'aguyrusu*, a maioria dos Kaiowa, nesse período, não falavam Português. Ricardo Jovito (2023) afirma que seu pai, Ruivito Galeano, não falava o idioma nacional, mas, com o passar dos anos, aprendeu a se comunicar com os não indígenas, porém com muita dificuldade. Jovito ainda afirma que a dificuldade de dialogar com os não indígenas durante a instalação da CAND em *Ka'aguyrusu* obrigava os Kaiowa a se mudarem para novos locais, à medida que avançava a instalação da colônia sobre suas terras.

Os Kaiowa que insistiam em permanecer nos seus territórios eram persuadidos a deixarem o local. Em alguns casos, com o uso da força, eram levados para a reserva criada pelo SPI em Dourados. A onda de chegada dos colonos nas terras de *Ka'aguyrusu* representou, para os Kaiowa, o começo de um novo período, inicialmente confusos com o início de uma nova temporalidade, pois tudo que dava sentido existencial a esta população foi desabando.

O *pa'i*, Paulito Aquino, em um depoimento para a antropóloga Katya Vietta (2007), conta a maneira como ocorriam essas “persuasões com a qual os agentes do posto dispunham para agir em favor da CAND:

César falou que era para nós ficarmos na nossa terra. Ele disse: essa terra é de vocês, não precisa sair! Mas Acácio (Arruda) entrou aqui! Ele estava acompanhado da polícia [indígena do PI Francisco Horta]. Havia muito índio com a polícia, Acácio veio para desarmar os Kaiowa, ele tirou todas as armas que tínhamos na aldeia e levou embora ele era chefe em [PI de ] Dourados, mas foi Aguirre que o mandou fazer isso. Aguirre era chefe da Colônia. Acácio mandou os Kaiowa saírem daqui, para colono poder entrar. Eles invadiram a aldeia, eles vieram nos atropelar. tinha muita gente com a polícia. Acácio mandou a polícia prender todos os Kaiowa... Eles machucaram Metério, machucaram muito, era sangue, sangue, sangue que saía! Era muito sangue! ele tropeçou em um buraco, caiu e o pegaram! machucaram muito ele! Ele morreu... [morreu] por causa do machucado, o sargento [da polícia indígena] que o matou. João Urucu é o nome do sargento. ( Vietta, 2007, p. 227)

Os anos que se seguiram não foram melhores, a temporalidade cíclica, que era tão familiar aos Kaiowa, naquele momento parecia não ter o efeito tal qual tivera em outras épocas. O entendimento dessa nova temporalidade pelos Kaiowa foi uma necessidade repentina, pois não eram só os colonos que adentravam nas terras de *Ka'aguyrusu*, mas sim o mundo carregado por eles.

Dentre as necessidades básicas desse novo tempo que se rompia estava a necessidade de diálogo com os não indígenas, mas desde o início houve dificuldade de se comunicarem em Português, entre aqueles que, até a chegada da CAND, não tiveram necessidade de se comunicar com os não indígenas. Quando aconteceu a onda de chegada dos não indígenas, além de todos os problemas causados pelos colonos, para os Kaiowa, o mundo dos não indígenas foi incompreensível. Interpretaram, inicialmente, que a chegada dos *karai*<sup>6</sup> (não indígenas) poderia ser mais um grupo com a qual teriam que negociar a existência mútua, tal qual era feito com os diversos *jára*<sup>7</sup>. Entretanto, após os diversos atos praticados pelos não indígenas contra eles, a percepção de que eram apenas “os outros” ou *mbaíry*, ou seja, humanos que perderam a conexão com *jasuka*<sup>8</sup> e se encontravam vagando por todas as partes, estrangeiros onde quer que fossem.

A percepção de que esses humanos recém-chegados não tinham conexão com o mundo, tal qual os Kaiowa o entendiam, fazia com que os *karai* não se preocupassem com a forma de vida em equilíbrio que os indígenas levavam até então. A mobilidade que se permitiam pelo território foi-lhes tirada, repentinamente, bem como a destruição de lugares sagrados, com a derrubada das matas, em uma escala nunca antes vista pelos indígenas, e ainda o envenenamento da terra, da água, do ar, das plantas, a destruição do *habitat* dos animais, representou que os recém-chegados não tinham nenhuma ligação com *jasuka*, tampouco a queriam estabelecer. A religiosidade dos *mbaíry* (cristianismo) não visava o cuidado e o equilíbrio natural como algo necessário, ao contrário, suas crenças estavam calcadas em conquistas, domínio, submissão e exclusão de tudo o que era diverso das suas formas de pensar.

O olhar dos “civilizados” sobre os indígenas como sendo os “Kaiowa rebelde” (Chamorro, 2024, p. 17) contribuiu ainda mais para que uma violenta repressão se implantasse com a CAND, além da propagação do discurso de que somente eram terras indígenas aquelas demarcadas pelo Estado brasileiro. Esse discurso fortaleceu ainda mais o esbulho das terras ocupadas pelos Kaiowa (Cavalcante, 2022, p.11), impossibilitando a compreensão do mundo do *mbaíry*. As ondas seguintes de chegada dos colonos para

---

<sup>6</sup> No passado, este termo deve ter sido central na compreensão do ser humano, na sua distinção dos demais animais e na sua relação com as divindades, é o que indicam as rezas, os cantos, o discurso religioso e certos rituais contemporâneos onde *Karai* ocorre de maneira mais integrada à cosmologia tradicional Kaiowa (Chamorro, 2024, p.333)

<sup>7</sup> Dono-protetor no plano espiritual, todas as coisas têm os seus donos-protetores animais, plantas, tudo o que compõe a metafísica dos Kaiowa, etc. (Chamorro, 2024, p. 260)

<sup>8</sup> Princípio vital, origem da vida, também pode ser referenciado como sendo patamares dimensionais que podem ser alcançados com rezas longas, caminhadas feitas pelo *nhe'ê* (Vieta, 2008, p.201)

ocuparem as terras de *Ka'aguyrusu* traziam, no seu bojo, novidades tecnológicas a essas terras. Videral Locário (2023) conta que seu pai veio a conhecer os produtos industrializados a partir do contato com a sociedade não indígena:

Meu pai contava que no período de *Ka'aguyrusu* não conhecia alguns produtos comuns hoje como macarrão, óleo, sardinha, fubá. Tudo o que ele se alimentava era produzido por ele mesmo, *kumandá*, *feijão andu*, *avati*, *andaí*... a carne era de caçada ou da pesca. Com a chegada dos *mbaíry* é que conhecemos as comidas da indústria, meu pai não gostava de óleo, por exemplo, morreu sem comer óleo, gostava de banha de porco, peixe assado e comida feita no fogo, isso era os anos (19)50 em diante [com] a chegada da CAND por aqui. (Locário 2023, 1f)

Aos Kaiowa fez-se necessário que compreendessem o modo de vida dos *mbaíry*, seu modelo de sociedade, a compreensão do sagrado, o idioma diferente, a temporalidade que olha apenas para o futuro sem nenhuma preocupação com o passado *ymaguare*. Foi necessário aos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* entenderem o *ymaguare* (tempo primordial) dos *mbaíry*.

Para os Kaiowa, o tempo linear, tal qual era tratado pelos *mbaíry*, não fazia o menor sentido, pois o acesso ao *ymaguare* ocorre através da *nhe'ẽ* (palavra/alma). Ao olhar para traz, reviviam o ciclo tal qual o mundo era entendido e, através da mobilidade *oguata*, se locomoviam entre as diversas dimensionalidades. Entretanto, o desafio trazido por uma nova temporalidade fez com que buscassem uma adaptação e o entendimento do modo de vida dos colonizadores, enquanto estes nenhum esforço faziam para entender aqueles que já estavam no território quando chegaram.

Alguns poucos indígenas, que puderam atuar na instalação da linha telegráfica feita pela Comissão Rondon, falavam o idioma dos *mbaíry*, contudo, em sua maioria, a população indígena de *Ka'aguyrusu*, no período da chegada dos primeiros colonos, não puderam sequer argumentar que habitavam aquelas terras por várias gerações. À medida que o órgão indenista oficial se direcionou para o reconhecimento do território das “matas do Panambi” ocorreram os primeiros relatos de parentelas esbulhadas dos seus territórios tradicionais.

### **Figura 03- Comissão Rondon nas terras Kaiowa no Sul de Mato Grosso**



Fonte: Rondon, 1949, p.324

A instalação de um posto avançado do SPI, em 10 de julho 1963 (Brasil 1963, 1fl), em Panambi, possibilitou a criação de uma escola mantida pelo órgão indigenista. Posteriormente, no ano de 1973, a FUNAI criou o Posto Indígena Panambi (Pedro 2021, p.365) e, no ano de 1969, deu-se a implantação da Missão Evangélica Unida que, além do atendimento religioso, criou uma escola para atender os Kaiowa que tinha se aglomerado próximo ao córrego Panambi (Pedro 2021, p.366).

O loteamento das terras de *Ka'aguyrusu* atingiu a mobilidade de diversas parentelas. Alda Mariano de Lima (2024) afirma que, antes da chegada dos colonos da CAND, os Kaiowa podiam se locomover por extensas áreas de matas por dias ou mesmo semanas, sem que chegassem ao fim delas. Anália Zevito (2024) lembra que, no período de instalação das primeiras fazendas, muita mão de obra indígena foi utilizada na derrubada das matas e construção da moradia dos colonos recém chegados, em geral eram intermediados por alguns paraguaios que conseguiam se comunicar com os indígenas, e, dessa maneira, as matas do lado direito do Rio Brilhante foram sendo derrubadas para a criação de animais e, posteriormente, para plantação de monoculturas.

A medida que suas terras foram sendo ocupadas, a constante mobilidade dos Kaiowa pelo seu território se tornou inviável, as suas festas e rituais ficaram impossibilitados de serem

realizados, as práticas econômicas dos Kaiowa encontravam-se em colapso. Nesse período ocorreu a morte de muitos indivíduos que compunham parentelas importantes em *Ka'aguyrusu*, vítimas de doenças infecciosas, trazidas pelo colonizador que, por serem desconhecidas pelos Kaiowa, causaram pânico, pois a morte de numerosos indígenas estava associada como sendo um terrível colapso da temporalidade.

O *nhanderu* Olimpio Almeida (2024) narra que, com a chegada dos colonos, muitos indígenas perderam suas vidas. Ele conta que a parentela de *Ijau'ia* estava no alto Rio Brilhante, quando se deu a chegada dos colonos, e que uma doença na família fez com que eles se mudassem para outro local abaixo do Rio Brilhante, em um de seus afluentes, o rio *Narãka Hai* (Corrego Laranja Doce). Este relato foi corroborado por Katya Vietta (2007, p. 200), no trecho em que conta a mobilidade da parentela de *Ijau'ia*. Entretanto, algum tempo após se estabelecerem nesse local, iniciou-se a instalação da CAND, o que obrigou essa parentela a uma contínua locomoção pelo território.

A ocupação e mobilidade dos Kaiowa até a instalação da CAND não esteve ameaçada em *Ka'aguyrusu*. Somente a partir do loteamento e expulsão dos Kaiowa pelos colonos nas terras de *Ka'aguyrusu* é que ocorreu a percepção de que não havia mais lugar seguro próximo às antigas ocupações. Entretanto, a prática da ação empreendida pela mobilidade da *nhe'ẽ* propunha a negociação com os habitantes de determinado local. Ainda que não se entendesse o idioma dos não indígenas, o *mborahéi* (canto) e *jeroky* (dança) poderiam atingir os recém-chegados, promovendo o entendimento mútuo da existência de ambos os povos.

Nos primeiros anos de contato com os colonizadores, apenas alguns poucos Kaiowa conseguiam se comunicar com não indígenas. Destes, alguns poucos indivíduos teriam participado da instalação das linhas telegráficas feitas por Cândido Rondon, entre Campo Grande e Ponta Porã (Pedro 2020, p.78), ou seja, até mesmo a comunicação com os não indígenas ainda não era uma necessidade, e muitos anciões, que são desse período, não aprenderam fluentemente o Português. Ricardo Jovito (2023) conta que seu pai, Ruivito Galeano, não aprendeu o Português porque não era necessário conversar neste idioma e que somente ele, a partir da necessidade de comunicação com os não indígenas, teve que aprender a língua dos *mbaíry* (não indígenas).

Com a chegada dos colonos nas terras de *Ka'aguyrusu*, os Kaiowa buscaram se distanciar deles, ocupando locais próximos aos *tekoha* que habitavam, mas mantinham-se apreensivos quando ao avanço agropastoril em suas terras. Nos anos iniciais da implantação da Colônia, os indígenas mantiveram-se esquivos nas matas de *Ka'aguyrusu*, acreditando que estivessem protegidos, após terem prestado serviço na instalação das linhas telegráficas, uma vez que o General Rondon havia garantido que as terras ocupadas pelos Kaiowa seriam reservadas para eles. Em suas viagens, Rondon documentou ter encontrado com os Kaiowa da região pesquisada: “na barra

do Dourados achavam-se localizados os índios Caiuá, na nação guarani, índios pacíficos e empregados nesta zona de extração da erva mate” (Rondon, 1949, p. 101). Embora não documentado, os Kaiowa que trabalharam na construção das linhas telegráficas afirmam que as terras de *Ka'aguyrusu* teriam sido garantidas por Rondon. (Pedro 2020, p. 78)

Em um período anterior percebe-se que houve pouca preocupação dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* com o contato com os não indígenas, mas à medida que o espaço territorial se tornava cada vez mais escasso, a busca pela forma de vida dos antepassados *ymaguare*, se tornava um imperativo constante para a manutenção do modo de vida deste grupo indígena.

O Kaiowa Isaque João, em sua dissertação, descreve que, no período anterior à instalação da CAND, ainda no território de *Ka'aguyrusu*, a forma de vida dos indígenas manteve-se atrelado à sua cosmologia e cosmovisão de mundo.

Muitas famílias tradicionais de Panambi e Panambzinho relembram como era a organização dos Kaiowa no grande espaço do território, conhecido por *Ka'aguyrusu*, bem como na vida cotidiana. As famílias recordam as festas de rituais importantes como *kunumi pepy* e *jerosy*, que reuniam grande número de pessoas, em diferentes locais, anualmente. O *tekoha guasu*, o grande território onde os Kaiowa desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (*ka'aguy*), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta etc.). *Rusu* define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowa a viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser, fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política. Isso significa que, no período do *Ka'aguyrusu*, cada grupo de parentes era liderado por um grande xamã, sendo as unidades de espaço cobertas de vegetação variada. Para ter acesso a esse local e fixar o grupo, era necessária sua inspeção pelo líder espiritual, antes da ocupação, isso para constatar se o espaço era apropriado para morar e desenvolver suas atividades. (João 2011 p.37)

O modo de vida dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* manteve-se evidenciando uma profunda ligação com o modelo de vida dos antepassados primordiais (*teko ymaguare*), e que estaria presente até o período da instalação das frentes agropastoris nas terras do *tekohaguasu*. Por outro lado, a obrigatoriedade do contato com o modelo social não indígena era encarado pelos Kaiowa como “destruição do seu mundo” e do seu modo de vida, ao passo que inaugurava uma nova temporalidade muito incerta no seu espaço/tempo (*ára*).

Os primeiros anos da instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), sobrepondo-se ao território de *Ka'aguyrusu*, causaram os primeiros confrontos dos colonos com os indígenas, em meados dos anos de 1944, pois, conforme Pedro (2020, p.69), a Colônia se sobrepõe exatamente sobre *Ka'aguyrusu*.

Os Kaiowa que, à sua maneira, tentaram permanecer nos seus territórios, causaram tensões na instalação da CAND. Ainda que os territórios estivessem ocupados pelos indígenas, a Colônia os loteou, expropriando os Kaiowa dos seus locais de ocupação

tradicional. Coutinho Aguirre, nomeado como administrador da CAND em 1943, relata os períodos iniciais da implantação da Colônia:

De imediato, nos propusemos a fazer o primeiro trecho da estrada que fazia a ligação Dourados - Rio Brillhante, na distância de 60 km. À medida que íamos desmatando a floresta virgem para a passagem da estrada fomos loteando as terras em face da grande quantidade de colonos que nos procuravam, cientes de que seriam protegidos pelo Governo Federal. Os trabalhos de construção da estrada principal, bem como de seus caminhos vicinais, vinculados ao loteamento, para distribuição de terras com áreas de 30 hectares para cada família, foram extremamente difíceis e penosos para a Administração da Colônia que não possuía, à época, maquinaria própria... Apesar de todos esses problemas, os quais ainda se somam às dificuldades de acesso a Dourados anteriores a construção da estrada, a presença indígena, e inumeráveis outros, conseguimos construir a estrada - tronco Dourados – Rio Brillhante, incluindo uma ponte sobre o Rio Brillhante e, mais 200 km de estradas vicinais. De 1943 a 1950 distribuimos 1000 lotes de 30 hectares, construindo, em 200 deles, casas de madeira para os colonos. (Gressler E Swenssom, 1988, p. 85-87).

A chegada dos funcionários da CAND e sua atuação na abertura de estradas ocorreu de maneira repentina e a mão de obra dos Kaiowa foi largamente utilizada. Segundo Vietta (2007), o emprego da mão de obra ocorreu de maneiras distintas: primeiramente, a atuação dos indígenas era em troca de bens, alimentos e objetos comissionados, por empreitadas em troca de dinheiro, ou, por vezes, as empreitadas não eram pagas, mas, à medida que a implantação da CAND se estabelecia, muitos trabalhos também eram forçados.

Eles obrigaram os Kaiowa a trabalhar nas picadas. Diziam que eles iam matar quem não trabalhasse. José Guasu gritou com eles disse que ele não iria trabalhar obrigado. Então eles o surraram, mas surraram tanto, tanto! ele ficou todo machucado, ele morreu... É por causa da surra... quem estava no comando era Tónico e José Pinto. (João Aquino in Vietta, 2007, p.215)

Do ponto de vista dos indígenas, a abertura das matas de *Ka'aguyrusu*, feita pela CAND, acarretou inúmeros malefícios, pois os *mba'iry* estavam distantes da forma como os indígenas se relacionam com o território. Sobre este período, ainda relatado por Vietta (2007, p.216), os indígenas contam sobre a utilização de venenos em suas plantações, assim como nas matas, provocando temor entre eles, de maneira que muitas famílias amedrontadas se mudaram desses locais, ao terem as suas plantações envenenadas, assim como o desaparecimento das matas ao redor .

A instalação da CAND inaugurou uma nova temporalidade para os Kaiowa, sobretudo o relacionamento com o território ficou comprometido, a mobilidade se restringiu, pois o território sofreu uma transformação, não somente em sua paisagem, mas na concepção trazida pela sociedade “civilizada”. A população não indígena foi atraída de todas as regiões do país, seduzidos pela fácil aquisição de terras oferecidas pela Colônia Agrícola Nacional de

Dourados, em um movimento migratório que impulsionou o crescimento populacional não indígena da região.

A chegada dos colonos nas terras de *Ka'aguyrusu* implicou na escassez dos locais ocupados pelos Kaiowa, diminuindo a mobilidade dos indígenas pelos seus territórios tradicionais. Atrelado a isso estão, sobretudo, outros malefícios trazidos pelos colonizadores às terras dos indígenas, muitos deles sendo obrigados a trabalhar na instalação dos recém-chegados, a fim de permanecerem próximos aos seus locais de ocupação tradicional, enquanto que parte da parentela, por vezes, se retirava desses locais. Isto se tornou um dos fatores que implicou na desintegração da forma organizacional dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

Com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (C.A.N.D.), intensificou-se o maior movimento migratório que já se viu em nosso país, abrangendo todo o território nacional. Imensas levas de colonos dos mais distantes rincões de nossa pátria, com o ardente desejo de possuir um pedaço de terra própria e nela se radicar, para cá se deslocavam [...] E nesse torrão abençoado, se instalaram milhares de brasileiros. (Lima, 1982: 11)

O esbulho das terras dos Kaiowa causou a mobilidade forçada de várias parentelas pelo território de *Ka'aguyrusu*, o que resultou na diminuição dos rituais tradicionais devido à falta de locais para sua realização, assim como o pouco tempo para o preparo. Também se viu o aumento de epidemias de doenças entre as diversas parentelas (Brasil, 1947, 2fl), tendo em vista que a medicina tradicional dos Kaiowa não conseguia tratar, e o hospital da Missão Caiuá, próximo à reserva de Dourados, incumbia-se de fazer o tratamento. Entretanto, esta assistência se resumia aos indígenas que se encontravam próximos à área de atuação da Missão. Então, possivelmente, nos lugares longínquos onde se encontravam as parentelas que habitavam *Ka'aguyrusu*, essas epidemias tenham sido mortais aos Kaiowa.

A ocupação forçada das terras indígenas, a partir da introdução de colonos migrantes vindos de diversas regiões do país por parte da administração da Colônia, criou tensões inicialmente com os funcionários que atuavam no posto indígena Francisco Horta, no atendimento aos indígenas em Dourados, que passaram a atender recorrentes pedidos de intervenção dos indígenas em relação às ações promovidos pela CAND. O memorando de 11 de julho de 1952, direcionado aos agentes do posto indígena, assinado por Iridiano Armarinho de Oliveira, então chefe da Inspeção Regional 5 de Campo Grande, descreve que:

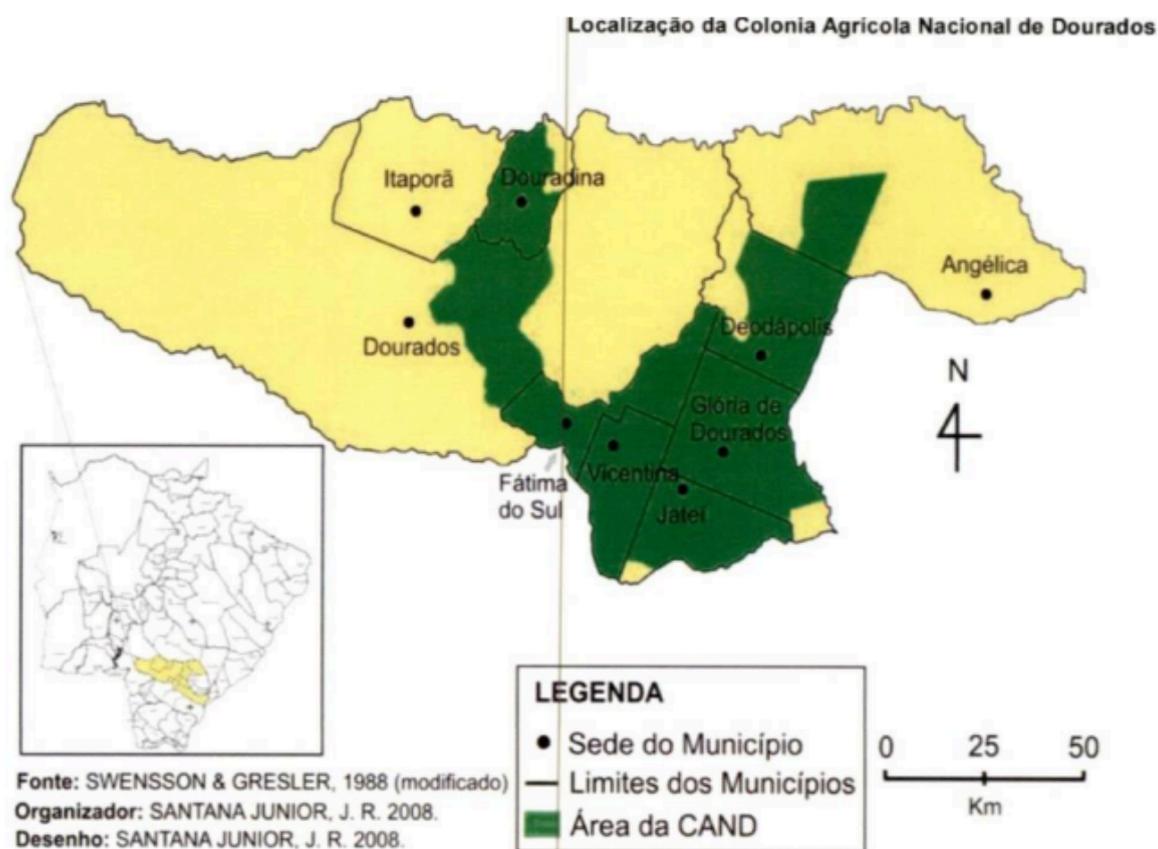
Na inspeção que esta chefia acaba de fazer em postos desta I.R. teve oportunidade de visitar as seguintes aldeias: Limão Verde, Passarinho, Moreira e Panambi. As aldeias citadas encontram-se praticamente abandonadas, sendo que uma delas, a de Panambi, foi invadida pela Colônia Agrícola Federal de Dourados (S.P.I.2.995/51). Se impõe pois da parte do S.P.I. medidas imediatas no sentido de ser procedida a

demarcação, legalização de título, etc. evitando-se deste modo, novos crimes contra os seus tutelados. (Brasil 1952, 1f)

Ainda que o SPI intentasse atuar nas terras de *Ka'aguyrusu*, não obteve êxito inicialmente, e essa problemática se arrastou por décadas, até que, finalmente, foi reconhecida oficialmente a presença indígena, no ano de 1973, com a criação do Posto Indígena Panambi pela FUNAI. O intuito deste posto era atender as áreas devolutas com presença indígena de Panambi e Panambzinho, ambos remanescentes do território de *Ka'aguyrusu*, que insistiam em permanecer no seus territórios após a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND).

Ainda no período de atuação do SPI, várias tratativas foram empenhadas pelos agentes do SPI para a demarcação de uma área para os Kaiowa, em parte do território de *Ka'aguyrusu*. Entretanto, conforme já relatado, a perda repentina dos locais de ocupação, a transformação da paisagem, juntamente com a diminuição dos rituais tradicionais, além de epidemias de doenças antes desconhecidas da medicina dos Kaiowa, a morte de importantes lideranças espirituais, a diminuição dos espaços de mobilidade, dentre outras problemáticas causaram aos indígenas um espectro de confusão na temporalidade/espaço (*ára*) dos Kaiowa e a fragmentação de diversas parentelas. É provável que, inconscientemente, em resposta a isso, eles buscaram se refugiar entre si, fortalecendo-se no acesso à temporalidade *ymaguare* e, com isso, as parentelas que ainda permaneciam coesas formariam diversos *aty* (união, reunião) de vários grupos.

## **Mapa – 02 – Localização da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (em destaque)**



**Fonte:** Vietta 2011, p. 392

A mobilidade para os Kaiowa, segundo sua cosmologia, baseava-se em dispositivos próprios para a locomoção pelo *tekoha*, de maneira que o território era uma parte do *ára* (espaço/tempo), interligado pela *nhe'ẽ*, para fortalecer-se entre si. Portanto, em momentos de crise, a busca da *aty* se tornou oportuna e necessária, pois juntar-se para enfrentar crises construía redes de aliança e mantinha próximas diversas parentelas que compunham *Ka'aguyrusu*. Mesmo estando o território fragmentado em sua territorialidade, ocorreu o esforço das parentelas e dos *tekoha* em refazer as redes de alianças.

Ao se ajuntarem, os Kaiowa se empenharam em fortalecer o *teko* (modo de ser/viver), ao mesmo tempo que isso refletiu uma posição de enfrentamento às problemáticas trazidas por essa nova temporalidade, da única maneira com a qual estavam familiarizados em resolver ou negociar a sua (re)existência. Destaco que re-existência não é só existir de novo, nem só continuar a existir, mas retomar a existência no modo *yماغuare*, ou seja, mater-se ligado aos antepassados.

Trata-se da chegada de um outro tempo, de um mundo de escassez e desequilíbrio, diferentes daquilo que tinham sido deixados pelas divindades para que os Guarani usufruíssem, antes da chegada dos brancos. É contra esse outro mundo que os Kaiowa e Guarani empreendem seus esforços com suas rezas-cantos. (Souza 2022, p.60)

Nenacipa Pedro (2022), ao relatar a mobilidade de seu pai, Manoelito Akoa, conta que, nos anos de 1950, houve um *kunumi pepy*<sup>9</sup> na região de *Itakyry*, próximo de Panambi. Na época ela teria cerca de oito anos. Na ocasião, várias parentelas teriam se reunido no local para enfrentar, através dos cantos longos<sup>10</sup>, a perda dos seus territórios para a Colônia Agrícola Nacional de Dourados.

Nas primeiras décadas de instalação da Colônia, que se iniciou no final dos anos 1943, havia muitas dificuldades com os indígenas que ocupavam os locais loteados pela CAND, e, por vezes, os colonos atuavam com os funcionários da SPI, no Posto Indígena Francisco Horta, para retirarem os Kaiowa. Reconhecendo a existência de uma ocupação maciça dos Kaiowa na região, Joaquim Fausto Prado, responsável da 5ª Inspeção Regional, em Campo Grande, enviou ao Diretor do SPI, em 23 de junho de 1949, o ofício nº 44, no qual recomendou que fosse “reservado” aos indígenas ao menos 2 mil hectares, uma vez que os Kaiowa já estavam ocupando esses locais. Em anexo, o ofício trazia um relatório sobre a situação dos indígenas de Panambi:

RELATORIO - Atendendo ao telegrama nº 990, de 11 de Junho, cumpre-me dar conta do desempenho da missão de entendimento com o Sr. Diretor da Colonia Federal de Dourados no sentido de solucionar a estabilidade e assegurar a posse, pelos indios Caiuás, das terras da Aldeia Panambi, localizada dentro da area da referida Colonia. II - Do entendimento havido entre esta chefia e o Sr. Diretor da Colonia, ficando acordado o seguinte: a) Reserva e respeito, por parte da Colonia, dos lotes ocupados pelos indios, facultado aos mesmos o direito de dispor de suas bemfeitorias e lotes, em favor de terceiros, outros índios ou civilizados, mediante indenização. b) Cessão, pela Colonia, de 500 hectares, entre o rio brilhante e o córrego Panambi, para a localização dos indios que nessa area queiram viver em aglomerado. III - Esta chefia para que a Colonia, que é detentora da extensissima gleba de 300 mil hectares, faça cessão não apenas de 500 hectares, e sim de 2 mil, o que não representa nenhum favor, visto que o direito de posse das terras do Panambi, pelos indios Caiuás, está garantido por lei, pela sua ocupação de mais de 40 anos, conforme declarações de 5 pessoas idôneas residentes em Dourados, tampouco seria sacrificado a Colonia com a seção dos 2 mil hectares, uma vez que os indios ali localizados, e que vivem em permanente sobressaltos pelo temor de espoliação, já agora, cientes e conscientes da posse mansa e pacífica das terras, seriam grandes colaboradores para o aumento global da produção da Colonia; iriam produzir tanto ou mais já por que sabem com precisão infalível a epoca propicia a sementeia ainda com atenuante de não sobrecarregarem a Colonia com despesas de instalações, tais como: casas cercados, abertura de poços, etc. etc. IV - Considerando a boa vontade demonstrada pelo Sr. Diretor da Colonia, inclinado que se manifestou por uma solução satisfatória ante as justas pretensões expostas e pleiteadas em beneficios e favor dos indios, esta chefia pede venia para submeter a alta apreciação dessa Diretoria a sugestão de um entendimento direto com Sr. Chefe do Departamento ao qual esta subordinado a Colonia de Dourados, conjuntamente com o Sr. Diretor da mesma, da qual adviria certamente, proveito para uma dependencia, sem prejuizo

---

<sup>9</sup> *Kunumi pepy* - Ritual de iniciação masculina, onde ocorre a perfuração dos lábios e colocado o *tembeta*, feito de resina (Chamorro, 2024, p.516)

<sup>10</sup> Segundo o historiador Kaiowa Izaque João, o canto longo é contínuo para alcançar o *aguyje* no aspecto da plenitude ao qual é direcionado. Pode durar até um ano (*peteĩ ro'y*), subdividido em várias partes, como o *jerosy puku* e o *kunumi pepy*, para o Pa'i Kuara ou para chover. (João, 2011, p. 39)

para outra do mesmo Ministério. Campo Grande 23 de junho de 1949. Joaquim Fausto Prado. Resp. I.R. 5. (Brasil, 1949 3fl.)

Modesto Donatini Dias, um funcionário de carreira do Ministério da Agricultura, que não possuía familiaridade com o indigenismo até então, ficou à frente da direção do SPI entre 21/01/1947 a 21/02/1951, em um período de renovação do quadro de pessoal (Couto, 2009, p.180) e, com isso, não empenhou esforços para a demarcação de um território para os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

Como já mencionado anteriormente, no período de implantação da CAND ocorreram as mudanças forçadas dos Kaiowa dos seus locais de ocupação tradicional, que culminou no ajuntamento de diversas parentelas em torno uma liderança coesa, o *tekoha ruvicha*<sup>11</sup>, em pequenas porções de terras não ocupadas pelos não indígenas. A ascensão dos *tekoharuvicha* (chefes políticos/religiosos) ocorria à medida que diversas parentelas menores buscavam refúgio, aliando-se e fortalecendo as mais coesas, por vezes próximas aos seus locais de habitação.

No período inicial da implantação da CAND, que se iniciou no final da década de 1940, ocorreram alianças entre diversos *te'yi* (parentelas) que compunham *Ka'aguyrusu*, dentre elas, algumas se tornaram notáveis, pois acabaram protagonizando eventos que viriam a decidir os rumos da permanência dos Kaiowa na região. No entorno de Rio Brilhante (*Ykarapã*), o *tekoharuvicha* era Pedro Enrique Misael (Pedro 2020 p. 90); na região de *Itaquiri*, próximo ao Córrego Panambi, várias parentelas se ajuntaram ao redor do *tekoharuvicha* Joãozinho Carapé; na região de *Jagua Ygua*, Cância Cantero conseguiu reunir várias parentelas sob a sua liderança política; em Carmelândia, vários *teyi se* aliaram à parentela de Ruminginho, e, ao sul, ainda na região de *Narankahai*, outra representativa quantidade de *teyi se* aliou à parentela de *Aquino* (Pedro 2020, p.95).

**Figura 04** - Localização da ocupação de diversos *te'yi* durante a instalação da CAND (1950).  
(Identificação dos locais pelo autor)

<sup>11</sup> O *tekoharuvicha* (chefe político-religioso) de uma parentela de prestígio mantinha relações de poder entre diversas parentelas menores submetidos à sua liderança. Esses grupos menores são denominados *te'yi* (grupos familiares). (Pedro 2020, p. 35)



Fonte: Pedro, 2020 p.96

O fortalecimento de diversas parentelas a partir das redes de aliança demonstrou o entendimento dos Kaiowa sobre as transformações que vinham ocorrendo nos diversos *tekoha* que compunham *Ka'aguyrusu*. Ainda que as transformações, às quais foram submetidos os indígenas, provocaram a fragmentação de muitas dessas parentelas, a permanência delas nos seus territórios tradicionais, apegadas ao seu modo de viver *teko*, propiciou, neste período de confusão - *ãy kanhy* -, o desenvolvimento de uma estratégia de sobrevivência baseada na manutenção dos laços de solidariedade entre redes de parentelas aliadas. As relações de parentesco e a participação conjunta em rituais foram de fundamental importância para manter os vínculos com o território.

Ao se reunirem em torno de uma liderança política e religiosa fortaleceram os seus laços com o modo de vida (*kaiowa reko*), tal qual viviam os seus antepassados em *Ka'aguyrusu*. Dessa maneira, ao olhar para o passado, *ojeapa*, puderam encontrar algum entendimento da realidade que passavam naquele momento e, a partir de então, propor estratégias frente à dizimação iminente em que se encontravam.

O grupo de Chiquito permanece às margens do córrego *yasori* até os primeiros conflitos com os funcionários da CAND, quando (...) Chiquito chama as lideranças para um *ñemongueta* (reunião de conversa), ocasião em que decide se transferir para *Tuju Pita*, enquanto Metério retorna para *Xiru Karai*, *João Kavaju*, acompanhado de seu filho Enari, retorna para *Yakãjusu*, local onde ele e a sua cômputo Cirila falecem pouco tempo depois. (vietta 2007, p. 325)

Várias parentelas, a exemplo de Chiquito Pedro, se reuniam (*aty*) em busca de alguma solução para as crises que se sucediam até então, nas diversas localidades de *Ka'aguyrusu*.

Porém, outras famílias resolveram abandonar suas terras, em vista da chegada dos não indígenas. Vietta (2007) ainda narra que, após algum tempo, os próprios funcionários da CAND incendiavam as *ongusu* (casas de reza) localizadas em *Yakãjusu* e *Xiru Karai*, acarretando a dispersão de um *te'yijusu* (grande parentela), “na barra do córrego *Hum(...)* muitos foram embora ficaram com medo de brasileiro” (Vietta, 2007, p. 327). Naquela época as *oygusu* (ou *ongusu*) não eram consideradas “casas de reza”, como são denominadas atualmente. Eram casas de moradia, com o *yvyra'i* (espécie de “altar” feito com armação de três taquaras ou paus roliços, enfeitados com pequenos tufo de linhas ou penas coloridas presas em fios que unem uma vara à outra) dentro dela. O modelo destas casas eram as *ogajekutu* (casa cujo teto vai até o chão). No final da década de 2000 começaram a ser construídas novamente, com a finalidade de serem “casas de reza”, a partir do incentivo de organizações indigenistas.

Nesse período, além dos embates com os Kaiowa, a CAND também esbarrou na repentina mudança política no cenário nacional. Em 1951, com a volta de Getúlio Vargas à presidência, novas mudanças ocorreram no SPI: José Maria da Gama Malcher, funcionário de carreira do SPI desde 1940, assume como diretor, período em que Eduardo Galvão é nomeado como chefe do SOA - Seção de Orientação e Assistência (Couto, 2009, p. 250).

O Kaiowa Pedro Enrique Misael que, desde os primeiros anos da implantação da CAND, buscou o reconhecimento do seu território em constantes visitas ao posto do SPI em Dourados, afirma que havia um ajuntamento de ao menos 130 almas, em Icarapã (Pedro, 2020 p. 74). Em 28 de março de 1953 dirigiu-se até Campo Grande para a sede da 5ª Inspeção que, na ocasião, era chefiada por Iridiano Armarinho Oliveira, pedindo providências na resolução da situação de suas terras.

O novo cenário político, com a volta de Vargas ao poder, enrijece as ações da CAND em relação aos Kaiowa e suas terras em *Ka'aguyrusu*, com a criação do povoamento de Douradina, próximo aos seus *tekoha*. Em 06 de junho de 1954, João Carapé e Pedro Sanábria se dirigiram à capital federal para uma audiência com o chefe dos *mbaíry*, a fim de reclamarem da perda dos seus territórios ao então presidente Getúlio Vargas (Pedro, 2020 p.85), quando são recebidos por Eduardo Galvão, Chefe do SOA, com a promessa de que a situação fundiária seria resolvida.

Imagem 05 - Memorando 447 enviado por Eduardo Galvão Chefe do SOA, IR5 do SPI sobre a ida dos Kaiowa João Carapé e Pedro Sanábria ao Rio de Janeiro 1954

5-88/93-19

3. INSPETORIA REGIONAL  
S. P. I.  
PROTOCOLO N.º 801  
DATA - Em 20/7/54

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA Rio de Janeiro, D.F.  
Em 6 de julho de 1.954

M/m nº 447

Sr. Chefe da 5ª Inspeção Regional do S.P.I.

Campo Grande - MATO GROSSO

São portadores do presente, os índios Caiuá, João Carapé e Pedro S. Alvaro, residentes no município de Dourados, junto ao Posto Francisco Horta, que estiveram nesta Diretoria para reclamar contra a venda de lotes de terra de que são concessionários na Colônia Agrícola de Dourados. O assunto já foi objeto de nosso memorando nº 443. Folhas fornecida passagem até Campo Grande afim de que possam entrar em entendimentos com essa chefia. Solicitamos sejam recambiados a sua aldeia de origem.

*Atestado o recebimento,  
alguns re.  
31/7/54  
D. Sanábria*

Saudações

Eduardo E.G. Galvão  
Chefe da SOA

EEGG/AJ

Ativar

B2 B3 H1571-125-088-093-19-54

Fonte: Brasil, 1954, 1f

Em 10 de julho de 1954, a CAND faz a cessão de uma pequena porção de terras aos Kaiowa Pedro Henrique e Paulo Henrique (Pedro, 2020, p. 74), porém distantes da área requerida por eles. As constantes trocas de funcionários promovidas pelo SPI contribuíram para que não houvesse qualquer avanço no reconhecimento das terras de *Ka'aguyrusu*. A ação dos Kaiowa, em *aty* ao redor de parentelas específicas, perpassa um período de confusão. Foi uma temporalidade incerta que se instalou a partir da onda de chegada de colonos para ocupar as terras nas quais se encontravam os Kaiowa.

A ação indígena em se reunir para o enfrentamento provoca uma reação por parte do órgão indigenista e da CAND. A transferência da liderança Pedro Enrique, de *Ka'aguyrusu*, para as terras indígenas da 7ª inspeção regional do SPI, no Paraná (Pedro, 2020, p. 75), provoca novamente a fragmentação e reconfiguração das parentelas até então coesas e, com receio de serem também transferidas, cedem às pressões da Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Com o enfraquecimento de algumas parentelas, outras acendem ao protagonismo, por sua vez já com o entendimento da necessidade de negociação com os colonos.

Aquelas parentelas que insistiram em permanecer ainda no território de *Ka'aguyrusu* se aglomeraram no local “cedido” pela CAND, sob constante ameaça de serem despejados. Como única defesa, a saída que tinham era se apegarem ao seu passado primordial, uma vez que olhar para o futuro parecia cada vez mais incerto. Nos anos que se seguiram, entre 1960 a 1970, o governo finalizou o loteamento das terras de *Ka'aguyrusu*. Em muitos casos, as terras ocupadas pelos indígenas foram gradativamente ocupadas pelos colonos, com a ajuda dos funcionários do SPI, que promoviam a desintrusão dos últimos locais ainda ocupados pelos Kaiowa, empurrando-os para os limites da Colônia. Schaden registrou esse período dramático vivido pelos líderes religiosos de Panambizinho, especialmente por Pa'i Chiquito, que, vendo as terras sitiadas pelos colonos e a inoperância dos chefes do SPI, inicia um ciclo de rezas para destruir o mundo, sufocado pela maldade e ganância dos brancos.

Atrelado a isso, a ação promovida pelos funcionários do SPI, a partir do Posto Indígena Francisco Horta (Dourados), juntamente com os funcionários da CAND, empenhou-se em desocupar as áreas loteadas. O cenário político da época favoreceu o rápido crescimento da população “civilizada”, de maneira que os indígenas foram tratados como empecilho à chegada do “progresso”. Em um despacho relatado por Joana da Silva, a autora demonstra a forma como ocorreu o tratamento aos Kaiowa que se encontravam nas terras loteadas.

[...] limpamos as malditas glebas, onde estão os índios (os que se dizem donos) e mandamos entenderem-se com o chefe da 5ª Inspeção - Campo Grande, mas parece que a Regional tem tendência a deslocar os índios e com isso nós ficamos além de tudo sobrecarregados com o serviço e ainda estamos convencendo os índios que não estão de acordo a vir para este Posto, deixando suas moradias, arvoredos, etc.; destes casos, ainda são indisciplinados e rebeldes os que resistem, na referida área de Panambi. (Silva, 1982, p. 23)

Nesse ponto, ajuntar-se e rezar se apresentou como uma opção, e talvez fosse entendida como a única saída possível. Entretanto, uma *aty* de diversas parentelas, em um único conglomerado territorial, a princípio formava uma coalizão e o que os mantinha ligados era a possibilidade de entendimento e adaptação da nova temporalidade que se apresentava para os Kaiowá de *Ka'aguyrusu* naquele momento.

## **2.1 – *Āy kanhy, Ára kuaavei*– Trauma do contato dos Kaiowa em vista das políticas de desocupação territorial**

A representação do conceito de alma para os Kaiowa pode ser definida como a consciência enquanto seres humanos. Segundo Chamorro (2024, p. 117), *anga*, ou *ãy*, cujo significado está na composição individual e possivelmente compartilhada coletivamente através da ligação com a temporalidade, pode também ser um sinônimo de *ára* (espaço tempo), o que pode ser visto expressado na cosmologia dos Kaiowa a partir dos seus cantos primordiais.

O *ãy kanhy* ocorre em oposição às diversas formas do bem viver dos Kaiowa, podendo ser traduzido como uma confusão da alma. Nesta tese utilizo o termo como sendo o trauma na alma produzido a partir de ações provocadas pela perda dos territórios e a repentina colisão com o mundo dos não indígenas, na qual os Kaiowa se viram imersos.

A chegada em massa dos não indígenas e a expropriação do território promoveram, entre os Kaiowá, uma crise nos elementos que sustentam a compreensão do sentido de mundo e do significado da presença dos Kaiowá neste mundo. Estabeleceu-se uma crise de sentido na percepção do mundo que até então sustentava a temporalidade: o mundo, enquanto cosmos, expandiu-se, premido por incorporar a presença não indígena no território, com as transformações por ela provocadas. Este mundo expandido passa a comportar uma nova temporalidade, mas é na matriz do tempo, no *teko ymaguare*, que os líderes cerimoniais buscam a fonte de compreensão deste mundo expandido e de como poderiam os Kaiowa nele viver.

Para um melhor entendimento, utilizo, também, outra expressão que representa não só o embaraço da alma, mas sim a confusão em toda a realidade como até então era entendida pelos Kaiowa: o termo *ára kuaavéi*, proposto pelo historiador Kaiowa Isaque João, expressa o sentimento produzido/adquirido nesse período pelos indígenas de *Ka'aguyrusu*.

O termo *ára* (tempo-espaço) *kuaavéi* (embaraço, confusão), temporalidade da confusão ou da busca por uma nova interpretação do *ára*, teve a sua produção a partir das crises causadas pelo contato iminente com a sociedade não indígena, que necessitavam de respostas aos questionamentos que até então não existiam na forma organizacional dos Kaiowa.

A dispersão forçada pelo território produziu um sentido de diáspora entre os Kaiowa. Segundo Brand (1997), ocorreu o *sarambi*, ou seja, o esparramo. Contudo, percebe-se que o *sarambi* é ocasionado a partir do trauma produzido pelo contato com um modelo de sociedade que funciona diferente da lógica existencial dos Kaiowa, seguindo princípios contrários ao

modo de relacionamento ao qual estavam familiarizados. Contudo, serem forçados a utilizar o modelo trazido pelo colonizador provocou, nos Kaiowa, o embaraço ou *ãy kanhy* da alma.

A busca pela retomada da sua própria alma (*anga, ãy*) foi, sobretudo, a partir do entendimento do funcionamento do modelo de vida dos não indígenas. Os Kaiowa entenderam que os *karai* não eram seres superiores como tinham interpretado anteriormente, mas, sim, seriam apenas *mbairy*, ou seja, indivíduos que nem sabiam das suas origens e, portanto, precisavam ser direcionados, estavam perdidos, eram estrangeiros que adentravam em seus locais de habitação. Suas ações também não eram orientadas por uma lógica de razoabilidade, porque eram desorientados – *tavy* - e não se referenciavam na ética da convivência pacífica - *teko joja*, mas eram movidos pela ganância e propensos à violência - *teko poxy*.

Esse período de instalação das frentes agropastoris, em *Ka'aguyrusu*, produziu nos Kaiowa esse embaraço temporal - *ãy kanhy*. Quando se deram os primeiros embates com a CAND, os indígenas interpretaram como sendo o desmoronamento do equilíbrio do mundo, o que os remeteu às narrativas apocalípticas, como contadas por Nelson Concianza (Vietta, 2007, p. 138): a chegada dos colonos em pouco tempo causou mudanças radicais na paisagem, na natureza e no equilíbrio do mundo, compreendido pelos Kaiowa como características do fim do mundo.

Dentre as principais problemáticas está o fato de que a chegada dos colonos representou o fim da mobilidade - *oguata* como era conhecida pelos indígenas, e os *tekoha* perderam o seu sentido de lugar de vida/viver, assim como a conexão, tal qual conhecida pelos Kaiowa a partir da *nhe'ẽ*, que se viu ameaçada pelo modelo de vida imposto pelos colonizadores. Ao utilizar-se da mão-de-obra indígena disponível no território, a CAND atraiu principalmente os jovens Kaiowa da época, para atuarem na derrubada das matas, construção de cercas, alambrados, ou mesmo na construção das casas que viriam a ser utilizadas pelos colonos.

Isso contribuiu para que alguns núcleos familiares coesos, embora ainda mantivessem formato organizacional, originassem subgrupos espalhados, ou seja, cada fogo (Pereira, 2004) passou a se organizar de forma independente, e as famílias monoparentais acabavam se distanciando dos seus núcleos parentais por longos períodos de tempos, porque precisavam ficar mais próximos dos locais de trabalho oferecidos pelos colonos e, assim, passaram, também, a se organizar como as famílias de colonos da CAND se distribuía.

Com isso, cada família monoparental construía moradias pequenas denominadas *hoga'i*, diferenciando-se das *ogusu* (casa grande) ou *oga-jekutu*. Estas, por sua vez,

com o passar dos anos deixaram de ser moradia permanente, tornando-se “casa de rituais”. Por outro lado, as pequenas moradias - *hoga'i* - “não sofre apenas redução de tamanho, mas também mudanças bastante profundas em sua estrutura arquitetônica, aproximando-se em vários sentidos dos tipos de construção rural brasileira e paraguaia” (Schaden, 1974, p. 26). Essa nova forma de moradia proporcionou melhor mobilidade para os grupos familiares reduzidos. (Pedro 2020, p. 80)

Atrelado a isso, também os Kaiowa tiveram que se adaptar às doenças e epidemias trazidas pelo colonizador, cujos tratamentos indígenas habituais não pareciam suficientes: “(...) diante dos contatos com os não indígenas, ocorreu o desenvolvimento das epidemias entre os indígenas, como: tuberculose, febre amarela, sarampo, malária, pneumonia, gripe, verminose, catapora, entre outras.” (Peres & Furtado, 2022, p.146).

Segundo Vietta (2007, p. 309), as epidemias foram responsáveis por espalhar diversas parentelas. Visando se afastar dos focos de contágio, muitas famílias abandonaram as terras, cujas mudanças eram atribuídas às mortes. Eram, sobretudo, doenças desconhecidas aos indígenas, e poderiam ser atribuídas à feitiçaria, entretanto, o alto índice de contágio e de morte refletia a necessidade de se aliarem a um poderoso *hexakáry* (líder religioso), a fim de se defenderem desses malefícios.

O Kaiowa Lauro Concianza relatou que ocorreram muitas mortes na parentela de Chiquito Pedro, no período da chegada da CAND, atribuídas a essas doenças: “morreu muito Kaiowa! não tem remédio, pega febre reumatismo, pega qualquer doença então morre! velho morreu, morreu tudo!” (Vietta, 2007, p. 323).

Os *mbaíry* também chegaram trazendo uma nova religiosidade, assim como outras perspectivas de relacionamento com o território, não abrindo espaços para o modo como os Kaiowa se relacionavam com os *jára*. Outra novidade para os Kaiowa foi a obrigação de aprenderem o idioma português, língua na qual toda a comunicação se fazia necessário. A ação dos não indígenas era trazer o novo idioma como uma tentativa de sepultamento do “ser primitivo”; portanto, os Kaiowa deveriam “deixar” o seu idioma, a fim de, aos poucos, serem introduzidos na sociedade “civilizada”, para se transformarem em “indivíduos racionais” que pudessem fazer a sua contribuição à nação.

Isaque João (2024) define este período como sendo a inauguração de uma temporalidade onde os acontecimentos ocasionados pela colonização dos territórios indígenas produziram novas perspectivas do ser/viver (*teko*) dos Kaiowa, sobretudo quanto aos aspectos que, posteriormente, produziram novos desafios na existência frente à extinção iminente. Segundo João:

Trauma = “hi’ary ndaijara kuaa vei”= embaraço de memória, pânico psicológico, sentimento de insegurança. Significa: o grupo Kaiowa, a partir do contato com o não indígena, o grupo se chocou frontalmente com outro teko, o reflexo de contato intenso com o não indígena, o ambiente de interação muda, isso pode provocar desorganização social, também gera dispersão no grupo, psicologicamente o grupo vive embaraçado em todos os sentidos. O sentido da palavra “Teko ndaijara kuaa vei”, está relacionada à parte psicológica, na sequência a perda de noção de tempo e espaço por conta da transformação brusca de território, necessita de reinventar para sobreviver de outro jeito de vida. Importante ainda relatar que, o Kaiowa mais antigo usa essas palavras assim: “ndache’ary kuaa porã vei”, traduzido: embaraço psicológico, sentimento traumatizado em diferente nível, perda de sentido de valores coletivo. Trauma = Hi’ary naipyatã vei, Significa, o grupo indígena a partir do contato com o não indígena, sua específica organização ficou enfraquecido e busca outra jeito para superar, na sequência gera medos intermináveis, espiritualmente fica inseguro para fixar a família em determinado lugar, por conta de diversas situações vividas, perda de controle social, teria que reinventar, buscar a força espiritual para resistir a sua sobrevivência. A palavra “pyatã”, se refere à fase de primeiro passo de uma criança. A criança para trocar seu primeiro passo precisa de força, equilíbrio, tentar por vários jeitos. Na tradução da palavra “hi’ary naipyatã vei”, a parte espiritual está comprometida, o modo de organização do grupo fica embaraçado, é uma trauma cognitivo, busca forma para equilíbrio. (João, 2024, 1F)

Neste sentido, *ára kuaavéi* é uma temporalidade traumática para os Kaiowa, inaugurada pelo contato dos indígenas com a sociedade não indígena e que, mesmo com a mobilidade constante, não encontrava mais espaços para o desenvolvimento do seu modo ser/viver próprio.

A confusão na temporalidade produz o *ãy kanhy* (trauma/confusão da alma). Se a vida não transcorre de acordo com os modelos entendidos pelos Kaiowa de *Ka’aguyrusu*, a alma - *ãy* - começa a adoecer. Segundo o Kaiowa Valério Vera (2019), “a alma precisa se reassentar na realidade”, ou seja, *oñemboaguyje*; caso isso não ocorra, as pessoas perdem a ligação com os *jára*.

O *ára* (espaço/tempo) está conectado com os acontecimentos de um período de tempo passado, entretanto suas consequências continuam a ser vivenciadas pelos Kaiowa e Guarani. A política de invisibilização dos territórios indígenas feita pelo Estado brasileiro é, desta forma, uma ação que ainda no tempo presente impacta diretamente a forma de vida (*kaiowa reko*) dos Kaiowa e Guarani.

Contudo, há que se levar em conta que, por muitas décadas, esta ação de Estado não passou de uma tentativa incompleta de aldeamento, a maioria das famílias extensas permanecendo nas amplas matas da região, assentadas nas cabeceiras de rios e córregos. Mesmo aquelas que permaneciam nas reservas mantinham um alto grau de mobilidade territorial, estabelecendo alianças por parentesco com as que viviam fora das reservas. Tal fato as levava a mudar periodicamente de lugar, criando-se uma circulação entre várias localidades definidas como *tekoha* (“lugar onde realizamos nosso modo de ser e viver”) (Melià et alii 1976), no interior daquilo que hoje é denominado pelos índios *tekoha guasu* (*guasu* = grande, amplo) — ver Lehner (2002) e Mura (2004 e 2006). (Mura, 2010, p. 127)

Até a criação de uma política de ocupação das terras do Sul do então Estado de Mato Grosso, pouca influência os grupos Kaiowa tinham da sociedade “civilizada”. A partir da política do governo de ocupar as áreas ditas “vazias”, os Kaiowa sofreram profundas transformações em seus ambientes de vida, denominado *ava reko*, sobretudo com o desmatamento em larga escala dos seus territórios, assim como a sua remoção forçada dos seus territórios originais.

Os mecanismos utilizados na remoção dos indígenas para essas áreas foram perversos e violentos. Tal violência variou entre a aplicação de força física, a coação ou mesmo o que pode ser chamado de persuasão fraudulenta, quando prometiam benesses para os indígenas aceitarem a transferência para as reservas. Informações etnográficas, assim como o relato do antropólogo Celso Aoki, que atua na região desde os anos 1970, dão conta de que frequentemente pastores de missões religiosas e servidores da FUNAI cumpriam a função de persuadir as famílias indígenas a se mudar para as áreas de reserva. (Cavalcante, 2013, p.159)

A proposta da ocupação das terras “vazias” feita pelo governo foi, sobretudo, reforçada pela ideia de que porções de terras reservadas oficialmente pelo governo eram os locais que deveriam ser habitados pelos indígenas e eram as únicas terras indígenas reconhecidas, ou seja, as reservas demarcadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) (Cavalcante, 2022, p. 11).

A legislação estatal, até recentemente, não assegurou aos indígenas o direito sobre os territórios de ocupação tradicional. Cavalcante (2013) afirma que o entendimento do conceito de terras indígenas como categoria jurídica é bastante recente, e sua formulação perpassa a construção das Constituições Federais de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 (Cavalcante, 2013, p. 44), nas quais pode-se perceber a evolução do conceito de terras indígenas. Entretanto, em todas elas é perceptível o ideal assimilacionista que visava integrar os indígenas à sociedade envolvente, presente até a Constituição de 1988, quando este conceito foi abandonado.

Ainda nos dias atuais esta ideia é utilizada como um argumento contrário às demarcações das terras indígenas. No entanto, o direito à demarcação dos territórios segue princípios do artigo 231 da Constituição Federal de 1988:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bemestar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua

posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. (Brasil, 1988)

A Constituição Federal de 1988 reconhece aos indígenas o direito à terra, e rompe com os ideais anteriores, adotadas pelo Estado brasileiro, de assimilar e integrar os indígenas à sociedade nacional, e reconhece a diversidade pluriétnica no território nacional, assim como dá ênfase ao reconhecimento da originalidade do direito dos indígenas às terras de ocupação tradicional.

Entre os anos de 1915 e 1928, por intermédio do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, o governo demarcou oito reservas indígenas para os Kaiowa e Guarani no Sul do, então, Estado de Mato Grosso: Dourados, Amambai, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde (Brand, 1997). Inicialmente, as reservas foram idealizadas a partir de uma área de terra devoluta de 3600 hectares. Mesmo após a demarcação, estas terras sofreram reduções devido ao avanço das frentes agropastoris, de maneira que a elucidação da historicidade do povo Guarani e Kaiowa “não poderá deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras que os alcançam, (ainda) hoje, nos mais distantes redutos” (Oliveira, 1972, p. 35).

A tutela do Estado aos indígenas visava apenas assegurar a “transição” deles à “civilidade”, a fim de atender aos interesses do governo e da economia capitalista em liberar uma extensa área ocupada pelos indígenas e também utilizá-los como mão-de-obra barata.

Os objetivos que nortearam a criação desse órgão da administração pública federal foram colocar as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio do instituto da tutela, prometendo assegurar-lhes assistência e proteção, tornando efetiva e segura a expansão capitalista nas áreas onde havia conflito entre índios e fazendeiros. Em decorrência do predomínio dos positivistas, vai sendo substituída a idéia de catequese, obra das ordens religiosas a serviço do Estado, que reivindicavam “o monopólio da catequese e civilização dos índios”, pela idéia de proteção a ser garantida pelo estado laico. (Brand, Almeida, 2007, p. 3)

A política indigenista oficial, a partir da atuação do SPI em *Ka'aguyrusu*, não assegurou a garantia da forma de vida com a qual os Kaiowa estavam familiarizados. Como demonstrado no tópico anterior, as ações inconclusas sobre a demarcação dos territórios obrigou os Kaiowa a se refugiarem numa pequena porção do seu território, num curto período de tempo.

No período em que ocorreu a implantação da CAND, as reações produzidas nas diversas parentelas Kaiowa demonstram que o contato com os não indígenas produziram

mobilidades forçadas, acarretadas por diversos fatores, conforme já explicitado anteriormente. Inicialmente os Kaiowa se reuniam a fim de se fortalecerem, juntando-se a outras parentelas. Esses ajuntamentos - *aty* - aconteciam e proporcionavam festividades, ou seja, guerras e festas (Perrone Moises, 2015, p. 87). Entretanto, esse período impactou a forma de vida dos Kaiowa, pois, no entendimento deles, tratou-se do início de uma nova temporalidade e, enquanto não havia um entendimento panorâmico da situação em que se encontravam a partir do contato com os não indígenas, produziu o *ã y kanhy*, que, por sua vez, acarretou o *sarambi*.

(...) o *sarambi* ou esparramo vivido pelas famílias Kaiowa inaugurou um modo de registro múltiplo da temporalidade para a história Kaiowa, porque ao mesmo tempo em que marca a forma como as famílias interpretaram os momentos iniciais da ação do Estado Republicano no recolhimento compulsório aos postos indígenas, também informa a recusa Kaiowa a este processo. A primeira ação obrigou as famílias a irem para o interior dos postos indígenas com o intuito de garantir assentamento de colonos vindos de outros estados brasileiros e a privatização das terras. Nestes ambientes, as famílias passavam a viver sob a gestão de funcionários do órgão indigenista (SPI) provocando a sobreposição de parentelas que vinham de regiões diferentes e que tinham modos Kaiowa de ser específicos (*teko laja kwera*), que tinham como referência de liderança as pessoas seniores de seu grupo familiar e que também conduziam a vida xamânica. (Cariaga 2019, p.89)

O loteamento das terras dos Kaiowa em *Ka'aguyrusu* para a colonização trouxe novos desafios à existência dos Kaiowa. Quando ocorreu o *ára kanhy* (temporalidade confusa), os Kaiowa se ajuntaram em torno de suas lideranças políticas e religiosas na tentativa de propor uma estratégia de enfrentamento.

Nesse sentido, o significado de *sarambi* (esparramo), pode ser associado ao *ã y kanhy* (trauma do contato), ou seja, o contato com a civilização não indígena provoca um trauma no modo de ser dos Kaiowa, pois se apresenta como uma confusão temporal, para a qual os indígenas não tinham respostas. Caminhando (*oguata*) em busca do entendimento dos acontecimentos que ocorriam em todo o território, os Kaiowa se juntaram em torno de parentelas lideradas por figuras políticas, religiosas e, a partir do fortalecimento da *nhe'ẽ*, do *mborahéi* (cantos), do *jeroky* (danças), dos rituais tradicionais, ou seja do modo de vida que vinha dos seus antepassados desde o tempo primordial, viram como uma estratégia para enfrentar a nova temporalidade que se iniciava com a chegada dos colonos às terras de *Ka'aguyrusu*.

Ao olhar para o modo de vida dos seus antepassados primordiais que, com as narrativas cosmológicas, apresentam as perspectivas da temporalidade passada, podendo oferecer soluções para o modo de vida no presente, os Kaiowa se mantiveram firmes e apegados ao modo de vida, assim como ligados aos seus territórios de ocupação tradicional, *rekohaty* (Pedro, 2020, p 63).

Podemos destacar que as transformações impostas a partir da colonização das terras de *Ka'aguyrusu* provocaram nos indígenas, inicialmente, um embaraço na realidade conhecida por eles. A atuação do SPI, alinhada com as ações da CAND, contribuiu para que ocorresse a aglomeração dos Kaiowa em pequenas porções de terras, fazendo com que, ao final, a ação inicial dos Kaiowa de se reunirem em diversas redes de parentelas proporcionou que se mantivessem no território. Mesmo ocupando pequenas porções do território, eles mantinham o sentimento de pertencimento a todo o espaço de ocupação tradicional.

Na década de 1960, a questão dos indígenas das “matas do Panambi” pareceu resolvida à CAND, assim como ao SPI, ainda que, nesse período, várias parentelas que se mantiveram dispersas pelos territórios ainda continuavam a ser esbulhadas. Entretanto, a ação dos funcionários do órgão indigenista, a partir da construção do Posto Indígena Panambi, passou a ter melhor assistência do SPI. Assim, foi adquirido um lote, pelo Posto Indígena Francisco Horta em Dourados, próximo ao local onde se encontram aglomerados os Kaiowa de Panambi, no ano de 1962 (Pedro, 2020, p. 77). Mesmo após a colocação de uma base do SPI para atendimento aos indígenas de *Ka'aguyrusu*, ocorreu novamente uma mudança no cenário político nacional.

Em 1964, o golpe militar impactou novamente a atuação indigenista da SPI e o interesse econômico de “integrar” os indígenas à sociedade nacional, transformando-os em trabalhadores rurais, se fortaleceu como uma necessidade urgente.

Os governos militares que se sucederam de 1964 até 1985 tiveram em suas mãos um amplo aparato repressivo, que passava pelos porões onde os acusados eram torturados, pelas cadeias onde eram mantidos presos, pelos currículos escolares, modificados para acomodar sua ideia falseada de “revolução”, pelos órgãos estatais, a exemplo do SPI e da Funai, transformados em braço armado contra a população indígena, agindo para tolher seus direitos, castigá-la sadicamente, dela retirar para dar à burguesia agrária apoiadora do Golpe. ( Quelho de Castro, I.; Sousa Neto, M. R. de; Lúcia Ferreira Vargas, V. 2024, p.132)

A política adotada pelo governo militar impactou diretamente os indígenas e colocou em xeque a continuidade da existência de muitos povos. O cenário político que tinha se formado restringiu ainda mais as lutas pela permanência dos Kaiowa nas terras de *Ka'aguyrusu*, embora, desde os anos iniciais da implantação da CAND, os Kaiowa tenham buscado o reconhecimento dos seus locais de ocupação junto aos órgãos indigenistas e registrado em um vasto conteúdo documental.

A CAND não abriu mão de parte de suas terras a fim de destiná-las aos indígenas, mas, com a mudança da política nacional em 1964 e os ideais adotados pelo governo militar, a Colônia passou a tratar a retirada dos indígenas de *Ka'aguyrusu* como lícito. Embora não

estivesse evidente a ação política, a mudança de governo trouxe novos desafios aos Kaiowa, uma vez que se viram obrigados, novamente, a lutarem contra sua extinção iminente, pois, ainda que, indiretamente, os ideais adotados pelo governo militar foram responsáveis pelas atuações da CAND entre os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

As principais narrativas a respeito do golpe e do período militar não tiveram o índio como foco principal, o que poderia dar a impressão de que a política repressiva adotada em diversos momentos pelos militares passou em branco nas aldeias indígenas. (Valente, 2017, p. 3)

O governo dos militares, a partir das políticas adotadas, contribuiu para que as ações iniciadas pelo SPI retrocedessem entre os Kaiowa: não houve a demarcação definitiva de nenhum território de *Ka'aguyrusu*, todos os pedidos anteriores ficaram inconclusos, restando somente um lote de 30 hectares, que foi comprado da CAND para a instalação do posto indígena Panambi pelo SPI (Pedro 2020, p. 85), que foi reconhecido nesse período. A área ocupada pelos Kaiowa, que se localizava próxima deste lote adquirido pelo órgão indigenista, entretanto, era tratada pela CAND como sendo devoluta, sendo passível de ser loteada aos colonos.

Isto contribuiu para que inúmeros casos de retiradas forçadas fossem registradas nesse período. O interesse na colonização das terras pela CAND não admitia a permanência dos indígenas, e, após a instalação dos colonos, os Kaiowa, ainda que atuassem como mão de obra na implantação dos sítios e fazendas, ficaram impossibilitados de permanecer nesses locais. Em um telegrama enviado pelo chefe da 5ª inspetoria regional do SPI ao Diretor do SPI, em 03 de outubro de 1963, ele relata que os Kaiowa de Panambi estariam sob “a invasão de civilizados em suas terras” e que os “invasores possuem títulos de propriedade expedidos pelo governo estado” (Brasil, 1963, 1fl).

A partir da retirada dos Kaiowa dos diversos locais que ocupavam, à medida que se deu o avanço da CAND pelas terras de *Ka'aguyrusu*, os Kaiowa se aglomeraram em cinco lotes próximos ao posto indígena Panambi, sendo as principais parentelas “Xiru Kuãnde, Antônio Aquino, Paulito Aquino, João Aquino, José Puku, Kapaju, Inacio Puku, Horácio Aquino, Cância Cantero, Pedro Enrique, Ruminginho, Floriano, João Carapé, Carlito Uatáquio” ( Vietta, 2007, p. 329). Outras parentelas se mudaram para as reservas do SPI, coagidos pelos funcionários da CAND, ou, com ajuda da força policial, retiravam os indígenas dos seus locais de habitação e incendiavam o local.

Nesse período de instabilidade política, os Kaiowa eram constantemente obrigados a deixar os locais de ocupação, e isso colaborou para que se ajuntassem próximos da área do

posto indígena Panambi, e outros foram levados para a reserva de Dourados, ou ainda para outras reservas demarcadas pelo SPI. Um desses eventos ocorreu no dia 21 de outubro de 1966, e é narrado pelo encarregado do Posto Indígena Francisco Horta em Dourados, Salatiel Marcondes Diniz, que escreve à 5ª Inspetoria do SPI em Campo Grande, cobrando providências urgentes:

nº 12 de 21/10/66 - Recebemos esta madrugada comunicação (do) encarregado (de) Panambi que Florivaldo de tal ameaçou despejar índios de suas terras e evadir os posto, índios amedrontados encontram-se (em) alvoroço apelam (para) essa regional providências que se fazem necessárias, tomarei providencias junto a delegacia de polícia de Dourados, SDS, Salatiel Marcondes Diniz, Enc.(posto indígena) Francisco Horta. (grifos do autor). (Brasil, 1966, 1 fl)

Em resposta, o chefe substituto da 5ª inspetoria regional, enviou um telegrama ao responsável pelo posto indígena em Dourados, pedindo que o agente intercedesse junto às autoridades locais, a fim de impedir a invasão e despejo dos Kaiowa de Panambi (Brasil, 1966, 1fl).

Cabe ressaltar que, nesse período, a CAND já tinha se consolidado nas terras indígenas de *Ka'aguyrusu*, e os territórios, que outrora eram ocupados pelos Kaiowa, estavam escassos, e até mesmo a circulação por esses locais havia sido restringida. A iminência do despejo era real, as parentelas que se propuseram a permanecer próximas ao posto indígena Panambi se viram obrigadas a se instalar num ínfimo território, pela necessidade de se aliarem a outras parentelas que estavam localizadas próximas umas das outras.

O território em que ficaram aglomerados os Kaiowa, próximo à sede construída pelo SPI, de certa forma legitimou a área do entorno como sendo um aldeamento dos Kaiowa, como benfeitoria da CAND aos indígenas que outrora habitavam as terras de *Ka'aguyrusu*. Esse período também precede a extinção do SPI como órgão indigenista estatal. Para o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 23):

A corrupção administrativa que começou a medrar crescentemente no órgão indigenista – que levaria à extinção [do SPI] e automática substituição pela FUNAI – não pode obscurecer sua importância [do SPI] na defesa dos territórios e das populações tribais durante o período de sua existência [...] Se é verdade que o órgão protetor perdeu-se em muitos erros, é verdade também que sem sua atuação, ainda que precária, os territórios indígenas de há muito teriam sido alienados em sua totalidade.

Os loteamentos promovidos pela CAND se viram fortalecidos pelos ideais defendidos pelo governo dos militares nesse período, e os indígenas passaram a ser desconsiderados, sobretudo com as constantes trocas de funcionários no SPI, além da ocupação de muitos cargos do órgão indigenista por interesses político-militares. Percebe-se que os interesses dos funcionários se distanciaram muito dos ideais iniciais defendidos pelo SPI, e isso acelerou o

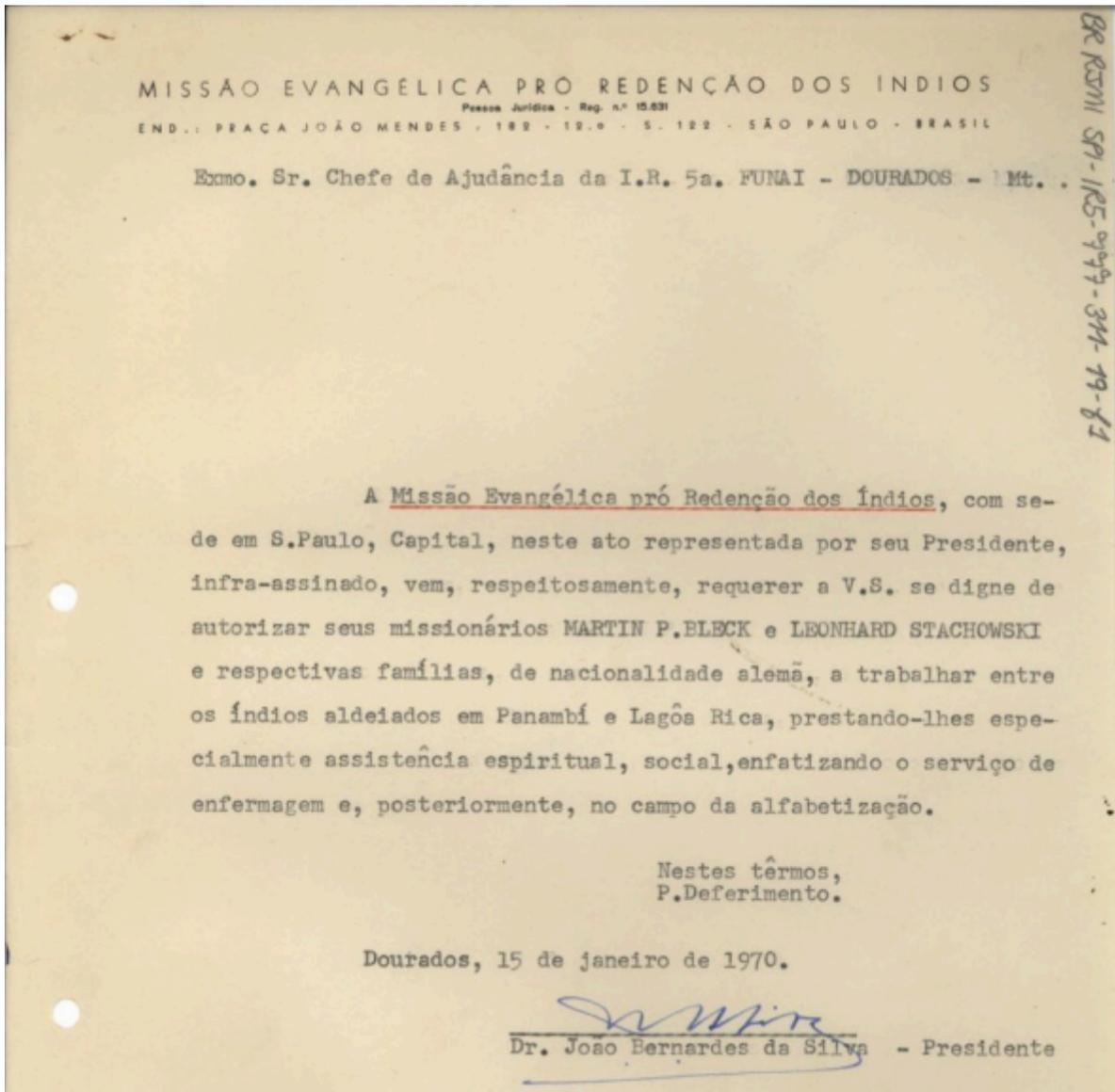
esbulho territorial dos indígenas de *Ka'aguyrusu*, aniquilando os grupos que mantinham resistência em permanecer nos territórios.

A personificação da presença da “Colônia” era vista pelos Kaiowa como uma “chegada” que vem para assolar, destruir e devastar as expectativas dos indígenas. Por isso a insistência na permanência em seus territórios em Panambi e Panambizinho. A estratégia adotada para escapar a essas enormes pressões foi reforçar os laços entre as diversas parentelas que compunham esses territórios, obrigando os Kaiowa a se aglomerarem em duas porções de terras, depois que a maior parte do território fora loteado pela CAND.

Com a extinção do Serviço de Proteção ao Índio, em 1967, após as denúncias de corrupção e desvio de função, o governo militar instituiu a Fundação Nacional do Índio, (FUNAI) e manteve a mesma atuação que vinha sendo desenvolvida na política indigenista do SPI. Dessa forma, mantendo o regime de tutela dos indígenas, o órgão indigenista atuava entre os Kaiowa, partindo do ponto de vista da necessidade de integração deste povo, de maneira rápida, à sociedade nacional.

Enquanto em Panambi Lagoa Rica, a criação do Posto Indígena estava em pauta, mais um esbulho ocorreu com o loteamento de locais próximos, dentre eles, um destinado à implantação da Missão Evangélica Pró Redenção aos Índios que, posteriormente, mudou a sua nomenclatura para MEU - Missão Evangélica Unida, localmente conhecida como Missão Alemã, como comumente referida pelos Kaiowa. Sua atuação entre os remanescentes de *Ka'aguyrusu* foi vista como benéfica por parte do órgão indigenista que, neste cenário, estaria contribuindo para a inserção e integração dos Kaiowa à sociedade “civilizada”. No pedido enviado à chefia da FUNAI na época, ficaram evidentes os anseios da Missão em relação aos Kaiowa, de prestar assistência espiritual, social e serviço de enfermagem.

**Figura 06** - Pedido de atuação feito à FUNAI para atuação dos missionários alemães entre os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* (1970).



Fonte: BRASIL 1970, 1f1

A atuação da Missão Alemã entre os Kaiowa, a partir de 1970, na evangelização e nas diversas áreas sociais, com a criação do Posto Indígena Panambi pela FUNAI, tentou minimizar os impactos provocados pela ocupação do território durante os anos em que a CAND retirou os indígenas das suas áreas de ocupação tradicional. Panambi permaneceu ocupando uma área de cerca de 360 hectares, sem regularização fundiária, e acabou por adquirir as características de uma reserva indígena, ainda que, na prática, não teve o reconhecimento oficial pelo SPI e, posteriormente, pela FUNAI.

Quando se pensou em reservar terras para os índios, o destino inicial desses espaços era, via de regra, abrigar a população Kaiowa que já vivia nesses locais. Entretanto, logo acabou prevalecendo a intenção de reunir nesses espaços a população de um grande número de comunidades Kaiowa dispersas pelo território. A reserva passa a cumprir a função política de liberar as terras para a especulação imobiliária e

posterior ocupação agropecuária. Assim, a reserva se transforma em área de acomodação para a população de diversas comunidades. (Pereira, 2007, p. 5)

Os Kaiowa que se refugiaram em Panambi Lagoa Rica, a partir de 1970, se viram cativos das mudanças temporais, enquanto que, no cenário político nacional, o governo militar tinha enrijecido o seu governo e os indígenas, novamente, viram introduzidos modelos organizacionais imposto pelo indigenismo estatal.

O cenário político nacional desse período mais uma vez trouxe mudanças aos indígenas, com a criação da FUNAI. Com a lei 6.001/1973, conhecida como Estatuto do Índio, o Senado visava refutar as acusações de que estava sendo praticado genocídio dos povos indígenas, como afirma o relatório Figueiredo: “O Estatuto do Índio foi também uma forma de reafirmação de práticas paternalistas por parte da ditadura militar. De acordo com Danilo Braga, o Estatuto é controverso por ser mais uma política indigenista de tutela e integração” (Ramos, Nascimento, 2023, p. 1520).

O governo militar continuou a tratar a questão indígena pelo viés da integração, novamente ditando os rumos que seriam tomados pelo indigenismo estatal, para que as comunidades indígenas pudessem ser rapidamente integradas à sociedade nacional e se tornassem úteis ao desenvolvimento do progresso econômico na região, pela expansão da fronteira agrícola. Na ótica governamental, cabia ao novo órgão indigenista o papel de acelerar esse processo.

## **2.2– *Teko aty*, o encontro das *nhe'ẽ maranduha* (palavras, notícias)**

Com o modelo de reserva imposto aos Kaiowa de Panambi Lagoa Rica, nos períodos posteriores em que ocorreu a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados - CAND, os funcionários da FUNAI passaram a atuar de forma arbitrária, impedindo o livre trânsito dos indígenas (mesmos entre as terras indígenas). Foi introduzido o modelo de uma força policial nas terras indígenas, nos moldes militares, denominada guarda indígena, composta por um “capitão” indígena, escolhido diretamente pelo chefe de posto. Além do capitão, a guarda indígena era formada por auxiliares, que recebiam denominações de sargento, cabo e polícia.

Essa guarda impunha castigos, realizava torturas, entre outras violências, sempre que os interesses do órgão indigenista não eram atendidos. O órgão indigenista definia como função da polícia indígena cumprir e fazer cumprir as ordens do chefe do posto. Como o órgão indigenista buscava a autonomia econômica do posto, necessitava gerar renda com o

trabalho e os recursos naturais indígenas, ou seja, recursos para manter as atividades do posto. Para tanto, o chefe ordenava que o capitão recrutasse trabalhadores indígenas para fazer roças, formar pastagens, extrair erva mate ou madeira, atividades que gerariam renda ao posto.

Como vimos, o modo de vida dos Kaiowa tinha recebido diversos impactos no decorrer dos anos, desde a implantação da CAND; entretanto, a sua (re)existência só foi possível a partir do relacionamento que tiveram com o passado, *ojeapa*, a partir dos rituais que continuaram sendo realizados regularmente em Panambi e Panambizinho.

Os Kaiowa/Guarani, apesar de aparentemente “civilizados” e “letrados”, continuavam identificando-se como Kaiowa ou Guarani e sendo reconhecidos e prestigiados por suas comunidades. Esta percepção parecia estar de acordo com o que afirma Melià (1991), segundo o qual, apesar de tanto tempo de imposição destas políticas [assimilação e integração], visando a descaracterização e a extinção dos índios e de suas culturas, principalmente através da escola e das igrejas, os Kaiowa/Guarani “criaram mecanismos para seguir sendo o que são”, ou conforme Monteiro (apud Cunha, 1992, p. 475), para “a permanente recriação de sua identidade e de seu ‘modo de ser’, frente a condições progressivamente adversas. (Rossato, 2002, p. 14).

Entender o processo de absorção da espacialidade/temporalidade ocidental não foi a preocupação inicial dos Kaiowa, contudo, criar espaços para entenderem a existência desses “outros” foi necessário, e o contato foi o ponto de partida para a introdução do “homem branco” no mundo dos indígenas.

A forma de entendimento cosmológico na qual se baseiam os indígenas Kaiowa e Guarani passou por mudanças decorrentes do contato com os não indígenas, com a implantação da CAND e com a atuação de uma Missão protestante. Sempre pautados em seus saberes, os Kaiowa, por vezes, tiveram que se adaptar a repetidas mudanças de temporalidade, contudo sem se desvencilhar de seus conhecimentos próprios ou tradicionais,

A atuação da Missão Alemã iniciou em 1970, prestando assistência aos Kaiowa, na área da saúde, para a qual mantinha uma farmácia onde realizava atendimento ambulatorial dos indígenas; para a educação, criou uma escola onde atendia, principalmente, as crianças na alfabetização, sendo que o posto indígena da FUNAI passou a ter uma escola em suas dependências; além disso, atuava mais diretamente nas roças dos indígenas e na retirada e venda de madeiras.

Ainda nos anos 60, se instalou em Panambi e na Reserva de Pirajuy(Paranhos) a Deutscher Indianner Pionner Mission, conhecida como Missão Evangélica Unida ou Missão Alemã, com um trabalho integrado a Igreja Evangélica Indígena Unida, esta sediada em Assunção(Paraguai), onde atua entre as populações de língua guarani. A criação da Missão Alemã é decorrência da visita de um evangelista alemão, que se sensibilizou com as condições de pobreza vivida pelos Kaiowa e Guarani – venda de mão-de-obra em péssimas condições, pouca oferta de alimentos –, além da inexistência de assistência frente ao grande número de doenças e óbitos. Inicialmente, a missão organiza o atendimento à saúde,

e em 1967, amplia os trabalhos construindo uma escola em Pirajuy. A perspectiva assistencialista promovida pelas missões tem sido fundamental para viabilizar a sua aceitação entre os Kaiowa e Guarani. Muitas famílias, direta ou indiretamente, associam a conversão aos serviços e benefícios oferecidos. A opinião geral é que “a missão ajuda o índio”. (Vietta, 2003, p.113)

Os Kaiowa, que foram forçados a habitar em duas porções do território de *Ka'guyrusu*, mantiveram-se envoltos no modo de vida dos seus antepassados primordiais, permitindo-lhes resistir às imposições trazidas pela sociedade envolvente. As práticas do modo de vida (*kaiowa reko*), nesse período, foram responsáveis por repassar aos mais novos as dinâmicas de vida dos antepassados.

Os cantos longos, conforme relatado por Isaque João (2011), expressam o relacionamento dos homens com o mundo ao seu redor, o seu ensinamento perpassa uma série de regras, e isso estreitava os laços entre os indivíduos que compunham a parentela. Durante as celebrações festivas, eram entoados os cantos longos possibilitando o *teko aty*, interligados pela referência ao *ymaguare*: “(...) o ensinamento dos cantos longos se apoiava nas histórias de cada *mborahéi* para, dessa forma, se espelhar na divindade. Assim, os xamãs se dedicam ao máximo para repassar certos ensinamentos a seus discípulos, os *yvyra'ija*” (João, 2011, p. 116).

A continuidade da realização destes rituais se apresentou aos Kaiowa como uma espécie de alento aos malefícios causados pela temporalidade *ára kanhy*, iniciada com a chegada da CAND. Mas a realização destes eventos possibilitava a mobilização para a *aty* de inúmeras parentelas, a fim de participarem das celebrações e, à medida que regularmente eram realizadas, proporcionava a ligação com o tempo primordial tal qual é narrado nos cantos longos, personificando esperança aos Kaiowa, mesmo diante das dificuldades impostas pelo colonizador.

O passado nas rezas, duas expressões se destacam entre aquelas que os indígenas usam para interpretar os cantos, *ñe'ẽ a'ã*, ‘imitar’, e *papa*, ‘contar’. Canta-se para contar ao milho, ao menino, às pessoas suas histórias. A história é o enfeite da pessoa, do milho, das coisas. Todos precisam escutá-la para continuar existindo. As rezas contam histórias, *oipapa*, evocam o começo, *tembypy*. A estrutura dos cantos, especialmente a das rezas, indica que a palavra ritualizada conduz a um ato religioso primordial. As repetições de frases, palavras e sílabas que caracterizam os cantos geram paralelismos e metáforas que - somados às posições, ao estilo salmódico, ao ritmo litânico das melodias e à emoção da celebração em si - evocam nas pessoas o sentido original da existência e lhes propiciam a contemplação e o encontro com os Seres e Realidades primordiais. (Chamorro, 2011, p. 56)

A palavra *aty*, que também pode expressar a ideia de assembleia, no contexto aqui apresentado, representa um ajuntamento festivo e tem sua origem ainda no tempo primordial, quando se utilizou de um espaço específico e se vinculou à forma de ser *teko*. O surgimento

da *aty* remete a um acontecimento *ymaguare* (tempo primordial), em que, por um desentendimento entre os filhos de *Nhandervusu* ocorre o *tekopoxy* (modo ser/viver irado), e para purificar a terra, *Nhandervusu* envia um dilúvio à Terra. Arrepentido de seus atos, os filhos e netos de *Nhandervusu* se utilizam de estratégias para sobreviver. Conforme narra Melià e Grünberg & Grünberg:

Una vez, en una farra, Yryvera (un hijo de Ñande Ru?) golpeó a un pariente suyo, quien de este golpe se quedó enfermo y se murió. El alma del difunto se quejó ante Ñande Ru y Ñande Ru enojado quiso destruir a Yryvera. Mandó enfermedades a él y a las plantas, mandó una serpiente y una sequía grande que secó hasta los ríos, pero Yryvera creó una fuente en el media de su chacra y se mantuvo así. Entonces el dios hizo llover para hundir toda la tierra, pero Yryvera hizo una canoa, ygáry, chica, la estiró extendiéndola y subió a ella con todos sus familiares. Según Pa'i Comes, sus hermanos Guyrakambi Guasu y Guyrapepoti le siguieron; según otros, se escondieron en otro lugar. Guayrapepoti había subido encima del pindó, que él creó y dejó crecer tan alto, que su copa siempre se quedó encima del agua. Mientras estaba espera o en la cop del pindó que las aguas bajasen, los pájaros que se refugiaron junto él okaka ññakãre ha imorotímba - defecaron encima de su cabeza y desde entonces le quedó su nombre: guyra , pájaro, repoti, heces. ( sin embargo, Pa'i Neri da una etimología distinta de su nombre; dice que Guyrapepoti hizo el primer avión y que su nombre se compone guyra pepo, ala, ti, blanco). Según otras informaciones, Kaja'a, el dueño de las aguas, era hermano menor de Yryvera y se escondió bajo de las aguas. Como se encontraba tan a gusto ahí, escogió el agua como su morada. Cuando bajaron las aguas, Yryvera mandó relámpagos a las cuatro direcciones del mundo para encontrarse con sus hermanos y cuando estuvieron junto hicieran un aty guasu para apaciguar el teko poxy y reestablecer el orden en la tierra. Según una información consiguieron tambien revivir todos los hombres que habían muerto en el diluvio). Desde ahí que se del el costumbre del aty guasu para los Paĩ; institución para arreglar los problemas y conflictos en las comunidades. (Melià, Grünberg & Grünberg, 1976, p. 230).

A *aty*, em sua função primordial, serve como expiação para o *teko poxy*, onde, através da *nhe'ẽ* (palavra/alma), ocorre a comunicação, o *nhemboro 'y* (refriamento/ apaziguamento) e a caminhada/mobilidade da *nhe'ẽ* pelo território. Através das *aty*, as tomadas de decisão são exaustivamente discutidas, as palavras têm que ser expostas, pois não se pode aprisionar a *nhe'ẽ*; ainda que seja apenas um desabafo, ela precisa transparecer. Assim, a *aty* adquire uma característica própria, como local de produção e reprodução da *nhe'ẽ*.

Da mesma maneira, o espaço/tempo está presente na concepção de uma *aty*. Para os Kaiowa, a mobilidade (*oguata*), os cantos (*mborahéi*), os rituais (*jeroky*) e a alma/palavra (*nhe'ẽ*) fazem parte de uma mesma estrutura sobre a qual se pautam as *aty*. A característica de olhar para o passado primordial está, portanto, na concepção inicial da *aty*. Neste sentido, a produção da forma de ser *aty* é também uma forma de ser/viver (*teko*), uma vez que proporciona aos Kaiowa uma vivência que está em conexão com o passado primordial (*ymaguare*). É, portanto, uma categoria específica do modo de ser *aty* ou *teko aty*. Uma possível tradução seria: pessoas e parentelas que se dispõem a se juntar para praticar o diálogo

a partir da troca recíproca de palavras - *nhe'ẽ teko joja*, buscando resolver os problemas e recompor a vivência atual no território - *tekoha*, a partir dos exemplos deixados pelos ancestrais históricos e míticos.

Como um mecanismo necessário, os Kaiowa utilizaram o *teko aty* como uma estratégia de sobrevivência frente às problemáticas provocadas pelo cerco causado pelos colonos da CAND e pelas políticas governamentais, que culminaram na perda da posse territorial. Entretanto, o acesso ao tempo primordial propiciava aos Kaiowa a noção de que a Terra fora criada para eles mesmos, conforme narrado por Paulito Aquino à antropóloga Katya Vietta (2007):

Yvy Ramõi fez a terra (*yvy*), era a primeira terra. Ela era redonda, assim, como o redondo do pau (tronco da árvore). Ele levantou-se do centro dessa terra (*yvy pyte*) carregando a sua cruz (*kurusu ñe'engatu*) foi dessa cruz que os Kaiowa nasceram. Muitos Kaiowa nasceram dessa cruz, homens e mulheres nasceram da base dessa cruz. É por isso que essa terra foi feita para os Kaiowa, essa terra não foi feita para o branco mas para o índio. (Vietta, 2007, p. 137)

Esta ligação feita com o passado primordial *ymaguare* pelos Kaiowa se tornou o refúgio seguro para o modo de ser/viver *teko*, num local em que se encontravam imune às investidas dos não indígenas. Embora instituições religiosas tenham se empenhado na busca de neófitos entre os Kaiowa, o *ymaguare* parece ser a última fronteira defendida por eles e, ao que parece, este sentimento tem sido repassado às novas gerações por décadas, ainda da mesma maneira, através do *mborahéi* (canto) e do *jeroky* (dança).

O *teko aty* se tornou necessário tendo em vista que a ação da tomada das terras pela CAND, conforme já citado no tópico anterior, provocou uma confusão na temporalidade dos Kaiowa, o *ãy kanhy*, (confusão/embaraço na alma). A antropóloga Joana da Silva, que esteve nas terras de Panambi Lagoa Rica para o trabalho de campo, em 1977, na introdução da sua dissertação apresenta uma imagem que resume a situação dos Kaiowa naquele período, dizendo que eles se encontravam refugiados dentro de si mesmos:

Parece-me muito mais difícil penetrar no âmago de uma sociedade, a exemplo da Guaraní, que para sobreviver tem que fazer o exercício diário de esconder a sua indianidade. Uma sociedade que está diariamente ameaçada de ir para o inferno por missionários fanáticos, por que se seguir seus costumes à luz do dia, não consegue remédios para curar as suas enfermidades adquiridas pelo contato com o branco; uma sociedade condenada ao sedentarismo, a viver em exíguas aldeias; uma sociedade que é diariamente ridicularizada, por seus costumes, por seu modo de trabalhar e encarar a vida. Os grupos contactados mais recentemente apesar de toda a violência do processo não tiveram ainda que desenvolver a couraça da resistência para sobreviver como povo, como seres humanos. (Silva, 1982, p. 3-4)

Importante ressaltar que o retorno aos seus *tekoha* sempre esteve presente no horizonte dos Kaiowa. Enquanto a FUNAI estabeleceu o território dos indígenas como sendo apenas os

lotes “doados” pela CAND, eles ainda mantinham esperança de que o território, que no passado fora prometido pelo general Rondon durante a implantação das linhas telegráficas, fosse reconhecido.

Rondon que passou pela região em 1922, quando da instalação das linhas telegráficas, entrou em contato com estes índios e garantiu aos Kaiowa de Panambi a demarcação da área que reivindicavam como sua, ou seja, a área delimitada pelos Rios Brilhante, córregos/hũ, Laranja Doce e Panambi. A demarcação não foi efetuada, mas a garantia de posse assegurada por Rondon é de conhecimento inclusive dos mais jovens. (Silva, 1982, p. 16)

À medida que as terras de Panambi e Lagoa Rica, local onde os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* intentaram permanecer diante do avanço da CAND, foi adquirindo características de uma área de reserva, a atuação da FUNAI entendia que a integração dos indígenas seria inevitável e que sua ação era de preparação destas comunidades para essa transição, no período em que ia ocorrendo esses processos (Silva, 1982, p. 88). Partindo desse pressuposto, no ano de 1977, em Panambi foi iniciado um projeto de roça “comunitária”, que cooptou o trabalho dos Kaiowa de Panambi, os quais atuavam na roça do Posto Indígena em troca de alimentos industrializados, como forma de pagamento pelos serviços prestados.

Os Kaiowa de Panambi passaram a chamar essa prática de trabalho como “cantina”, pois trabalhavam nas roças da Funai e à tarde se dirigiam à “cantina” do posto, onde poderiam retirar os alimentos industrializados referentes ao pagamento da diária trabalhada. Videral Locário (2023) relata que era criança nesse período, mas já ajudava seu pai Leonel a trabalhar na roça do posto, onde plantavam soja e milho.

Ao desenvolverem as roças com o plantio de monoculturas, a FUNAI tinha como principal objetivo tornar produtivas as terras indígenas e gerar lucro (Silva, 1982, p. 88). Entretanto, o desinteresse de muitas parentelas Kaiowa em atuarem nestes projetos contribuiu para que, com o passar dos anos, esta prática deixasse de ser praticada pelos agentes do posto.

A forma de percepção do mundo dos Kaiowa corrobora o desenvolvimento ou aperfeiçoamento de dispositivos culturais que poderiam fortalecê-los, frente às políticas que se dispõem a deteriorar sua forma de ser e de viver. As práticas que os remetiam ao tempo primordial *ymaguare* estavam associadas à continuidade da existência como povo e, portanto, deveriam constantemente ser revisitadas.

O ajuntamento em virtude da existência organizacional dos Kaiowa, a partir de parentelas, ao redor de um importante *nhanderu*<sup>12</sup> e *nhandesy* (líderes espirituais), contribuiu para que as práticas do modo de ser/viver *teko* tivessem um lugar de destaque. No

---

<sup>12</sup> *Nhanderu* é traduzido como sendo “rezador” por Crespe (2014). Nos trabalhos de Vietta (2007) também encontramos a referência de *pa ɽ* para os rezadores de grande prestígio no território.

entendimento destes indígenas, essa (re)existência da *nhe'ẽ* está associada ao relacionamento humano com a temporalidade, pois sem a presença desses líderes espirituais seria impossível a existência dos Kaiowa.

Ter um rezador ou rezadora de prestígio também é um elemento importante para a reconstituição da parentela. Eles mantêm vivas as práticas religiosas e a partir das rezas conseguem manter juntas as pessoas. O rezador ou rezadora conhece toda a parentela, reza quando alguém fica doente, procura conversar e aconselhar as pessoas do próprio grupo. Rezadores de prestígios também podem conseguir aliados políticos em outras parentelas ou outras áreas indígenas, fortalecendo ainda mais o grupo. (Crespe, 2014, p.185)

Estas práticas demonstram a capacidade de adaptação dos Kaiowa, partindo das suas próprias formas cosmológicas que são diferentes do modelo organizacional entendido pela sociedade “civilizada”. Estas adaptações possibilitaram que, partindo das suas próprias concepções e conhecimentos, eles criassem estratégias de sobrevivência durante esse período.

Ao remeter o seu modo de vida aos antepassados primordiais *ymaguare*, os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* se propuseram, pacientemente, a aguardar o momento oportuno para que pudessem novamente voltar a viver da mesma forma que seus antepassados, em um relacionamento de equilíbrio com o *ára* (espaço tempo), possivelmente já com resolução das problemáticas adquiridas naquele período.

A ausência da liderança de um *hexakara*, e conseqüentemente, a fragmentação dos *teyijusu*, em primeiro momento não parece alterar de maneira significativa as relações entre os grupos ou desses com o espaço. Os *tekoha* se organizam em torno de um *pa'i* ou xamã os quais continuam a manter relações reguladas pelo intercassamentos. ( Vietta, 2007, p. 316)

A organização social, conforme descrita por Vietta, contribuiu para que as parentelas se unificassem em torno das figuras políticas religiosas, mesmo que em apenas uma pequena porção de terra. Joana da Silva (1982) relata, em sua dissertação, que as disputas entre as diversas parentelas de Panambi Lagoa Rica sempre estavam envoltas no prestígio político que a parentela tinha, assim como a de seus *nhãnderu* (rezadores) (Silva, 198, p.66 ).

O prestígio dessas lideranças espirituais é atribuído à realização dos rituais festivos que, periodicamente, eram realizados pelos Kaiowa. O *kunumi pepy*, que realizava a iniciação masculina, continuou a ser realizado, tendo como referência os *pa'i* (rezadores) da época. Egon Schaden, que realizou um trabalho etnográfico entre os Kaiowa, descreve detalhadamente a realização do ritual do *kunumi pepy*, como um evento que envolvia várias aldeias, proporcionando a *aty* de diversas parentelas:

Somente os Kayová dão ênfase ritual à perfuração do lábio dos meninos, com cerimônias de cunho religioso e não apenas medidas de natureza mágica. Para o Kayová a festa é a ocorrência que mais se destaca em seu ciclo de vida.(...) Quem

determina a realização da festa é o pai ou sacerdote. Deixando de realizar-se por período muito longo, a comunidade será vítima de desgraças. O intervalo comum entre uma festa e outra, variando de acordo com o número de meninos em idade de furar o lábio (entre 8 e 12 anos de idade, mais ou menos) é de uns quatro anos, em média. Nessa ocasião se congregam os Kayová de duas ou três aldeias vizinhas. Em geral o *kunumi-pepy* coincide no respectivo ano com a festa do milho, *avati-mongarai* (colheita cerimonial do primeiro milho), que se realiza quando o milho está amadurecendo, isto é, de janeiro em diante. Para a perfuração do lábio deve haver uns dez meninos na idade indicada; aos que passam dos doze anos já não se submetem à cerimônia. Há, por isso, adultos que não têm o furo labial. Já com um ano de antecedência passam os candidatos a evitar comidas pesadas, especialmente certas caças, alimentando-se de preferência de chicha. O pai ou a mãe do menino, ou ambos, se encarregam de levá-lo à aldeia em que se vai celebrar a festa. Durante o período das cerimônias, que em geral se estende até maio, há rezas todas as noites e de dia também. "Porque não têm o que fazer, só aquela reza", segundo a frase do índio Vicente, de Amambai. (Schaden, 1974, p. 90)

A descrição de Egon Schaden sobre o *kunumi pepy* demonstra o envolvimento de toda comunidade, em Panambi Lagoa Rica, assim como em Panambizinho, que ocorriam de maneira regular com o *jerosy puku*, proporcionando aos Kaiowa uma imersão pelo passado, uma vez que os cantos entoados durante os rituais remetem ao *ymaguare*, aproximando-os desta temporalidade.

No entendimento dos Kaiowa, à medida que mantêm a ligação com a sua realidade primordial, eles se tornam os responsáveis pelo equilíbrio do mundo. Assim, ao realizarem as cerimônias que possibilitam o *teko aty*, a conexão com as diversas temporalidades impedem que catástrofes venham a ocorrer no mundo, conforme Isaque João (2011):

As duas cerimônias mencionadas, isto é, as de *jerosy puku* e *kunumi pepy*, aqui tratadas, são consideradas como uma importante contribuição da sociedade Kaiowa no sentido de não permitir que aconteçam catástrofes no mundo dos humanos, índios e não índios. Através da prática do *kunumi pepy* e do batismo do milho saboró, o Kaiowa tradicional acredita que há condições de proporcionar uma vida saudável – *teko marane'ỹ* – e também para dar equilíbrio e obter sucesso em todas as atividades. (João 2011, p 79)

Esta ação proporcionou-lhes que se mantivessem em conexão entre si, conforme será tratado no capítulo 3, resistindo às práticas impostas pelo indigenismo oficial, que propunha a integração dos indígenas à sociedade “civilizada” e que teriam que abdicar das características do modo de vida, crenças e cosmologia próprias. Desta forma seriam aceitos como trabalhadores rurais da época.

A forma de pensar, amplamente compartilhada entre os não indígenas durante o período da implantação da CAND, e posteriormente se manteve no discurso da FUNAI, da necessidade de subjugar os indígenas e “retirá-los” da situação em que se encontravam, foi a responsável por manter estática a questão indígena por décadas. Este pensamento ainda vigora em diversos setores da sociedade na atualidade, para quem a extinção dos indígenas,

sobretudo dos Kaiowa, seria uma das soluções para a problemática questão fundiária na atualidade.

Spensy Pimentel, em sua tese, destaca que a perspectiva política dos Kaiowa está assentada na cosmopolítica, e não há um recorte específico para a diferenciação de ambas as atuações. Portanto, as decisões que impactam a vida dos Kaiowa partem deste pressuposto, que coloca o modo de ser/viver (*teko*) como necessidade primordial e, neste sentido, a prática de (re)existência perpassa pela estratégia de estarem sempre juntos

Conforme já analisado aqui, o modo de vida produzido para enfrentar as adversidades remete sempre à temporalidade passada. Assim, reunir se torna sinônimo de celebrações e isso corrobora a percepção de que “antigamente não existia reunião, só existia festa (Pimentel, 2015, p. 22). As festas são celebrações nas quais se realizam os rituais que remetem ao tempo primordial *ymaguare* e isso, finalmente, demonstra o modo de vida *teko aty*, uma rede de relações entre diversas parentelas que se reúnem e que, partindo de suas concepções cosmológicas, são remetidos aos tempos primordiais.

O *teko aty* proporcionou aos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* revestirem-se do seu passado primordial *ymaguare*, ainda que as ações da sociedade não indígena estivessem apontando para a integração e por fim extinção dos Kaiowa, mas eles mantiveram-se resistentes, a partir do *teko aty*.

### **2.3 - Como os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* se propuseram a enfrentar o *ãy kanhy* (trauma do contato)**

Um fenômeno frequente nas narrativas dos Kaiowa, tanto no passado primordial *ymaguare*, como nos períodos mais recentes, são os recorrentes cataclismas que acabam causando a destruição da Terra. Aqui analisamos como o processo da perda do território de *Ka'aguyrusu* foi interpretado pelos Kaiowa e como a perda do território se associou ao prelúdio do fim dos tempos.

A mudança histórica na temporalidade a qual os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* foram submetidos intensificou a necessidade de olhar para o passado primordial *ymaguare*. Essa percepção foi notada por Schaden (1974), no período em que esteve entre os Kaiowa de Panambi. Ele relatou o apego destes indígenas à sua religiosidade, o que se tornou um campo da vida social no qual se refugiaram, em virtude dos sofrimentos impostos pela chegada do colonizador, e se tornaram mais fundamentalistas à medida que imergiram em sua

cosmologia, com que se propuseram a buscar as soluções para as problemáticas enfrentadas naquela ocasião.

... há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Governo mandou distribuir as terras dos índios entre colonos civilizados. À medida que se executava esse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitarem e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em consequência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Governo, o sonho mítico e a cataclismologia a ele ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão. Quando, certa vez, entreguei a esses índios algumas folhas de papel e lápis, pedindo-lhes que desenhassem qualquer coisa, logo se dispuseram a representar cenas do fim do mundo e o caminho que leva para o tão almejado Além. (Schaden, 1974, p.173)

Os fenômenos de criação e destruição do mundo são recorrentes nas narrativas dos Kaiowa. A perda dos territórios frente ao avanço da CAND levou os Kaiowa a compará-lo ao cataclisma da destruição da Terra, do ponto de vista dos indígenas e somente a partir da reconstrução do mundo é que novamente haveria o equilíbrio necessário para a existência humana.

Na década de 1970, os lotes ocupados pela parentela de Chiquito Pedro em Panambizinho, foram contestados judicialmente por Mário Bagordache, (Vietta, 2007, p. 344). A insegurança promovida por esta ação promoveu a mudança de parte da composição da parentela de Chiquito Pedro, que, já avançado em idade, viria a falecer em 1982, quando a liderança de Panambizinho foi passada a Nelson Conciánza e Valdomiro Aquino.

O processo de disputa judicial introduzido em relação ao território de Panambizinho refletiu-se também em Panambi Lagoa Rica, pois, novamente, mesmo que já tivessem transcorrido décadas de disputas entre os Kaiowa e a CAND, a questão territorial ainda permanecia inconclusa.

Do ponto de vista dos indígenas, a ação dos *mbairý* estava associada à destruição de *Ka'aguyrusu*. As ações produzidas pelos não indígenas iniciam a destruição da Terra, entretanto, o cataclisma de destruição e reconstrução do mundo pode não ser possível. Tanto a destruição como a reconstrução do mundo são produzidas a partir do *mborahéi*. Dessa forma, é responsabilidade dos Kaiowa trazer a destruição do mundo quando este se encontra em permanente desequilíbrio, caso contrário, até mesmo os indígenas não estão a salvo das catástrofes que vêm em seguida.

Afirmaram que a aldeia próxima fora esfacelada porque os xamãs daquela aldeia se recusaram a destruir o mundo, como queriam algumas divindades que 'não gostavam de ver o Kaiowa sofrendo na mão do branco'... A recusa provocou um

ataque de *gyrõ*, uma espécie de serpente monstruosa, que dizimou a comunidade... (Pereira, 2004, p.169)

Entretanto, a fragilidade a que foram submetidos os Kaiowa apontava para a chegada iminente do cataclisma da destruição. Mas com o passar dos anos e a morte dos *pa'i nhanderu* que ainda detinham o conhecimento dos *mborahéi* sobre a reconstrução do mundo se distanciava da realidade do mundo compreendido pelos Kaiowa, aqueles que ainda permaneciam no plano terreno passaram, então, a se dedicar a trazer a destruição através do *mborahéi*.

Ainda que a destruição do mundo demonstrasse uma característica peculiar dos Kaiowa em relação à resolução de problemáticas existenciais, a ligação da destruição do mundo com o *ymaguare* demonstra uma possibilidade a que estes indígenas recorrem sem a obrigação de se desfazerem do seu ser indígena.

Em 1995, Elísio Turiba, xamã kaiowa que reside na TI Sukuri'u - e ex-habitante de Ka'aguyrusu e Lagoa Rica - também, ameaça invocar os ñandejara para que estes promovam a destruição da Terra, após tomar conhecimento, em 1995, a respeito das mudanças envolvendo a regulamentação da demarcação das Terras indígenas. (Vietta, 2007, p 224)

A introdução do mundo dos não indígenas causou o adoecimento da Terra, e isso, por sua vez, impediu a circulação da *nhe'ẽ*, ou seja, a mobilidade dos Kaiowa ficou restringida a pequenas porções de terras que resistiram à ocupação CAND. A percepção dos Kaiowa trouxe à tona o *karai reko*, que, por sua vez, inaugurou a temporalidade *teko pyahu*, carregada de novos desafios aos indígenas. Portanto, torna-se necessário que os Kaiowa resistam ao cataclisma da destruição do mundo que, aos poucos, se aproxima, e a defesa da Terra se faz necessário, assim como a produção de um antídoto para seu adoecimento.

As habilidades dos Guarani em manter “o mundo em pé” são registradas desde as primeiras descrições realizadas juntos deles, tratando da criação da primeira terra e de sua destruição com um dilúvio, bem como sua recriação, que resultou nesta terra onde estamos. São inúmeras e distintas variações registradas, desde Pe. Antônio Ruiz Montoya (1640), Curt Nimuendaju (1914-1987), Leo Cadogan (1959-2015), Egon Schaden (1913-1974), Helene Clastres (1975-1978), até as mais recente etnografias, como demonstram, Bartomeu Meliá et. Al (1995-2008), Levi Marques Pereira (2004), Lauriene Seraguza (2013), Daniel Pierri (2013) entre tantos outros estudiosos e estudiosas. O fim do mundo guarani como abordado na literatura produzida junto a estes indígenas, mostra que as possibilidades pretéritas não permitiram a percepção de um futuro sem mundo. Esta é a realidade que os Guarani no Brasil atual insistem em nos mostrar, especialmente os Guarani e Kaiowa que vivem em Mato Grosso do Sul e que, há mais de um século, se empenham na luta pela sobrevivência em um mundo destruído pelos “brancos”, mas que eles insistem em recriar e produzir outros modos de ser e viver nestes mundos possíveis (Souza, 2023, p. 50-51)

O desafio de continuarem existindo num mundo em destruição perpassa pela continuidade da existência dos Kaiowa, mas, embora a associação da necessidade da destruição do mundo seja iminente, a sua preservação também é necessária. O entendimento de que a temporalidade cíclica possibilitaria o retorno dos relacionamentos tal como se realizavam no tempo primordial, afastaria a necessidade da destruição, ou seja, seria possível realizar a cura do território sem a necessidade de destruí-la completamente, da maneira como já se sucedeu outras vezes.

A existência dos *mbairy* (não indígenas), conforme já relatado, é entendida como um desafio na atual temporalidade, uma vez que, do ponto de vista dos Kaiowa, a Terra lhes pertence, ou seja, a criação da Terra primordialmente foi destinada a eles, ainda que o relacionamento com outros povos se tornasse necessária para a sobrevivência, desde que houvesse o respeito mútuo entre os seres humanos (e não humanos) que habitam no território.

Por outro lado, a Terra (ou as terras), que se torna(m) o nó da maior disputa, apesar de abrigar várias humanidades, é feita para os Kaiowa. Portanto, nesta perspectiva ao se transformar em “dono da terra” o branco ultrapassa o lugar que lhe é inicialmente conferido. Atitude também demonstrada pelo Kaiowa quando passa a se empenhar em possuir bens manufaturados, a princípio destinados àqueles. Portanto, transgredir os limites, originalmente dados, parece ter seu custo. Pelo menos esta é uma das lições deixadas pelas humanidades anteriores, onde a prática do incesto desencadeia não só a destruição da primeira e da segunda terra, mas extermínio daqueles que não agiram como “verdadeiros deuses”. O extermínio é também o custo que recai sobre os brancos, estes, assim como aqueles, não terão lugar entre as futuras humanidades. (Vieta, 2007, p. 254)

O território, que para os Kaiowa é reproduzido através das ações do *ava reko*, é visível atualmente nas “áreas de retomadas”, e o envolvimento com as questões existenciais da cosmologia Kaiowa são acessadas a partir do olhar para o passado primordial *ymaguare*. Nesses locais percebe-se o retorno do relacionamento e do equilíbrio, tal como é narrado nos cantos longos, durante a celebração dos rituais tradicionais dos Kaiowa.

O *teko aty* não é uma produção proposital dos Kaiowa. Joana da Silva (1982), em sua dissertação, relatou que, durante sua permanência em Panambi Lagoa Rica, as festas eram locais onde as diversas parentelas produziam relacionamentos sociais. Ainda na atualidade é perceptível a manutenção dessas relações sociais, entretanto, nas atuais retomadas há maior necessidade dos Kaiowa. Lauriene Seraguza Souza (2023), em sua tese, afirma que a retomada é um lugar de luta, mas, ao mesmo tempo, de festa - *vy'a renda* (lugar de alegria), ou seja, o *tekoha* está propício para ambos, assim como o fortalecimento da parentela e do coletivo, como algo fervente. Crespe (2015) também vai na mesma direção:

A terra está localizada em um sistema diferente do sistema onde vivem os deuses mais velhos, Ñamoy, Jakayra e Pa'i Tani. Eles vivem em uma espécie de galáxia

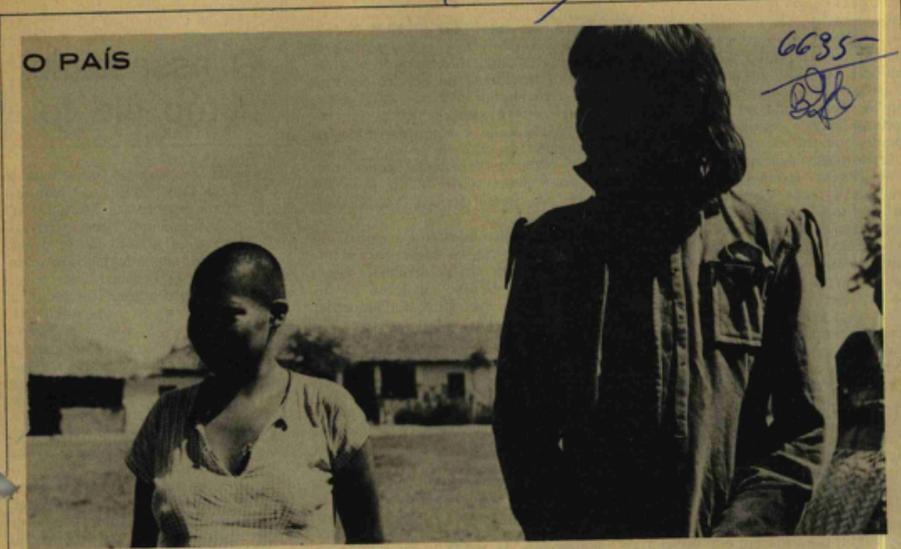
própria, e lá, assim como aqui, cada divindade vive em seu próprio mundo, em seu próprio planeta. Suas moradas também são ligadas por caminhos abertos no universo e eles se visitam, principalmente, para participar de festas. (Crespe, 2015, 359)

O *tekoha*, quando em sua plenitude, proporciona o *vy'a renda* (local em que se está feliz), entretanto, para que isto seja possível, é necessário que o *tekoha* propicie condições mínimas. *Ojeasojavo* é o processo de transformação da *ayvu* que estava no cosmos e se materializou para proporcionar as condições necessárias para o desenvolvimento da vida, assim como uma criança ao nascer, ou do equilíbrio do cosmos, segundo os Guarani e Kaiowa.

## CAPÍTULO 3

### O INDIGENISMO ESTATAL FRENTE AO MODO DE SER INDÍGENA

Figura 06 - Manchete do jornal o País após as denúncias de massacres indígenas trazidas pelo Relatório Figueiredo, após a extinção do SPI em 1968.



O PAÍS

6685  
[Handwritten signature]

Ativar o W

## Por que o índio tem de morrer

No Itamarati, o ambiente é de inquietação. Começaram a chover telegramas das embaixadas brasileiras no exterior pedindo informações sobre o "massacre das populações indígenas no Brasil".

Apesar da discricção do Governo brasileiro, as repercussões do inquérito aberto no Serviço de Proteção aos Índios — no qual foram indiciados 130 funcionários — chegaram ao exterior junto com as denúncias de especialistas sobre a exterminação de índios.

Para os homens ligados ao problema dos índios, entretanto, não há nada de novo. Desde 1500, quando, segundo alguns historiadores, o Brasil tinha 2 milhões de índios, até hoje, com uma população indígena de não mais de 80 mil pessoas, o homem civilizado vem matando o índio.

Não está em jogo no momento a corrupção de 130 funcionários do SPI. O inquérito aberto no Ministério do Interior revelou muito mais que a corrupção; pôs mais uma vez à mostra os graves defeitos da política indigenista seguida até agora pelo Governo.

Em recente entrevista coletiva, o Ministro Albuquerque Lima evitou falar do SPI. Momentos antes, um de seus assessores advertiu os jornalistas presentes de que o inquérito prosseguia normalmente e que o interesse do Ministro era responder a perguntas sobre sua administração em geral. "Evitem, por favor, as perguntas sobre o SPI, pois as respostas virão com o resultado do inquérito."

**A nova fundação** — Mas o assunto do momento era o índio, e o Ministro, apesar de todas as precauções, não conseguiu fugir dele. Sua primeira preocupação foi desmentir pressões no sentido de sustar o inquérito: "Todos os indiciados serão punidos".

Aproveitou então a entrevista para anunciar a criação da Fundação Nacional do Índio, que a partir de agora formulará as diretrizes do novo Serviço de Proteção aos Índios. A nova política seria então elaborada pelo Conselho Diretor da Fundação, "formado exclusivamente por especialistas". Mas especialistas mesmo o Conselho só tem aparentemente três — no máximo quatro —, entre seus onze membros. Eis sua constituição: representante do Ministério do Interior escolhido pelo Ministro e que presidirá o Conselho; representantes dos três ministérios militares; representante do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal; representante do Conselho Nacional de Pesquisas; representante de uma universidade federal; representante da Associação Brasileira de Antropologia; representante da Fundação Serviço Especial de Saúde Pública; representante da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam); e representante da Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro-Oeste (Sudeco). Em princípio, os especialistas seriam os representantes do CNPq, do SESF, da Universidade e dos antropólogos.

No decreto que instituiu a Fundação, o Governo, através do Ministério do Interior, faz promessas importantes. Entre elas: garantir a posse permanente das terras habitadas pelo índio e o usufruto exclusivo dos recursos naturais nelas existentes; preservar o equilíbrio cultural das populações indígenas no seu contato com a sociedade nacional.

Por outro lado, o Governo começa a mostrar algum interesse pelo trabalho de antropólogos e etnólogos, prometendo inclusive promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos indígenas.

**A renda indígena** — Roberto Oliveira, antropólogo do Museu Nacional, considera o maior inimigo do índio o que ele chama de mentalidade empresarial, que, na sua opinião, se vem firmando há muito tempo entre os admi-

23

VISSO, 12 DE ABRIL DE 1968

Fonte: Brasil, 1968, 135f

### 3.1 O Estado brasileiro nas políticas voltadas aos povos originários

O indigenismo oficial adotado pelo Estado brasileiro teve como objetivo principal, mesmo que não evidente, inicialmente a extinção dos povos indígenas, e as ações desenvolvidas no decorrer desse período - assimilação e integração dos indígenas - estavam voltadas à sua transformação em “civilizados. Na prática, inicialmente não se levou em consideração a existência dos povos originários como uma preocupação, pois não era prevista a existência deles em longo prazo. Segundo Perrone-Moisés (1992), o direito dos povos indígenas se resumiu a algumas ações encaminhadas à administração local da Colônia.

Não existiu um direito colonial brasileiro independente do direito português. O Brasil era regido basicamente pelas leis que a metrópole (compiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específica para questões locais. Na colônia, o principal documento eram os Regimentos dos governadores-gerais. O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em formas de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. O primeiro desses conselhos foi a Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1552. Seguiram-se o Conselho da Índia (1603) e seu sucessor, o Conselho Ultramarino (1643). Estes emitiam pareceres que podiam, e costumavam ser, sancionados pelo rei, passando a ter valor legal. Na colônia, os governadores-gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridade coloniais e religiosas), entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação. O que mais chama atenção nos documentos legais relativos à questão indígena é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais. (Perrone-Moisés, 1992, p. 116-7)

A política indigenista existe desde o período colonial, sempre com ações mínimas voltadas para as populações indígenas, ou conforme Oliveira e Mesquita (2019), “revestida de uma falsa legalidade”, mas, em nenhum momento, houve uma ação em favor dos povos indígenas.

A questão indígena no Brasil sempre foi permeada por inúmeras idas e vindas, pois desde o período colonial têm sido criadas, revogadas e recriadas diversas leis que versam sobre os direitos dos índios. Vamos a alguns exemplos: em 30 de agosto de 1609, foi promulgada a lei que declarava livres todos os índios do Brasil, porém, dois anos depois, a escravidão foi restaurada pela lei de 10 de setembro, com a justificativa da guerra justa. Já no século seguinte, ocorreu a extinção legal do cativeiro indígena por meio da lei de 06 de junho de 1755. São estas apenas algumas das leis criadas pelo governo colonial para o controle da população nativa – e suas contradições são visíveis. (Oliveira, Mesquita, 2019, p. 03)

As ações em favor dos povos indígenas previam a extinção dos povos originários ou que estes seriam incorporados à colonização. Para isso criou-se a política dos aldeamentos (reservas), com a finalidade de se tornar um espaço privilegiado onde os indígenas pudessem

ser inseridos na ordem colonial. Os espaços produzidos com a finalidade de aldeamento dos indígenas se estruturam com propósito de, com o passar do tempo, transformar esses indígenas em indivíduos integrados à sociedade da época.

A formação de diversas missões religiosas com essa função proporcionou aos indígenas a percepção de que a ação dos religiosos impactou diretamente nos modos de vida dos Kaiowa. Esta percepção de que os indígenas teriam que se transformar em “novos indivíduos” para se integrarem à sociedade envolvente perdurou durante o período colonial. Posteriormente esse discurso foi apropriado pela política indigenista adotada pelo governo republicano.

Nas missões religiosas, eram aldeados grupos indígenas de línguas e culturas diferentes, o que resultava na elaboração e reelaboração de formas de organização social decorrentes da imposição da religião e do trabalho. Essas práticas influenciaram sobremaneira a hibridação e extinção de boa parte dos aspectos culturais e religiosos de diversos grupos indígenas e promoveram uma política de homogeneização e assimilação, para além dos impactos ocorridos, em razão da proibição do uso das línguas nativas. Não obstante, esses povos sempre encontraram meios de resistir ao domínio do poder colonial, transgredi-lo e subvertê-lo. (Oliveira, Mesquita, 2019, p 03)

Em uma rápida passagem pelas principais ações realizadas pelos governos desde a época da colonização, podemos afirmar que houve a preocupação do governo para que os indígenas fossem assimilados pela “sociedade civilizada”.

Como se pode observar, na época, o índio era visto como um “silvícola”, um “habitante da selva”, “bárbaro”, ele não respeitava as leis da sociedade porque não conhecia a civilização. Tal condição era motivo de reprovação geral por parte dos colonizadores. O pensamento colonial acreditava na integração do autóctone como um ser totalmente “submisso”, de maneira que receberia, por meio da ética religiosa e do trabalho, os valores da civilização ocidental. Dessa forma, o processo de adaptação do indígena ao modelo civilizatório levaria, principalmente a uma falsa integração nacional, já que o nativo era visto como um elemento “perigoso”, “arredio”, “hostil” e avesso às formas de poder e disciplina. (Almeida, 2018, p.614)

Esses ideais perpassaram o período republicano, antecedendo os períodos da criação do indigenismo estatal, e a questão indígena esteve a cargo do clero desde os períodos iniciais da chegada dos portugueses a estas terras, e passariam a ser tratados pelo Estado como uma necessidade, para que os indígenas fossem assimilados pela “civilização”.

O avanço econômico desse período no país, proporcionado pela especulação imobiliária, a partir da valorização de produtos como o café e a borracha, levou a ocupação de terras habitadas pelos indígenas, e o esbulho de terras indígenas tinha se tornado uma questão nacional à medida que se colocava contra o “avanço do progresso”.

Com isso cresceram as pressões para que o governo agisse em função de uma solução para a questão que envolvia a presença dos indígenas, e a usurpação dos seus territórios, em muitos casos, envolveu diversas violências contra os Kaiowa. Esses atos contaram com milícias denominadas de bugreiros<sup>13</sup>, cuja “tarefa era remover os índios de suas áreas ilegalmente apropriadas pelo grileiro”.

Sem dúvida o índio se tinha transformado num problema nacional, por volta de 1908. Quase todos os ministérios do governo federal estavam implicados em algum aspecto da questão das relações com os índios. Mesmo assim, não existia nenhum departamento central, cuja função essencial fôsse a de chegar às raízes do problema. Embora a administração republicana, em 1908, subsidiasse com pouca vontade algumas missões católicas nos limites do território hostil dos índios, isto dificilmente se poderia chamar um programa nacional. Entre os dirigentes no govêrno, como também na imprensa, havia um reconhecimento geral do problema, mas não havia nenhum esforço positivo e amplamente aceito para sua solução. Parecia quase que o Brasil, em setembro de 1908, estava inevitavelmente resignado ao extermínio gradual de suas tribos indígenas hostis. (Stauffer, 1960, p.452-453)

Ainda que fossem garantidas ações mínimas em favor dos povos indígenas, a expectativa de que eles seriam absorvidos pela “civilização” passou para a ideologia adotada a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Em sua nomenclatura inicial foi criada como Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072 e, a partir de 1918, passou a ser somente SPI, tendo por objetivo prestar assistência a todos os indígenas no território nacional. Em sua concepção original, o órgão deveria promover a integração dos indígenas, assim como sua capacidade de desenvolvimento.

Sobre a atuação do SPI, Roberto Cardoso de Oliveira descreve que se deu em períodos distintos e a sua decadência a partir dos anos 1955, em função das transformações alavancadas pela mudança de ideologia e a falta de conhecimento dos servidores para atuação com os indígenas.

A política indigenista conduzida pelos governos brasileiros, a partir de 1910, ano de criação do Serviço de Proteção aos Índios, até a substituição daquele Serviço, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), não tem sido homogênea nem em seus propósitos, nem em suas práticas. A grosso modo, poder-se-ia tentar uma periodização de sua história em três fases: a primeira, que vai da criação do SPI até os anos que antecedem o falecimento do Marechal Rondon, ocorrido em 1958, marca a presença no cenário federal do fundador daquele Serviço e principal defensor de um indigenismo idealista, baseado na filosofia positivista de Augusto Comte e profundamente humanista); a segunda fase, iniciada em 1955,

---

<sup>13</sup> Os bugreiros, caçadores profissionais de "bugres" ou selvagens, auxiliavam a completar o roubo de terras em grande escala, em alguns casos, bugreiros eram imigrantes recentemente chegados da Europa. Mais frequentemente eram mestiços renegados. Embora geralmente recrutados nas camadas mais baixas da sociedade fronteiriça, alguns bugreiros eram cidadãos respeitáveis que se aproveitavam de todas as oportunidades que apareciam para vingar-se da perda de suas famílias ou dos seus amigos em assaltos anteriores dos índios. (Stauffer, 1960, p. 451)

caracteriza-se pela instauração do processo de decadência do SPI, quando para não ficar a instituição ao sabor dos interesses político-partidários ( 1955-57) passa para as mãos de militares da ativa, transformando-se assim em "órgão de interesse militar". (Oliveira, 1988, p.53)

Partindo desse princípio, a criação de um órgão indigenista estatal tinha como finalidade o acompanhamento dos indígenas à medida que estes se transformassem em “civilizados” úteis à sociedade, cuja extinção parecia ser iminente. Por outro lado, o entendimento desta situação pelos próprios indígenas acarretou em estratégias de sobrevivência.

O crescimento da fronteira econômica se propôs a explorar as terras que continuavam na posse das populações indígenas, e isso colocou em risco sua existência. Cabe ressaltar que o Código Civil de 1916, em relação aos indígenas, classificou-os como “relativamente incapazes a certos atos (art 147, nº 1), da mesma forma o Decreto nº 5.484, de 27 de julho de 1928, os libertou da “tutela orfanológica”, que vinha da legislação do Império (apud Gagliardi, 1989, p. 273).

Conforme já mencionado acima, Roberto Cardoso de Oliveira (1988) definiu a atuação do SPI, inicialmente, em duas fases: O paradigma da assimilação visava a rápida inserção dos povos indígenas à sociedade “civilizada”. Mas, à medida que a atuação do SPI não conseguiu obter êxito, o órgão indigenista passou a traçar novas proposições referentes aos indígenas - um processo de integração - ou seja, a transformação lenta e gradual passou a ser pensada. A escola, a evangelização e os projetos econômicos, na lógica não indígena, ganham cada vez mais importância na estratégia de demover os indígenas do apego às suas formas próprias de se organizar e se relacionar com o espaço.

Os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* perpassam por esses dois períodos, provocando, inicialmente, uma confusa temporalidade. Entretanto, os que se refugiaram em seu passado primordial *ymaguare* produziram formas de ser/viver a partir da ligação entre si capaz de promover a manutenção das redes de aliança que permitem sua resistência, mantendo as comunidades esperançosas de que poderiam novamente viver da mesma forma como os seus antepassados primordiais.

O argumento central desta tese caminha no sentido de atestar que esse procedimento de revisitar o passado primordial constitui uma prática culturalmente estabelecida desde tempos imemoriais e sempre atualizada, quando ocorre a deterioração das condições de vida,

em qualquer tempo e espaço. Nesse sentido trata-se de uma prática transtemporal, que reaparece no tempo atual, orientando os rezadores que estão à frente das retomadas.

### **3.2 - O paradigma da assimilação e integração dos indígenas**

A política indigenista do Estado brasileiro, desde o período colonial, buscou a todo custo absorver os indígenas à sociedade “civilizada”, utilizando de diversos tipos de violência para efetivar isso. No período da colônia utilizou a assimilação, que, desde os seus primórdios, buscou a todo custo descaracterizar a forma de ser/viver dos indígenas. As Missões Jesuíticas e as incursões de bandeirantes, sobretudo, são exemplo das ações diretas entre os indígenas.

Tendo como ponto de partida a salvação das almas e que os povos originários do Brasil estariam passíveis à conversão ao cristianismo, o Estado fomentou a atuação da igreja, cujos agentes se vinculavam diretamente a Roma, através da Companhia de Jesus.

Reconhecia a humanidade dos índios: eram humanos, portanto, passíveis de serem tornados iguais. Tinham alma, portanto, era obrigação dos reis cristãos batizá-los. Essa pseudo-generosidade que quer conceder a todos a possibilidade (inteiramente teórica) de se tornarem semelhantes a nós, deriva de um etnocentrismo que se ignora a si mesmo. (Cunha, 1994, p.129)

Por outro lado, a existência dos povos indígenas esteve sempre vinculada à ideia de que estariam subordinados à salvação trazida pela sociedade colonialista, europeia. Isso determinou que, por séculos desde o início da colonização, os povos originários se colocassem em rota de colisão com a sociedade não indígena.

A assimilação dos povos indígenas previa a desintegração, desestruturação de suas sociedades, das suas línguas e costumes, e assim, despojando-os dos seus ideais de vida, de sua cosmologia, ainda com o ideal de “humanizá-los”, eles seriam colocados sob o jugo dos governos da época. Guerras justas foram aplicadas a diversas populações indígenas que não se submeteram ao jugo da coroa portuguesa, ou seja, a não aceitação ou a entrada à cultura ocidental se tornou motivo suficiente para a dizimação de grupos inteiros de indígenas, qualificados como inferiores, indignos do direito à existência (Araújo, 2006).

O paradigma da assimilação dos povos indígenas perdurou por séculos no imaginário dos não indígenas e perpassou pela política instituída pelos governos, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI e, posteriormente, a FUNAI. Os indígenas sempre foram

idealizados como passíveis de assimilação ao modo de vida “civilizado”. Isso significava a extinção, com o passar dos anos, de diversas etnias indígenas no Brasil.

Os objetivos que nortearam a criação desse órgão da administração pública federal foram colocar as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio do instituto da tutela, prometendo assegurar-lhes assistência e proteção, tornando efetiva e segura a expansão capitalista nas áreas onde havia conflito entre índios e fazendeiros. Em decorrência do predomínio dos positivistas, vai sendo substituída a idéia de catequese, obra das ordens religiosas a serviço do Estado, que reivindicavam “o monopólio da catequese e civilização dos índios”, pela idéia de proteção a ser garantida pelo estado laico. A própria vinculação do Serviço de Proteção aos Índios aos Trabalhadores Rurais, já permite compreender que a categoria dos assim chamados índios estaria em trânsito para a categoria dos trabalhadores rurais. Ou seja, povos pretéritos a quem a “proteção oficial” deveria garantir o direito de transitarem à categoria de trabalhadores rurais. (Brand, Almeida, 2007, p.3)

Com a instituição da República, o Estado brasileiro imputou aos indígenas a necessidade de “promover a organização da estatística do Estado, a catequese e civilização dos índios e o estabelecimento de colonos” (apud Gagliardi, 1989, p. 172). Entre os Kaiowa, nesse período, as ações do colonizador impeliu-os a se manterem na mobilidade em seus territórios, a partir do *tekoguata* – movimentando-se pelo território. A política indigenista iniciou, então, seus trabalhos na região sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul, em 1915, com a demarcação da primeira reserva indígena (Dourados, 1917). Outras sete reservas foram reconhecidas até 1928,

O tratamento aos povos tradicionais fez emergir debates e polêmicas sobre os rumos que seriam tomados a partir da implantação da República. Segundo Couto (2009), três tendências estiveram em debate: o extermínio dos indígenas, a continuidade da atuação do Clero na incorporação dos indígenas à sociedade, e atuação do Estado em uma política paternalista.

Entre as ideias propagadas sobre os conflitos envolvendo os povos indígenas, dentro do quadro político da época, três tendências ganharam relevo: os que defendiam o extermínio dos índios por verem neles um impeditivo para o avanço econômico defendido por uma oligarquia conservadora; os que defendiam a permanência da Igreja na condução da incorporação dos índios por meio da catequese, representada pelo Clero; e aqueles que defendiam a intervenção do Estado na proteção dos povos indígenas orientado por princípios leigos. Sendo esta última corrente, a que saiu vencedora. Primeiro, devido ao próprio momento político em que Estado e Igreja foram separados como determina a orientação republicana e, segundo, por ter sido os positivistas os líderes do movimento que culminou na proclamação da República, leia-se os militares, grupo onde o positivismo de August Comte encontrou maior aceitação no Brasil. A doutrina de Comte era baseada na teoria dos três estados, onde o conhecimento humano estaria sujeito a passar, inevitavelmente, por sucessivos estados na sua evolução: o teológico, o metafísico e o positivo. Assim, as sociedades mais primitivas e os povos mais civilizados se encontravam em estados diferentes dessa evolução. (Couto, 2009, p. 29)

O indigenismo estatal, a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), calcado em ideais positivistas, preocupou-se com a transição dos indígenas, ou seja, em “transformá-los” em “civilizados”. Com isso, o processo de extermínio dos povos indígenas apenas foi transformado por uma nova perspectiva, sendo desenvolvida de forma lenta e gradual.

Os Kaiowa, conforme mencionado anteriormente, mantiveram-se em mobilidade pelos seus territórios e, dessa maneira, tiveram pouco contato com os não indígenas. Segundo Chamorro (2015, p.73), os “(...) grupos que viviam à margem da sociedade colonial”, no período imperial, a política indigenista pretendia “aldear os indígenas” a fim de “catequizá-los, civilizá-los e assim liberar terras para colonização” (Chamorro, 2015, p. 75). Entretanto, segundo a autora, muitos grupos Kaiowa não foram contactadas nesse período e apenas uma pequena parcela foi aldeada, somente a partir da República. Partindo desta perspectiva indigenista, o Estado brasileiro criou oito reservas indígenas para os Kaiowa e Guarani.

A política de integração adotada pela República brasileira partia do pressuposto de que a responsabilidade sobre os povos originários seria do Estado e, partindo de uma perspectiva positivista, visava a “evolução” gradativa dos indígenas até a sua completa integração à “civilização”. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1988), esse período “(...) alimentou as práticas indigenistas adotadas pelo Estado, como as políticas de pacificação e de assistência e proteção” (Oliveira, 1988, p. 22). Ao criar as oito reservas indígenas destinadas aos Kaiowa e Guarani, entre os anos de 1910 e 1928, no sul do então Estado de Mato Grosso, o SPI aglomerou-os em pequenos pedaços de terra, desterritorializando-os dos seus locais tradicionais, prestando-lhes assistência, implantação de escolas em parcerias com as instituições religiosas, para cristianizá-los. Esta prática foi intensificada a partir do governo militar (1964 -1968), que direcionou os seus esforços na incorporação dos povos originários à sociedade nacional, idealizando seu desenvolvimento onde não havia espaço para diversidades, mas sim sob a perspectiva de uma única nação.

O lócus principal destas ações eram os Postos Indígenas, que por sua vez eram derivados dos postos militares implantados pelas Comissões. Neste ambiente, considerado uma “unidade de ação”, o índio era agremiado e tutelado pelos agentes do SPI, liberando, deste modo, seu antigo território para o aproveitamento tanto pelo Estado quanto para a iniciativa privada. Naquele novo ambiente os índios eram induzidos a abandonar suas práticas tradicionais, principalmente as agrícolas, substituídas por novas práticas orientadas pelo conhecimento científico, que a médio e longo prazo os transformariam em trabalhadores nacionais, autossuficientes economicamente. (COUTO 2009, p. 29) (...) O SPI possuía cinco tipos de postos

indígenas cujos objetivos eram assim identificados: Posto de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN), destinado a dar assistência aos índios já pacificados e com elevado índice de dependência dos produtos e assistência, médica e alimentar do SPI. No entendimento do SPI, destinava-se aos índios já incorporados à civilização, que estavam aprendendo a ler e escrever o Português e ainda estavam sendo treinados para desempenharem atividades agrícolas. Posto de Fronteira e Vigilância (PIF), destinado a policiar as fronteiras brasileiras com objetivo de que os índios não fossem cooptados pelos países limítrofes. Posto de Atração (PIA), destinado a atrair os índios ainda não pacificados. Posto de Alfabetização e Tratamento (PIT), destinado a dar assistência aos grupos indígenas que já mantêm longa convivência com a população envolvente, e Posto de Criação (PIC), implantado dentro das ‘Fazendas Nacionais’, voltado para a criação pecuária. (Couto, 2009, p.104)

O destino desenhado para os indígenas era, sobretudo, de desaparecimento no decorrer das décadas, ou seja, sua integração completa, conforme Thomaz de Almeida (1991), Lima (1995) e Brand (1997). Do ponto de vista dos indígenas, era a destruição do mundo, conforme narrado no tópico anterior. Sendo assim, à medida que desaparece o mundo entendido pelos Kaiowa, impossibilita sua mobilidade, uma vez que não há mais quem possa acessá-los. O processo de assimilação e integração ao qual foram submetidos os Kaiowa implicava no extermínio gradativo dos mesmos.

Entretanto, o indigenismo desenvolvido pelo Estado brasileiro demonstra uma estratégia política aplicada aos povos originários: sua “transição” forçada resultou, principalmente, na perda dos seus territórios tradicionais. A política da tutela desenvolvida nas décadas seguintes foi responsável por diversos tipos de violações às populações indígenas, sentenciando-as a uma existência de total indigência, distanciando-os da forma de vida ideal, a partir de suas cosmologias, cosmovisões de mundo, sendo obrigados a se inserir em um modelo de sociedade imposto pelo colonizador, que enxergava a pluridiversidade dos povos indígenas como uma ameaça ao projeto de expansão e de uma nação única.

Diante disso, a questão indígena para o governo militar se tornou uma questão de segurança nacional, uma vez que interferia na concretização das políticas nacionais de desenvolvimento e integração do governo. Egon Heck (1997) enfatizou, na análise da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, “A Questão Indígena e os Riscos para a Soberania e Integridade do Território Nacional”, demonstrando que a preocupação dos militares culminou na usurpação dos territórios indígenas. A mobilidade dos indígenas nesse período se restringia aos seus territórios e as entradas e saídas de pessoas nos territórios eram supervisionadas pelo chefe de posto, bem como a ameaça do comunismo, que foi frequentemente utilizada para essa restrição, cujo discurso era da necessidade de “integração do índio à comunhão nacional” (Heck, 1997, p 55).

A política indigenista estatal, desde a criação do SPI, teve objetivo claro de transformar os indígenas em agricultores integrados à sociedade nacional, com o discurso da necessidade de sua “evolução”, não levando em consideração a diversidade cultural dos vários povos originários e suas relações com seus territórios. A partir do regime militar é que se intensificou essa perspectiva e, sobretudo, o regime de tutela passou a ter objetivos claros, uma vez que o Estado brasileiro prezava por uma “nação única” e a imposição da integração aos indígenas se deu de maneira mais intensa e catastrófica.

A ação do SPI nas reservas ficou ligada diretamente à ação dos chefes de postos, que empreendiam forte controle sobre a população indígena, e a imposição de um capitão indígena alinhado aos ideais da entidade indigenista recrudesciu esse domínio. Manter-se no controle dos indígenas possibilitou avanço do “progresso” econômico sobre os territórios antes ocupados por eles. Ferreira (2007) traz diversos relatos que explicitam as ações do SPI no processo de desterritorialização (*sarambi*) entre os Kaiowa, à medida da implantação de ações que visavam a gradativa integração à sociedade.

Os indígenas estariam tutelados pelo Estado brasileiro até a sua integração completa à sociedade nacional. O projeto de integração, inclusive, prevê o desaparecimento dos indígenas à medida que estes passariam a compor a “nação única”.

(...) este regime tutelar fica sujeito à lei especial e cessará na medida em que os índios forem se adaptando à civilização do país. Este Código sedimenta juridicamente os preconceitos do século anterior de que os índios estavam destinados a desaparecer, submersos na “justa, pacífica, doce e humana” sociedade dominante. Tal como El-Rei, no começo do século XIX, a República do século XX se oferece aos índios como tábua de salvação à sua ignota existência; somente que a lei o diz, agora, envergonhadamente, sem a clareza da lei imperial, [e] deixa apenas sugerido que os índios se acabarão um dia. (Souza Filho, 1994, p. 160)

As ações propostas pelo Estado em relação aos povos indígenas e a produção de diversas formas de violência, causando apagamento histórico, são expostos no relatório Figueiredo (1967), culminando na extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Segundo os registros do Relatório Figueiredo (RF), é possível indicar a ocorrência de dilapidação do patrimônio indígena, incluindo bens materiais — territórios, terra, edificações, aldeias e vilas — e bens não-materiais: conhecimentos, saberes e cosmologias, ampliando, assim, a compreensão da “guerra que se trava” no “sertão” do Brasil, mesmo “sem estar em guerra” pela posse da terra. (Beltrão, 2022 p.10)

A política desenvolvida pelo Estado brasileiro propunha o apagamento histórico dos indígenas, e a ocupação das terras indígenas a partir das políticas de colonização nacional perpassam pela desocupação forçada das terras tradicionalmente ocupadas por estes povos. O

discurso de que os indígenas deveriam ser incorporados à sociedade nacional, feito pelo órgão indigenista oficial, produziu o cerceamento da forma de ser dos indígenas, trazendo, a partir do ideal de “evolução”, novas práticas que passariam a ser desenvolvidas nos territórios indígenas.

As práticas implantadas para a “integração” indígena visavam inserir entre eles o modelo econômico capitalista, de maneira que, no decorrer do tempo, seria também utilizado pelos indígenas. Entretanto, o que pode ser percebido é que houve a exploração autorizada das riquezas naturais, beneficiando somente os agentes do órgão indigenista.

A Renda Indígena não foi uma invenção da Funai, mas sim, uma criação do SPI na década de 1940. O Decreto nº 10.652/42, modificado pelo Decreto 12.318/43, e pelo 17.684/45, autorizava o SPI a “explorar as riquezas naturais, das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento do patrimônio indígena para assegurar, oportunamente, a emancipação econômica das tribos” (BRASIL, 1945), ficando assim instituída a renda indígena. (Brighenti, C. A. 2020, p. 5)

Estas práticas eram desenvolvidas nas terras indígenas ditas “oficiais”, ou seja, nas reservas criadas pelo SPI, e entre os Kaiowa, o impacto se deu à medida que houve o avanço da colonização sobre as terras tradicionalmente ocupadas. A ação do órgão indigenista para a desocupação das terras para colonização corroborou para que o paradigma de que “lugar dos indígenas é na reserva” (Cavalcante, 2021).

O discurso de que os indígenas já tinham suas terras e que por isso deviam deixar as demais para a exploração comercial calcificou-se na opinião de grande parte da população local, inclusive da população de classes sociais que nunca tiveram acesso à propriedade da terra. Tanto é que, até o início da década de 1980, a questão das terras indígenas em Mato Grosso do Sul era tida como uma questão inexistente ou solucionada. Pensava-se que a criação das reservas no início do século XX já havia posto um ponto final na questão. Até hoje este argumento é largamente empregado pelos opositores da causa indígena, que afirmam peremptoriamente que estes já possuem terras, que somente as reservas criadas no início do século passado podem ser consideradas terras indígenas e que os problemas dos Kaiowa e Guarani não são provocados pela falta de terra, mas sim pela falta de assistência do Estado. (Cavalcante, 2021, p. 14)

As reservas indígenas mantiveram-se sob o controle do indigenismo oficial, onde a atuação do Estado brasileiro se dava no intuito de “civilizar” os indígenas, cujo único objetivo eram as políticas de desocupação das terras indígenas, implementadas pelos chefes de postos, retirando muitos indígenas dos seus locais tradicionais, visando a liberação das terras para a chegada do “progresso”.

Os chefes de postos também serviam de intermediários na mão-de-obra indígena disponível; ou seja, a atuação dos indígenas como trabalhadores rurais perpassava pela figura do chefe de posto do SPI e depois da FUNAI. De modo que as reservas se tornaram locais

propícios para “transformar” os indígenas que, com o passar dos anos, passariam a ser integrados à sociedade “civilizada”.

Inserida na política indigenista assimilacionista do Estado brasileiro, a criação das reservas tinha como objetivo declarado o de garantir aos índios um espaço para que vivessem até que o seu processo de assimilação à sociedade nacional fosse concluído – considerava-se que a condição indígena era transitória e que eles rapidamente seriam assimilados pela sociedade envolvente. Na prática, as reservas funcionaram e, em boa medida ainda funcionam, como espaços de depósitos de indígenas e reservas de mão de obra barata. As famílias eram levadas para ali, liberando assim suas terras tradicionais para a colonização. Lá permaneciam sob o julgo tutelar do Estado e à mercê de desvantajosos contratos de trabalho mediados pelos funcionários do SPI com ruralistas da região. (Cavalcante, 2013, p.23)

A intermediação dos chefes de postos inicialmente se deu com a derrubada das matas para a instalação das fazendas, a criação das roças comunitárias e a criação de bovinos, onde os Kaiowa trabalhavam em troca de alimentos industrializados. A ação do SPI nas reservas demonstra o anseio de levar os indígenas a “melhorar”, sob uma perspectiva capitalista e mercadológica.

Num trecho de um relatório mensal, o chefe do posto indígena Francisco Horta Barbosa em Dourados narra que as terras eram ricas, entretanto sua população era diagnosticada como pobre, por habitarem em “casas cobertas por folhas de palmeira, e paredes de pau-a-pique e piso de chão batido”. Por essa lógica é impossível que os Kaiowa pudessem viver bem sem os benefícios trazidos pela sociedade “civilizada”. Ainda neste trecho do relatório percebe-se o severo controle aplicado pelos chefes, na entrada e saída de pessoas nas reservas, onde tudo precisava ser reportado ao chefe.

Em outro trecho também num relatório mensal do posto indígena Benjamin Constant (BRASIL 1948, 1f), em Amambai, a derrubada das matas era quantificada mensalmente, demonstrando o controle do órgão sobre o território das reservas. A política indigenista sob a atuação do SPI sempre tentou transformar o território de acordo com os ideais progressistas positivistas dos seus idealizadores.

Figura 08 - Memorando SPI relatando a situação das terras indígenas entre os Kaiowa, 1959



Sr. Diretor

A reserva indígena do P.I. Francisco Horta, realmente é dotada de grandes matas, cuja densidade obriga a que os índios sejam levados a derrubá-las, a fim de poderem fazer as suas roças. Entretanto, como antes de plantar, queimam madeiras de lei, de árvores derrubadas, são chamuscadas, senão, totalmente queimadas. E, tal acontece por serem as terras da melhor qualidade.

2 Mas, se é tão rica esta reserva indígena, pobre é a situação dos índios que nela habitam, usando, como residência, casas de rancho: cobertura de folhas de palmeiras, paredes de pau a pique e piso de terra batida.

3 Desejando esta I.R., proporcionar aos índios, mediante a colaboração que prestariam, eles mesmos, no aproveitamento das árvores que, anualmente, são derrubadas nos locais onde preparam suas roças, é que propoz à Diretoria, impossibilitados que estamos de poder beneficiar estas árvores, a sua industrialização, por meio da serraria da Missão Evangelica, toda ela, constituída de brasileiros, que há vários anos trabalham em terras adquiridas na vizinhança do P.I. Francisco Horta.

4 Seria um trabalho demorado, pois, não é nossa intenção derrubar outras árvores que não as citadas e, portanto, na medida em que fossemos beneficiando árvores derrubadas pelos índios, em locais de roças, iríamos, após beneficiá-las, construindo as suas casas. Assim, o índio que, para preparar sua roça, abatesse 10 árvores, receberia o correspondente a 5, entretanto, já laminadas.

5 Por outro lado, árvores que não pudessem ser beneficiadas para o fim colinado, seriam vendidas, em Dourados, diretamente pelo P.I. Francisco Horta, mediante, coleta de preços, ao melhor ofertante. Com o produto destas vendas, é que se adquiriria tijolos, telhas, etc. que, atenderiam aos in-

BR 25 11691-125.088-092-04-15

(Fonte: BRASIL 1949, 2f)

Todas as ações desenvolvidas pelo órgão indigenista oficial, SPI, depois FUNAI, a partir de 1968, mantiveram-se na perspectiva de transformação ou “evolução” dos indígenas a fim de inseri-los na sociedade nacional. Além da transformação do território, também outras formas de atuação visavam à transformação dos povos originários.

O entendimento de que “ser indígena” era apenas uma situação temporária fez com que as políticas indigenistas estivessem direcionadas à rápida integração dos indígenas à sociedade, de maneira que a utilização das escolas para alfabetização, as roças comunitárias, a designação do capitão nas terras indígenas, a atuação de instituições religiosas, entre outras, fossem utilizados para a integração dos indígenas.

A expansão da colonização nos primeiros anos da República apontava um caminho sem volta aos indígenas, de modo que as tendências políticas frente à questão indigenista culminariam na extinção dos povos originários, sobretudo visando a incorporação dos indígenas no período de atuação do indigenismo estatal. Ainda que não tenha prevalecido a ideia defendida por H. Von Ihering de uma guerra que os levasse ao extermínio total, a partir do discurso adotado pelo órgão indigenista, esse extermínio seria feito de forma lenta e gradual.

A extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a partir da lei nº5371/67, que instituiu a FUNAI, durante o período da ditadura militar, ainda nos anos iniciais da sua criação, provocou uma leve mudança no paradigma da assimilação, com a criação do Estatuto do Índio (lei 6001 - 1973), que, entretanto, ainda carrega perspectivas de assimilação dos povos indígenas. O enfoque dado pelo Estatuto do Índio é de que o ser indígena ainda seria aquele ser primitivo, ou seja, estaria evoluindo para se tornar um ser civilizado e, dessa forma, estaria ainda em processo de integração à comunhão nacional, ao passo que, quando ocorresse esta integração, deixariam de ser assistidos pelo Estado.

Somente a partir da Constituição Federal de 1988 é que começa a ser superado o paradigma da assimilação, ou ao menos no campo das políticas indigenistas, ocorre a sua ruptura enquanto política estatal, de maneira que os indígenas deixariam de ser absorvidos e ou incorporados pela “sociedade civilizada”.

Para Darcy Ribeiro, o processo de integração entre índios e brancos é, geralmente, danoso aos índios, à medida que “nossa” estrutura social pouco poderia lhes oferecer. Para o etnólogo, a integração sem uma reflexão científica e comprometida resultaria em uma situação de miséria completa para grupos inteiros de índios. Há, portanto, nas palavras dele, uma descrença no processo de assimilação, ou mesmo no mito sobre a boa relação inter-racial vivida no Brasil, motivo pelo qual o país fora escolhido para sediar os estudos do Projeto Unesco e das pesquisas posteriores, com o foco nas ditas “minorias étnicas”. Sobre isso, Darcy afirma, na mesma carta a Herbert Baldus. (Brito, 2017, p.135)

O paradigma da assimilação, acima de tudo, colocou a existência dos povos indígenas, assim como o modo de vida desses povos em ameaça de extinção, sendo que o indigenismo estatal, concebido para “assimilar” os indígenas, se tornou o responsável pela extinção “lenta e gradual” desses povos. Em um futuro próximo, nesse sentido, os indígenas deixariam de ser responsabilidade do Estado brasileiro, pois estariam emancipados, tornando-se parte da massa de trabalhadores nacionais.

Em meados da década de 1950, o etnólogo Darcy Ribeiro produziu uma pesquisa no território brasileiro em relação à assimilação dos povos indígenas pela sociedade “civilizada”. Em sua percepção, naquele período, nenhum dos grupos indígenas tinha sido assimilado, ou seja, nenhum aldeamento criado pelo SPI tinha se transformado em vilarejo, ao contrário, os indígenas acabaram expostos aos diversos tipos de violações e violência, e, como resultado, numerosos grupos indígenas estavam à beira da extinção.

A Unesco, entre 1950 e 1952, ainda menina, cheia de esperança de salvar o gênero humano, olhou para o Brasil. Viu extasiada o milagre de uma convivência humana fecunda e cordial. A democracia racial que alcançaria amorosamente negros e brancos no fabrico de uma mulataria esplêndida. E a alegre assimilação dos grupos indígenas, que, no encontro com as fronteiras da civilização, se converteriam em bons brasileiros. Felizmente não ficou na proclamação dessas conquistas humanas exemplares, como se fazia até então. Decidiu pesquisar o fenômeno criteriosamente, promovendo pesquisas de campo cuidadosamente projetadas. Implantou para isso equipes competentes de cientistas sociais [...]. O resultado foi um desastre. Constatou-se que em todas as regiões pesquisadas havia forte preconceito racial, que a vida de um negro, ali, era muito mais difícil pela carga de humilhações, descasos e todas as formas de discriminação que sofria [...]. A pesquisa com respeito à assimilação dos povos indígenas que me foi entregue, deu o mesmo resultado decepcionante. Nenhum grupo indígena jamais foi assimilado. É uma ilusão dos historiadores, que trabalham com documentação escrita, a suposição de que havia uma aldeia de índios e onde floresceu depois uma vila brasileira, tenha ocorrido uma continuidade, uma se convertendo a outra. Em todos os casos examinados por nós, numerosíssimos, isso não sucedeu. Os índios iam morrendo, vítimas de toda sorte de violências, e uma população neobrasileira foi crescendo do antigo território tribal, onde implantou uma forma totalmente nova de vida e criou sua própria identificação étnica. (Ribeiro, 1996, p. 11-12)

O fato é que a atuação do indigenismo produzido pelo Estado brasileiro propunha o extermínio dos povos indígenas, ainda que ocorresse de uma maneira sorrateira e imperceptível aos povos indígenas. No contexto geral, a ação dos indígenas pressupõe uma reação contra as ações propostas pelo Estado brasileiro, ainda que o fizessem de maneira própria. Entre os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, a permanência no território, à revelia das ações produzidas pelo governo, demonstra o entendimento das ações dos *mbaíry*.

Após a extinção do SPI, entretanto, a continuidade da produção do modelo que propunha a assimilação dos indígenas à sociedade nacional provocou uma reação de parte da sociedade civil, que acompanhava o desenrolar das ações do governo brasileiro. A partir da década de 1970, grupos da sociedade civil passaram a apoiar os indígenas a iniciarem algum movimento de reação que lhes proporcionasse protagonismo. Os indígenas passaram, então, a se organizar em movimentos próprios, propondo uma nova forma de atuação indigenista, com a participação deles, naquilo que seria desenvolvido pelo Estado.

A violência contra os povos indígenas estabelecida pela ditadura militar comoveu diversos setores da sociedade brasileira, como a Conferência Nacional dos Bispos do

Brasil (CNBB) que, em 1972, criou um órgão específico para povos indígenas, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Nessa época o protagonismo indígena começa a ganhar maior intensidade com as já mencionadas assembleias – que eram apoiadas pelo Cimi – e que reuniam diferentes povos de todos os cantos do país. Nessas assembleias os povos indígenas colocaram em pauta a retomada e garantia de suas terras, o combate a violência por parte do Estado e visavam assegurar o seu futuro. Com o apoio de setores da sociedade brasileira e da comunidade internacional, o movimento indígena tinha por estratégia de luta e resistência exigir do Estado brasileiro o reconhecimento e garantia de seus direitos. Dessa forma, a consciência de luta inseriu os povos indígenas na opinião pública. (Ramos, Nascimento, p.160)

Entendo por protagonismo político indígena o processo de romper com as relações de tutela e assumir um ativismo político que torna os povos indígenas agentes da sua própria política, sobretudo, em suas práticas de negociação e de participação nas esferas públicas da sociedade e do governo nacional.

No período pós SPI, com a criação da Fundação Nacional do Índio 1967, o governo brasileiro encontrava-se sob intervenção militar e, após as diversas denúncias em relação às ações do SPI<sup>14</sup>, que culminaram na sua extinção, colocou o país em uma posição delicada no cenário internacional, tendo em vista que as acusações de genocídio queriam ser afastadas pelo governo militar, o qual propôs ações que visavam atenuar a ação do Estado em relação aos povos originários. Entretanto, na prática, quase nenhuma medida se diferenciava das praticadas pelo extinto SPI.

A FUNAI, que segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1988), nos anos iniciais da sua criação, contou realmente com um aparato que visava uma nova atuação entre os povos indígenas, mas o panorama político em que se encontrava o país não abriu a possibilidade de se desenvolver uma política indigenista que pudesse dar melhor atenção aos povos originários. Logo a seguir à sua criação, a FUNAI passou a atuar de acordo com os princípios defendidos pelo governo militar.

Criado em 05 de dezembro de 1967, a FUNAI nascia com uma estrutura realmente nova, se comparada com a do SPI: era dirigida por um Conselho Diretor, formado por representantes de diferentes órgãos e presidida pelo representante do Ministério do Interior, ao qual a FUNAI estava administrativamente vinculada (lei nº 5.371, de 05.12.67). Apesar de se haver tentado na época introduzir no decreto de criação da FUNAI mecanismos mais democráticos na indicação de seu presidente (como, antes de sua extinção, chegou a sugerir o Conselho Nacional de Proteção aos índios, no sentido do presidente do órgão ser eleito pelo Conselho Diretor e entre qualquer um de seus membros), tal não foi aceito pelo governo que quis garantir a presidência da

---

<sup>14</sup> Em 1967, é extinto o SPI em decorrência de uma Comissão de Inquérito Administrativo (CI) que constatou má gestão, desvios e comportamentos reprováveis por parte de funcionários. Requisitada pelo então Ministro do Interior, general Afonso Augusto de Albuquerque Lima, ao procurador Jáder de Figueiredo Correia, o documento ficou conhecido como Relatório Figueiredo. Dentre os crimes cometidos e expostos no relatório Figueiredo, estão: assassinatos; prostituição; trabalho escravo; dilapidação do patrimônio indígena; adulteração de documentos oficiais etc. (Ramos e Nascimento 2023, p. 150)

entidade para o representante do Ministério do Interior (Decreto Lei nº 423, de 21.01.69). Contudo, o Conselho Diretor pode cumprir suas obrigações de zelar pela aplicação de uma política indigenista voltada à defesa dos interesses indígenas, pelo menos durante o tempo em que tinha por função exercer uma direção coletiva. Mas a partir de maio de 1969 os estatutos da FUNAI foram alterados pelo Governo de modo a transformar o Conselho Diretor em mero órgão consultivo e assessor, mudando-se inclusive sua denominação para Conselho Indigenista (Decreto nº 64.447, de 02.05.69). Vale registrar que até essa data o Conselho Indigenista, mesmo esvaziado de suas funções de direção, era ainda um órgão com representações várias, sobretudo de setores de governo bastante independentes do Ministério do Interior, tais como o Ministério da Saúde, o Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), o Ministério da Educação e Cultura entre outros, além de associações civis como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nessa época, pelo menos dois antropólogos faziam parte do Conselho (o representante do CNPq e o da ABA). A partir de 1971, quando o Decreto nº 68.377 (de 19.03.71) dá nova redação aos Estatutos da FUNAI, a composição do Conselho Indigenista é mais reduzida ainda, deixando ao Presidente da República a atribuição de nomear seus sete membros exclusivamente entre "pessoas de comprovado conhecimento da problemática indigenista"; isso quer dizer que aqueles órgãos deixam de participar do Conselho Indigenista. Perdem outros setores do Governo, não necessariamente partidários da política do Ministério do Interior, a possibilidade de participar na política indigenista oficial. (Oliveira, 1988, p.53)

A FUNAI, logo em seguida aos anos de sua criação, manteve a tutela dos indígenas como regime de atuação, e como prioridade a necessidade urgente da integração dos povos indígenas aos “civilizados”, mantendo o mesmo formato que tinha sido adotado pelo SPI em relação aos postos e delegacias regionais, o mesmo modelo de expedições e explorações, além de endurecer o tratamento aos indígenas “rebeldes”, além da transferência compulsória dos povos recém-contatados.

Em Panambi Lagoa Rica foi mantido o mesmo formato adotado pelo SPI, com a criação do posto indígena Panambi, nos anos iniciais da criação da FUNAI, consolidando o reconhecimento da presença dos Kaiowa, os quais haviam se refugiado em pequenas áreas e, mesmo sem a demarcação reconhecida, mantiveram-se reclusos, esperançosos de que brevemente ocorreria a identificação dos seus territórios pelo órgão indigenista que recém tinha sido criado.

### **3.3 - Atuação do SPI e FUNAI na remanescente de *Ka'aguyrusu*: Panambi Lagoa Rica e Panambizinho**

A Fundação Nacional do Índio<sup>15</sup> (FUNAI) que veio a suceder o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), extinto em 1967, como órgão do Estado brasileiro responsável pela assistência aos indígenas, passou a atuar nos mesmos moldes deixados pelo extinto órgão. Em 1973, a

---

<sup>15</sup> Desde 2023, a nomenclatura do órgão foi reformulada passando a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas, mantendo a mesma nomenclatura após um projeto de Lei da Deputada Joenia Wapixana.

FUNAI criou o posto Indígena Panambi, pela Portaria nº 151 de 19 de dezembro de 1973” (Cavalcante, 2013, p. 247) em uma área que fora adquirida pelo SPI, um lote de 30 hectares. Segundo Videral Locário (2023), antes de se tornar definitivamente um posto indígena, ainda no período de atuação do antigo órgão, foram designados agentes responsáveis pelo posto, o primeiro deles teria sido um indígena Kaiowa natural de Caarapó.

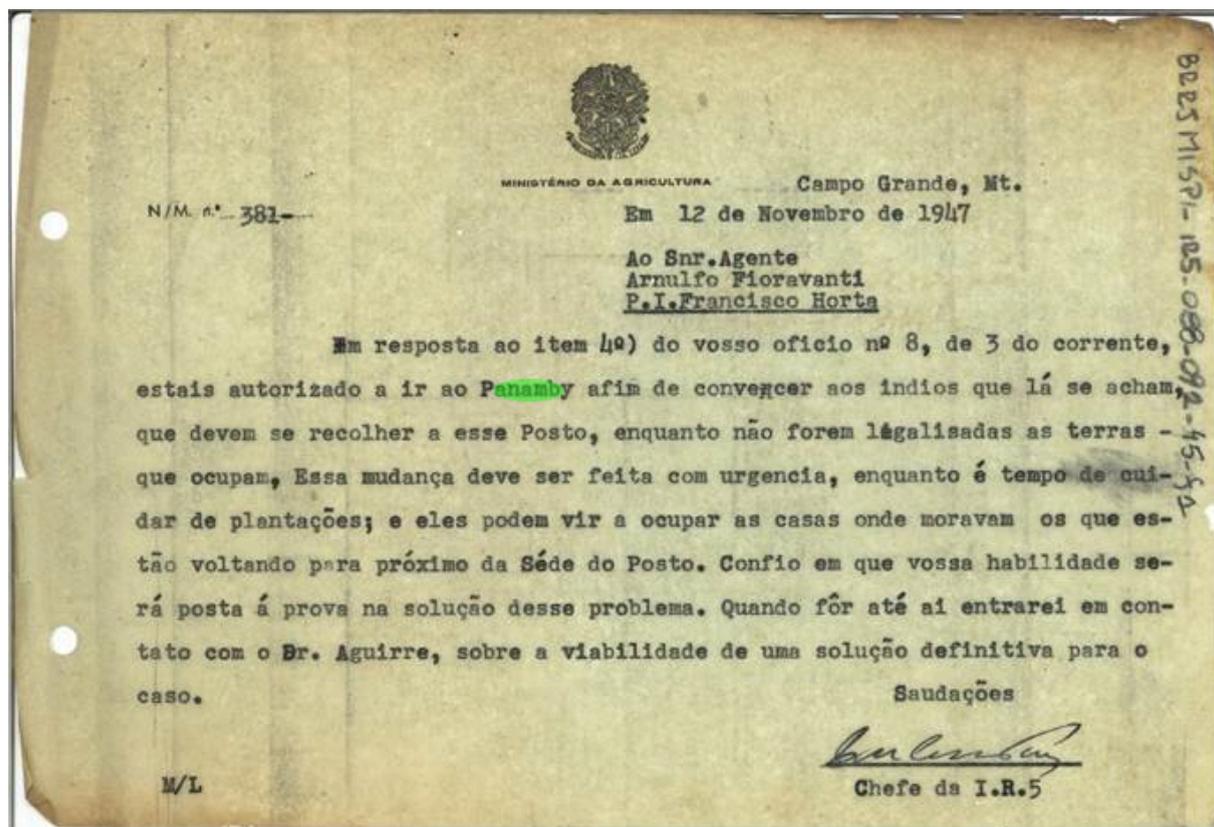
Esse período de atuação do SPI em Panambi Lagoa Rica e Panambizinho não traz boas recordações aos indígenas, pois, nesse período, as constantes investidas da CAND, conforme relatado no capítulo 2, sobre as terras dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, de sobremodo os colocava em estado permanente de alerta, tendo em vista que, a todo momento, estavam sob ameaça de despejo.

A atuação do órgão indigenista estatal em Panambi Lagoa se dividiu em 3 períodos distintos: inicialmente atendia os indígenas das “matas do Panambi” (Pedro, 2020, p. 75), desde meados dos anos de 1944, a partir das primeiras incursões feitas por Pedro Enrique frente à chegada dos não indígenas, quando os funcionários da CAND faziam a abertura de estradas e a medição de lotes destinados aos colonos.

Entre os primeiros contatos dos Kaiowa com os funcionários do Posto Indígena Francisco Horta, a partir da documentação que pude analisar, está uma carta enviada pelo agente do posto, Acácio Arruda, para o chefe da 5ª Inspeção Regional, Nicolau Horta Barbosa (Brasil, 1945, 1f), relatando a sua ida até o “córrego Panamby”, onde esteve à procura de um indígena enfermo que morava junto à parentela do Kaiowa Pedro Enrique.

Nesse período, o chefe da 5ª Inspeção Regional do SPI estava a cargo de Nicolau Horta Barbosa, que permaneceu até o ano de 1947, quando se deu a troca de comando no SPI, quando Modesto Donatini Dias Cruz assumiu a direção do SPI. No lugar de Nicolau Horta Barbosa assumiu Carlos Olímpio Paes, por um breve período, em seguida sendo sucedido por Fausto Prado. Nesse mesmo período ocorreu a troca do chefe da P.I. Francisco Horta e Arnulfo Fioravante foi nomeado em lugar de Acácio Arruda. Fioravante permaneceu até meados dos anos 1950, quando assumiu Alaor Fioravante. De forma que, no memorando 381, de 12 de novembro de 1947, logo após as trocas promovidas no quadro pessoal do SPI, a retirada dos Kaiowa das áreas destinadas à CAND é autorizada pela chefia da 5ª Inspeção Regional.

Figura 09 - Autorização para que o chefe de posto vá até os Kaiowa de Panambi para “convencê”-los a deixarem as terras de *Ka'aguyrusu*



Fonte: Brasil, 1947, 1f

As trocas de funcionários do SPI se refletem no tratamento aos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, e os constantes embates alastrados nos anos iniciais da implantação da CAND acarretam disputas no âmbito político, uma vez que a ação do SPI em favor dos Kaiowa é desaprovada pela administração da CAND. A ponto de que, em 1949, José Maria Gama Malcher, naquela ocasião chefe do SOA (Serviço de Orientação e Assistência), interveio junto à direção do SPI para que os indígenas tivessem reconhecidas as suas terras tradicionais e não fossem tratados como os “civilizados” que estavam recebendo os lotes (Bezerra, 1994, p. 116).

Nesse período, o diretor do SPI, Modesto Donatini, promoveu a contratação de etnólogos para a seção de estudos (SE), dentre eles Darcy Ribeiro, que, por sua vez, estivera na “região ervateira de Mato Grosso” (Vietta, 2007 p. 114), e foi designado para desenvolver um relatório da situação dos Kaiowa de Panambi. Em seu relatório, Ribeiro destaca que, nos documentos da 5ª Inspeção Regional do SPI, não havia sido, de nenhuma maneira, garantida ou reconhecida a doação de território/áreas destinadas aos indígenas de Panambi, cabendo ao

órgão indigenista fazer o reconhecimento da ocupação dos indígenas (Bezerra, 1994, p. 98-99).

Em grande parte do território de *Ka'aguyrusu*, nos diversos locais de ocupação dos Kaiowa, ocorreu o *sarambi*, conforme já tratado no capítulo 2, entretanto, a insistência de alguns em permanecer nos seus locais os colocaram como “inimigos” da CAND, sendo tratados como insurgentes, criminosos, que não aceitavam a submissão.

Os Kaiowa, que até então mantinham um relacionamento cordial com os funcionários da CAND, a partir das constantes trocas de funcionários perceberam o alinhamento deles com o interesse da Colônia, conforme pôde ser observado na fala de Ricardo Jovito, colhida por Joana da Silva, em 1982:

Antes de o branco chegar, tinha índio até o Porto Vilma, Douradina só tinha picada, Colônia chega em 1944, Raul estava em Dourados quando a Colônia chegou. Chamaram os índios em Dourados, um a um, e explicaram que o branco ia chegar, se tinha morador índio, branco não entrava; quando não era morada índio, era lote de branco. Já misturou civilizado com índio para tomar tudo, cortaram em lote e deram uma escritura para os índios velho, enganado! Tudo enganado era um papel pequeno. Ficou um ano misturado, depois o administrador chamou os índios para avisar que não pode misturar. Ruivito meu pai morava no lote 44, recebeu ordem para ir para aldeia de Dourados, foi assim com todos, Pedro Henrique, Dominginho, Livino, Paraguasu, brigaram com os colonos e conseguiram ficar em Lagoa Rica. Raul vendeu a terra dos índios para colonos e a escritura que deu para índio, teve que devolver. Pedro Henrique morava no 43, na beira do Braço Morto, brigou com Antônio e Miguel Rosa (colonos – Botou fogo na casa de Pedro Henrique, e do Lídio e ainda sai risando de índio. Os dois saíram na marra e defendeu o que pode pegar. (Silva, 1982, p.20)

O chefe de posto “Raul”, mencionado por Ricardo, não consta em nenhum documento oficial do SPI. Nos documentos oficiais desse período constam que estiveram como chefe do posto indígena Francisco Horta os seguintes funcionários: Acácio Arruda (1943- 1947), Anulfo Fioravante (1947 - 1950) e Alaor Fioravante (1950 a 1956); provavelmente, pela pronúncia parecida, os Kaiowa se referiam a Alaor, o chefe relatado por Rocardo Jovito.

Alaor Fioravante se encontrava alinhado com a política local, assim como o administrador da CAND, Jorge Coutinho Aguirre. A garantia da permanência dos Kaiowa no território de *Ka'aguyrusu*, acordada por Horta Barbosa e inicialmente aceita pela CAND, também foi corroborada por Acácio Arruda. Entretanto, a troca de chefia do posto passou a demonstrar um alinhamento que defendia os interesses da CAND em detrimento dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, apoiado pelo então administrador da CAND, Tácito Pace, iniciando a retirada dos indígenas no início da década de 1950 (Vietta, 2007, p. 117).

A ação de retirada dos Kaiowa, inicialmente, não ocorreu de maneira simultânea com a instalação da CAND; entretanto, à medida que a especulação fundiária das terras ocupadas por eles foram se tornando atraentes, cresceu a busca pelas terras indígenas. Sobre esse período, o Kaiowa Brasilino Silva descreve como se deu a ação de retirada das terras de *Ka'aguyrusu*. Vietta traz a fala de seu interlocutor:

Não tinha Branco morando aqui. Branco só atropelando! os engenheiros vieram aqui. não tinha entrada, só tinha trilho, só trilhozinho. Nem cavalo entrava aqui... o governo tinha que saber bem: não pode vender nenhum pedaço de terra que é do Kaiowa! não pode vender nem um pedaço! mas os civilizados montaram tudo! por que aqui não tinha nada! só morava Kaiowa! Só caiu lá não tinha nenhum civilizado. quem cortou [os lotes] foi Kili e o companheiro dele Manuel Dequinha foram eles que cortaram e depois deram a terra para o branco. Primeiro colono que chegou chama Kili e o engenheiro Manoel Dequinha. Aquele Doutor Tácio não era Engenheiro, tinha o Dr Nogueira tinha o Dr mangueira e como é que é o nome daquele que morava ali aquele que deu força para ele? é Teniente Silva, Teniente Silva que deu força para tocar Kaiowa aqui acho que teniente Silva morreu não sei ele é era bravo! ele disse é para sair todos os Kaiowa, tem que sair tem que ir para Dourados ele falou aqui não era terra dos índios, aqui era terra dos civilizados os índios não queriam sair mas tiveram que sair! tiveram que ir morar lá no posto em Dourados. Mas depois entrou aqui de novo! aqueles que moravam aqui, tiveram que sair, voltaram... ficou mais ou menos um mês lá em Dourados! Depois veio voltando para cá de novo... naqueles dias eu tinha 12 anos por aí! eu estava novo ainda, e eu não sabia de nada. ( Vietta, 2007, p. 230)

As seguidas mudanças na administração do SPI foram responsáveis pela morosidade na resolução da questão fundiária em *Ka'aguyrusu*. Enquanto os Kaiowa buscavam resistir diante da delapidação dos seus territórios, a pouca efetividade do órgão indigenista colaborava para que a política de desintrusão dos indígenas permanecia sem solução.

José Maria da Gama Malcher, que ascende à direção do SPI em lugar de Modesto Donatini, buscando uma resolução definitiva da situação criada entre a CAND e os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, intenta a demarcação de terras aos indígenas.

No ano de 1951, José Maria da Gama Malcher, então diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em Ordem de Serviço Interno 19, de 26.05.1951, destina Hélio Jorge Bucker para verificar a situação dos indígenas de Panambi em relação às coerções que os mesmos estavam sofrendo por parte da CAND. No ano seguinte, em 09/07/1952, um memorando assinado pelo Chefe da 5ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de Campo Grande, Iridiano Armarinho de Oliveira, previa a demarcação de 1500 a 2000 hectares para os Kaiowa de Panambi, negociado com o administrador Tácito Pace. (Pedro, 2020, p. 74)

Apesar de que os esforços de Malcher pela demarcação de uma área aos indígenas e a vinda de Hélio Jorge Bucker tenham proporcionado que a presença dos Kaiowa fosse tratada por outro viés pela CAND, “doando” pequenas porções de terras, logo em seguida Alaor Fioravante obrigava os indígenas a venderem esses lotes, removendo-os dos locais ocupados, o que fez com que os Kaiowa temessem a presença deste funcionário na região, que não era

mais considerado pelos indígenas como chefe do posto, mas sim um subordinado da CAND, responsável pela transferência forçada dos Kaiowa para as áreas de reserva do SPI.

Percebe-se que os embates dos Kaiowa com a CAND refletiram-se nas camadas administrativas, demonstrando que a reação inicial dos indígenas, ainda que mínimas, tiveram efeito nos órgãos governamentais, de maneira que o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI)<sup>16</sup> se posicionou a favor dos Kaiowa em 1952, entendendo que a concessão das terras indígenas operava em favor da cobiça para gerar grandes lucros (Bezerra, 1994, p. 120). Entretanto, também se percebem desavenças entre o SPI e o Ministério da Agricultura, através da Divisão de Terras e Colonização (DTC). Um ofício enviado pelo SOA ao diretor do SPI, assinado por Eduardo Galvão, propõe que sejam reservados 2000 hectares aos remanescentes de *Ka'aguyrusu*.

Ministério da Agricultura, SPI 3433/49 em 05 de agosto de 1952. Sr. Diretor. Em face do parecer do nosso assistente jurídico, e exposição pelo chefe da I.R.5. Esta S.O.A. tem a sugerir: Seja dirigido um ofício ao Sr. Diretor de Terras e Colonização um ofício solicitando que sejam reservados aos Caiuá, habitantes da aldeia de Panambi, aproximadamente 2000 ha. Neste ofício deve ser acentuada que área atualmente ocupada por esses índios lhes pertence por força de artigo constitucional. Sugerir ao mesmo tempo que seja autorizado o atual administrador da Colônia Agrícola de Dourados a entrar em entendimento com o chefe da 5ª Inspeção Regional para estabelecimento e demarcação dessa área. Aos Colonos que ocupam terra de índio, por concessão da Colônia Agrícola, poderia ser garantida uma solução conciliatória mediante novas concessões em outras áreas. A área reservada seria entregue à administração do S.P.I. o qual agiria de acordo com o programa da Colônia Agrícola, uma vez atendida as necessidades dos índios, esta área deve constituir patrimônio tribal dos índios Caiuá. De modo algum deverá ser loteada e distribuída individualmente a famílias indígenas. Tal processo não somente contraria as normas do S.P.I. como resulta prejudicial ao índio que ainda não integrado ao nosso sistema econômico será fácil vítima de aproveitadores e em pouco tempo estará espoliado dessas terras. Finalmente acertado a questão da reserva, seria de maior benefício para o S.P.I. uma íntima colaboração com a Colônia Agrícola de Dourados no sentido de maior desenvolvimento de programas agrícolas e gradual participação do índio na economia local. Eduardo Galvão - Resp. p/ exp. da SOA ( Vietta, 2007, p. 504)

Apesar da intervenção em favor dos indígenas, não ocorre nenhuma ação efetiva a fim de assegurar a permanência dos Kaiowa nas terras de *Ka'aguyrusu*, pelo contrário, pela fala de Ricardo Jovito, a Colônia loteou os locais habitados pelos Kaiowa, e estes foram, aos poucos, sendo retirados de suas terras, alguns sob coerção ou porque “negociaram a venda dos lotes”. Apesar de que, conforme tratado no capítulo 2, muitos indígenas sequer conseguiam entender o idioma dos colonos, a CAND os tratou como se eles entendessem tudo o que

---

<sup>16</sup> Pelo decreto-lei n. 1.794 de 22 de novembro de 1939, o Governo da República criou o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, com a seguinte finalidade: de um modo geral, o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos selvícolas, seus costumes e línguas, cabendo-lhe ainda sugerir ao Governo, por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios, a adoção de todas as medidas necessárias à consecução das finalidades desse Serviço e do próprio Conselho. (Vasconcelos, T. F, V. de P, 2022, p.19)

ocorria, da mesma forma que os colonos, o que serviu como subterfúgio para retirar os habitantes nativos da região.

A ação do órgão indigenista oficial ora aponta para a defesa dos direitos indígenas, ora cede à pressão da Colônia e atua contra os interesses territoriais dos indígenas, em várias tentativas de remoção das famílias de suas terras de ocupação tradicional. As intenções de proteção ao território nunca chegaram a se efetivar, resultando na gradual expropriação do território. Da vastidão de terras de *Ka'aguyrusu* restaram apenas a reserva de Dourados, os dois lotes do Panambzinho, onde residia Pa'í Chiquito - área que, posteriormente, foi demarcada com 1.240 hectares, prevista na Portaria nº. 1.560, de 13 de dezembro de 1995 (Maciel, 2005 p.85), e a gleba de Lagoa Rica, com cerca de 360 hectares, cujo reconhecimento foi incluído no estudo da Terra Indígena Panambi que, em 2011, delimitou uma área de 12.196 hectares, processo ainda sem finalização.

Em um desses episódios, o Kaiowa João Carapé, após ter que “devolver”<sup>17</sup> o seu lote à administração da Colônia em abril de 1954, se propõe a ir debater o assunto com o então presidente da república, Getúlio Vargas, utilizando-se dos valores recebidos da CAND pela “compra” do seu lote, e, juntamente com outro Kaiowa, Pedro Sanábria, se dirigiram ao Rio de Janeiro (Pedro, 2020, p. 85).

Ilmo Sr. Administrador da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, João Carapé - Índio concessionário do lote nº 40, da quadra 46, não podendo mais trabalhar no mesmo, por motivos particulares e alheio ao regulamento da colônia, faz a entrega do mesmo a esta administração, sem direito a qualquer outro lote nesta colônia. P. deferimento. Obs: Recebi como pagamento das benfeitorias existentes no lote nº 40, da quadra 46, a importância de Cr\$ 2.000,00 (dois mil cruzeiros) do Sr. Raimundo Freire de Almeida [assinada com impressão digital de João carapé] 23 de abril de 1954. (Silva, 1982 p. 24)

Nessa epopéia vivida por Carapé e Sanabria, não chegaram a ter uma audiência com o Presidente, mas foram recebidos por Eduardo Galvão chefe do SOA (imagem 06) , no Rio de Janeiro, em junho de 1954, dois meses após “devolver” o seu lote à CAND. No teor dos ofícios enviados por Eduardo Galvão, chefe do SOA à 5ª Inspeção Regional, a CAND estaria loteando as terras dos indígenas com eles ainda dentro e, posteriormente, retirando-os, transparecendo que os indígenas estivessem devolvendo os seus lotes por não terem condições de trabalhar nela.

---

<sup>17</sup> Com a chegada dos colonos, foram pressionados a desocupar os lotes, porém, com as seguidas negativas quanto à saída, sua *ogusu* (casa de reza) foi incendiada. Isso fez com que os irmãos Carapé se deslocassem até Jaguaygua, uma nascente um pouco mais distante da atual cidade de Douradina. (Pedro, 2020 p.84)

Possivelmente, após as sucessivas pressões sobre a disputa territorial dos Kaiowa, a Colônia Agrícola de Dourados cede uma pequena porção de terra aos irmãos Pedro Enrique e Paulo Enrique, 3.600 metros de comprimento por 1.000 de largura em 10 de julho de 1954. Em relação às terras “cedidas” pela CAND aos Kaiowa, nesta data, Pedro Enrique já não se encontrava em Panambi, uma vez que, após o fatídico desentendimento com a parentela de Câncio Cantero, ocorreu o assassinato de Solano Lopes<sup>18</sup>, sendo que a responsabilidade recaiu sobre Pedro Enrique, em virtude disso, os funcionários do SPI viram por bem fazer a transferência de toda a parentela à 7ª Inspeção regional ao posto indígena Rio das Cobras.

Em maio de 1954 eles foram enviados para Campo Grande, a fim de seguirem para cumprir pena no Posto Indígena José Maria de Paula, em Guarapuava. Lídio Martins seguiu para lá no dia 10 maio, conforme consta em um memorando enviado ao Posto Indígena Francisco Horta. Pedro Henrique ainda permaneceu em Panambi até outubro de 1954. Em sua última intervenção pelas terras de Ka'aguyrusu, Pedro Henrique pediu que fossem demarcadas as terras em favor dos Kaiowa. O apelo foi finalmente atendido pela Colônia em 10 de Julho de 1954, através do ofício nº: 704 enviado ao Posto Francisco Horta, no qual a CAND fez a cessão de lotes na margem do córrego Panambi: uma gleba de 3600 metros de comprimento por 1000 metros de largura. A partida de Pedro Henrique para o Paraná ocorreu por iniciativa própria, visando ficar perto de seu filho Lídio Martins, que tinha sido enviado ao Posto Indígena Guarapuava José Maria de Paula, em Guarapuava. Porém, após sua chegada no Paraná, ele foi direcionado para o Posto Indígena Rio das Cobras, conforme ofício nº 271, do encarregado da 7ª Inspeção Regional, Dival José dos Santos (PEDRO 2020, p. 97)

A “doação” de parte da CAND aos Kaiowa, a partir das pressões exercidas, demonstra que, novamente, as ações indígenas produziram efeitos nos órgãos governamentais, e o fato de os indígenas buscarem o reconhecimento das suas terras, durante esse primeiro período de atuação do indigenismo estatal, demonstra, ainda que parcialmente, que houve uma preocupação na demarcação de um território. Entretanto a política nacional de colonização de nenhum modo se preocupou em garantir a permanência dos indígenas nos seus locais tradicionais.

A decadência do SPI iniciada em meados de 1955, reflete, novamente, no tratamento dado aos indígenas e, a partir desse ano, as negociações políticas foram responsáveis por ditar os rumos do indigenismo estatal, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1984). Esse período vai até 1967, quando se decretou o fim do órgão:

Quando para não ficar a instituição ao sabor dos interesses político-partidários passa para as mãos de militares da ativa, transformando-se assim em órgão de interesse militar (...) Os últimos quatro anos, de administrações militares já não inspirados nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quaisquer outros, conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em

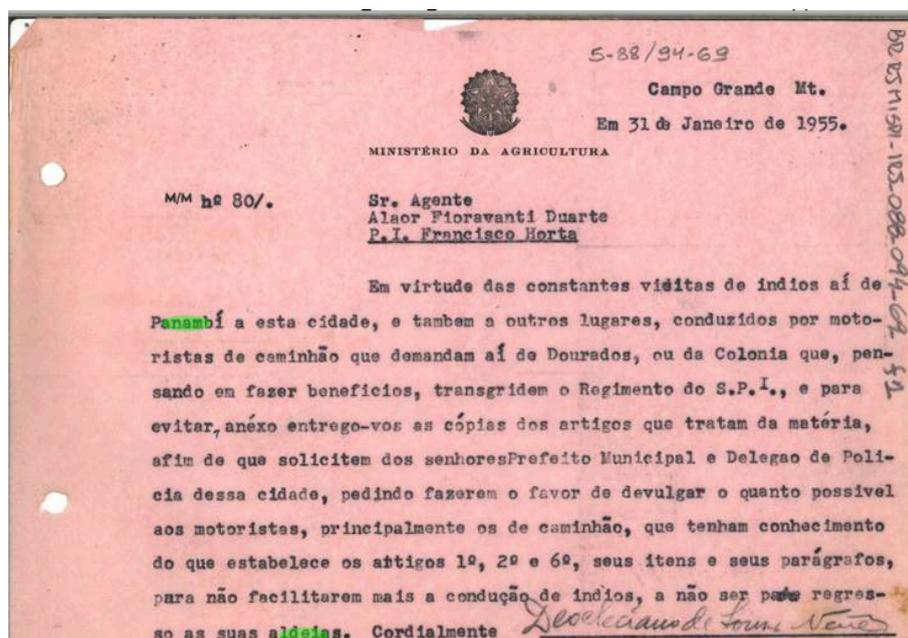
---

<sup>18</sup> Sobre o assunto vide a história de vida Pedro Enrique Misael Cap. 2 Dissertação (Pedro 2020).

certas regiões, à condição degradante de agentes de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios. (Oliveira, 1984, p.53)

Diocleciano de Souza Nenê, no memorando nº 80, encaminhado ao então chefe de posto, Alaor Fioravante, proibia a circulação dos indígenas em caminhão para Dourados, a não ser que fosse para regressarem à aldeia, ou seja, voltando de Dourados. Provavelmente, isso em vista das constantes visitas feitas ao posto pelos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* levando reclamações contra as ações da CAND.

Figura 10- Memorando do chefe da 5ª Inspeção impedindo a circulação dos indígenas

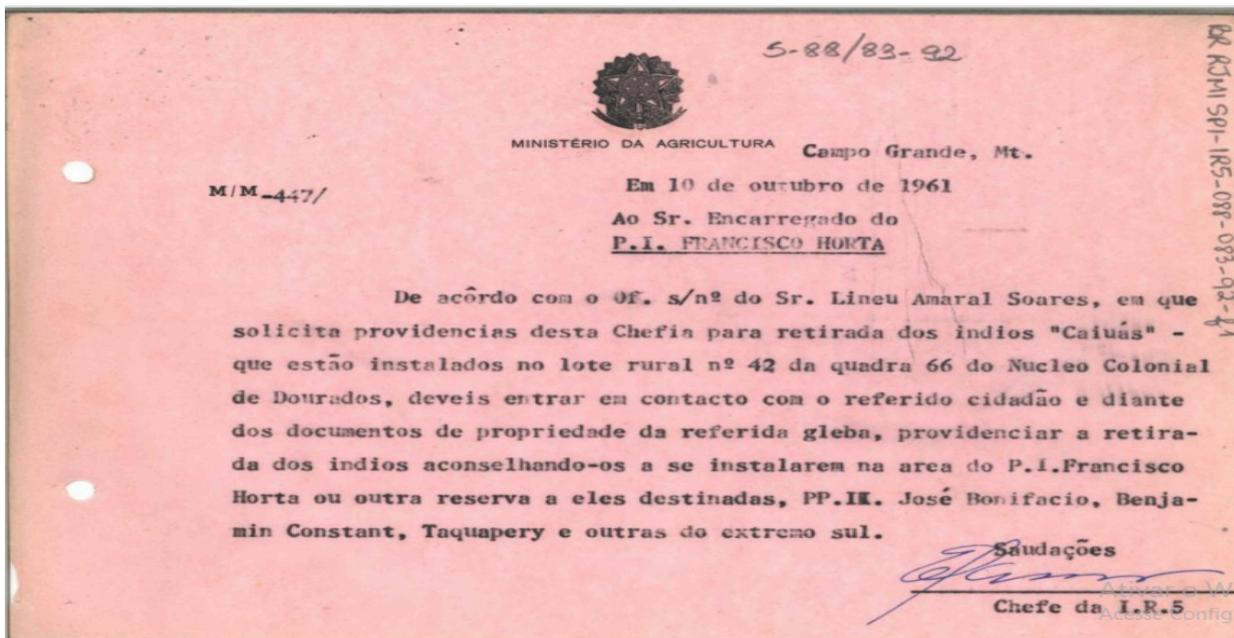


Fonte: Brasil, 1955, 1f

Entretanto, a CAND continuou a promover a retirada dos indígenas das áreas que continuamente eram loteadas, com o chefe do posto, Alaor Fioravante, no cargo até meados de 1961, conforme memorando encaminhado pelo então chefe da 5ª inspeção regional, Eurico Sampaio, o qual pede para averiguar a situação dos Kaiowa Floriano<sup>19</sup> Mariano e Levino Mariano, às margens do Rio Brilhante, na data de 16 de fevereiro de 1961 (Brasil, 1961, 2f). Em 10 de outubro de 1961, Sampaio pediu ao chefe do posto que fossem retirados os indígenas do lote 40 quadra 66 e levá-los ao PI Francisco Horta, em Dourados.

**Figura 11** - Pedido de retirada dos indígenas dos lotes da CAND

<sup>19</sup> Floriano foi entrevistado por Joana da Silva em 1982. No relato, descreve que ocorreu a morte de seu pai (Silva 1982, p.20).



Fonte: Brasil, 1961, 1f

Embora estivessem sob constantes pressões, os Kaiowa continuavam ainda buscando ajuda na 5ª Inspeção Regional do SPI. Pedro Sanalero, a exemplo disso, dirigiu-se até Campo Grande a fim de relatar as pressões que as diversas parentelas de *Ka'aguyrusu* estavam sendo submetidos e, geralmente, em parceria com a chefia do Posto indígena Francisco Horta de Dourados.

Após esses eventos, o chefe do PI Francisco Horta, Salatiel Diniz, encaminhou uma carta em sigilo à diretoria do SPI, na esperança de que providências fossem tomadas em relação aos pedidos de transferência dos Kaiowa, informando a chefia da 5ª Inspeção Regional. Seguindo a mesma tendência da CAND, Diniz pediu para que o PI de Dourados se responsabilizasse pelas transferências dos indígenas. (Vietta, 2007, p. 123). Um dos trechos da carta enviada por Salatiel Diniz ao Cel. Moacir Ribeiro Coelho, então diretor do SPI, em 23/03/1962, foi descrita por Joana da Silva (1982):

[...] limpamos as malditas glebas, onde estão os índios (os que se dizem donos) e mandamos entenderem-se com o chefe da 5ª Inspeção - Campo Grande, mas parece que a Regional tem tendência a deslocar os índios e com isso nós ficamos além de tudo sobrecarregados com o serviço e ainda estamos convencendo os índios que não estão de acordo a vir para este Posto, deixando suas moradias, arvoredos, etc.; destes casos, ainda são indisciplinados e rebeldes os que resistem, na referida área de Panambi. (Silva, 1982, p. 23)

A reação da direção do SPI, entretanto, foi acionar 5ª Inspeção Regional para que produzisse, com urgência, um relatório sobre a situação relatada, e novamente as atenções se

voltaram para a necessidade de demarcação de uma área para os indígenas nas áreas loteadas pela CAND.

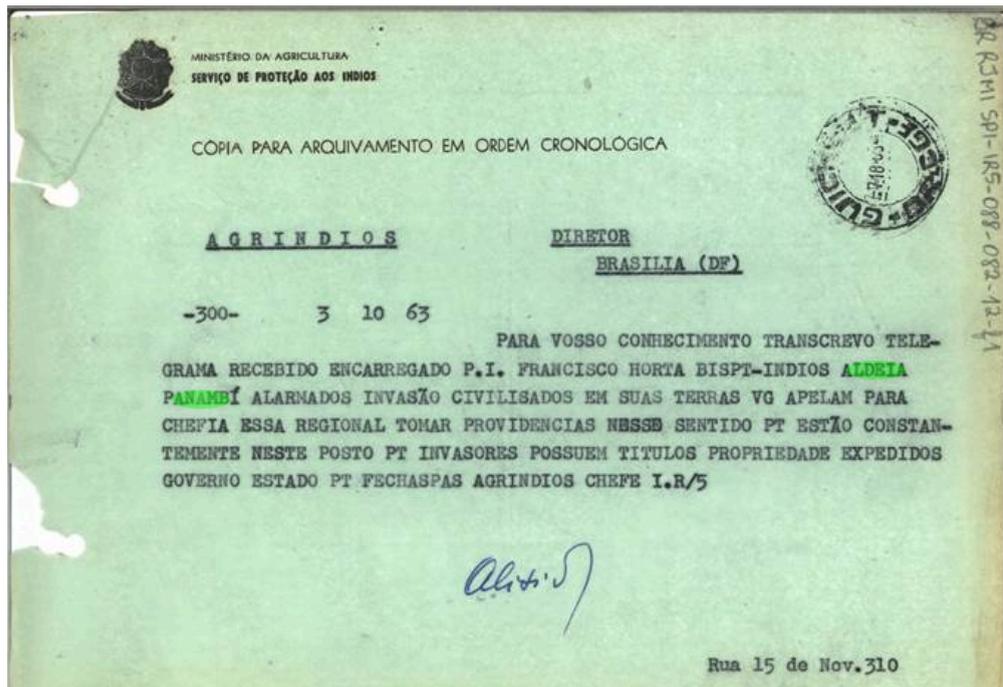
Tendo chegado ao conhecimento desta Diretoria que índios que possuem uma área de terras em Panambi estão sendo ameaçados de esbulho por civilizados que alegam ser proprietários das mesmas, solicito que vos intereis da situação com autoridades estaduais, apresentando com urgência a esta Diretoria relatório minucioso a respeito, acrescentando o inclusive croqui da área ameaçada. (Bezerra, 1994, p. 98 e 128).

Em meio a essas disputas, o chefe do PI Francisco Horta propôs a compra de um terreno para a instalação de uma base em Panambi Lagoa Rica, em uma ação que, possivelmente, tentaria coibir a retirada total dos indígenas de Panambi Lagoa Rica e Panambzinho. Entretanto, o fato de os embates entre a CAND e SPI terem se arrastado por décadas, uma forma de resolução encontrada seria de acompanhar os Kaiowa remanescentes de *Ka'aguyrusu*, nas dependências da Colônia.

Campo Grande – Mt. M/M 273-63 em 10 de junho de 1963 ao Sr. Salatiel M. Diniz Posto Indígena Francisco Horta. Conforme a cópia anexa do telegrama nº318, de 01/10/1962 do Sr. Chefe desta Inspeção, na época, o suprimento da importância de C\$ 100.000,00 (CEM MIL CRUZEIROS) em nosso nome pra o início da criação do posto Aldeia Panamby. (Brasil, 1963, 1f)

Com a compra e, posteriormente, a instalação de um posto físico, os agentes do SPI do PI Francisco Horta, em Dourados, passariam a atuar com os Kaiowa das “matas do Panambi”; entretanto, essa atitude não diminuiu as ameaças de despejo dos indígenas das áreas que ocupavam.

Figura 12 - Chefe da 5ª Inspeção Regional relatando a tensão provocada pelo loteamento das terras dos Kaiowa



Fonte: Brasil, 1963 1f.

Nesse período foi deflagrada o golpe militar de 1964, acarretando uma sequência de trocas na chefia da 5ª Inspeção Regional do SPI, em Campo Grande. O cargo que, em 1963, era ocupado por Alísio de Carvalho, ainda no mesmo ano passou a ser ocupado por José Mongenot, que atendia, até então, como Chefe de Posto em Bodoquena, mas que, frequentemente, assinava como chefe substituto na 5ª Inspeção Regional. Mais tarde seria investigado por enriquecimento ilícito pelo Relatório Figueiredo, por venda ilegal das terras dos Kadiwéu e arrendá-las em benefício próprio, utilizando-se do cargo no SPI para cobrar valores referentes ao arrendamento das terras indígenas (Brasil, 1962, 1f) .

Continuaram as ameaças e a invasão às terras ocupadas pelos Kaiowa, de acordo com o ofício 188/64, em 30 de julho de 1964, enviado pelo chefe da 5ª Inspeção Regional, Alan Cardec Martins Pedroza, ao Major Salustino Farias Vinagre (Brasil, 1964, 1f), (em anexo). Alan Cardec por pouco tempo esteve à frente da 5ª Inspeção Regional e, posteriormente, sofreu a investigação por enriquecimento ilícito nas terras indígenas.

Percebe-se que as constantes trocas na chefia da 5ª Inspeção Regional contribuíram para que a resolução das questões fundiárias ficasse paralizada, uma vez que a ação destes funcionários estava ligada diretamente à utilização das terras ocupadas pelos indígenas em benefício próprio.

Em 1965, Alan Cardec foi substituído brevemente por Alísio de Carvalho e, posteriormente, por Walter Samari Prado. Essas constantes trocas acarretaram o fortalecimento da CAND frente às decisões em relação à ocupação das terras indígenas em *Ka'aguyrusu*. Na tentativa de se colocar mais presente entre os Kaiowa, o SPI designou um funcionário para atuar como responsável do posto “aldeia panambi” e incubiu ao ‘professor’ Kaiowa Marcos Verón, conforme ordem de serviço nº30/65 (Brasil, 1965, 1f). Ele atuava, até então, no Posto Indígena Benjamin Constant em Caarapó e, por desavença com a chefia do local, teria sido designado para atuar como “Encarregado das aldeias indígenas Panambi e Douradina”.

Em 22 de dezembro de 1966, no memorando 335, o chefe de posto de Dourados, encaminhou as “queixas” do Kaiowa Olicio Graciano Martins (Lício)<sup>20</sup>, contra o encarregado do posto (Marcos Veron), sobre espancamentos sem motivos, retiradas e vendas de madeiras para benefício próprio (Brasil 1966,1 fl). Marcos Verón, então, enviou uma carta ao chefe da 5º Inspetoria Helio Bucker, propondo uma visita da chefia do posto até Panambi Lagoa Rica, para averiguar as denúncias feitas por Lício (Brasil, 1966,1fl).

As parentelas que ainda se encontram presentes em Panambi Lagoa Rica se mantêm unânimes sobre narrativas de Marcos Verón que embora fosse um indígena Kaiowa, após se colocar no poder passa agir de maneira autoritária e violenta contra a população de Panambizinho e Panambi Lagoa Rica, a fim de “manter a ordem”segundo essa narrativas Verón passa a impor um regime de terror, com ameaças e violências, de maneira que aqueles que não atendiam às ordens dadas ou caprichos tinha as suas casas invadidas, os moradores eram amarrados e espancados com chicotes. Ao ponto de parentelas se retirarem para a reserva de Dourados, como caso de Cância Cantero uma liderança política que após um desses episódios de violência se viram obrigados a se refugiarem na Reserva de Dourados.

Lício Martins pertencia a uma parentela importante e tinha acompanhado João Carapé nas idas à Campo Grande para pedir providências sobre as terras de Panambi Lagoa Rica (Pedro, 2020, p. 74), nos anos de 1950. Após essas desavenças com o responsável do posto Marcos Verón, segundo o relato de Olimpio Almeida (2024), Lício se retira para as matas próximas do Braço Morto e, após algum tempo, vai para Maracaju juntar-se à parentela do *pa'i* Graciano Martins.

---

<sup>20</sup> Posteriormente, Elício passou a ser denominado de Elício Toriba, e seus descendentes, em sua maioria, vivem hoje na terra indígena Sucuri'y,

Após a reestruturação do SPI, diversos funcionários se mantiveram no cargo, dentre os quais Hélio Bucker, na chefia da 5ª Inspetoria Regional, que, a partir da criação da FUNAI, passa a ser tornar 9ª Delegacia Regional (9ª D.R.). Uma nova tentativa de demarcação territorial foi feita, então, para os Kaiowa remanescentes de *Ka'aguyrusu*. Bucker, como delegado da 9ª D.R, utilizou-se de um relatório sobre o desenvolvimento do processo de identificação da terra indígena de Panambi, assinado por Ilse Araújo Souza, em 1964, da empresa Topogar Agrimensura e irrigação, onde foi proposta a demarcação de 2037 hectares.

No âmbito do processo 1407/1971 foi produzida uma peça técnica assinada pelo engenheiro agrônomo Ilse Araújo Souza da Empresa Topaagri, Agrimensura e Irrigação. O relatório delimitou a área a ser demarcada com 2.037 ha, apresentou um pequeno histórico da região, destacando a hipótese de que a reserva de 2.000 ha, supostamente acordada entre o SPI e a CAND não havia sido respeitada (SOUZA, 1971). Apesar de ter realizado a medição dos lotes, o engenheiro afirmou que não foi possível colocar os marcos principais, ou seja, não foi possível concretizar a demarcação física da terra indígena, isto devido à resistência imposta pelos colonos. Além disso, o levantamento fundiário foi prejudicado porque os colonos se negaram a prestar qualquer informação de modo que o relatório foi composto apenas com dados obtidos no cartório. (Cavalcante, 2013, p. 243)

Como delegado da 9ª DR da FUNAI, Bucker tomou as providências necessárias para que fosse garantida a demarcação da terra aos Kaiowa em Panambi Lagoa Rica. Temendo que a presença de funcionários da FUNAI nas colônias da CAND, no cumprimento do reconhecimento da área aos indígenas, acarretaria problemas com as forças de segurança locais, Bucker encaminhou um ofício ao comandante da 9ª região militar, relatando os acontecimentos anteriores referentes às terras de Panambi Lagoa Rica.

Ofício nº 081, Gen. Raimundo de Souza, Comandante da Nona Região Militar do Estado, Senhor general, (...) Atendendo a informação sobre medições de terras ocorridas no Distrito de Bocajá, Dourados (...), (3) Na área do Panambi as providências preliminares que estamos promovendo, não trata de desapropriação, visa deferir judicialmente um processo administrativo que se arrasta desde a criação da Colônia Agrícola de Dourados desde 1943. Os Kaiwá são os primitivos donos das terras no Panambi e disto temos farta documentação. (4) em decorrência da situação caótica que assolava o país, anterior a revolução de 31 de março de 1964, o Governo do Mato Grosso, não respeitou a constituição vigente, quanto ao art. 198, que mandava assegurar aos silvícolas as terras por eles ocupadas, titulando-as com fins demagógicos. A exceção de umas poucas reservas, a maioria sofreu processos esbulhatórios, este estado de cousas culminou, inevitavelmente, com a desmoralização do órgão governamental; (ex- SPI) a quem incumbia a proteção do índio e de seu patrimônio. Digo inevitavelmente por que o órgão, em si, foi apenas o bode expiatório dos políticos e governo que sob o manto da corrupção e lucros fáceis, processaram o assenhoramento das terras indígenas no estado. (5) A FUNAI, com respeito aos titulares pelo estado nas terras indígenas de Panambi, não o propósito de tomar medidas violentas contra os portadores de título de posse. Por esta razão foi que encaminhamos nosso advogado à região a fim de colher os elementos que julgamos necessários, ao início de gestões junto ao INCRA, visando a transferência desses senhores para o núcleo colonial de Iguatemi, deste Estado (...) com maior cuidado e respeito à esses senhores e seus bens, que acreditamos, ali se

radicaram de boa fé (...) Hélio Jorge Bucker – Delegado da 9ª DR – FUNAI. 24 de março de 1971. (Vietta, 2007, p. 505)

Apesar do empenho de Bucker, o momento político em que se encontrava o país, o governo nacional não empreendeu esforços para que se concretizasse a demarcação das terras de Panambi Lagoa Rica. Segundo Vietta (2007, p.127), havia apenas um papel em que era garantida a posse dos lotes em que estavam localizados os indígenas.

Em meados de 1983, um chefe de posto passou a atuar entre os Kaiowa, amparado pelo regime militar e alinhado com os ideais políticos do recém criado município de Douradina. Nesse período, a liderança política ficou a cargo do Kaiowa e também *pa'i* Ricardo Jovito, filho de Ruivito Galeano Jorge (Pedro, 2020, p.100). Joana da Silva (1982) que, nesse período, esteve em Panambi Lagoa Rica, o apresenta como Ricardo Jorge. Em relação à atuação do chefe de posto, a autora se resume a dizer que sua atuação sempre foi de mediação entre os Kaiowa.

O relato que Ricardo Jovito (2024) trouxe sobre o período é que o chefe do posto da FUNAI atuou controlando a “aldeia”. A localização do posto, na entrada da aldeia, favorecia esse controle, e todos os que fossem sair ou entrar deveriam se apresentar ao chefe e comunicar os motivos de sua entrada ou saída do *tekoha*. Nesse período, os indígenas foram impedidos, também, de se ausentarem para participar de reuniões indígenas.

Durante esse período ocorreram as primeiras lutas pela demarcação das terras que outrora pertenceram aos Kaiowa, nos diversos locais do Sul do recém criado Estado de Mato Grosso do Sul.

Foi em 1979, durante a realização do primeiro grande ritual religioso (Jeroky Guasu) e da primeira grande assembléia (Aty Guasu), que começou o processo de articulação *Nomoiru ha Pytyvõ* para a reocupação e retomada dos territórios tradicionais. Esse processo perdura até os dias de hoje. Nessas ocasiões e encontros específicos, os líderes religiosos explicam repetidamente que a realização simultânea de ritual religioso é fundamental para recuperar o diálogo com os seres invisíveis e os guardiões dos *tekoha* antigos. (Benites, 2014, p. 234-235)

Aqueles que não obedeciam ao chefe eram transferidos para outras reservas e impedidos de retornar para Panambi Lagoa Rica. Ainda que a atuação do posto fosse também junto ao *tekoha* de Panambizinho, era mais esporádica, ficando ainda a cargo das lideranças tradicionais.

Uma situação, de certa forma prosaica, que vigorava na época da ditadura militar, era o temor de que o ‘comunismo’ se instalasse entre os indígenas também. Alda Mariano de Lima (2023) relata que o chefe de posto os alertou sobre o perigo dos “comunistas”. Ao ser

questionada sobre quem seriam os comunistas, ela relata que seriam pessoas de chapéu, que andavam a cavalo expulsando os indígenas dos seus locais de ocupação. Outros interlocutores também relataram o medo que tinham dessa personificação, entretanto não os citam como ‘comunistas’, mas são unânimes em relação ao medo neles colocado pelo chefe de posto. Entretanto, também o retratam como uma figura do bem, uma vez que os protegiam de “pessoas más”, que não mediam esforços em atingir os indígenas. Somente a partir de 1993, Ricardo Jovito passou a participar das reuniões e assembléias da *Aty Guasu*<sup>21</sup>.

No período do regime militar, podemos identificar mais uma extensão dos prejuízos causados aos Kaiowa de *Ka’aguyrusu* pelo órgão indigenista: o impedimento de participarem do movimento indígena nascente, apoiado na época pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pelo Projeto Kaiowa Ñandeva (PKN), ONGs para as quais a FUNAI dirigia acusações de serem comunistas, sendo vigiadas pelo braço do Serviço Nacional de Informação - SNI, através da Assessoria de Segurança Interna da FUNAI. O chefe de Posto de Panambi, como dos demais postos das reservas do sul do MS, atuavam como agentes de informações, monitorando e enviando relatórios para a Funai, em Brasília, sobre as supostas atividades subversivas dos profissionais que trabalhavam nessas ONGs. Mais que isso, agia no sentido de impedir que os capitães participassem das reuniões onde se discutia a questão fundiária. Nesse período, a maioria dos profissionais que atuavam nessas ONGs foi processada e impedida de ingressar em terras indígenas, processos só suspensos quando do fim do regime de exceção.

O cerceamento dos Kaiowa em Panambi Lagoa Rica promoveu a consolidação dos colonos nas áreas próximas, contudo, novamente os Kaiowa encontraram refúgio na temporalidade primordial *ymaguare*, ainda que diversas atuações se empenhassem em promover a assimilação/integração deles à sociedade, e eles se apegavam à temporalidade primordial, *ymaguare*, resistindo e entoando os seus *mborahéi* e *jeroky*.

Na contramão de tudo, em Panambi a questão ficou estagnada. O então capitão, Ricardo Jorge, não foi muito presente nas *aty guasu*, ficando mais focado na resolução de questões internas de Panambi. Ao ser questionado sobre isso, ele conta que eram desencorajados pelo chefe de posto de Panambi, Manoel, popular Mané, fazendo com que ele não se empenhasse nas lutas pelo território. Somente com a saída desse chefe do Posto, em 1998, é que a possibilidade da luta pela terra foi retomada por Ricardo Jorge. Em 20 de outubro de 1999, ele enviou uma carta para o Ministro da Justiça e para a senadora Marina Silva, pedindo a retomada dos

---

<sup>21</sup> Tonico Benites (2014) em sua tese apresenta um panorama de organização entre os Kaiowa ocorridos a partir de meados dos anos de 1980, nas *jeroky guasu*. Nos anos de 1990, após a promulgação da Constituição Federal, a luta pela demarcação dos territórios passa ser uma importante pauta das reuniões.

processos paralisados em relação à terra de ocupação dos Kaiowa de Panambi. (Pedro, 2020, p.100)

O viés controlador e contrário aos interesses da regularização fundiária das terras indígenas, nesse caso, perdurou por mais de dez anos após a promulgação da Constituição de 1988. O chefe de Panambi continuava o mesmo e não mudava seu modo de atuação. Desse modo, a mudança na legislação em favor dos Kaiowá era neutralizada pela manutenção da orientação contrária à demarcação. Só lentamente as lideranças de Panambi reuniram forças e apoio para contrariar o chefe, algo impensável no regime de exceção que perdurou por mais de 20 anos.

Durante esse período também continuaram a ser realizados os rituais do *kunumi pepy* (até 1992) e *avati kyry* (até hoje), os quais asseguravam o *teko aty*, como Eliel Benites (2021) descreve, na busca pelo *teko araguyje*, uma tentativa de atingir o modo de ser perfeito, no sentido contínuo de viver, tal qual viveram os nossos antepassados primordiais.

Embora estivessem restringidos aos ínfimos locais de ocupação, o relacionamento com a temporalidade do passado primordial continuou a existir entre os Kaiowa, especialmente por alguns *pa'i*, conforme relatado por Vietta (2007), que, com empenho, mantiveram o prestígio nos rituais. A realização desses rituais sempre esteve a cargo do *pa'i* de maior prestígio, e este, por sua vez, conseguia agregar diversas parentelas, que, com o passar dos anos, passavam os instrumentos ritualísticos às novas gerações, incumbidas de dar continuidade.

Até 1996, Paulito realiza três *kunumi* - 1983, 1989, 1992, e anualmente conduz o *avati kyry*. Mas em 1997, com problemas de saúde sentado em sua rede, no interior de sua *oygusu*, apenas observa parte representativa da população de Panambzinho entoar cantos e dançar desde o final da tarde até o avançar da madrugada, ao longo de três dias seguidos. Desta vez durante o *jerosy puku*, as parentelas são conduzidos por seu genro, Jairo Barbosa, Paulito apenas ao amanhecer realiza o *hovasa* (batismo) do *kãgui*. Encerrando a primeira noite de ritual. (Vietta, 2007, p. 384-385)

O *jeroky puku* (reza longa) conforme descrito por Isaque João (2011), é composto por cantos que remetem ao passado primordial, *ymaguare*, e sua realização envolve uma série de procedimentos que devem ser observados desde o seu prenúncio. A constante ligação que os Kaiowa mantinham com a temporalidade primordial possibilitou-lhes que resistissem e também pudessem repassar esse sentimento às gerações posteriores.

A partir do momento que se anuncia a festa do *jerosy* para o ano seguinte, é importante seguir todos os procedimentos cabíveis para conseguir o sucesso na execução do ritual. O anúncio da festa, segundo o relato dos xamãs, provoca a esperança interminável na divindade, e as pessoas passam a se preparar, aguardando ansiosamente a chegada do *jerosy puku*, que vai permitir a propagação do *teko joja*

(vida fraterna) e do teko marane'y (vida sem maldade) na sociedade onde vivem. Para o início da festa, as pessoas pintam o rosto – yvy omojegua – com urucum sagrado, chamado yrukũ marangatu. Por isso, a reza introdutória do jerosy puku, em vários momentos, repete o seguinte refrão: “Ryjui ryjui, xe mbojegua, xe mbojegua”. A pintura do urucum é indispensável para entrar na festa, como um traje de gala. É a marca que identifica a pessoa como apta para participar do ritual. (João, 2011, p. 60)

De fato, o sentimento referente ao passado se manteve presente à medida em que os rituais que promoviam o *teko aty* se mantiveram estáveis, ainda que de maneira restrita nos territórios de Panambi Lagoa Rica e Panambizinho, de acordo com Isaque João (2011, p. 80), que também, esporadicamente, eram realizados em *Sucuri'y*, município de Maracaju, com os remanescentes de parentelas que pertenciam à *Ka'aguyrusu*.

Ao se revestirem do passado primordial, se fortalecem diante do extermínio que vislumbrava o horizonte trazido pela colonização e proposto aos indígenas, mas eles tinham o tempo primordial *ymaguare*, no qual buscavam respostas para as diversas crises impostas a partir da chegada do colonizador. Ainda remonta às populações que habitaram o período anterior da chegada da CAND, o modo de vida dos seus antepassados, conforme o relato de Anália Zevito à Isaque João:

Yma va'ekue Ka'aguyrusu ty jave kunumi pepy ojejapo reko etepy va'ekue. Upéaguy kunumi ipepy va'ekue oikoporã nãimarane'yĩ ko yvypype va'ekue, kunumi ka'u xe reta va'ekue. Ahexa xe tataitarãkue nhamõĩ Ruvito amyri reta ara va'ekue ojerosy kunumi pe, amoete Paulito hapy; va'ekue xe ru ipaharema araka'e ojerosy kunumi pe (Anália Zevito, entrevistada em dezembro de 2010) No tempo de Ka'aguyrusu, mato virgem, a festa de kunumi pepy realizava na base de procedimento rígido. Por isso o menino que passava por processo de pepy não comprometia risco de vida em todos os sentidos. Eu participei muito das festas de kunumi pepy. Meu pai Ruivito era rezador e cantava vários dias para kunumi, lá na casa do seu Paulito; meu pai cantava pela última vez. (Anália Zevito, entrevistada em dezembro de 2010, com tradução de Izaque João). (João, 2011 p.74)

Ao se apegar ao passado primordial *ymaguare*, os Kaiowa produzem um modo de ser, que, a partir da produção do modo de vida, possibilite a prática que os mantenham ligados ao *ymaguare*. Neste sentido, a busca pelo *teko araguyje*, conforme propõe Eliel Benites (2021), perpassa pela forma como os Kaiowa se relacionam com o território.

O horizonte dos Ava é buscar a perfeição e viver no teko araguyje, o que pode ser atingido em vida, na existência terrena, mas sob condições muito especiais. Para tanto seria necessário produzir o tekoha pavẽ, que deve reunir: a) o teko joja, o modo harmônico de ser; b) o ñe'ẽ tee, a fala verdadeira ou língua sagrada; c) o arandu ka'aguy, saberes e práticas sobre a floresta, plantas medicinais, frutas, roças, animais, clima, tempo, etc.; d) o tembi'u tee, nutrir-se da comida tradicional, livre de impurezas e maus fluídos; e) o yvy araguyje, a terra aperfeiçoada, amadurecida no tempo. A partir da conjunção destas características se produz o tekoha pavẽ, onde os sistemas ecológicos e os distintos modos de ser se encontram, possibilitando os fluxos de energias, e através delas ocorre a manifestação e intercâmbio entre os sistemas de conhecimentos dos cuidadores das diversas espécies de seres – teko jára. Nestas condições é produzida a pessoa plena – oheko myatyrõ – preparada para atingir seu modo de ser perfeito – araguyje. O conhecimento e a prática das rezas –

ñembo'e – são essenciais como recursos de mobilidade, conexão e regulação. (Benites; Pereira, 2021, p.205)

Embora em *Ka'aguyrusu* tenha ocorrido a perda da posse dos diversos locais, com a implantação da CAND, à medida que o SPI e posteriormente a FUNAI desenvolvem ações de assimilação/integração, realocando os indígenas em pequenas porções de terras, estes se apegam à sua religiosidade e, à sua maneira, interpretam a chegada do colonizador.

Figura 13- *Kunumi pepy*, iniciação masculina, realizado em Panambizinho, no ano de 1992



Fonte: Vietta, 2007, p.390

A manutenção periódica dos rituais, tal qual fizeram os seus antepassados, permitiu que os Kaiowa se mantivessem em redes de aliança, ainda que, por vezes, as parentelas não estivessem totalmente coesas, a ligação com o *ymaguare* mantinha as diversas parentelas ligadas entre si. E, por fim, à medida que surgem novas gerações, é repassada a elas a continuidade do modo de ser/viver dos Kaiowa.

O último *kunumi pepy*, na região de *Ka'aguyrusu*, foi no ano de 1992, realizado pelo *pa'i* Paulito Aquino. A antropóloga Katya Vietta, em sua tese, descreve a atuação do Paulito até 1996, entretanto, a partir de 1992, não foi mais realizado o ritual. A falta de um substituto do mesmo prestígio foi um dos fatores que contribuiu para que isso ocorresse.

Após a Constituição Federal de 1988, o território de Panambizinho passou a ser alvo de uma disputa judicial. Conforme Cavalcante (2013) houve uma articulação entre os ruralistas para que o território não fosse demarcado, entretanto, a regularização fundiária a favor dos Kaiowa é entendida como finalização da temporalidade *áry kanhy*. De acordo com suas crenças, o reconhecimento dos territórios tradicionais se deu em virtude da permanência na sua “cultura”, ou seja, estiveram ligados à temporalidade dos antepassados primordiais, *ymaguare*.

O fato de que o extenso território de *Ka'aguyrusu* tenha se transformado em frações de terra, na qual os Kaiowa insistiram em permanecer e, sobretudo, fiéis aos seus modelos organizacionais, demonstra o modo como os Kaiowa se organizam diante das adversidades trazidas por um tempo incerto e alvoroçado, iniciado no período da implantação da CAND e continuada na atuação do SPI e, posteriormente, da FUNAI.

Em Panambi Lagoa Rica, a partir de 1999, com o reconhecimento da terra indígena Panambizinho pelo governo brasileiro, os movimentos pela regularização do território de *Ka'aguyrusu* são retomados (Pedro 2020, p.101). Esse período poderia parecer de total inércia da população de Panambi Lagoa Rica, entretanto, é o período em que o chefe de posto se aposenta e em seu lugar assume outro funcionário.

Percebe-se que a ação do chefe de posto coibia as tentativas anteriores de luta pela terra, em Panambi Lagoa Rica, e sua ação em favor de um suposto “bem viver” entre indígenas e a população “civilizada” se enfraquecia à medida que os Kaiowa de Panambizinho conseguiam seguidas vitórias no reconhecimento de seus territórios.

Ricardo Jovito (2024) relata que, durante todo o período de sua atuação na liderança da comunidade, não pôde se colocar à frente dos Kaiwá em virtude do cerceamento promovido pelo chefe de posto, e que até mesmo a participação nas *aty guasu*<sup>22</sup> foi impedida, mas, apesar disso, ficou esperançoso quando a notícia de que Panambizinho teria sido demarcado chegou a Panambi Lagoa Rica. A sua última ação como liderança política de Panambi teria sido uma carta redigida à senadora Marina Silva, pedindo que intercedesse junto à FUNAI para que pudesse ser iniciado o processo da demarcação de Panambi Lagoa Rica.

A partir da carta enviada à senadora Marina Silva, o pedido de providências é encaminhado ao setor fundiário da FUNAI. Um ano após o pedido ser protocolado, o setor responsável encaminhou um ofício à senadora, comunicando a inclusão de Panambi Lagoa Rica na lista de terras a serem identificadas e delimitadas pela FUNAI.

16 de Novembro de 2000. Senhora Senadora, Cumprimentando-a cordialmente, referimo-nos ao Ofício nº 515 GSMS de 28 de outubro de 1999 por cujo teor Vossa Excelência somou-se ao pleito da comunidade Kaiowa de Panambi no sentido de proporcionar-lhe melhor assistência. Com nossas escusas pela demora da resposta em decorrência de problemas de ordem burocrática com pessoal técnico, já

---

<sup>22</sup> A partir dos anos 1980 são realizados no formato de *jeroky guasu*, da mesma maneira que os Kaiowa de *Ka'aguy rusu*, se propuseram a realizar, assim ocorreu o ajuntamento de vários *tekoha*, originando com o passar dos anos um modelo de resistência dos Kaiowa e Guarani do Conesul de Mato Grosso do SUL. (Benites, 2014, p. 234-235)

solucionados, comunicamos que, de parte desta Diretoria, foi a terra indígena Panambi incluída na listagem das terras Kaiwá a serem identificadas e delimitadas, à luz do Artigo 231 da Constituição Federal, do Decreto nº 1775/96 e Portaria nº 14/MJ/96 que regulam a matéria, 101 no próximo exercício de 2001, embora a depender, inevitavelmente, da disponibilidade de recursos orçamentário-financeiros e de pessoal técnico na ocasião. Estamos, a propósito, maximizando nossos esforços no sentido de obter, dessa Casa Legislativa, a aprovação de recursos compatíveis com a demanda indígena pela solução de seus problemas fundiários, para o que certamente contamos com o apoio de Vossa Excelência. Mantendo-nos disponíveis para quaisquer novos esclarecimentos, subscrevemo-nos. Respeitosamente. Paulo Roberto Soares Diretor de Assuntos Fundiários. (Vietta, 2011).

Embora Panambi Lagoa Rica tivesse adquirido as características de uma reserva, a ligação dos seus habitantes com o passado primordial, sobretudo com os constantes rituais que se realizavam no território, os manteve em aliança com as parentelas de Panambzinho que, outrora, também faziam parte de *Ka'aguyrusu*, e essas alianças os mantiveram preparadas para resistir à temporalidade do *ára kanhy*. No início dos anos 2000, com a morte de Paulito Aquino, o *kunumi pepy* não foi mais realizado, entretanto o *avati kyry* - ritual da primeira colheita do milho branco, que é dividido em duas partes, *jerosy puku* (canto longo) e *jerosy mbyky* (canto menor/breve), ainda é regularmente realizado pelos remanescentes locais de *Ka'aguyrusu*. (João, 2011, P. 37)

**CAPÍTULO 4**  
***NHEPYRŪ GUIVE OPA PEVE – O INÍCIO QUE OLHA PARA O FIM - ORE, PAVĒ***  
***TEKOHA***

Figura 14 - Desenho do modo de ser/viver Kaiowa



Fonte: Acervo pessoal do autor

Neste capítulo, proponho fazer um paralelo entre as situações vivenciadas pelos Kaiowa no decorrer de período ocupação, em parte de *Ka'aguyrusu*, e os tensionamentos provocados pela acomodação de diversas parentelas no mesmo lugar, ainda que, nem sempre, estivessem próximas umas das outras no tempo anterior à chegada dos colonos. O modo de organização dos Kaiowa de Panambi Lagoa Rica, posteriormente, foi o responsável por originar novas áreas de ocupação, ou o retorno às antigas áreas de onde foram retirados os

seus antepassados, à medida que ocorrem as retomadas<sup>23</sup>, as quais, inicialmente, se apresentaram como uma forma de pressionar os órgãos governamentais em relação à situação fundiária em que se encontravam.

O modelo organizacional com a qual os Kaiowa se identificam e (re)produzem como forma de resistência diante das problemáticas que a atual temporalidade lhes impõem, produzem modos de ser específicos. O antropólogo Kaiowa Tônico Benites (2009), em sua tese de doutorado, descreve essa forma de produção do modo de ser *teko* como *laja*. A tradução deste termo seria como um adjetivo aplicado ao *teko*, ou tal qual define o próprio autor, um estilo adotado para o desenvolvimento do *teko*.

Esse *teko laja*, como um estilo de vida das diversas parentelas, apesar de diverso, é responsável pela necessidade do *teko aty*. A partir do momento em que ocorre uma aliança com outras parentelas que mantêm outros modos de vida, isso complementa e fortalece a rede formada a partir da complementação do modo de ser.

Outro pesquisador Kaiowa, Claudemiro Lescano (2016), define *laja* como sendo a potencialização do *teko*, que, conforme o autor, é o jeito próprio de ser dos Kaiowa. Embora a caracterização do modo de ser *teko* esteja associada a um modelo específico desenvolvido por cada parentela, a maneira como é produzida poderá refletir, posteriormente, se a opção foi boa ou ruim para o indivíduo e sua parentela.

É preciso potencializar o *teko*, mas, agora, seguido de *laja* - aquilo que tem a característica de mistura, a ambivalência e transformação constantemente. Quero salientar que o campo do *teko* é bem definido pelo Kaiowa, considerado como *ñande reko* - nosso próprio jeito de ser -, característica da ancestralidade, na qual estão todos os instrumentos materiais e imateriais, bem como a explicação sobre a sociedade envolvente e o modo de ser branco, também constituído de caminhos para a negociação. Organizado com inúmeros valores e significados, estes conhecimentos não indígenas estão muito presentes na vida do Kaiowa, construindo a percepção própria. (Lescano, 2016, p.52)

É importante ressaltar que as primeiras retomadas de fato ocorreram no ano de 2005, em Panambi Lagoa Rica, ainda que, desde o período de 1949, conforme já mostrado anteriormente neste estudo, diversas tentativas de reservar uma área da CAND para os Kaiowa tivessem sido feitas pelo SPI e, posteriormente, pela FUNAI. Outro fato que merece destaque é que, nos primeiros anos de ocupação da CAND, conforme já citado no capítulo 2, durante o período do *sarambi*, ocorreu não somente o espalhamento dos Kaiowa pelos

---

<sup>23</sup> As retomadas, como ficaram conhecidos os processos de retorno aos locais em que habitaram os antepassados, para os Kaiowa essas áreas são denominadas como pertencentes aos antepassados, embora não estivessem em posse dos indígenas continuam a pertence-lhes, *reko haty* - *espaço de pertencimento*. (Pedro, 2020, p.54)

diversos locais, mas a dizimação de parentelas inteiras, seja pelas doenças, seja pelo enfraquecimento dos *tekoharuvicha*<sup>24</sup>, ou pela fragmentação dessas parentelas ocasionadas pela instalação da CAND.

As lideranças políticas que se levantaram em favor da defesa do território e o reconhecimento de uma área em *Ka'aguyrusu*, em meados dos anos de 1950, foram sendo neutralizadas pela atuação do SPI, ao serem transferidas ou agrupadas em pequenas áreas. O fato é que, durante esse período, ocorreu a perda de muitos *pa'i*, e a incidência de epidemias é entendida pelos Kaiowa como sendo efeito da perda desses líderes religiosos.

Apenas algumas parentelas conseguiram manter os seus *pa'i* com prestígio, o que lhes permitiu superar esse período da temporalidade *ãy kanhy*. A ascensão dessas lideranças político-religiosas está diretamente ligada com a permanência dos indígenas em pequenas porções do território de *Ka'aguyrusu*. Entretanto, com o passar dos anos, essas lideranças sucumbiram ao tempo, cabendo às novas gerações refazer o movimento de retorno aos territórios que outrora pertenceram aos seus antepassados.

Muitos dos que habitaram o território, no período de *Ka'aguyrusu*, já não se encontravam mais vivos por ocasião das primeiras retomadas. Entretanto, o elo de ligação entre aqueles que já estiveram e passaram e as novas gerações que ainda permanecem é o relacionamento com a temporalidade *ymaguare*. Da mesma forma que seus antepassados, ao se apegarem à temporalidade primordial e se propuserem a resistir diante da chegada da extinção iminente, a atual geração se permitiu enveredar por este caminho, guiados pelo mesmo desejo: poder vivenciar a ligação com o *ymaguare*.

Muitos que viveram no período da perda do território não estiveram no movimento das retomadas do *rekohaty*. Alguns *nhanderu tekoharuvicha*, que lideravam *te'yi* (família extensa), tiveram que esperar para que retornassem aos seus *tekoha* de origem. Foram os jovens, que não viveram o esbulho das terras, os que lideraram o retorno para os *tekoha*, depois de 2001. Mesmo vivendo no território ínfimo de Panambi, os jovens incorporaram o *rekohaty* transmitido pela geração anterior, que usufruiu do *tekohaguasu* de *Ka'aguyrusu*. (Pedro, 2020 p. 59)

O impacto causado pela colonização das terras dos Kaiowa produziu, no primeiro momento, a confusão na temporalidade *áry kanhy* e, com o passar dos anos, ao se apegarem à

---

<sup>24</sup> *Tekoharuvicha* (chefe político-religioso) e mantinha as relações entre os diversos grupos denominados *te'yi* (grupos familiares). Cada *te'yi*, por sua vez, tinha as suas peculiaridades, determinadas pela forma como eram liderados a partir do *mborahei* (cantos, rezas) e o *jeroky* (rituais), que por sua vez determinavam as ações do grupo. Embora todos os grupos tivessem uma forte ligação entre si, as singularidades de cada *te'yi* viabilizavam a mobilidade entre os diversos grupos. (PEDRO 2020, p. 35)

sua religiosidade, os Kaiowa produziram o *tekoaty*, fortalecendo-se ao se fundamentarem em sua cosmologia, na maneira de entender o mundo.

Isso também contribuiu para fazer uma leitura do mundo dos não indígenas, qual a maneira que poderiam dispor e em que momento deveriam novamente retornar aos seus territórios tradicionais. Entender também o *ymagare* dos *mbairy* foi necessário, uma vez que somente a partir disso é que se colocariam como protagonistas em sua historiografia.

Embora, a princípio, observa-se que os indígenas, em diversos momentos, tenham se colocado como espectadores dos eventos que ocorriam ao seu redor, a análise feita a partir do *teko aty* é que o mundo dos *mbairy* se encontra distante da percepção dos Kaiowa. Entretanto, quando este mundo se coloca entre os indígenas, é necessário aprender o máximo que puderem para absorver as práticas não indígenas e, com o passar dos anos, *onhemongo'i* (manter-se preparado), para novamente retornar aos locais que lhes pertencem.

A partir dessa ação - re(existir), reavivar o local e refazer as conexões outrora perdidas - a luta pelos territórios tradicionais simboliza proporcionar que o *ára* também volte a se reconectar consigo mesmo.

No capítulo 3 pudemos analisar a atuação do órgão indigenista, embora agisse em favor do reconhecimento dos territórios indígenas de *Ka'aguyrusu*, tinha como princípio a integração dos Kaiowa, para transformá-los em trabalhadores comuns; por outro lado, os interesses da CAND se colocavam diretamente em colisão com as tentativas de demarcação dos territórios para os indígenas.

#### **4.1 – *Ymaguare* produz: *ore, pavẽ***

É comum os Kaiowa e Guarani expressarem as práticas do sistema de reciprocidade na parentela e na comunidade como características do passado – *ymaguare*, quando elas eram praticadas com mais profusão e intensidade. Mas a etnografia atenta identifica que esses sistemas estão presentes nas comunidades atuais. Olhar para o passado parece ser uma característica de grupos humanos, como um exercício para entender suas implicações no presente. Torna-se necessário conhecer as experiências vividas em outros tempos, para produzir uma historicidade coerente e que possa expressar características específicas,

singulares na atualidade. Nesse sentido, o passado se integra ao presente e ecoa no decorrer do futuro, carregando consigo particularidades desenvolvidas no decorrer de uma determinada temporalidade, no tempo vivido por uma determinada formação social. Para Kosellec (2006, p. 310), “a história é concebida como conhecimento de experiências alheias”, até porque, em grande medida, as experiências narradas foram vividas num outro período de tempo, mas, inevitavelmente, a História conecta essas temporalidades.

Tonico Benites (2014), em sua tese, descreve a importância do canto *mborahéi* e do *jeroky* (dança), durante o retorno às terras que não se encontram em posse dos Kaiowa. Segundo o autor, a preparação para o retorno àquelas terras acontece a partir de uma cerimônia, para que ocorra, primeiramente, a ligação dos indivíduos com os seus antepassados que se encontram nos “patamares celestes”, e que, portanto, precisam estar ligados à ação que será produzida pelos indígenas.

Os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do *jeroky* por um período de três ou quatro noites consecutivos, realizados em frente do altar sagrado (*yvyra’i Marangatu*), molhando o centro da cabeça com *yary*, uma água preparada com a casca e folhas do cedro, planta nativa que é sagrada para os Guarani e os Kaiowá. Esta cerimônia religiosa funciona como um batismo (*mongarai*) e serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus parentes e antepassados dos patamares celestes (*yvága*) para que eles sejam protegidos dos seres invisíveis e dos seres e substâncias maléficos existentes no lugar. (Benites, 2014, p.197-198)

Assim, a partir da ligação com a temporalidade *ymaguare* ocorre uma espécie de reativação do equilíbrio existente entre os diversos seres que habitam o *ára* (espaço-tempo). Neste sentido, o *ymaguare* permanece disponível para acesso a todos os Kaiowa. Entretanto, os desafios oferecidos pela atual temporalidade, originados com o período do *ãy kanhy* (temporalidade confusa), ainda produzem reflexos entre os indígenas atualmente.

O *ymaguare* é referência para todos os que possuem uma ligação com essa temporalidade e tentam reproduzi-lo na atual realidade. Ao se referirem aos seus antepassados, os Kaiowá utilizam a expressão: *xe ypy kuéra*, cuja tradução seria: “meus descendentes diretos”; entretanto, a mesma expressão *ypy* demonstra uma proximidade que, de certa forma, é íntima e, com isso, a ligação com os antepassados primordiais remete os Kaiowá a um círculo íntimo de antepassados.

*Ypyky kuera* é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de co-residência. Numa primeira acepção, *ypy* significa ‘proximidade’, ‘estar ao lado’, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda ‘princípio’ ou ‘origem’. Assim, a expressão *che ypyky kuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos, com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os

afazeres do dia-a-dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência.(Pereira, 2004, p. 51)

A ligação que se faz intimamente com o *ymaguare* é responsável pela manutenção das diversas formas de viver o *teko*. Ao se manterem ligados ao modo de vida dos seus antepassados, os Kaiowá tentaram permanecer nos locais de ocupação em *Ka'aguyrusu*, entretanto, com o passar do tempo, a partir do ãy *kanhy*, ocorreu o que os indígenas temiam o que se sucedeu.

A partir da permanência dos Kaiowá nos seus modos de vida, outros modos de sistemas organizacionais se evidenciaram, ou foram potencializadas, na medida em que os indivíduos se refugiaram em sua religiosidade, fortalecendo os seus modos próprios de ser/viver. Segundo Levi Marques Pereira (2004, p. 134), a representação observada a partir da base social e religiosa manifesta dois sistemas de cooperação entre os Kaiowa: um deles mantém um sentimento mais exclusivista (família extensa), enquanto que o outro está voltado mais para um coletivo maior (*mitã pepy, avati kyry*). Pereira desenvolve suas formulações a partir das contribuições de Melià, Grunberg & Grunberg, quando os autores registram que:

Existem dois sistemas de cooperação: o primeiro corresponde ao *teko* e representa a base social, política e religiosas das comunidades *paim* [Kaiowá] - ao nível 'tribal-aldeão' e se manifesta nas festas religiosas (*mitãpepy, avatikyry*), decisões políticas-formais (*aty guasu*), em conflitos externos (resistência contra invasão de suas terras) e ameaças sobrenaturais (*pajé vai*)...O segundo sistema de cooperação corresponde à família extensa e seus núcleos locais e se manifesta principalmente nas atividades econômicas, como no trabalho comunal (*mba'e pepy*), nas roças em comum (*kóyngusu*), na construção de casas, nas viagens (às festas ou *changa*) ou nas pescarias" (Meliá, Grünberg & Grünberg 1976, p. 212-213).

Entretanto, esse modos organizacionais mantêm em comum o olhar para o passado primordial, *ymaguare*, de maneira que é uma referência comum a todos. Os conhecimentos para o bem viver estão imersos na forma como viveram os antepassados primordiais e se mantêm acessíveis aos Kaiowa.

No sistema organizacional em nível de coletividade, a expressão *pavẽ* expressa o sentimento de pertencimento coletivo inclusivo, de maneira que agrega outras parentelas. Ainda que as parentelas, inicialmente, permaneçam fora do contexto mais próximo, a necessidade de uma aliança entre diversos parentescos se faz necessária.

A ação do princípio *pavẽ* sobre a estrutura social quebra a hegemonia e a exclusividade das formas de mutualidade restritas a um pequeno número de pessoas ou fogos. Para isto, institui mecanismos que permitem reunir um número maior de pessoas, fogos e parentelas relacionadas como parceiras políticas e cerimoniais... De qualquer forma, o princípio *pavẽ* aciona valores religiosos que procuram romper com os interesses exclusivistas dominantes nas unidades sociológicas menores, resultando na ampliação dos horizontes da convivência social. (Pereira, 2004, p 135)

A vida social optada pelos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, ao contrário do que propunham as políticas adotadas pelo indigenismo estatal, manteve-os esquivo da integração, entretanto, com o passar dos anos, a introdução de coisas, hábitos e valores, promovida pelos não indígenas, passou a fazer parte do cotidiano dos indígenas.

Dentre as introduções promovidas pelo Estado brasileiro destacam-se a necessidade de adoção, pelos Kaiowa, do modelo econômico mercantilista, religioso cristão e político-partidário, com o qual o envolvimento dos indígenas ocorre de maneira esporádica. Mas é inegável a necessidade de que, de alguma forma, tenham um diálogo com as imposições sociais do mundo dos não indígenas.

Ao mesmo tempo, a (re)existência dos Kaiowa como povos originários, embora ainda refugiados no *ymagare*, os obriga a comungar o *ára* com uma sociedade, cujos preceitos existenciais encontram-se distante da sua cosmologia. A partir disso percebe-se que, à sua maneira, esses indígenas buscam uma forma de entender o funcionamento da sociedade não indígena.

#### **4.2 O indigenismo pós-Constituição Federal de 1988, fortalecendo o *ymaguare***

A Constituição Federal de 1988 inaugurou um novo modelo de indigenismo em relação à atuação do Estado brasileiro com os povos originários, finalmente superando a perspectiva assimilacionista adotada desde o período colonial e garantindo a sobrevivência física e cultural dos indígenas. A Constituição Federal conta com um capítulo próprio para disciplinar a matéria (Título VIII, Capítulo VIII, arts. 231 e 232) e há, também, o Estatuto do Índio, criado pela Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

Outros dispositivos de proteção ao direito dos povos originários se somam à Constituição Federal de 1988, dentre os quais podemos destacar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que dispõe sobre os direitos dos povos indígenas e tribais, ratificada pelo Brasil, em 2004 (Curi, 2010, p.2):

Dentre esses instrumentos internacionais, vale citar a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Interdependentes da Organização Internacional do Trabalho, aprovada em 1989, e a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007. (Curi, 2017, p. 233)

A partir da mudança no tratamento aos indígenas proporcionado por leis que protegem sua sobrevivência, sem a intenção de integrá-los à sociedade, foi uma conquista importante aos povos originários, entretanto, a garantia dos territórios tradicionais não obteve o êxito esperado.

Em *Ka'aguyrusu*, a partir da Constituição Federal de 1988, houve pouco avanço na garantia dos direitos territoriais, e as disputas dos indígenas seguem similares ao período da CAND, onde a preocupação com o uso do território esteve atrelado a atender os interesses econômicos de um determinado setor da sociedade. A mudança significativa foi na organização do movimento indígena, a partir da *Aty Guasu*, como bem discutem Benites (2014) e Spensy Pimentel (2012). Com o fim do regime militar de exceção, os Kaiowá passaram a se organizar e a realizar as retomadas, pois sabem que o órgão indigenista segue descumprindo sua obrigação constitucional de demarcar as terras. Cansados de esperar, as lideranças passaram a tomar a iniciativa de fazer as retomadas, mesmo cientes dos riscos envolvidos nos conflitos com os produtores rurais, que, a cada ano, produzem novas vítimas.

Sitiados pelo agronegócio e à margem da atenção do governo e da maioria dos políticos encontram-se os Kaiowa, com a percepção do seu território da mesma maneira que os seus antepassados. Entretanto, novos desafios surgiram a partir da mudança do paradigma assimilacionista do Estado brasileiro, em especial para o movimento indígena, as lideranças e para os Kaiowá letrados. No que se refere à atuação dos órgãos de Estado e das organizações da sociedade civil, pode-se dizer que as ferramentas e dispositivos utilizados para integração dos Kaiowá à sociedade se mantiveram entre os indígenas, à revelia da mudança de paradigma.

Embora reconhecida a ineficácia da assimilação, a atuação feita para que ocorresse a integração dos povos originários foi demasiadamente intensificada nos anos anteriores à Constituição Federal de 1988. Ao analisar a implantação de um projeto econômico pela FUNAI entre os Kaiowa em Panambi Lagoa Rica, Joana da Silva observou a tentativa da mecanização das lavouras na área indígena, “uma reprodução do sistema econômico regional ligeiramente adaptado à realidade tribal quanto à forma que o trabalho é executado” (Silva, 1982, p, 76). Tais práticas desenvolvidas entre os indígenas mais tarde se colocariam em rota de colisão com o modo de vida que os Kaiowa se propunham a partir do *ymaguare*.

Em um destes casos, o governo do Estado de Mato Grosso do Sul, em benefício dos agricultores de arroz, propõe a dragagem do córrego Panambi (Brasil, 1987 1f, em anexo),

cuja intervenção junto ao córrego, anos mais tarde, teve consequências na perda das matas ciliares com as recorrentes cheias que se sucederam posteriormente.

A intervenção para cultivo nas áreas de alagado e drenagem resultou na redução drástica dos recursos de pesca, animais e plantas que vivem no ambiente aquático. O cultivo mecanizado exigiu o desmatamento e a destoca para mecanização, facilitando a entrada de gramíneas invasoras, como braquiária e colonização. A terra, que já era minúscula, acabou sem floresta, impedindo a prática de roça de coivara e a coleta dos recursos da mata.

Muito embora a atuação da FUNAI, na época da implantação deste projeto, tentou romper a dependência dos Kaiowá com os trabalhos fora das áreas indígenas, na tentativa de concentrar todos dentro da “área reservada”, a reprodução deste modelo econômico apenas reproduziu o mesmo modelo de dependência que se procurava superar. O deslocamento para dentro das áreas indígenas, as mesmas práticas de agricultura convencional, com o uso de insumos químicos, provocou a degradação destas áreas e maior dependência ao modo de vida não indígena.

Em um relatório feito pelo então chefe de posto, Manoel Nunes Freitas, é mencionada uma lista dos moradores que estavam em Panambi Lagoa Rica, assim como o tamanho de suas roças, e quais culturas agrícolas deveriam ser encaminhadas para a terra indígena a fim de serem plantadas nas roças, pelos Kaiowa (Brasil, 1993, 4f).

Em setembro de 1991 foi encaminhado o ofício 18/1991 à Campo Grande, com o pedido para a criação do clube de mães indígenas, feita pela administração da Funai de Amambai, que era a responsável pelas demandas do Posto Indígena Panambi (Brasil, 1991, 1f). Cada vez mais avança sobre a comunidade as formas de organização do Estado e da sociedade brasileira, em total desrespeito às suas formas próprias de organização dos Kaiowa.

Ainda no início dos anos de 1990, em Panambi Lagoa Rica, a produção de monoculturas foi sendo reproduzidas pelos indígenas, desde sua implantação no início dos anos 1980, atreladas à atuação dos chefes de posto, que impedia a circulação dos indígenas fora da área ocupada pelos Kaiowa. Isto contribuiu para que fosse reproduzido o modo de produção do sistema econômico dos não indígenas. Ao final do ano de 1989, a prefeitura de Douradina, tendo à época, como prefeito, Miguel Camilo Jacometo, que intentou, com o agente do Posto, implantar um projeto agrícola, conforme o telegrama nº 67 enviado à administração da FUNAI:

N 067/ Panambi/MS de 16/08/89PT Informamos que o SR. Miguel Camilo Jacometo, Prefeito municipal de Douradina, juntamente com o agrônomo da EMPAER do mesmo município de Douradina estiveram neste PIN [posto indígena] na data de ontem para uma reunião com a comunidade deste PIN, onde tratou de um projeto agrícola a ser desenvolvido nesta área definitivamente, Sds. Chefe do Posto, Panambi/MS. (Brasil, 1989, 1f)

O desenvolvimento agrícola dos indígenas nesse período era de interesse do poder público. À medida que os indígenas passam a despertar interesse da administração municipal, percebe-se que o discurso assimilacionista ainda vigora, fazendo transparecer a necessidade de transformar os “silvícolas” em trabalhadores rurais.

O envolvimento da prefeitura Municipal de Douradina, a partir de 1988, deve-se ao fato de o chefe de posto manter um bom relacionamento com a política local, sobretudo na sua contribuição em “amansar os indígenas”. A partir da intervenção da administração municipal, os indígenas passaram a ter assistência na saúde e também na educação, visto que a Escola da Missão passou a atuar em colaboração com a Prefeitura. A prefeitura de Douradina também construiu um prédio para o funcionamento das salas de aula no posto indígena Panambi:

Doc: 090, PIN/Panambi/ 28-08-1988 - comunicamos que teve início hoje a construção de uma escola medindo 48m<sup>2</sup> com 03 peças a seguir: 1 sala, 1 cozinha, 1 secretaria. outrossim informamos que referida construção está sendo feito pela prefeitura de Douradina. (Brasil, 1988, 1f)

A prefeitura também iniciou o programa “nosso índio um cidadão” (Brasil, 1991, 1f), numa clara demonstração do empenho da administração Municipal em transformar os indígenas em trabalhadores rurais, ainda replicando o discurso da necessidade de integração dos indígenas à sociedade civilizada. Por trás de supostos objetivos humanitários transparece um acordo tácito entre os agentes públicos de que o melhor para o Kaiowa seria deixar sua condição de indígena e passar a se comportar e a pensar como um não indígena, supostamente civilizado.

Figura 14 - Construção do posto de saúde em Panambi Lagoa Rica



## Reserva Indígena conta com Posto de Saúde

O prefeito de Douradina, Cido Caminha, inaugurou no último domingo, no Dia do Índio, o Posto de Saúde na Reserva Indígena Panambi. O posto vai beneficiar cerca de mil pessoas.

Cido lembrou que o Posto de Saúde é uma promessa de campanha e anunciou que a reserva vai ganhar mais obras e benfeitorias. Na oportunidade, Cido agradeceu o apoio do deputado Zé Teixeira.

Dois líderes indígenas também usaram da palavra e agradeceram o prefeito e o deputado. Segundo eles, o Posto de Saúde era uma das principais necessidades dos índios.

O vereador Elizeu Narciso enalteceu o trabalho da Prefeitura e adiantou que obras iguais ao Posto de Saúde, que só trazem benefício à população, terão total apoio da Câmara.



Cido Caminha anunciou mais benfeitorias para os índios

O vice-prefeito Filipe Prechitko, lembrou que muito embora o prefeito Cido Caminha venha investindo em obras, a situação até então não foi boa para sua administração, em função das inúmeras dívidas deixadas pelo ex-prefeito.

Segundo o deputado Zé Teixeira, disse que vai conti-

nuar tentando viabilizar recursos para o setor de saúde não só para a Reserva Indígena, mas para todo o município. A inauguração do posto de saúde foi marcada com um torneio de futebol entre os times de Douradina e da reserva. A prefeitura também distribuiu lanche aos índios.

Fonte: Jornal Progresso 1998

O deputado Zé Teixeira, citado na matéria, é um destacado líder ruralista, com posicionamento sistemático contra a demarcação de terras indígenas. Sua presença e seu apoio às atividades de infraestrutura em Lagoa Rica expressam o empenho em tornar a vida dos indígenas viável dentro deste único espaço, recebendo aí o mesmo tratamento dispensado aos não indígenas, ou seja, sem consideração aos seus usos e costumes e, muito menos, ao território de ocupação tradicional. Na concepção destes agentes públicos, a vida indígena é marcada pelo atraso e a ação pública deve resgatá-los dessa “triste sina”.

A construção do posto de saúde, em 1998, demonstrou o interesse do poder público municipal em prestar assistência aos Kaiowa, possivelmente na tentativa de atenuar os impasses entre não indígenas, uma vez que, em Panambizinho, nesse período, desde dezembro de 1995, tinha sido finalizado o processo de demarcação pela FUNAI (Vietta, 2007, p. 348).

Até o ano de 1998, a manutenção do chefe de posto em Panambi Lagoa Rica, alinhado aos interesses econômicos da cidade de Douradina, contribuiu para que os Kaiowa

negociassem benfeitorias, em troca de não reivindicar as terras de ocupação tradicional, que o poder público municipal se preocupou em atender, possivelmente intermediado pelo chefe do posto, nesse período. Tudo indica que a expectativa desses atores políticos era de que os indígenas não se mobilizassem para a retomada, fenômeno que já acontecia em comunidades kaiowa situadas no sul do MS.

Desde o início dos anos de 1990, os Kaiowa, incentivados pelo poder público municipal assim como pela FUNAI, passaram a plantar, em alguns dos seus lotes, o arroz irrigado, em geral em parceria com não indígenas ruralistas, novamente intermediados pelo chefe do posto, conforme pode ser encontrado nos registros do posto:

Figura 15 - Colheita de arroz em Panambi Lagoa Rica, em Maio de 1990

MINTER - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO  
RADIOTELEGRAMA RECEBIDO  
DE PANAMBI/MS NR 01 PLS AC DT 02-05 MS 08,00  
RECEBIDO DE PVE/632 02-05-90 A08,10 POR HF/CHPIN  
Endereço ADM/SDC/ADR/AMB/MS XX CONTROLÉ  
NR 041/PIN PANAMBI/MS DE 02-05-90 PT  
INPO VSA VG SAPRA ARROZ 89/90 VG 87 SACAS DE 60 KG. PTSDS=  
OH PIN  
TEXTO E ASSINATURA  
Liberto Itamar Atziela  
Admialst. Reg da F. NAI / Amambai/MS.  
Port. 1763/P. de 25-06-87

Fonte: Brasil, 1990, 5f

A necessidade de utilização de maquinários agrícolas, desde a preparação para o plantio até a colheita, além de insumos para manutenção do plantio de arroz irrigado, fez com que os Kaiowa dependessem das parcerias feitas pelo chefe do posto com os ruralistas locais. Entretanto, após as primeiras reivindicações territoriais feitas a partir de 2005, houve uma diminuição das plantações de arroz irrigado em Panambi Lagoa Rica, também pelo não envolvimento dos chefes de postos, após 1998, nas negociações para estes cultivos nas áreas dos indígenas.

No campo religioso, desde 1969, ocorria a atuação da Missão Alemã, na área da saúde, educação escolar e proselitismo religioso. As parentelas de Panambi Lagoa Rica mantiveram um bom relacionamento com a Missão, sobretudo a partir dos anos 1980, quando a educação escolar foi implantada na escola desta instituição religiosa. Em parceria com a prefeitura Municipal de Douradina, a partir do ano de 1986, a escola passou a atender como uma Extensão da Escola Municipal Maria da Glória Muzi Ferreira (Brasil, 1986, 1f).

Cabe ressaltar que a FUNAI também mantinha uma escola no Posto Indígena Panambi, desde o ano de 1978, com o professor Francisco Bezerra da Silva, que, a partir de 1999, assume o papel de chefe do posto em Panambi (Brasil, 1989, 2f). Isto demonstra a continuidade na orientação da política adotada pela FUNAI, tendo em vista que o novo chefe trabalhou por muitos anos como subordinado do antigo chefe de posto.

Assim, muitos indígenas foram encaminhados a seguir adiante os seus estudos, e alguns foram para outros municípios a fim de concluir os estudos. Essas saídas eram bem vistas pela chefia do posto (Brasil, 1996, 5f), e alguns destes estudantes foram enviados à Fundação Bradesco, em Miranda - MS, outros estudavam em Douradina, ou nos distritos de Dourados, em cursos de magistério.

O interesse pela educação escolar, aliado ao conhecimento religioso proporcionado pela atuação da uma missão protestante, permitiu que os Kaiowa pudessem entender o funcionamento do mundo dos não indígenas, aproximando-se de suas formas de religiosidade, pois a maioria dos não indígenas está conectada pela religião cristão, da mesma forma que o *ymagure* associa-se a todos os Kaiowa. Conforme o relato do *pa'i* Paulito Aquino, feito a Katya Vietta (2007):

Depois que Ñanderu criou essas árvores é que os brancos começam a nascer. Foi feita uma cruz de ferro para que eles pudessem nascer. Depois que os brancos nasceram é que nossa língua começou a ser traduzida... Porque, depois que nos misturamos com o branco usamos mais a língua deles e deixamos de falar o nosso guarani como deveríamos. Hoje tem muita criança que vai à escola, então agora acabou mesmo a nossa linguagem. O primeiro Kaiowa nascido no Brasil [Ñanderu] passou a combinar com o chefe dos brancos (Jesus) o restante da criação. Eles começaram a produzir os animais a serem usados pelos kaiowa e pelos brancos. Eles criaram a queixada e o cateto, o porco e o cabrito. O kaiowa só vive da natureza, então aqui no mato criaram o mutum, criaram os peixes. Os peixes foram gerados na base da cruz, por isso que eles foram feitos para serem consumidos pelos Kaiowa. ( Vietta, 2007, p141)

No entendimento dos Kaiowa, o tempo primordial (*ymaguare*) dos não indígenas está relacionado à sua religiosidade, sendo que o cristianismo se apresenta como o modelo que

rege a sociedade não indígena, portanto, o “chefe” Jesus é o responsável pelo surgimento dos *mbaíry*.

Em 1982, Joana da Silva recolhe um relato do *pa'i* Floriano Mariano, sobre a percepção dele a respeito do homem branco ocupando as terras de *Ka'aguyrusu*: percebe-se o exercício feito a fim de entender a origem e humanidade desses indivíduos. A presença de uma missão protestante foi utilizada pelos Kaiowa a fim de entenderem o processo de formação dos *mbaíry*, aqueles que já foram considerados *Karai*.

No começo era tudo escuro. Não tinha nada no mundo. Daí, Ñande Ramõe Papá fez o claro e plantou a cruz. Daí, ele e Jesus Cristo escolheram a cruz. Ñande Ramõe escolheu a cruz de madeira e Jesus Cristo a cruz de aço. Jesus Cristo assoprou a cinza e fez os homens civilizados, por isso civilizado é branco porque foi feito de cinza. Daí, começaram a escolher: Ñande Ramõe escolheu o arco e a flecha, e Jesus escolheu a espingarda. Índio escolheu djaguaká, chiripá, ponchito, xübê, Jesus escolheu vestido, calça, sapato. Civilizado nasceu de relógio, com o bolso cheio de dinheiro. O índio é moreno porque nasceu da cruz de madeira. Daí escolheram os animais. O índio ficou com paca, tatu, caitetu, nambu e civilizado ficou com boi, vaca, cavalo, galinha. Agora, bicho de índio já acabou tudo. Não adianta, índio pode trabalhar dia e noite que não fica rico, sempre vai ser pobre. Agora, civilizado é rico por que veio da cruz de aço, tudo é de aço: espingarda é de aço, relógio é de aço, tudo é de aço! (Silva, 1982, P. 44-45)

As políticas empreendidas pelos não indígenas não afastaram os Kaiowa do seu relacionamento com o *ymaguare*, entretanto, eles se utilizam do relacionamento adquirido com os não indígenas para fundamentar o seu modo de vida e, com isso, se fortalecem. Nesse sentido fundamenta-se a percepção *pavẽ*, a partir do qual se diferencia o relacionamento com os não indígenas, mas ambas as conexões se pautam no *ymaguare*, ou seja, a origem dos indivíduos é o que define o seu estatus atual.

Na percepção dos Kaiowa, a iminente destruição da Terra possivelmente ocorreria a partir do desaparecimento do *pavẽ*, pois, à medida que vão se esgotando as tentativas de manter o mundo equilibrado, os cantos iniciados com a chegada dos não indígenas a estas terras seriam finalmente destruídos, inaugurando uma temporalidade de catástrofes, entretanto os Kaiowa seriam “salvos” pois não estariam mais aqui. Nas palavras de Paulito Aquino, “o branco não vai durar muito! por que ele já enganou muito o Kaiowa, ele já mentiu muito. O branco pensa que Kaiowa é bobo” (Vietta, 2007, p. 142).

Mesmo após décadas de ocupação feita pelos “civilizados”, ainda os Kaiowa se encontram apegados ao modo de vida dos seus antepassados primordiais, e quando ocorre um desequilíbrio no mundo visível, os indígenas recorrem à destruição de tudo. Entretanto, o fim dos males para os indígenas parece cada vez mais distante, pois sem seus territórios não

haveria o que salvar e recriar novamente. Souza, em um evento relatado em sua tese, narra que os cantos de destruição da Terra são entoados continuamente, e somente aqueles que se apegarem ao *teko porã* (bom modo de viver), que também se pauta na matriz *ymaguare*, é que não seriam afetados por essas catástrofes.

Após o fim daquela reza-canto forte, os Kaiowa e Guarani se esparramaram e iniciaram a reunião da Aty Guasu. Foi quando chegou Mboy Jegua, amiga kaiowa de Laranjeira Ñanderu - retomada territorial localizada no município de Rio Brillhante - e pediu a mim e a outros colegas, que estavam na Aty Guasu, para tomarmos “muito cuidado”, pois Atanásio havia recebido “uma reza de fim do mundo” pela manhã e rezava para alcançarem a “terra sem males”, a *yvy marãe’ỹ*, a partir da destruição desta Terra onde estamos. Findaria, assim, a vida dos não indígenas, mas de muitos indígenas também, especialmente daqueles que não seguem as orientações do *teko porã*, o bom modo de ser e viver junto aos Guarani e Kaiowa. “Ele estava rezando e aí veio essa reza”, e “ele começou a falar que viria uma tempestade neste novembro, pois eles [rezadores/as] estavam em silêncio, não eram mais ouvidos, não fazia mais sentido manter a vida na terra”. Esta tempestade marcaria o início de um fim. (Souza, 2023, p.50)

A discussão proposta neste tópico apenas buscou enfatizar que o modo de vida pautado no *ymaguare*, com o qual os Kaiowa continuam a se identificar, tem por pressuposto o coletivo *pavẽ*, ou seja, uma rede de relacionamentos entre os diversos grupos e parentelas, ainda que não sejam coesos, mas se mantêm ligados pelo *ymaguare*. Assim também os não indígenas são interpretados como parte de uma humanidade que se diferencia em seu passado primordial dos aspectos defendidos pelos Kaiowa.

Ainda que as ações promovidas pelo órgão indigenista, pelos poderes públicos municipais e por outras organizações que visavam a integração dos indígenas, a partir de 1999, os Kaiowá de Panambi Lagoa Rica (re)iniciaram os movimentos pelo reconhecimento dos seus territórios tradicionais.

O retorno dos Kaiowa aos seus territórios se deu sempre atrelado ao *ymaguare* e ao seu modo de vida, o que os mantém na luta pelo território. Neste processo é feito o *nhemboquejy* (fazer descer)<sup>25</sup>, ou seja, a responsabilidade sobre a existência da Terra é sempre responsabilidade dos Kaiowa.

O termo *opu’ã* - levantar - também seria da mesma forma do *nhemboquejy*, e é utilizado para se referir à constituição de uma nova parentela – *teyi* – ou de uma rede de parentelas aliadas – *tekoha*. A expressão tem uma implicação religiosa, à medida que é aplicada com o mesmo sentido para crianças e plantas cultivadas, que, como seres delicados e frágeis, devem ser batizados e protegidos com cuidados rituais e rezas para que “levantem

---

<sup>25</sup> Chamorro 2024, p. 203,

saudáveis” – *opu’ã porã*. Promover o levantamento de crianças, plantas, parentelas e o *tekoha* é atividade que requer o domínio de ritos e conhecimentos sobre a cosmologia. Entretanto, a ligação com o modo de vida dos seus antepassados *ymaguare* permite, por ora, que esse levantamento esteja ao alcance dos Kaiowa.

Dessa forma, vários modos de ser *teko* produzem o *tekoha*. Com o retorno aos territórios, a partir de 2005 (Pedro, 2020, p. 104), em Panambi Lagoa Rica, percebe-se a formação do modo de ser coletivo *pavẽ*, com uma percepção em comum em todos eles, que, ao olharem para o *ymaguare*, mantêm os mesmo aspectos.

As retomadas efetivamente ocorreram no dia 29 de agosto de 2005, de madrugada, em propriedades que ficam nos limites da “aldeia velha”. Apesar da iminente aliança entre famílias extensas, três grupos formaram uma coalizão, e cada grupo era representado por vários grupos familiares. Três locais foram estrategicamente escolhidos. Apesar de aparentar o rompimento das alianças entre os grupos familiares, na visão dos Kaiowá era uma estratégia operacionalizada por duas frentes de resistência. Segundo relato de Ricardo Jorge (2020), dividiram-se em três grupos, para não se concentrarem em apenas um local dando a ideia de que buscavam apenas um pequeno espaço. Demonstravam, dessa forma, que buscavam os *tekoha* de seus antepassados. A luta em três frentes pode, a princípio, parecer precipitada, porém, com a demora na resolução dos processos de demarcação, o retorno aos antigos *tekoha* se mostrou bastante eficaz, uma vez que, desta forma, foi possível agregar territórios diferentes para o pleito inicial. A letargia na resolução das questões fundiárias da Terra Indígena Panambi acarretou, posteriormente, a fragmentação ainda maior destes grupos. (Pedro, 2020, p. 105)

O retorno dos Kaiowa de *Ka’aguyrusu* para os seus territórios permaneceu em espera, entretanto não deixou de ser uma possibilidade para eles. À medida que corriam os anos, os indígenas também passaram a entender o funcionamento dos modos de vida dos não indígenas.

Embora a atuação dos órgãos governamentais intentasse integrar os indígenas a todo custo à sociedade “civilizada”, a percepção deles em relação à sua condição de existência os manteve conectados à temporalidade *ymaguare*. Com a homologação da Terra Indígena Panambizinho, em meados dos anos 2000, uma parte de *Ka’aguyrusu* tinha se ressignificado. Este fato animou as famílias de Lagoa Rica, que sentiram a possibilidade de também reaverem parte de seus territórios.

Entretanto, os moradores de Panambi Lagoa Rica ainda não dispunham de um horizonte que lhes proporcionasse experimentar o modo de vida tal qual viveram os seus antepassados antes da chegada da CAND. Ainda assim, apegados ao *ymaguare*, os Kaiowa esperam pela conquista da demarcação dos seus territórios. Nas palavras de Floriano Mariano,

relatadas por Joana da Silva (1982), aparece a indagação dos indígenas, mesmo tendo se passado décadas da chegada da Colônia Agrícola Nacional de Dourados: “Meu pai morreu quando chegou os colono. Morreu de tristeza de perder as terras, os índios foram tocados que nem bicho, com espingarda. Por que fazer isso com índio?” (Silva, 1982, p. 20).

As diversas organizações que puderam ser formalizadas visando à demarcação das terras de *Ka'aguyrusu* se baseiam, sobretudo, em percorrer os caminhos que proporcionam o retorno às temporalidades vividas pelos seus antepassados, quer seja no período anterior à chegada dos colonos trazidos pela CAND, ou ainda mais anterior, que remete ao passado primordial. As lutas dos Kaiowa de Panambi Lagoa Rica, a partir dos anos 2000, se resumem a um modelo que se baseia na coesão política-religiosa entre as diversas parentelas que compõem o território. Essa coesão, como discorreremos, emerge a partir do retorno aos valores do *ymaguare*.

#### **4.3 *Tekohaty jaike jevy*: as redes de aliança no retorno ao território de *Ka'aguyrusu***

O retorno aos *tekohaty* (Pedro, 2020) não ocorreu de maneira isolada, por apenas alguns grupos de indivíduos mais exaltados, mas percebe-se que a coesão na luta pelo território envolveu todas as parentelas que anteriormente compunham *Ka'aguyrusu*. A partir de uma espécie de rememorar a vida no território, ou reviver a experiência dos seus antepassados, envolveu a totalidade das parentelas de Panambi Lagoa Rica, alguns mais, outros menos.

O *pa'i* Alcides Pedro (2019), em sua fala, ao se referir sobre a as retomadas dos territórios, feitas em *Ka'aguyrusu* (Panambizinho, Panambi Lagoa Rica, Laranjeira Ñanderu), relata as frentes de luta feitas pelos Kaiowa, cuja luta pelo retorno aos *tekoha* é travada pela *nhe'ẽ* (palavra/alma), *nhemboro'y* (apaziguar), *yvy jekoaku* (metamorfose da terra). Ambos os aspectos rememoram a forma de entendimento cosmológico dos Kaiowa em relação ao território. O *tekoha* remete a uma necessidade de equilíbrio para a sua (re)existência, e somente a partir do *tekoaty* se torna possível um envolvimento de diversas parentelas na obtenção de êxito no retorno a estes locais.

Embora em Panambi Lagoa Rica diversas parentelas mantivessem a exclusividade coletiva *ore*, houve uma coesão entre elas, não somente no momento das retomadas feitas em 2005, e percebe-se que o princípio coletivo *pavê* se manteve no decorrer dos anos seguintes às retomadas:

Com os ânimos renovados, o ano de 2008 foi marcado por mais um período de espera. Importante ressaltar que era ano de eleições municipais, e que, pela primeira vez, o Kaiowá Valdeci Locário concorreu à vaga de vereador, sendo eleito com grande aprovação da comunidade de Panambi, demonstrando que havia ainda, apesar dos recentes eventos de fragmentação, uma coesão entre os diversos grupos familiares que compunham a Aldeia Panambi. (Pedro, 2020, p. 111)

Nos anos seguintes, a organização, que vislumbrava um aspecto de coletividade, ainda se encontrava arraigada nos dispositivos característicos do *ymaguare*. No aspecto social, as celebrações de festividades voltadas ao *avati kyry*, às quais estavam relacionadas à realização do *jerosy puku* e à produção do *tekoha*, promovidas pelas retomadas feitas na terra indígena Panambi Lagoa Rica, demonstram o modelo organizacional em torno de parentelas coesas, tal qual foram feitas no período anterior a *ã y kanhy*, quando se deu a chegada dos colonos e o loteamento das terras de *Ka'aguyrusu*.

A partir do ano de 2008, vários núcleos familiares de parentelas passaram a reivindicar a liderança dos seus locais de ocupação, ou seja, a formação de *tekoha*, à medida que ocorriam as retomadas e o retorno aos *tekohaty*. A ocupação dos territórios foi uma maneira com a qual os Kaiowa buscaram pressionar os órgãos governamentais na resolução da questão fundiária.

Em 04 de setembro de 2010, um grupo liderado pelo ex-capitão Joel Hilton dirigiu-se para uma área também vizinha à “aldeia velha” e ocupou uma porção denominada Ita’y Ka’aguyrusu. Duas semanas depois ocorreu novamente um confronto entre os homens do Japonês, “proprietário” da referida terra, o qual, juntamente com outros ruralistas, tentou expulsar os indígenas. Mais uma vez houve feridos em ambos os lados. Os indígenas tiveram muitos dos seus pertences destruídos e casas queimadas, e os ruralistas, um trator e um carro danificado e apreendido pelos indígenas. Com a chegada da Polícia Federal, o clima de tensão 112 foi aliviado. O grupo se instalou em três hectares da referida terra, originando um local independente da Aldeia Panambi, com liderança própria (PEDRO 2020, p.111-112)

Enquanto se aguardava os trâmites do processo demarcatório, os indígenas permaneciam em *Itay Ka'aguyrusu* e *Guyra Kambi'y*, e também, em 2010, sob a liderança de outro ex-capitão, Ricardo Jovito, retomam parte do território. No ano seguinte, parte do grupo que se aglomerou em Panambi Lagoa Rica dirigiu-se a *Laranjeira Ñanderu*, à margem esquerda do Rio Brillhante, assim como outra parentela se dirigiu à *Tajasu Ygua*, permanecendo à margem direita do rio (Pedro, 2020 p. 112).

Parte do grupo de *Ytay Ka'aguyrusu* fragmentou-se após a morte da liderança Joel Hilton, formando outra retomada próxima à área de *Gua'aroka*. Ambos permanecem ocupando as áreas já reconhecidas da terra indígena Panambi Lagoa Rica pelo GT da FUNAI, a partir da delimitação feita no laudo antropológico assinado pela antropóloga Kátya Vietta (2011).

Entretanto, a morosidade da Justiça nas questões fundiárias envolvendo o território de *Ka'aguyrusu* levou os indígenas a permanecerem aguardando a demarcação definitiva dessas áreas. Mas, em 2016, ocorreu a anulação do processo administrativo que demarcava o território tradicional Panambi Lagoa Rica dos Guarani Kaiowá, em Mato Grosso do Sul, pelo Juiz Federal Moisés Anderson Costa Rodrigues da Silva, da 1ª Vara Federal de Dourados. Ele declarou nulo o processo de demarcação deste território, delimitado em 2011.

A interpretação do jurista que anulou o processo da demarcação da terra de Panambi Lagoa Rica se fundamentou na “tese do marco temporal”<sup>26</sup>, assim como em uma interpretação restritiva da “tese do esbulho renitente”<sup>27</sup>, fundamentada, portanto, na condição de os Kaiowa estarem na posse dos 12.196 hectares, no dia 05 de outubro de 1988, para, somente então, poder ser declarado território tradicional. Mas como não estavam na posse destes territórios, o juiz declarou nulo o processo demarcatório.

Por conseguinte, a tese restritiva do esbulho renitente, na interpretação do magistrado, corrobora a anulação do processo demarcatório, tendo em vista que, na data do dia 05 de outubro de 1988, não havia nenhum registro de ação judicial perpetrando a posse dos territórios de Panambi Lagoa Rica, pelos Guarani e Kaiowa, ou que houvesse conflito territorial entre os fazendeiros e os indígenas nesta data.

Embora, aparentemente, os Kaiowa estivessem distribuídos nas diversas retomadas, a luta pela demarcação da terra indígena Panambi continuou a manter coeso o olhar destes indígenas para o território. A anulação feita pela Justiça Federal de Dourados demonstrou que

---

<sup>26</sup> A tese do marco temporal defende que seriam reconhecidas como terras indígenas aqueles territórios que estivessem sendo ocupados pelos indígenas no período da promulgação da Constituição Federal de 1988, dificultando a demarcação das terras indígenas. Para saber mais sobre o assunto, Vide: Ferreira, V. M.; Machado, J.; Kanashiro, L. M.; Brandão, I. H. S. C.; Ferreira, I. A. C.; Ribeiro, C. P. P.; Dias, G. T.; Ribeiro, R. R. S.; Miguel, L. D.; Silva, H. C. B. da; Silva, G. de A. M. da; Queiroz, A. M. M.; Barbosa, F. D.; Oliveira, W. G. J. de. (2024).

<sup>27</sup> Existindo ocupação tradicional indígena ou renitente esbulho contemporâneo à promulgação da Constituição Federal aplica-se o regime indenizatório relativo às benfeitorias úteis e necessárias, previsto no art. 231, §6º, da CF/88;

o retorno aos *tekoha*, que outrora estiveram em *Ka'aguyrusu*, caminhava para uma demora num horizonte ainda mais distante.

No ano de 2024, após 13 anos desde a publicação do relatório de delimitação, ainda não se vislumbrou uma resolução definitiva em Panambi Lagoa Rica, e novamente os Kaiowa se movimentam a fim de pressionar o Estado na busca de uma resolução definitiva: três novas retomadas são feitas em pontos estratégicos da terra delimitada em 2011. Com as novas retomadas, os Kaiowa demonstraram que estavam determinados a reaver seu território, a despeito da decisão judicial que lhes foi desfavorável.

A primeira, denominada *Yvy Ajere* (território sitiado) é simbólica, representando um local onde os Kaiowa resistiriam até o fim e, de certa forma, foi um chamado para que as outras retomadas se juntassem no local, embora cada uma tivesse sua liderança. Em *Yvy Ajere*, a partir de junho de 2024, todos passariam a clamar para que fossem tomadas providências em relação à situação fundiária.

A partir de *Yvy Ajere*, também surgiram as retomadas de *Pikyxi'i* (rio dos peixinhos), e *Kurupa'yty* (local das árvores altas). Embora distantes, mantiveram uma estreita conexão, e a produção de (re)existências destes territórios trouxe à tona a necessidade do relacionamento entre estes locais e a sua conexão com o *ymaguare*. Os nomes dados a estes locais demonstram que os Kaiowa, à medida que avançam pelo território que outrora era reconhecido como *Ka'aguyrusu*, mantêm-se à espera do retorno da *nhe'ẽ* (palavra/alma).

O retorno dos Kaiowa aos seus territórios, entretanto, coloca-os em rota de colisão com as agências estatais, que, mesmo após décadas de ter passado a promulgação da Constituição Federal, continuam a impor aos indígenas a necessidade de integração à sociedade envolvente. Percebe-se que o exercício do poder público está alinhado com os interesses do setor ruralista, e a presença dos indígenas reivindicando os seus territórios tradicionais ainda é tratada à luz das práticas adotadas no início do século XX pelo SPI.

As retomadas foram objeto de intensos conflitos com os proprietários, seguranças privadas e até mesmo a polícia militar de MS. Estes conflitos se prolongam até os dias de hoje, a despeito de a terra estar identificada há mais de uma década. Embora haja mudança no plano formal da legislação, a prática de violência contra os Kaiowá de Lagoa Rica pouco mudou ao longo do último século.

Em 2002 houve a primeira eleição de Luís Inácio da Silva, com apoio da esquerda e apoiada pelos movimentos populares, que nele depositavam grande esperança de transformações na sociedade brasileira, com o Estado atuando em favor dos segmentos populares. O movimento indígena e seus apoiadores também acreditavam que haveria mudanças significativas em relação ao cumprimento dos direitos indígenas. Sucederam-se quatro governos do Partido dos Trabalhadores, sendo o último, de Dilma Rouseff, interrompido por um golpe parlamentar, mas o processo de demarcação da terra dos Kaiowá de Lagoa Rica não foi finalizado.

O governo Bolsonaro se posicionou abertamente contra a demarcação das terras dos povos indígenas, e os processos de demarcação ficaram paralisados. Em 2022 houve a reeleição de Luis Inácio Lula da Silva para o terceiro mandato, reacendendo a esperança do cumprimento da demarcação das terras indígenas.

Contraopondo-se ao discurso de Bolsonaro, Lula, mais uma vez, acenou para o movimento indígena e para os demais movimentos sociais, com a disposição de receber suas demandas. Passados mais de dois anos do terceiro governo Lula, o deslinde do processo de demarcação de Panambi ainda espera pela finalização.

**Figura 16 - Lula subindo a rampa com Raoni para receber a faixa presidencial**

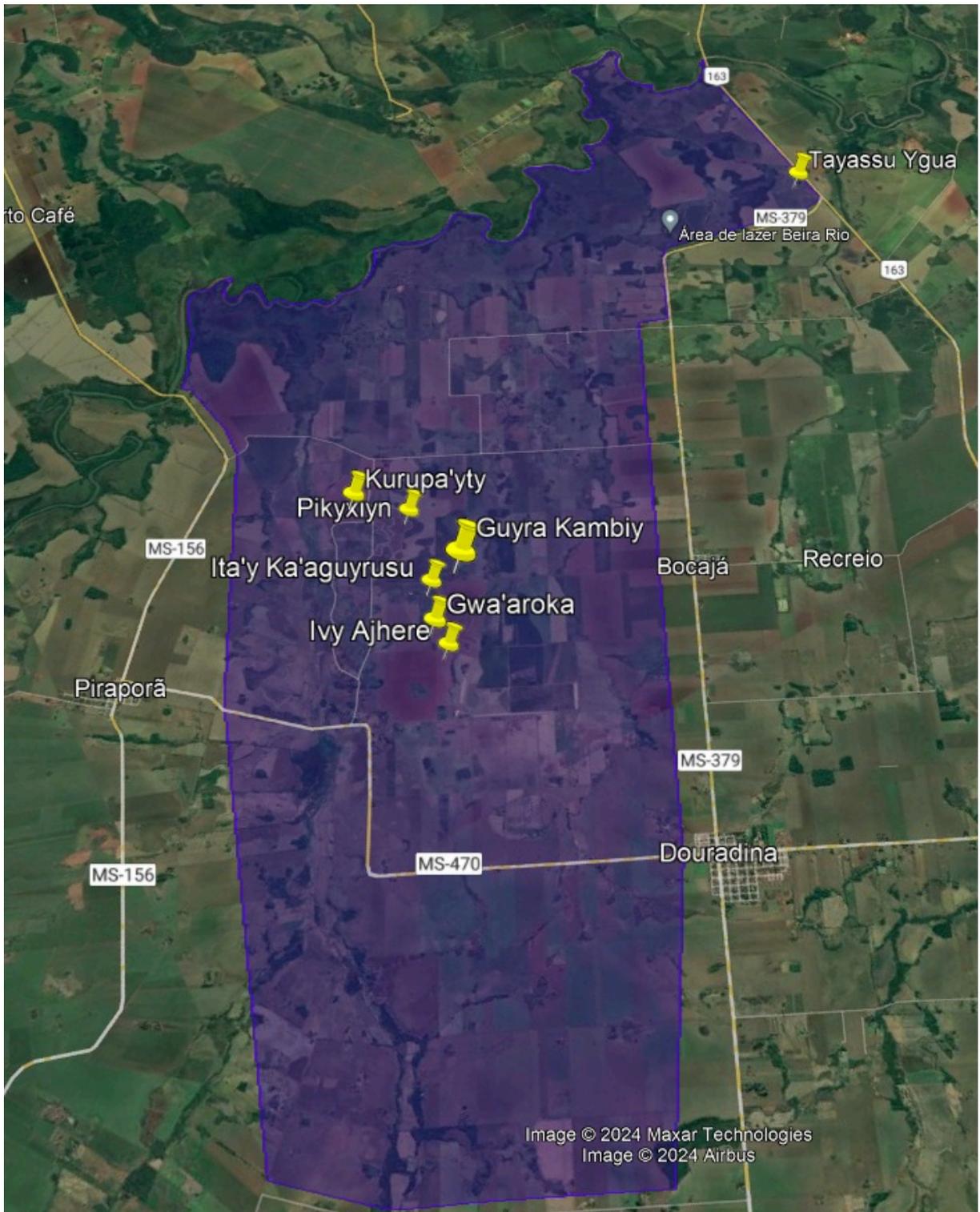


Fonte: Agência Brasil

Apesar da demora na resolução fundiária da demarcação dos territórios kaiowa, percebe-se que a resistência nos seus territórios proporciona-lhes um refúgio na temporalidade *ymaguare*, pois as retomadas são produzidas a partir da (re)existência do modo de ser *teko*. Neste movimento, são reproduzidos os dispositivos de organização coletiva *ore* e *pavê*, presentes nas terras indígenas, e refletem a forma como os Kaiowa constituem o *tekoaty*.

Sobretudo decorrente do impacto sofrido durante as décadas de pressão da sociedade não indígena, da imposição da religiosidade e da escolarização, bem como das propostas de atividades econômicas, que corroboraram para olhar para o passado primordial, a partir destas experiências, os Kaiowa buscam soluções para as problemáticas encontradas.

Figura 17 - Terra Indígena Panambi Lagoa Rica e retomadas (2024).



Fonte: <https://guarani.map.as/> (inserção dos nomes das retomada pelo autor)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ação promovida pelo indigenismo estatal, desde o princípio, visava ao desaparecimento dos povos originários, não pelo extermínio físico, mas o desaparecimento de suas culturas, consideradas inferiores e que, por isso, seriam suplantadas pela cultura de vertente européia, considerada de superioridade incontestável. Embora, com o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio, assegurou-se que o Estado brasileiro passasse a ser responsável pelos indígenas, o paradigma assimilacionista que perpassou por todo o período de atuação do órgão, viam a necessidade de transformar os povos originários em “civilizados”.

Apesar de que as ações promovidas pelo órgão indigenista tenham sido responsáveis pela sobrevivência de inúmeros grupos indígenas, mesmo com um olhar “progressista”, os indígenas lentamente se colocavam em rota de extinção física e/ou cultural.

No Sul do então Estado de Mato Grosso, a partir da instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, os Kaiowa se viram diante da destruição do mundo, uma vez que a perda do território significou o rompimento das relações de equilíbrio no seu modo de vida próprio. Essa destruição do mundo kaiowa gerou um período de confusão e falta de sentido, onde as rezas e os rituais nem sempre surtiram os resultados esperados. Após o impacto desestruturador inicial, aos poucos foram se esforçando para entender a cosmologia ou a origem e o princípio da geração desses invasores. Uma vez construída essa compreensão, direcionaram o esforço para reabilitar os princípios de sua própria constituição enquanto Kaiowa, que dispõem de sua própria origem ou princípio, o *ymaguare*. Assim foi possível reagir a essa situação histórica, sendo que este processo culmina nas atuais retomadas.

No capítulo 1, a partir da maneira com que os Kaiowa se relacionam com o espaço tempo, foi demonstrado como o modelo próprio de se relacionarem com a temporalidade e a espacialidade possibilitou-lhes uma espécie de refúgio, para se manterem imersos em sua cosmologia, a partir do relacionamento com o *ára* (espaço tempo), onde as pessoas produzem suas vivências espaços-temporais. Isso lhes permitiu acessar o tempo primordial, onde, possivelmente, encontram respostas para as adversidades provocadas pela crise gerada com a perda dos territórios.

A temporalidade *ymaguare* proporcionou aos Kaiowa a permanência existencial, pautando-se nos seus modos de vida próprios, ao mesmo tempo em que permaneceram refugiados e se recompondo. Paulatinamente foram aprendendo a lidar com as transformações ocorridas a partir da chegada de uma temporalidade não compreendida até então por eles.

Este recurso permitiu que se mantivessem ligados às lógicas de mundo que lhes fossem compreensíveis e pudessem se manter ligados aos seus territórios. Dessa forma puderam entender o funcionamento da atual temporalidade. Com grande esforço cognitivo, os Kaiowa se manteriam a salvo e fortalecidos ao olhar para o modo de vida dos seus antepassados primordiais, o *ymaguare*.

Desta maneira, ao contrário do que propunham as políticas desenvolvidas pelo Estado brasileiro, principalmente por meio do órgão indigenista, não ocorreu a rápida assimilação dos Kaiowa à sociedade “civilizada” – como pretendiam os ideais positivistas e econômicos estatais, alinhados com instituições religiosas cristãs -, os aldeamentos propostos pelos SPI não vieram a se tornar vilarejos, contudo permaneciam em constantes lutas pelo reconhecimento dos seus locais de ocupação. Os Kaiowa não se convenceram facilmente das “vantagens da civilização”, como supunha o SPI. Até porque, na percepção indígena, não se tratava de vantagem, mas de um violento processo de expropriação de seus territórios (para as frentes de expansão agropecuária), de seus corpos (para o trabalho nas fazendas) e de suas almas (pela conversão ao cristianismo).

A chegada massiva de colonos às terras dos Kaiowa provocou um trauma - o *ã y kanhy* -, uma espécie de confusão da alma, e isso definiria uma das causas do processo de *sarambi* (esparramo), uma confusão repentina na realidade e que causava diversos malefícios físicos e psicológicos aos indígenas. Em resposta, os Kaiowá se refugiaram em seu passado primordial, *ymaguare*, uma matriz regulatória comum a todos os grupos Guarani, os quais, a partir dessa temporalidade, propõem respostas para o tempo atual.

O acesso ao *ymaguare*, feito através do *mborahéi* (canto) e do *jeroky* (dança), manteve-se como elo de ligação com o território, embora a sua perda significasse que, possivelmente, as catástrofes destinadas ao fim mundo tivessem que ser liberadas, acionando os *pa'i*, *nhanderu* e *nhandesy* (xamã/rezadores) para liberar o cataclisma do fim do mundo, em uma espécie de expiação do mundo, o que demonstra o apego dos Kaiowa ao *ymaguare*.

Em Panambi Lagoa Rica, a ação dos órgãos indigenistas, apoiados e alinhados com uma missão protestante, compeliu os Kaiowa a se refugiarem em sua religiosidade e, ao invés de o sofrimento levar ao abandono da tradição, tornaram-se mais fundamentalistas. Fortaleceram-se no sentimento de pertencimento a um povo exclusivo, que tem uma profunda relação com sua própria história e com as divindades que os acompanham desde tempos imemoriais. A integração/assimilação, proposta pelo SPI, a cuja iniciativa se somaram missionários, agentes de projetos econômicos, políticos, etc, não ocorreu da maneira prevista.

A continuidade da realização de suas celebrações e ritos possibilitou que, mesmo com a perda do território, o *ymaguare* os mantivesse ligados às diversas parentelas que anteriormente compunham *Ka'aguyrusu*, que reunia amplas redes de grupos familiares associados pelo parentesco, pela política e, principalmente, pela prática festiva, com rituais religiosos.

A partir do *ymaguare* também iniciaram uma interpretação do mundo tal como era entendido pelos *mbaíry/karai*. Nessa movimentação, esforçaram-se para entender como era o relacionamento dos não indígenas com o seu passado primordial, convictos de que, da mesma forma que os Kaiowa, estes também se refugiariam em sua religiosidade, e nela encontravam a força e a justificativa para promover a destruição do mundo kaiowa. Buscaram entender os não indígenas pelo desvelamento do cristianismo, em especial a partir da experiência adquirida no relacionamento com a Missão Alemã. Entenderam a mensagem do Evangelho, mas a partir dos referenciais do *ymaguare*, observando a temporalidade e sua territorialidade próprias à sua produção e reprodução cultural.

A (re)existência dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, portanto, não se deve a um fator apenas, mas a diversos. Principalmente, à medida que se fundamentalizavam no *ymaguare*, estabeleciam várias redes de alianças que possibilitavam o entendimento da realidade e lhes permitiam a formulação de respostas a indagações proporcionadas com o advento *ã y kanhy* (temporalidade confusão).

O olhar para a temporalidade passada permitiu que os Kaiowá de *Ka'aguyrusu* encontrassem a fundamentação da continuidade existencial. Embora, na percepção kaiowa, o fim do mundo tivesse se tornado cada vez mais iminente, sendo, inclusive, uma responsabilidade sua o *omboguejy* - trazer, ou fazer descer, o cataclisma da destruição do mundo - acreditavam que, enquanto existirem os Kaiowa, eles caminharão para a recuperação dos seus territórios, refazendo as relações rompidas com o cosmos, levando-os, através do *oguata* (mobilidade), a (re)criar os espaços destruídos pela ação dos não indígenas.

As redes de alianças dos Kaiowa, neste sentido, se formaram a partir da conexão articulada em torno do modo de ser *teko*, atrelado ao princípio que os manteve uníssonos durante o período em que se esquivaram da sociedade “civilizada”, utilizando, muitas vezes, o procedimento de fingir concordar - *onhombotavy* - com as orientações do chefe do posto, do missionário, ou dos políticos locais, o que moralmente se justificava por não haver espaço para contestação. Esta esquiva os vinculava ao *ymaguare*, mesmo parecendo que estavam aceitando os desmandos dos chefes não indígenas que representavam os usurpadores dos seus territórios. Uma série de estratégias de reexistência permitiu que, com o passar do tempo, da

ação do órgão indigenista, da escolarização, da catequização, da perda do território e da criação de políticas de integração, os Kaiowa se mantivessem firmes na garantia do reconhecimento dos seus territórios.

À medida que as lutas se arrastam por anos de espera do retorno ao *tekoha*, a constante busca pelo *ymaguare* é a responsável pela formação das redes de aliança. Para os Kaiowa, a garantia da continuidade de sua existência está ligada à sua permanência nos territórios que outrora eram conhecidos pelos seus antepassados como *Ka'aguyrusu* (as grandes/imensas matas). Assim, os Kaiowa seguem, com resistência e luta, com guerra e festa, ligados no *ymaguare*, na esperança de novamente disporem do seu *tekoha*.

## REFERÊNCIAS

*Documentos, Decretos, portarias, ofícios, memorandos e avisos*

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Carta de Acácio Arruda ao Coronel Nicolau Horta Barbosa, relatando a sua ida até o córrego Panambi.** 13/02/1945. Disponível em: BRASIL. [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panamb&id=2916606595148&pagfis=98168](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panamb&id=2916606595148&pagfis=98168)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Relatório mensal mês de outubro de 1947**, posto indígena Francisco Horta, Dourados. 1947. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=79327](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=79327)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Relatório mensal de 13/01/1960.** Pedido para exploração de maneiras das matas do Posto Indígena Francisco Horta. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=derrubadas&id=848809582788&pagfis=98367](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=derrubadas&id=848809582788&pagfis=98367)

BRASIL, Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Ofício 44 de 23 de julho de 1949.** 3 fl. Relatório referente aos Indígenas da Aldeia Panambi. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=126454](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=126454)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Relatório de medição das terras indígenas em 11/07/1952.** Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=132824](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=132824)

BRASIL Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 447** - Encaminhado ao chefe da 5ª Inspetoria Regional SPI, Campo Grande. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=98564](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=98564)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 80** – em virtude das constantes visita proibição dos camioneiro de carregar os indígenas a Dourados, 31/01/1955 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=veron&id=2916606595148&pagfis=98805](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=veron&id=2916606595148&pagfis=98805)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 46.** Eurico Sampaio Chefe da 5ª I.R. pede para chefe do posto averiguar a situação do Kaiowa Floriano Mariano, sobre embates com colonos da CAND. disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=floriano&id=2916606595148&pagfis=94571](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=floriano&id=2916606595148&pagfis=94571)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 447/61.** Pedido de Lineu Amaral Soares, para a retirada de indígenas dos lotes da CAND. 10 de outubro de 1961 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94579](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94579)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Relatório Figueiredo** volume 18, Venda de gado por José Mongenot 1962 disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=jos%c3%a9%20mongenot&id=2916606595148&pagfis=217469](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=jos%c3%a9%20mongenot&id=2916606595148&pagfis=217469)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 538/61**. Pedro Sanalero pede que a 5ª I.R. possa tomar providencias em vista das invasões promovidas por fazendeiros. 04 de dezembro de 1961 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94578](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94578)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Relatório mensal do chefe do Posto Indígena Benjamin Constant**, 05 Fevereiro 1962. disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=veron&id=2916606595148&pagfis=104416](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=veron&id=2916606595148&pagfis=104416)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Cópia do telegrama 300**. Chefe da 5ª Inspeção Regional relatando o clima de tensão provocado pelo loteamento das terras dos Kaiowa. 03/10/1963 - disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=lineu&id=2916606595148&pagfis=94203](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=lineu&id=2916606595148&pagfis=94203)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Cópia telegrama 300**, enviado à diretoria do SPI, Invasão de Civilizados Nas terras de Panambi 03/10/1963, Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=94203](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=94203)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 269/63**, Compra de lotes para Criação do Posto Indígena Panambi. 10/06/1963. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=aldeias%20panambi&id=2916606595148&pagfis=98383](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=aldeias%20panambi&id=2916606595148&pagfis=98383)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 196/64**. Pedido do chefe da 5ª Inspeção Regional para verificar as irregularidade na aldeia Panambi. 30/07/1964. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94494](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=94494)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Ofício 188/64** do Chefe da 5ª Inspeção Regional ao major Salustino Faria Vinagre sobre a situação de Panambi - 30/06/1964 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panamb&y&id=2916606595148&pagfis=130055](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panamb&y&id=2916606595148&pagfis=130055)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Ordem de serviço nº30/65** designação de Marcos Verón para atuar como responsável do posto Aldeia Panambi 19/08/1965. disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panamb&y&id=2916606595148&pagfis=129565](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panamb&y&id=2916606595148&pagfis=129565)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 335/66**, Posto Indígena Francisco Horta, representação de Olincio Graciano contra o encarregado do posto em Panambi, 22/12/1966 - Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=97570](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=97570)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Memorando 113/67**, Posto Indígena Francisco Horta, Responsável do posto pede se seja feita uma visita em loco em virtude da denúncias feitas por Olicio Graciano 02/05/1967 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=98873](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=98873)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Cópia telegrama 12/66**, enviado à 5ª inspetoria regional do SPI, Ameaça de despejo e invasão do posto indígena Panambi por Colonos da CAND. 21/10/66. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=99135](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=99135)

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção ao Índio. **Cópia telegrama 12/66**, enviado à 5ª inspetoria regional do SPI, Resposta da 5ª I. R. do SPI para a ameaça de despejo e invasão do posto indígena Panambi por Colonos da CAND. 21/10/66. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=12655](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=tuberculose&id=2916606595148&pagfis=12655)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Transferência da estudante Maria de Fátima Fernandes** - extensão Missão - 28/11/1989 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=54680](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=54680)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Cópia do relatório mensal do programa “nosso índio, um cidadão”** desenvolvido em Panambi Lagoa Rica. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=60619](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=60619)

BRASIL, Fundação Nacional do Índio. **Pedido para a atuação, Missão Evangélica Pró Redenção aos Índios**, nas terras de Panambi Lagoa Rica. 15 de Janeiro de 1970. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=133920](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=panambi&id=2916606595148&pagfis=133920)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Telegrama da FUNAI**, do posto Indígena Panambi sobre a colheita do arroz. 02/05/1990. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&pesq=douradina%20&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=8732](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&pesq=douradina%20&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=8732)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Lista de alunos encaminhados para estudar fora da aldeia do posto Indígena Panambi**. 02/05/1996 Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=12274](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=12274)

BRASIL Ministério Público Federal. **Projeto de plantio para o ano de 1994**, feitas à FUNAI. 21/12/1993 - Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=33369](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=33369)

BRASIL, Ministério Público Federal. Materiais escolares e professores da Escola Joãozinho Carapé Fernando, **Relatório anual** - Outubro de 1989. Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=57100](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=57100)

BRASIL, Fundação Nacional do Índio. **Construção da Escola no posto de Panambi**, 25/08/1988. Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=91265](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=91265)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Pedido de criação do clube de mães indígenas para Panambi Lagoa Rica**. 19 de setembro de 1991 - Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=37090](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=37090)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Reunião do prefeito Miguel Jacometo com os indígenas de Panambi Lagoa Rica**. 16/08/1989. Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=41682](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=41682)

BRASIL, Ministério Público Federal. **Pedido para realização de obras de dragagem no córrego Panambi**. 13/10/1987. Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV\\_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=48424](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_MPF&Pesq=douradina&id=13553005774647&pagfis=48424)

#### *Fontes orais e entrevistas*

PEDRO, Alcides. Acampamento Laranjeira Nhanderu, BR 163, km 309 Sul, Rio Brillhante, MS. [Entrevista cedida a] Gileandro Barbosa Pedro, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 07 Julho de 2019. Arquivo de áudio digital 19 minutos.

JOVITO, Ricardo. Acampamento Guyra Kambi'y, Terra Indígena Panambi Lagoa Rica. Douradina MS. [Entrevista cedida a] Gileandro Barbosa Pedro, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 27 de Novembro de 2023. Caderno de Campo.

LIMA, Alda Mariano. Retomada Laranjeira Nãnderu. Rio Brillhante - MS. [Entrevista cedida a] Gileandro Barbosa Pedro, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 12 de maio de 2023. Arquivo de áudio digital 5 min.

LOCÁRIO, Videral. Terra indígena Panambi Lagoa Rica. Douradina MS. [Entrevista cedida a] Gileandro Barbosa Pedro, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 27 de Novembro de 2023. Arquivo de áudio digital 12 min.

VERA, Valério. Terra indígena Panambi Lagoa Rica, Douradina -MS [Entrevista cedida a] Gileandro Barbosa Pedro, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 07 de julho de 2019. Arquivo digital.

#### *Relatórios, mensagens*

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&Pesq=derrubadas&id=848809582788&pagfis=98367](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&Pesq=derrubadas&id=848809582788&pagfis=98367)

### *Jornais e mídias digitais*

CIMI. Despejo iminente de Laranjeira Nhanderu. 17/12/2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/12/nao-vamos-sair-de-jeito-nenhum-afirmam-guarani-Kaiowa-ameacados-de-despejo-iminente-em-laranjeira-nhanderu/> Acesso em 05 de agosto de 2019. Acesso em 12 de julho de 2020.

### *Outras fontes primárias*

AS DERROTAS de Joaquim Francisco Lopes. v. II, série **Relatos Históricos**. Campo Grande: IHGMS, 2007.

IHERING, Hermann, von. A questão dos índios no Brazil. In: **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 8, p. 112-140. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1911. Disponível em: <https://archive.org/stream/revistadomuseupa08muse>. Acesso em 19 mai. 2020.

RONDON, Cândido Mariano Rondon. **Índios do Brasil**: do centro, noroeste e sul de Mato Grosso. v. 1. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1949. Disponível em: [http://www.docvirt.com/docreader.net/mi\\_Bibliografico/1355](http://www.docvirt.com/docreader.net/mi_Bibliografico/1355). Acesso em: 20 dez. 2023.

### **Bibliografia**

ALMEIDA, A. C. (2018). Aspectos das políticas indigenistas no Brasil. **Interações** (Campo Grande), 19(3), 611–626. <https://doi.org/10.20435/inter.v19i3.1721>

ALMEIDA, M.C. **Os índios na história do Brasil**. 1ª edição. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BÁRCENAS, Francisco López. Las autonomias indígenas en México: de la demanda de reconocimiento a su constitución. In: Gutierrez Raquel y Fabiola Escárzaga. **Movimiento indígena en América Latina**: resistencia y proyecto alternativo, Volumen II. Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Relatório Figueiredo**: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BENITES, Eliel. A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá, (tese de doutorado em Geografia). Universidade Federal da Grande Dourados UFGD, Dourados, 2021.

BENITES, E. ; MARQUES PEREIRA, L. . Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Tellus**, [S. l.], n. 44, p. 195–226, 2021. DOI: 10.20435/tellus.vi44.745. Disponível em: <https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/745>. Acesso em: 18 fev. 2025.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas** Tonico Benites - Dissertação de mestrado em antropologia social - Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BENITES, Tonico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BEZERRA, Marcos Otávio. Panambi: um caso de criação de uma Terra Indígena Kayowá. In: **Cadernos de Graduação**. N.5 Niterói: EDUFF, 1994.

BIGIO, E. D. S. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da nova República (1967-1990). **Revista de estudos e pesquisas - FUNAI**, Brasília, v. 4, p. 13-93, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/>>

BRAND, A. J. **O confinamento e seu impacto sobre os Paì-Kaiowa.** Dissertação (mestrado) – PUC/RS. Porto Alegre – RS, 1993

BRAND, Antônio Jacó. **O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa-guarani: os difíceis caminhos da palavra.** 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 1997.

BRAND, A. J. ; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de. A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowa e Guarani, no MS. In: **VII RAM Reunião de Antropologia do Mercosul**, 2007, Porto alegre. Desafios Antropológicos. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

BRIGHENTI, C. A. ; Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar. **Perspectiva (UFSC)**, v. 38, p. 1-24, 2020.

BRITO, Carolina Arouca Gomes de. ... Antropologia de um jovem disciplinado: a trajetória de Darcy Ribeiro no serviço de proteção aos índios (1947-1956) / Carolina Arouca Gomes de Brito – Rio de Janeiro: s.n., 2017. 240 f.

CAMPESTRINI, Hildebrando & GUIMARÃES, Acyr Vaz. **História de Mato Grosso do Sul**. 2. ed. Campo Grande: Assembléia Legislativa de Mato Grosso do Sul, 1991.

CARIAGA, Diogenes Egidio. **As transformações no modo de ser criança entre os kaiowá em Te'yi Kuê (1950-2010).** Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

CARIAGA, Diógenes Egidio. **Relações e Diferenças: A ação política kaiowá e suas partes.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CARVALHO E MELLO, Sebastião Joseph. Diretório dos índios (1775). In: ALMEIDA, Rita H. de. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII.** Brasília: UnB, 1997.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul / Thiago Leandro Vieira Cavalcante. Assis, SP: UNESP, 2013.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “**Lugar de índio não é na Reserva**” – Panambizinho e Panambi Lagoa Rica: da luta pela permanência à luta pela demarcação das terras indígenas. [e-book] / São Leopoldo: Karywa, 2022.

CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia Kaiowa. In: **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**. Genève: Musée d'Ethnographie, Boletim n. 73, 2011, p. 43-58. Disponível em: <[https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa73\\_05.pdf](https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa73_05.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2023.

CHAMORRO, Graciela: **Dicionário Kaiowa-Portugues** / Colaboração Ana Suely Arruda Câmara Cabral, Andêrbio Márcio Silva Martins, Jorge Domingues Lopes; ilustrações por Jaciara Marschner; Misael Concianza Jorge. 3 ed. Belo Horizonte: Javali, 2024.

CHAMORRO, Graciela; COMBES Isabelle, **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. / Organizadores: Graciela Chamorro, Isabelle Combès - Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

COUTO, Ione Helena Pereira. **Armazém da Memória da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios** – SPI. Tese de Doutorado, UNIRIO - Rio de Janeiro, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, V.8 N°20, São Paulo 1994, p. 121-136.

CURI, M. V. O Direito Consuetudinário dos Povos Indígenas e o Pluralismo Jurídico. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 230, 2012. DOI: 10.22456/1982-6524.32216. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/32216>. Acesso em: 12 maio. 2024.

CURI, M. V. . Os Direitos Indígenas e a Constituição Federal. Brasília. **Consilium - Revista Eletrônica de Direito**, Brasília n.4, v.1 maio/ago. de 2010. Disponível em: [http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/revista\\_consilium4.asp](http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/revista_consilium4.asp)

DIAS DA SILVA, Rosa Helena. **Povos Indígenas, Estado Nacional e Relações de Autonomia – o que a escola tem com isso?** (Texto apresentado na Conferência Ameríndia de Educação). Cuiabá, 1997 [datil.].

DOMINGUES, Witor Rocha. **Kaiowa Rekopy Áry: Modo de Ser Kaiowa no tempo/espaço**. Dissertação Mestrado. PPGH - UFGD, Dourados, 2021.

FERREIRA, E. M. L. A. **A participação dos índios Kaiowa e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)**. Dourados: UFGD (Dissertação de mestrado), 2007

FERREIRA, V. M.; MACHADO, J.; KANASHIRO, L. M.; BRANDÃO, I. H. S. C.; FERREIRA, I. A. C.; RIBEIRO, C. P. P.; DIAS, G. T.; RIBEIRO, R. R. S.; MIGUEL, L. D.; SILVA, H. C. B. da; SILVA, G. de A. M. da; QUEIROZ, A. M. M.; BARBOSA, F. D.; OLIVEIRA, W. G. J. de. Implicações do marco temporal e da judicialização na demarcação de terras indígenas no Brasil: análise jurídica, social e cultural. **Revista Contemporânea**, [S. l.], v. 4, n. 6, p. e 4806, 2024. DOI: 10.56083/RCV4N6-165. Disponível em: <https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/4806>. Acesso em: 18 dez. 2024.

FOSTER Silvestre, C. M., & VAREIRO Companhia, R. (2021). Percepções do área - tempo/espaço - kaiowa e guarani. **Interfaces da educação**. 12(36). <https://doi.org/10.26514/inter.v12i36.5086>

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org). **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 - 1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2011. GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de S. Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

GONÇALVES, Carlos Barros. **O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados**. / Carlos Barros Gonçalves. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados. – Dourados, MS: UFGD, 2009. GRANT BAINES, Stephen. Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após a Constituição Federal de 1988. In: José PIMENTA, Maria Inês SMILJANIC (Orgs.), **Etnologia indígena e indigenismo**. Brasília: CAPES / Gráfica e Editora Positiva LTDA, 2012, pp. 31-52

GRESSLER, Lori Alice & SWENSSON, Lauro Jopperet. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado do Mato Grosso do Sul**. Destaque especial ao município de Dourados. São Paulo: Dag Gráfica e Editorial Ltda, 1988.

HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna: a política indigenista dos governos militares, 1964-1985**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 1997.

JOÃO, Izaque. Autonomia Kaiowa e guarani: a ação dos ñanderu e ñandesy na criação do tekoha. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 66, 2023. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.204550. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/204550>. Acesso em: 15 ago. 2024.

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nhepyrũ**. Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. **1923-2006. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos** / Reinhart Koselleck; tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª Ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LESCANO, Claudemiro Pereira. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. 2016. Dissertação (mestrado em educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016. Disponível em: <https://silo.tips/download/claudemiro-pereira-lescano-tavytera-reko-rokyta-os-pilares-da-educacao-guarani-ka>. Acesso em: 23 out. 2021

LESCANO, Marcilene Martins. **Roças Kaiowá: cuidados práticos, rituais e técnicas de cultivo na reserva Taquaperi**. Dourados, MS : UFGD, 2021. Dissertação de mestrado. Disponível em: [repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/4601/1/MarcileneMartinsLescano.pdf](https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/4601/1/MarcileneMartinsLescano.pdf)

LIMA, Alexandrino Ferreira de. **Glória de Dourados: datas e fatos**. Glória de Dourados, s.n, 1982.

LOPES, Inaye Gomes. **A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (Nhanderu Marangatu): Kaiiwá Rekohague e a luta pelos Tekohakue.** Dourados, MS: UFGD, 2022. Dissertação de mestrado. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2023/04/Dissertacao-Inaye-Gomes-Lopes.pdf>

MACIEL, Nely Aparecida. **História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005).** Dourados: Ed. UFGD, 2012. 210p.

MARTINS, Elemir Soares. **Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017).** Dissertação de mestrado. Dourados/MS, UFGD, 2021. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2021/05/Dissertacao-Elemir-Soare-Martins.pdf>

MELIÀ, B., GRÜNBERG, G., GRUNBERG, F. Etnografía Guarani del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. **Suplemento Antropológico.** Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.

MENEZES, Ana Paula. Colônia Agrícola Nacional de Dourados – História, Memória: considerações acerca da construção de uma memória oficial sobre a CAND na região da Grande Dourados. **Revista História em Reflexão:** Vol. 5 n. 9 – UFGD – Dourados, jan/jun 2011.

MONFORT, G.; GISLOTI, L. J. A Retomada Epistemológica Kaiowá e Guarani: Ciências Indígenas, Autonomias e Lutas Territoriais Como Eixos Políticos. **Revista Inter-Ação.** Goiânia, v. 47, n. 1, p. 184–202, 2022. DOI: 10.5216/ia.v47i1.71401. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/71401>. Acesso em: 30 fev. 2024

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowa.** Rio de Janeiro, Museu do Índio - Funai, 2003.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa:** da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. (Mestrado em Geografia) - UFGD, Dourados. 2011.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:** diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. Presidente Prudente: [s.n], 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **A crise do indigenismo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

OLIVEIRA, V. M. S.; MESQUITA, I. M. de. O projeto assimilacionista português: o diretório pombalino sob um olhar decolonial. **Roteiro** [S. l.], v. 44, n. 1, p. 1–18, 2019. DOI: 10.18593/r.v44i1.15119. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/roteiro/article/view/15119>. Acesso em 15 novembro de 2024.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani.** 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-28022013-094259. Acesso em: 2024-02-21.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

PEDRO, Gileandro Barbosa. **Ore Rekohaty (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde):** Do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos Kaiowa da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica em Douradina MS (1943-2019). Dourados: Faculdade de Ciências Humanas - UFGD – Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, 2020.

Pedro, Gileandro Barbosa & da Silva Ortiz, Ebifânia. Ava reko como resistência dos Kaiowa e a instalação de uma Missão Protestante para a integração dos Kaiowa de Ka'aguyrusu em Douradina, MS. **Tellus**, ano 21, n. 44, jan/abr. 2021. p. 359–369.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowa atuais. **Revista História em Reflexão:** Vol. 1 n. 1 – UFGD - Dourados Jan/Jun 2007.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno.** 2004. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Acesso em: 12 ago. 2024.

PERES, Cristiane Pereira; FURTADO, Alessandra Cristina. Loide Bonfim: retratos da trajetória de uma mulher na reserva indígena de Dourados-MT (1938- 1984). **Revista Teias.** Rio de Janeiro, v. 23, n. 70, p. 139–151, 2022. DOI: 10.12957/teias.2022.67534. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/67534>. Acesso em: 12 ago. 2024.

PERRONE-MOÍSES, Beatriz. **Festa e Guerra.** Tese (Livre-Docência em Etnologia Indígena), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

QUELHO DE CASTRO, I.; SOUSA NETO, M. R. de; FERREIRA VARGAS, V. Lúcia. Os povos indígenas e a ditadura.: violência, memória e história. **História Revista, Goiânia**, v. 29, n. 1, p. 123–140, 2024. DOI: 10.5216/hr.v29i1.79245. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/79245>. Acesso em: 25 jan. 2024.

RAMOS, Beatriz. NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. Entre descasos e omissões: a política indigenista na ditadura militar (1964-1985). **Cadernos de Pesquisa do CDHIS | Uberlândia |** vol. 36 n.2 | jul./dez. 2023.

RIBEIRO, D. Prefácio. In: RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização.** 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 11-12.

ROSSATO, Veronice. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowa e Guarani de MS.** “Será o letrado ainda um dos nossos?”. Dissertação de Mestrado. Campo Grande: UCDB, 2002.

RUIZ, Castor Bartolomé. Para os oprimidos o estado de exceção continua sendo a normal. In **Direitos Humanos e Fundamentais - O necessário diálogo interdisciplinar.** Sheila Stolz e Gabriela Kyrillos (Orgs). Pelotas: Editora e gráfica da Universidade Federal de Pelotas. 2009. p. 15-44

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia.** Ouro Preto, n. 2, p. 163-209, mar. 2009. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/12> Acesso em: 22 mar. 2024»

- SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SCHADEN, Egon [1954]. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EDUSP.1969. **Aculturação Indígena**. São Paulo, EDUSP. 1974.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes da. **Os Kaiowa e a ideologia dos projetos econômicos**. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas.
- SIQUEIRA, Eranir Martins de. **O Serviço de Proteção aos Índios e as Políticas de Desenvolvimento na Reserva Kaiowa e Guarani no Posto Indígena Benjamin Constant, 1940-1960**. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2007.
- SOUZA, Lauriene Seraguza Olegario e. **As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2022. doi:10.11606/T.8.2022.tde-17022023-161454.
- SOUZA, Lauriene Seraguza e. **Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani**. De Aña a Kuña. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2013.
- SOUZA, Teodora de. **Educação Escolar Indígena e as Políticas Públicas no Município de Dourados**. Dissertação (Mestrado). Universidade Católica Dom Bosco: UCDB, 2013.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, (org.). **Índios no Brasil**. 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 153-180.
- STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios (II). **Revista de História**. São Paulo, v. 20, n. 42, p. 435–453, 1960.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F.. **O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul**. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1991.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F.. **Do desenvolvimento comunitário à ação política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.
- VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: a história de sangue e resistência indígenas na ditadura**. São Paulo. Companhia das Letras, 2017.
- VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivo kaiowa na atual situação da reserva de Amambai**. (Dissertação de mestrado em antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2019.
- VASCONCELOS, T. F, V. de P. O Conselho Nacional de Proteção aos índios. **Revista do Serviço Público**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 19 - 25, 2022. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/9053>. Acesso em: 14 nov. 2024.

VIETTA, Katya. Pastor dá conselho bom: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: **Tellus**. Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003.

VIETTA, Katya. Relatório circunstanciado de delimitação e identificação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica (Douradina, MS), atendendo as Portarias Funai nº 232/PRES, de 17 de março de 2008, e n.º 1760, de 10 de julho de 2008. Estudos complementares necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica. Brasília, Funai/MJ, 2011. In: BRASIL. **Restituição de área, FUNAI, Terras Indígenas, Domínio Público, Direito Administrativo e outras matérias do Direito Público**: Processo n. 0001665-48.2012.4.03.6002, de 25/5/2012. 1ª Vara da 2ª Subseção Judiciária de Mato Grosso do Sul.

## ANEXOS

### Relatório do chefe da 5ª Inspeção sobre a situação da terras indígenas, 1952

Pelo expediente do S.P.I. 3.492/50 conclue-se que ficou suspensa a medição das terras da Aldeia de Limão Verde. - Area privilegiada de encanto natural e fertilidade de solo.

2 Em 30-6-50, pelo cheque nº 211.628, foi recolhido a favor do então Inspetor Irineu José dos Santos Junior, a importância de Cr\$ 8.000,00, pertencente a verba "Auxílio aos Índios" e que se destinava, na ocasião, á demarcação da aldeia em tela.

3 Na inspeção que esta Chefia acaba de fazer em Postos desta I.R., teve oportunidade de visitar as seguintes aldeias: Limão Verde, Passarinho, Moreira e Panambi.

4 As aldeias citadas encontram-se praticamente abandonadas, sendo que uma delas, a de Panambi, foi invadida pela Colonia Agrícola Federal de Dourados ( S.P.I.2.995/51). Se impõe pois, da parte do S.P.I., medidas imediatas no sentido de ser - procedida a demarcação, legalização de titulo, etc. evitando-se deste modo, novos crimes contra os seus tutelados.

5 Não sabemos das disponibilidades orçamentarias. Certo é que o assunto merece a atenção do Sr. Diretor.

Em 11-7-52

  
Iridiano Amarinho Oliveira  
Chefe da I.R.5

66-308-24-11

Pedido de Pedro Enrique à 5ª Inspeção Regional para criação de um aldeamento nos lotes da CAND

P. I. FRANCISCO HORTA

Estamos neste instante renovando a nossa ordem constante do m/m nº 97 de 20-3-53.

Hoje, porém, com a chegada aqui nesta Sede, dos índios "Caiuá" da Aldeia de "Incarapã" na margem direita do Rio Brilhante: Olintio Martins e Pedro Henrique, estou lhe fazendo o presente expediente no sentido de lhe orientar o que segue.

O Aldeamento é de mais ou menos 130 almas, o que requer muita atenção da parte desse P.I. e estranhamos não haver um registro nesse Posto a respeito daquele aldeamento.

Estamos, pois, na expectativa de, com a chegada aí dos índios mencionados, V.S. vá incontinentemente ao local com os mesmos e proceda neste caso, como procedemos no caso de Panambi, quando da minha visita em Junho último.

Convém, mais uma vez frisar, que por qualquer, pretexto alegado pela turma de Engenheiros ou seus prepostos, no levantamento, não poderá deixar de levar em conta a propriedade do índio e V.S. aí, é o seu representante, com autoridade bastante para impedir pelos meios suasórios qualquer ato prejudicial aos mesmos.

Convém, mais uma vez lembrar, da necessidade de ser fornecido um relatório a esta Chefia.

Também, lembro a necessidade ainda, de renovar os papéis de identidade dos índios presentes como ainda de todos os outros que possuam os seus documentos ou pretendam possuir.

Quero, ainda lembrar a V.S. que é dever funcional de todo encarregado facilitar a viagem dos índios à Sede quando estes pretendam viajar no interesse do seu "Povo" e em casos que os senhores encarregados não possam resolver.

M. A. - S. P. I. - I. R. 5

Confere com o original

Em 9 de Setembro de 1953

*Francisco Horta*

Ass. Iridiano Amarinho de Oliveira

Saudações





Memorando 447 - João Carapé e Pedro Sanabrio em Rio de Janeiro, 1954

5-88/93-39

3. INSPETORIA REGIONAL  
S. P. I.  
PROCOLO N.º 801  
DATA - Em 20/7/1954

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA Rio de Janeiro, D.P.  
Em 6 de julho de 1.954

N/m n.º *465*

Sr. Chefe da 5ª Inspeção Regional do S.P.I.

Campo Grande - MATO GROSSO

São portadores do presente, os índios Caiuá, João **Carapé** e Pedro S. Alvaro, residentes no município de Dourados, junto ao Posto Francisco Horta, que estiveram nesta Diretoria para reclamar contra a venda de lotes de terra de que são concessionários na Colônia Agrícola de Dourados. O assunto já foi objeto de nosso memorando nº 443. Folhas fornecida passagem até Campo Grande afim de que possam entrar em entendimentos com essa chefia. Solicitamos sejam recambiados a sua aldeia de origem.

*Arquivado e recebido, arquivo re. 31/7/54 D. de Lencina*

Saudações

Eduardo E.G. Galvão  
Chefe da SOA

EEGG/AJ

BR 2511571-125-088-093-29-54

Cópia telegrama sobre o despejo dos Kaiowa de Panambi Lagoa Rica

TELEGRAMA

Nome e cargo do expedidor fechando o texto. Escrever separando as palavras com 2 espaços

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS

PREÂMBULO  
Espécie: OFICIAL Número *11* Data *19* Hora *14*  
Origem Palavras *33* Via a seguir

INDICAÇÕES DE SERVIÇO TAXADAS

ENDESEÇO  
AGRINDIOS CHEFE S.O.A.  
BRASILIA

CARIMBO DA ESTAÇÃO

HORA DA TRANSMISSÃO

INICIAIS DO OPERADOR

N. -184- de 19 - 6 - 62

VOSSO NR 727 VG INFORMO ESTA INSPETORIA TOMOU PROVIDENCIAS CABIVEIS JUNTO AUTORIDADES LOCAIS VG INFORMANDO QUE NADA CONSTA SOBRE DESPEJO INDIOS ALDEIA **PANAMBÍ** PT AGRINDIOS CHEFE I.R/5 Substº

Assinatura ou rubrica do expedidor: *Carapé* Rua 15 de Nov. 310

BR 1351591-125-666-265-21-61

Agente do Posto Salatiel Marcondes - Cumpre Tentativa de Retirada dos Kaiowa.

P. I. Francisco Horta, 22 de Março de 1962.

Of. nº 2/62

Sr. Chefe da I.R. 5

"Campo Grande"-Mt

MINISTERIO DA AGRICULTURA  
L. R. 5 do S. P. I. *Campo Grande*  
PROTOCOLO Nº. *3/6*  
em 28 de *3* de 1962

De acordo com em Memorando nº 447 de 10-10-61, recebido dessa Regional e cumprindo ordens contidas no mesmo, fui até o lote rural indicado pelo Sr. LINEU AMARAL SOARES, em cujo lote, tem diversas moradias de Índios, entre eles um de nome Inacio, onde fizemos uma reunião com os seguintes Índios: Cancio Cantreiro, João Carapé, Inacio e Joãzinho de tal e outros, após uma palestra amigável com os mesmos, convidei-os a virem residir neste Posto, não aceitaram, alegando estarem ali ha muitos anos. Estando junto comigo um representante do Sr. Amaral, entramos em proposta de retirá-los, dando-lhes uma gratificação e fazendo suas moradias no Francisco Horta, onde passariam a ter assistência do S.P.I., também não concordaram e disseram que iriam até essa Regional, conversar com o Chefe. Mostrei-lhes a ordem da Chefia e não se conformaram, isto em novembro do ano passado.

*C. Aquino - e*  
*MH*

Sr. Chefe, quando estava em visita a este Posto, S.Excia. Sr. Diretor do S.P.I., fez um relato do caso em apreço e disse-lhe do interesse que temos em transferir os Índios do Panambi, para este Posto. O Sr. Diretor respondeu-me que trataria do assunto junto ao Inspetor Chefe. Quando recebi a circular daí, chamei-os novamente aqui no Posto, expondo-lhes a situação e não concordaram.

Aguardando como sempre suas atenciosas ordens, envio-vos

Atenciosas Saudações

*Salatiel M. Diniz*  
Salatiel M. Diniz - Agente do S.P.I.  
Enc. do Posto

Ativar c  
Acesse Co

2013/11/01-185-088-096-76-64

Memorando 270/63 referente à abertura do Posto Aldeia Panamby

BR 125 M1491-125-088-042-15-11

  
MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

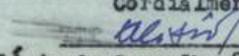
Campo Grande - Mt.

M/M - 279/63.

Em 10 de junho de 1963  
Ao Sr. Salatiel M. Diniz  
P.I. Francisco Horta

Conforme cópia anexa do telegrama nº 318, de 01/10/62, do Sr. Chêfe desta Inspetoria, na época, foi feito o suprimento da importância de R\$ 100.000,00 (CEM MIL CRUZEIROS) em nosso nome para início da criação de Posto Aldeia Panamby.

Determino que, em face a inexistência de qualquer expediente nesta Sede, relativamente aos trabalhos realizados e à respectiva prestação de contas, seja com a maior brevidade dada ciência a esta Chefia, bem como apresentada a devida prestação de contas.

Cordialmente  
  
Alípio de Carvalho - Chêfe da I.R/5

Ativar o M  
Acesse Conf

Memorando 196/64 - Pedido do chefe da 5ª Inspetoria Regional sobre as ocorrências em Panambi

5-88/83-29

  
MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

Campo Grande, Mt.

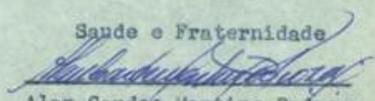
M/M-196/64

Em 30 de julho de 1964  
Ao Sr. Encarregado do  
P.I. FRANCISCO HORTA

Por intermédio de nossa Diretoria, esta Chefia tomou conhecimento de ocorrências que se vêm verificando na Aldeia de PANAMBI, concernente a introgagens.

Solicito-vos ir ao local e verificar in-locum, toda e qualquer irregularidade, inclusive se possível, com detalhes, nomes dos pretensos donos das terras dos "Caiuás"

Esta Chefia sugere que o referido trabalho seja incluído no Relatório a ser apresentado por V.S. no dia 10 do mês vindouro, por ocasião da reunião dos Encarregados de Posto nesta Sede.

Saude e Fraternidade  
  
Alan Cardec Martins Pedroza  
Chêfe da I. R. 5

BR RJM SPI-1R5-088-083-29-11

MINISTERIO DA AGRICULTURA

73  
Campo Grande, Mt.  
Em 30 de julho de 1964

Of.188/64

: Chefe da I.R.5 do S.P.I.  
: Sr. Major Salustino de Farias Vinagre- N e s t a  
: invasão de terras (Comunica)

Sr. Major:

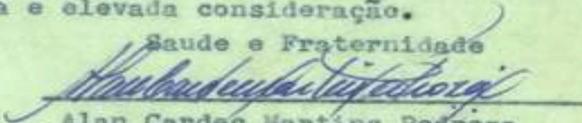
A Chefia desta I.R., acaba de tomar conhecimento por intermédio da Sra. Leide Andrade Bonfim, Diretora do Hospital "Missão Caiuá", hospital esse localizado no município de Dourados, de estarem os nossos índios (Caiuás) ameaçados de expulsão de suas aldeias no local denominado "Panambi" por indivíduos que se dizem legítimos donos das citadas terras.

Exclareço-vos que esta Inspeção é possuidora de farta documentação, concernente à aldeia de PANAMBI, inclusive Processos S.P.I.-3433/49 e 2995/51, provando que o direito dos índios é indiscutível e assegurado pela Constituição.

Considerando o interesse que vem V.S. demonstrando em torno do assunto, achei de bom alvitre passar às vossas mãos, para maior conhecimento de nossa constante luta, mais um dos inúmeros problemas que surgem dia a dia, contra os nossos indefesos índios.

Na certeza de uma boa acolhida por parte de V.S. em defesa de nossa causa, aproveito a oportunidade para reiterar vos os meus protestos de stima e elevada consideração.

Saude e Fraternidade

  
Alan Cardec Martins Pedroza

Chefe da I.R.5 do SPI

BR R3M1 SPI-1R5-666-287-43-f1

Entrega de lotes a Pedro Enrique – 1954

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
S. de Promoção aos pe-  
- L. R. E. -



MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
Posto Indígena Francisco Horta

M/M

Em 10. de julho de 1954.

Aos índios Paulo Enrique e Pedro Enrique.

Acabo de receber do Sr. Dr. Caetano Atilio Bazzan, Sub-Adminis-  
trador da Colonia. o Ofício nº 704, Entregando-me a gleba de terra  
de Com 3.600 metros por 1000 de largura, na margem do Panambi.  
Assim que vocês tem que se colocarem nesta gleba, e decharem de es-  
tarem envadindo lotes de Colonos. Nestes dias eu e o Chefe de Campo-  
Grande iremos aí, assim fica proibido de estarem roçando lotes dos /  
colonos.

(a) \_\_\_\_\_  
Alaôr Fioravante Duarte  
Agente do Posto

BR 1301 501-135-088-096-72-64

Ativar o Windows  
Acesse Configurações para ativar o Windows

Chefe da 5ª Inspetoria Regional, José Mongenot, pedido para averiguar a situação de Panambi, 1964

 **MINISTÉRIO DA AGRICULTURA**  
**SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS**

*L. G. E. M. 30. 43 86- 1600*

CÓPIA PARA ARQUIVAMENTO

AGRIÍNDIOS P/SALATIEL MARCONDES DINIZ  
PI "FRANCISCO HORTA" - DOURADOS (Mt) - CX POSTAL Nº 139

149                      25 6 64

SÔBRE INDIOS PANAMBI vg PROCURE RESOLVER  
DENTRO DAS POSSIBILIDADES CABÍVEIS ET JUSTAS JUNTO AS AUTORIDADES  
LOCAIS Pt AGUARDAMOS PORMENORES ET POSSÍVEL SOLUÇÃO Pt  
SAUDAÇÕES JOSÉ MONGENOT FILHO - Chefe da IR/5 do SPI

*Silvia Saraiva Radun*  
*Rosp/ p/ IR*

R/ Ns 1.

BRJSMI 501-1R5-088-096-73-71

Ative o Windows  
Acesse Configurações para ativar o

Ameaça de despejo de Panambi por Florivaldo, 1966

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
**SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS**  
 5ª INSPETORIA REGIONAL  
 SERVIÇO RÁDIO TELEGRÁFICO

de \_\_\_\_\_ de 1966

CARIMBO DA ESTACÃO  
  
 211066800  
 DL

BR RRM 501-1R5-088-096-74-61

---

Recebido de \_\_\_\_\_ Procedência DOURADOS MT N.º 12 Pls. A/C Data 21 Hora 800

Dia \_\_\_\_\_  
 As \_\_\_\_\_  
 por \_\_\_\_\_

Endereço { AGRINDIOS INSPETOR CHEFE IR5  
CAMPO GRANDE MT

Nº 12 DE 21/10/66 - RECEBEMOS ESTA MADRUGADA COMUNICAÇÃO ENCARREGADO PANAMBI QUE FLORIVALDO DE TAL AMEAÇOU DESPEJAR INDIOS DE SUAS TERRAS E ENVADIR O POSTO PT INDIOS AMEDRONTADOS ENCONTRAM-SE ALVOROÇO PT APELAM ESSA REGIONAL PROVIDENCIAS QUE SE FAZEM NECESSARIAS PT TOMAREI PROVIDENCIAS JUNTO DELEGACIA - DE POLICIA DE DOURADOS PT SDS

SALATIEL MARCONDES DINIZ  
 ENC. FRANCISCO HORTA

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
**SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS**  
 5ª INSPETORIA REGIONAL  
 SERVIÇO RÁDIO TELEGRÁFICO

de \_\_\_\_\_ de 1966

CARIMBO DA ESTACÃO  
  
*978*

BR RRM 501-1R5-666-082-25-61

---

Recebido de \_\_\_\_\_ Procedência \_\_\_\_\_ N.º 9 Pls. 25 Data 21 Hora 1500

Dia \_\_\_\_\_  
 As \_\_\_\_\_  
 por \_\_\_\_\_

Endereço { AGRINDIOS  
AGENTE DINIZ  
DOURADOS (MT)

NR 395 de 21/10/66

VOSSO NR. 12 PT COMUNICO-VOS DEVEIS TOMAR PROVIDENCIAS URGENTES JUNTO AUTORIDADES FIM IMPEDIR INVASÃO ALDEIA PANAMBI PT CHEFE SUBSTº I.R./5

*Chaig*

Chefe da 5ª Inspetoria regional vai para Panambi 11/01/1965

TELEGRAMA Nome e cargo do expedidor fechando o texto. Escrever separando as palavras com 2 espaços TEXTO A TRANSMITIR	 MINISTÉRIO DA AGRICULTURA <b>Serviço de Proteção aos Índios</b> 5ª Inspetoria Regional		Cargos de Estado? <i>J. M.</i> 02/16.15 11/1/65	
	Primitivo Espécie: <b>OFICIAL</b> Origem:	Número <u>4</u> Palavras <u>35</u>	Data <u>11</u> Hora <u>15:30</u> Via a seguir	HORA DA TRANSMISSÃO <u>16.15</u> Iniciais do Operador
	Indicações de Serviço Taxadas			
	Destino <u>AGRINDIOS</u>	<u>CHEFE SINDI</u> <u>BRASILIA (DF)</u>		
N.º <u>-7-</u> de <u>11</u> <u>1</u> <u>65</u> <p style="text-align: center;">                     SIGO HOJE DESTINO DOURADOS JUNTAMENTE                      ADVOGADO ESTA I.R. VG FIM ULTIMAR JUNTO AUTORIDADES JUDICIAIS                      DAQUELE MUNICIPIO DEFESA TERRAS INDIOS ALDEIA PANAMBI PT                      AGRINDIOS CHEFE I.R/5                 </p>				
Assinatura ou rubrica do expedidor: <i>Harj.</i>			Rua 15 de Nov. 310 BR RJM SPI-IR5-292-247-03-71	

Cópia do Ofício enviado por Fausto Prado ao administrador da CAND 23/07/1949

Anexo ao presente vos transmito o Relatório do atendimento havido entre esta Chefia e o Sr. Dr. Diretor da Colônia Federal de Dourados, referente às terras da Aldeia Panambi onde estão localizados os índios Caiuás.

Atenciosas saudações

(a) Joaquim Fausto Prado

Resp: pelo Exp. da I.R.5

ALMO. SR.  
R. MODESTO DONATINI DIAS DA CRUZ  
DIRETOR DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS  
RIO DE JANEIRO

Anexo enviado por Modesti DONATINI sobre Panambi

COPIA

RELATORIO

I- Atendendo o telegrama nº 990, de 11 de Junho, cumpre-me dar conta do desempenho da missão de entendimento com o Sr. Director da Colonia Federal de Dourados, no sentido de solucionar a estabilidade e assegurar a posse, pelos indios Caiuás, das terras da Aldeia Panambi, localizadas dentro da area da referida Colonia.

II- De entendimento havido entre esta Chefia e o Sr. Director da Colonia, ficou acordado o seguinte:

- a) Reserva e respeito, por parte da Colonia, dos lotes ocupados pelos indios, facultado aos mesmos o direito de dispor de suas bemfeitorias e lotes, em favor de terceiros, outros indios ou civilizados, mediante indenização;
- b) Cessão, pela Colonia, de 500 hectares, entre o rio Brilhante e o correjo Panambi, para a localização dos indios que nessa area queiram viver em aglomerado.

III- Esta chefia opina para que a Colonia, que é detentora da extensissima gleba de 300 mil hectares, faça cessão não apenas de 500 hectares, e sim de 2 mil, o que não representa nenhum favor, visto que o direito de posse das terras do Panambi, pelos indios Caiuás, está garantido por lei, pela sua ocupação de ha mais de 40 anos, conforme declarações de 5 pessoas idôneas residentes em Dourados; tão pouco seria sacrificada a Colonia - com a cessão dos 2 mil hectares, uma vez que os indios ali localizados, e que vivem em permanentes sobressaltos pelo temor de espoliação, já agora, cientes e concientes da posse mansa e pacifica das terras, seriam grandes colaboradores para o aumento global da produção da Colonia; iriam produzir tanto ou mais, já porque sabem com precisão infalível a época propicia á sementeia, ainda com atenuante de não sobrecarregarem a Colonia com despesas de instalações, tais como: casas, cercados, abertura de poços, etc., etc.,.

IV- Considerando a boa vontade demonstrada pelo Sr. Director da Colonia, inclinado que se manifestou por uma solução

BR RJMI SPI-115-666-264-50-62

Arquivo W  
Arquivo Contil

satisfatória ante ás justas pretensões expostas e pleiteadas em benefício e a favor dos índios, esta Chefia pede venia para submeter á alta apreciação dessa Diretoria a sugestão de um entendimento direto com o Sr. Chefe do Departamento ao qual está subordinado a Colonia de Dourados, conjuntamente com o Sr. Diretor da mesma, do qual adviria, certamente, proveito para uma dependencia, sem prejuizo para outra, do mesmo Ministerio.

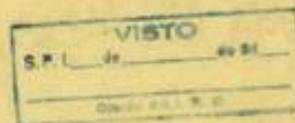
Campo Grande, em 23 de Julho de 1949

(a) Joaquim Fausto Prado

Resp. pelo Exp. da I.R.5

M.A. - S.P.I. - I.R.5  
Confere com o original  
Em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 194\_\_

Assessor



Ordem de serviço 30/65 designando Marcos Verón para atuar de encarregado nas aldeias Panambi e Douradina

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

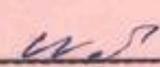
ORDEN DE SERVIÇO Nº 30/65

O Chéfe da 5ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, usando das atribuições que lhe confere o cargo,

RESOLVE: - designar o Trabalhador nível I MARCOS VERON, do Posto Indígena José Bonifácio, para exercer a função de Encarregado das Aldeias Indígenas Panambi e Douradina.

Dê-se ciência e cumpra-se.

IR/5, em Campo Grande-Mt., 19/08/65

  
\_\_\_\_\_  
Walter Samari Prado  
Chéfe da I.R/5

Ciente: - Em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Marcos Veron  
Trabalhador I

BR RJM1 SPI-IR5-666-284-38-11

Ativar o W  
Acesse Conf



MINISTÉRIO DO INTERIOR  
Fundação Nacional do Índio  
9ª Delegacia Regional  
Posto Indígena Panambi

OP. Nº02/P.I. Panambi/82

Douradina-MS, 15.03.82

De: Chefe do Posto

AO: Ilmo Sr Delegado Regional/9ª DR

Assunto: Solicitação (Faz)

Senhor Delegado,

Tem o presente ofício a finalidade de solicitar a V.Sª, encarecidamente, a fineza de dirigir esforços no sentido de lotar, neste P.I., um técnico agrícola, pelos motivos que passamos a expor:

1 - Este Posto está localizado em uma região eminentemente agrícola (Grande Dourados), onde a agricultura regional é intensiva e marcadamente mecanizada;

2 - A FUNAI vem, já há alguns anos, aplicando recursos nesta área para o desenvolvimento de projetos agrícolas, cujos resultados sócioeconômicos, mediatos e imediatos, são visíveis e animadores, em se considerando tratar-se de índios caiuás;

3 - Em 1.981, o técnico agrícola deste P.I. foi transferido para outra área, sem ser substituído até agora, deixando uma lacuna que vem provocando um declínio no ritmo e qualidade das atividades afins, apesar de nossos esforços para superar a deficiência;

4 - As características próprias da agricultura, somadas ao baixo grau de aculturação e índole passiva dos caiuás aqui aldeados, requerem atuação ininterrupta de um elemento que, de casa em casa ou de roça em roça, oriente, coordene e mantenha a motivação dos índios, cotidianamente; o que não permite, de forma suficiente e

ag



MINISTÉRIO DO INTERIOR  
 Fundação Nacional do Índio  
 9ª Delegacia Regional  
 Posto Indígena Panambi

continuação do Of. nº02/PI Panambi/82

6 - Preocupa-nos sobremaneira a falta do técnico agrícola, quando, necessariamente, as várias lavouras familiares, principalmente de soja e feijão, exigem a aplicação de defensivos agrícolas, os quais pelos perigos que representam, seus usos e manuseios prescindem de acompanhamento e orientação in loco de pessoa conhecedora.

Certos da costumeira atenção de V.Sª, despedimo-nos atenciosamente.

Saudações

**Edson de Paula**  
 Chefe do P.I. Panambi/9ª DR  
 Port./222/P de 22/4/77

*ao Setor de Pessoal  
 verificar a possibilidade  
 de contratação de os  
 Técnico de Agricultura  
 para o P.I. Panambi  
 21-04-82*

*ao Setor Agrícola*

*Para verificar  
 a possibilidade de  
 atendimento à soli-  
 citação.*

*Em, 09.04.82*  
 7/Amoré Barbelas Oliveira

Participação de Ricardo Jorge em uma assembléia de Lideranças pedindo a demarcação das terras indígenas no Mato Grosso do sul 1983.

25 de novembro de 1984

Solencioso Sr. Presidente da Funai do Sr. desculpar  
 nós daqui Tribos do M.S.(Mato Grosso do Sul) kaiua e guarani.

Prezado amigo sr. Presidente nós aqui estamos preocupado  
 pela nossa terra sem demarcação  
 Seguinte!: Paraguaçu (Amambai) Piraqua (Bela Vista) Jaguapiré(Tacuru)  
 e o Serritos (Eldourado) Panambis (Douradina) Panambizinhos (Dourados)

Pedimos por favor pra atender o índio Guarani- Kaiuá do  
 Estado do Mato Grosso do Sul. Por que até agora não foi atendidos. Do  
 jeito que índio precisa do Mato Grosso do Sul foi muito atrasandos.  
 Participantes- os índio do Paraná e de São Paulo.  
 Nessecidade maior com orgencia de demarcar a aldeia Paraguaçu sob comando  
 Caciques Panchos Romeros. Aldeia Jaguapirés ,aldeia Piracuás, Aldeia  
 Serritos e precisa todas area indígenas com nova medição no M.S.

Sobre o medicamentos, também precisa muito. E mais Escola. Para o  
 inicio do ano que vem . Verba para estudos ou pelo reembolso postal.  
 Interesse da comunidade nós queremos a resposta até dia 20 de dezembro.  
 Sim -ou não,prazo do trabalho para demarcação da terra espera até dia  
 30 de abril 1985 por que sim ou não, atender nós índio Guarani Kaiuá  
 para demarcar área nós mesmo vamo tomar providencia pra demarcar as  
 area indígenas.

Sinceramente sr. Predidente esperamo a sua resposta até, no mes de  
 abril por que nos aqui no M.S. precisamos do seu apoio brevemente.

ASSINATURA DO CAPITÃO DAS ALDEIAS!

PI- Porto Lindos... *Evilto Vilhena*  
 P.I. Amambai... *Maurício Vozano*  
 P.I. Pirajui... *Mário Jera*  
 P.I. Sacoró... *Domingos B. B. B.*  
 P.I. Limão Verde... *Adolfo B. B.*  
 P.I. Dourados... *Edilton de O. B. B.*  
 P.I. Piracuá... *Luiz Carlos Amarel*  
 P.I. Paraguaçu...  
 P.I. Serrito... *Adolfo Martins*  
 P.I. Panambi... *Ricardo Louvo Galiano*  
 P.I. Panambizinho...  
 P.I. Campestre...  
 P.I. Caarapó... *Fernando Martins*  
 P.I. Jacaré... *Justino L. B. B.*  
 P.I. Barragem de S. Paulo... *Jose Fernando Soares*  
 P.I. O Coi- do Paraná... *José Antunilato*  
 P.I. Taquapery... *Tunkis... B. B. B.*

Pedido para transposição do Córrego Panambi, em benefício dos agricultores de arroz 1987



Secretaria de Agricultura e Pecuária  
Estado de Mato Grosso do Sul

OF/SO/117/87

Campo Grande, 13 de outubro de 1987.

Senhor Administrador:

O Governo de Mato Grosso do Sul desenvolve, em conjunto com órgãos federais, o Programa Estadual de Irrigação, que objetiva, em última instância, beneficiar nossos produtores através da oferta de condições propícias ao desenvolvimento de técnicas que promovam aumento da produção.

A fim de recuperar cerca de 800 ha de várzeas, serão realizadas obras de dragagem e retificação do Córrego Panambi, desde sua foz junto ao Rio Brilhante, até uma extensão de 15 km.

Em determinado trecho deste percurso, situa-se o Posto Indígena Panambi, no Município de Douradina, razão pela qual vimos à presença de V.Sa, solicitar intervenção junto às lideranças indígenas locais para expor os benefícios advindos deste trabalho, assim como a indispensável colaboração da comunidade.

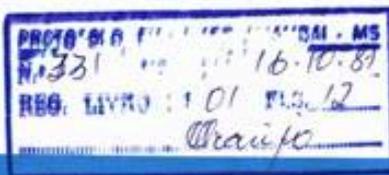
Na certeza de sua atenção, colocamo-nos à disposição.

Atenciosamente

José ~~Marques~~ de Souza  
SUPERINTENDENTE DE OPERAÇÕES

Ilmo. Sr.  
Dr. LIBERATO ITAMAR ARRIOLA  
MD. Administrador Regional da FUNAI  
AMAMBAI/MS

CHL/apcf



Atend. cfe c. 167/AD  
ADR/AMBI/MS  
Arquive-se  
Craiço



Governo

Marcelo Miranda

Humanizando o Progresso

Caarapó 25/03/95

Nós lideranças indígenas Guarani e Kaiová do Sul do Mato Grosso do Sul, estivemos reunidos em Caarapó, nos dias 23 a 25 de março. Conversamos muito sobre o problema dos suicídios, que muito nos preocupa e entristece.

Concluimos que, além da falta de terra que é o nosso principal problema, também a grande falta de recursos para agricultura, saúde, educação lazer, deixam todos nós desanimados e sem perspectivas.

Vimos solicitar por isto recursos específicos para as nossas aldeias, que permitam um planejamento organizado.

Somos hoje 22 aldeias no sul do Estado, com uma população de 30 mil índios aproximadamente. É um número grande de pessoas que merece do governo uma atenção especial. Deve haver um planejamento sério para que os recursos agrícolas venham na hora certa, para que possamos produzir alimentos para nossas famílias. A fartura de alimentos é uma garantia de vida alegre para todos.

São precárias as condições de saúde devido ao grave problema da falta de água potável. A Fundação da Saúde prometeu resolver isto desde 1991, mas não vemos resultado ainda. E o transporte dos doentes é um problema a ser solucionado também, dada a falta de viaturas nas áreas.

A falta de medicamentos e de pessoas da nossa própria comunidade, capacitados para fazer o atendimento dos doentes, tem trazido sérias dificuldades e o conseqüente agravamento das doenças, em algumas áreas. Também, por outro lado, a falta de postos de saúde equipados e atendimento médico dentro das áreas é uma necessidade cada vez maior. Essas propostas apesar de di-