

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD
FACULDADE INTERCULTURAL INDÍGENA – FAIND
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
TERRITORIALIDADE - PPGET

CLEDINO CALDEIRA PIRES
NDUJA

TENDOTA, TEKÓ, TEKÓ HA'Ã: ORGANIZAÇÃO
POLÍTICA TRADICIONAL GUARANI É A FIGURA DE
CAPITÃO?

DOURADOS-MS
Novembro-2025

CLEDINO CALDEIRA PIRES
NDUJA

**TENDOTA, TEKÓ, TEKÓ HA'Ã: ORGANIZAÇÃO
POLÍTICA TRADICIONAL GUARANI É A FIGURA DE
CAPITÃO?**

Texto de qualificação apresentada – cumprimento a exigência parcial - ao Programa Pós-Graduação em Educação e Territorialidade da Universidade Federal da Grande Dourados para a obtenção do título de Mestre em Educação e Territorialidade.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Munhoz Caleiro

Dourados, MS
Novembro-2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

P667t Pires, Cledino Caldeira
TENDOTA, TEKÓ, TEKÓ HA'Á. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA TRADICIONAL GUARANI
É A FIGURA DE CAPITÃO? [recurso eletrônico] / Cledino Caldeira Pires. -- 2025.
Arquivo em formato pdf

Orientador: Manuel Munhoz Caleiro.
Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade)-Universidade Federal da Grande
Dourados, 2025.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. liderança tradicional guarani. 2. figura de capitão. 3. reconstrução da autonomia. I. Caleiro,
Manuel Munhoz. 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.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado APRESENTADA POR CLEDINO CALDEIRA PIRES, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E TERRITORIALIDADE, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "DESENVOLVIMENTO E POLÍTICAS PÚBLICAS".

Aos dois dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco, às treze horas e trinta minutos, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **"TENDOTA, TEKÓ, TEKÓ HÁ'A: ORGANIZAÇÃO POLITICA TRADICIONAL GUARANI É A FIGURA DE CAPITÃO?"**, apresentada pelo mestrando Cledino Caldeira Pires, do Programa de Pós-graduação em Educação e Territorialidade, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Manuel Munhoz Caleiro/UEMS (presidente/orientador), Prof. Dr.^a Rosa Sebastiana Colman/UFGD (membro titular interno), Prof. Dr. Tonico Benites/FUNAI (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado APROVADO. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 02 de dezembro de 2025.

Documento assinado digitalmente
gov.br MANUEL MUNHOZ CALEIRO
Data: 03/12/2025 10:37:52-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Manuel Munhoz Caleiro
Presidente/orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br ROSA SEBASTIANA COLMAN
Data: 03/12/2025 10:44:16-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr.^a Rosa Sebastiana Colman
Membro Titular Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br TONICO BENITES
Data: 04/12/2025 14:13:53-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Tonico Benites
Membro Titular Externo

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

ATA HOMOLOGADA PELO(A) PRÓ-REITOR(A) DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA DA UFGD
PROPP/UFGD

Pg. 1 de 1

Ñe'ẽ mbyky:

koa ko tembiapo omoñe'e mbaechapa teko, tekora ñembokatu ha avei pe tekora karai poguas kuera oipotava ojejapo pe tekoha oñemongora akuepe herava Pirajui. Pea pe tekoha opyta monbyry'i karai kuera oikohagui hera upéa Paranhos-MS pe. Ñanemandua avei SPI kuera omongora raka'e pe tekoha Pirajui ava kuera pe oñembyatypa haguã. Ha upecha oikova ambue teko harupi gua, mbaretépe oñemondopa chupe kuera péa pe tekoha pe umi karai omongorapa haguepe ha "Omba'apova kuera ava rehe oñangarekoa" (Serviço de Proteção aos Índios/SPI) ko'áva pea ojapo akue. Uperupive umi karai omondoho ava kueragui kuaapy opaichagua, teko, tekora rehegua. Upecha rupive ava kuera ndojohecha porã veipa. Ha'e kuera kuri hekoha rupi oreko mbaechapa heko, hekorã ha'e kuera haichaite. Ha pe tekoha karai kuera omongora akuepe, umi karai oiporavo ha omoĩ tendota rã ha opamba'e oikova, oikotava omonbeu hagua chupe kuera, ha ha'e tembiapo karai kuerape ojapo heiva guive. Ko tembiapo ojejapo haguã oñema'ẽ ambue rembiapo kue rehe, ava ha karai ojapo akue rehe, ha avei jehesamondo, jepyamongueta, ñema'ẽ mba'echapa ava kuera ojevypa jey tamoim ha ijaryi reko hagerupi, ha avei umi heta arama oikova, ndie, ha avei umi tendotarõ oikova, há avei oikoma vaekue.

Ñe'ẽ Rapo: tendota ava guarani haichaite, tendota karai omoim akue ohero akue, jejapojeý ojeypyty haguã.

RESUMO

Este trabalho aborda a prática das políticas tradicionais e a forma de organização política implementada pelo Estado nas reservas indígenas, com ênfase na Reserva Pirajuí, localizada no município de Paranhos. Essas reservas foram criadas com o objetivo de confinar os povos Guarani que viviam dispersos em seus territórios tradicionais. A criação da Reserva Pirajuí pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, entre 1915 e 1928, resultou na remoção forçada de diversas parentelas de seus tekohas, ocasionando a ruptura de sua organização política tradicional. Tal intervenção estatal gerou conflitos internos, uma vez que cada parentela possuía sua própria estrutura organizacional. No contexto da reserva, foi instituída a figura do “capitão”, representante dos interesses estatais, em detrimento das lideranças tradicionais indígenas. A metodologia adotada fundamenta-se em revisão de literatura, incluindo produções de pesquisadores indígenas e não indígenas, análise das lutas territoriais e realização de entrevistas com anciãos e indivíduos que exercem ou exerceram a função de capitão.

Palavras-chave: liderança tradicional guarani; figura de capitão; reconstrução da autonomia

ABSTRACT:

This study examines the practice of traditional policies and the form of political organization implemented by the State in the Pirajuí Reserve, located in the municipality of Paranhos, Mato Grosso do Sul. With the creation of the reserve by the Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN - Indian Protection Service and National Workers Settlement Agency) between 1915 and 1928, the kinship groups that inhabited other tekohas (traditionally occupied territories) were forced to abandon their lands and migrate to the newly established Pirajuí Reserve. This state intervention disrupted the inherent political organization of the Guarani, generating conflicts among the natives, as each kinship group had its own organizational structure. Within the reserve, the figure of the "capitão" (captain) was introduced, who represented the interests of the State, not those of the indigenous communities. The methodology of this study is based on research already conducted by indigenous and non-indigenous researchers, the analysis of land struggles, and interviews with elders, as well as people who currently hold or have previously held the "position" of captain.

Keywords: Traditional Guarani leadership; captain figure; reconstruction of autonomy.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS: A AUTOETNOGRAFIA COMO CAMINHO DE PESQUISA	16
1.1 HISTÓRIA DA INFÂNCIA: MITÂRONGUARE	19
1.2 TRAJETÓRIA ESCOLAR	22
1.3 VIDA PROFISSIONAL	26
CAPÍTULO 2: O RANCHO CAPI'I PIRI KUERA REKOHÃ: TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO	31
2.1 A PARENTELA PIRES	31
2.2 O PROCESSO DE EXPULSÃO	35
2.3 A VIDA NA RESERVA	37
CAPÍTULO 3: A IMPOSIÇÃO DO ESTADO E O REGIME DAS RESERVAS	39
3.1 O SPI (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS) E SUA ATUAÇÃO	39
3.2 CONFLITOS INTERNOS	41
3.3 OBSERVAÇÕES SOBRE O TEKOKHA E A ESCOLHA DE LIDERANÇAS.....	43
3.3.1 Pirajui.....	43
3.3.2 Limão Verde.....	45
3.3.3 Porto Lindo.....	47
3.4 CONVERSAS PARA APROFUNDAR SOBRE A FIGURA DO CAPITÃO.....	49
3.4.1 Entrevista com Tonico Benites.....	49
3.4.2 Entrevista com Otoniel Ricardo.....	51
3.4.3 Entrevista com Janio Avalos.....	54
3.4.4 Entrevista com Osni Pires e Clarice Lopes.....	56
3.4.5 Entrevista com Leila Lopes	58
3.4.6 Entrevista com Elpídio Pires.....	60
CAPÍTULO 4: A RETOMADA DO TEKOKHA E O FANTASMA DA RESERVA	62
4.1 O CONCEITO DE TEKOKHA E O PROCESSO DE RETOMADA.....	62
4.2 JAGUEROJEVY MITA KUERA NHANDE REKOHAGUEPE, A RETOMADA DO TEKOKHA RANCHO KAPI'I: A LUTA PELA TERRA TRADICIONAL.....	63
4.3 A POLÍTICA DA RESERVA (A "VELHA POLÍTICA")	64
CAPÍTULO 5: A FALÊNCIA DA CAPITANIA E A RECONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA	67
5.1 O REGIME DE ARRENDAMENTO	68
5.2 AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA	69
5.3 A GESTÃO INDÍGENA E NOVOS PARADIGMAS	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
FONTES ORAIS	77
REFERÊNCIAS	78

Mbojoapy (Dedicatória) – Guarani Nhāndeva

Ko tembiapo ambojoapy raẽ che rogayguápe, ko'ýte Pires ñemoñare rapykuéri, ha'ekuéra ha'e che remiandu porã ha che ñe'ẽnguéra rapykue. Che ramõi Gil Pires, ojekuaáva porã ñande tekoha Potrero Guassu-pe, ame'ẽ chupe che aguyje tuicha. Awei ambojoapy che aguyje opa umi tapicha ndachemandu'ái héra peteĩteĩ, ha katu peteĩ hendáicha oipytyvõ che rape mbo'esry ha che rekove rape-pe.

Che rembireko Eduarda Canteiro-pe ame'ẽ che aguyje opa ára guarã. Ipytyvõ ha iñentende porã che rehe tuicha oipytyvõ che py'a guasu ha che py'a guapy ko estudo aja. Ha'e ojekuaa che irũ tee che rape-pe, ko'ýte umi ára aikotevẽ jave aheja che rogayguakuéra. Aime tuicha aguyje chupe ipasiénsia ha mborayhu rehe.

Che sy Dona Santa Caldeira-pe, oiko va'ekue iména'ỹre ary 2011 guive, ambojoapy che py'a mbarete. Ha awei upe kuimba'e che mbopy'arory ha che mbo'e va'ekue, ndaha'ei ko mestrado-pe año, síno mba'éichapa ñamboheko porã ñande ruvicha reko rehe che ru Félix Pires (Ava Ñembiara) hembiapokue oikove gueteri che pype.

Che membykuéra Heitor Gael ha Théo Henrique-pe ambojoapy opa che ñeha'ã. Heitor, oguereko va'ekue pokõi ary ko tape aja, oiko va'erã che ndaipóri jave heta ára iñimportanteva'ekue-pe. Ha Théo, che memby michĩvéva, onase va'ekue py jere (PTC) reheve, ogueru heta mba'e ijetu'úva; jepe upéva, umíva omombarete ñande rogayguakuéra ha che ñeha'ã guasu.

Che ñemoñare tuichavévape awei, ko'ýte che tío Otávio, ko'ágã peve oikovéva Pires ñemoñare apytépe, ha awei chemandu'a che tíokuéra Liberato Pires ha Narciso Pires rehe, umi oipytyvõ va'ekue che ñembo'e ha ko tembiapo rehe, ame'ẽ che mborayhu ha che mandu'a porã.

Ame'ẽ che aguyje che mbo'ehárukuérape. Ko'ýte che orientador graduaçãome, Mbo'ehára Dr Levi Marques Pereira (FAIND/Teko Arandu), omokyre'ỹ va'ekue chéve ahai haña ñande rogayguakuéra rembiasakue. Che coorientador Professor Doutor Guarani Kaiowá Tónico Benitez pe, peteĩ techapyrã porã haña investigador ha ñane irũ ñamongeta jave ruvicha reko rehe, ame'ẽ awei che aguyje. Ha Professor Manuel Calheiros, che orientador pós-graduação-pe, oiko va'ekue peteĩ irũ guasu ñane ñomongeta acadêmico-pe.

Ipahápe, ambojoapy ko tembiapo umi ava Guarani Nhãndeva ñorairõhára-pe, che irũ ha umi omoñe'ětava ko tembiapo, oipytyvõ va'ekue chéve peteĩ hendáicha. Taiporu ko tembiapo, ko'ýte ñane retãygua ava Guarani-pe guarã, ha opa umi tapicha oñemoirũva ñande ñorairõ ymaguare rehe.

Dedicatória

Dedico este trabalho, primeiramente, à minha família, em especial ao tronco familiar Pires, fonte perene de inspiração. Ao meu avô, Gil Pires, figura proeminente em nossa aldeia Potrero Guassu, expresso meu profundo reconhecimento. Estendo minha gratidão àqueles cujos nomes não menciono individualmente, mas que, de alguma forma, contribuíram para esta jornada acadêmica e pessoal.

À minha esposa, Eduarda Canteiro, meu eterno agradecimento. Seu apoio incondicional e sua compreensão foram fundamentais para meu equilíbrio emocional durante este estudo. Revelou-se parceira essencial em minha trajetória, sobretudo nos momentos em que precisei me ausentar do convívio familiar. Sou imensamente grato por sua paciência e amor.

À minha mãe, Dona Santa Caldeira, viúva desde 2011, dedico minha perseverança. E ao homem que me inspirou não apenas neste mestrado, mas também na reflexão sobre a liderança – meu pai, Félix Pires (Ava Ñembiara) –, cujo legado permanece vivo em mim.

Aos meus filhos, Heitor Gael e Théo Henrique, dedico cada esforço. Heitor, que completou sete anos durante esta jornada, precisou conviver com minha ausência em momentos importantes. Já Théo, meu caçula, que nasceu com pé torto congênito (PTC), trouxe desafios inesperados que, apesar das dificuldades, fortaleceram nossa família e minha determinação.

À minha família extensa – em especial ao meu tio Otávio, último irmão vivo dessa linhagem dos Pires –, e à memória de meus tios Liberato Pires e Narciso Pires, que influenciaram minha formação e este trabalho, deixo minha homenagem.

Agradeço aos meus professores, em especial ao meu orientador na graduação, Professor Doutor Levi Marques Pereira (FAIND/Teko Arandu), que me incentivou a registrar a história da nossa família. Ao meu coorientador, Professor Doutor Guarani Kaiowá (Tonico Benitez), referência como pesquisador e companheiro em reflexões sobre liderança, minha gratidão. E ao Professor Manuel Calheiros, orientador na pós-graduação, que se tornou um grande aliado no diálogo acadêmico.

Por fim, dedico este trabalho aos guerreiros Guaranis Nhãdeva, companheiros e leitores que, direta ou indiretamente, apoiaram minha caminhada. Que esta pesquisa seja útil, especialmente aos parentes indígenas Guarani e a todos que se solidarizam com nossa luta ancestral.

AGUYJEVETE

Ahechauka che aguyjeveté tuicha ha py'a che py'a rory aĩ haguére ko árape, ko aravo tuicha mba'éva che rape mbo'eha rehegua ryepýpe.

Amondo che aguyje mbojoapýpe opaite mba'e marangatu ha ypykuéra rekove oguahẽva'ekue che ndive ko tape pukukue pukukue rehe. Che aguyje umi ñemoñare rekove, ñorairõhára kuimba'e ha kuña ohasava'ekue ko yvy ári, ha'e kuéra oho jepe ko yvy ape ári gui, oiko gueteri che ruguy ryepýpe, ome'ẽ chéve mbarete ha py'a guasu aha haña tenonderã.

Ko'ã mbarete ypykue rupive añetehápe ikatu kuri aju ko'ápe: ahaí, aiko haña jerovia rehe ha ajapo jey haña ñane rembiasakue, oñembyai ha oñemokirirĩ va'ekue poguýpe ñemboguata vai ha karai reko (colonização) rehegua. Ko'ã mba'e ndojapói va'ekue yvy ñemomba'e año, oñeha'ã avei omboyke ha omoĩ iguýpe ñande arandu ha ñande rekokatu.

Upéicharõ jepe, ñande jerovia marangatu, ñane ñembo'e ha ñane purahéi rupi, ko yvy marã'ỹ ñande ypykuéra rehegua oikove gueteri ha ojerovia gueteri. Ha'e voi che mombareteha.

Upévare, amondo che aguyje umi Oporaeia kuéra (ñembo'eha ha ñembo'eha kuña), umi mitã reko mboheñoiha kuimba'e ha kuña (parteiros ha parteiras), ha opaite Jara kuéra, Tupã kuéra ha mba'e marangatu oikóva Guarani reko rehegua arandu ha jehechakuaa ryepýpe.

AGRADECIMENTOS

Expresso minha imensa gratidão e profunda satisfação por estar presente neste momento tão significativo de minha trajetória acadêmica.

Dirijo meus agradecimentos, de modo especial, a todas as encantarias e ancestralidades que se fizeram presentes ao longo deste percurso. Aos espíritos dos parentes, guerreiros e guerreiras que já partiram deste mundo, mas que continuam a percorrer minhas veias, concedendo-me força e ânimo para seguir adiante.

São essas forças que, de certa forma, possibilitaram minha chegada até aqui: escrevendo, resistindo e buscando reconstruir uma história que foi devastada e silenciada pelos processos de opressão e colonização. Estes não se limitaram a colonizar o território, mas também tentaram subjugar nossos saberes e nossa sabedoria.

Contudo, por meio da espiritualidade, dos ritos e dos cantos de nosso povo, essa herança resiste e persiste. É ela que me sustenta.

Assim, estendo meus agradecimentos aos Oporaeia kuera (rezadores e rezadoras), aos parteiros e às parteiras, e a todos os Jaras, deuses e encantos que habitam a percepção do mundo Guarani.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CNPI – Comitê Nacional de Política Indigenista
EPI – Equipamento de Proteção Individual
FAIND – Faculdade Intercultural Indígena
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GT – Grupo de Trabalho
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
MPF – Ministério Público Federal
MPI – Ministério dos Povos Indígenas
MS – Mato Grosso do Sul
PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência
PPGET – Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
PTC – Pé Torto Congênito
RAJ – Retomada Aty Jovem
SEGAT – Serviço de Gestão Ambiental e Territorial
SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF – Supremo Tribunal Federal
SUS – Sistema Único de Saúde
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

CAPÍTULO 1: FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS: A AUTOETNOGRAFIA COMO CAMINHO

Minha trajetória acadêmica sempre foi marcada por desafios que ultrapassam os limites intelectuais. Em agosto de 2024, nasceu meu filho, Théo Henrique Canteiro, com pé torto congênito. O diagnóstico representou um profundo impacto emocional para mim e para minha companheira, Eduarda Canteiro.

Para nós, Guarani, essa condição é compreendida à luz da nossa espiritualidade, sendo interpretada como um possível reflexo do não cumprimento adequado das recomendações dos parteiros tradicionais. Essa cosmovisão gerou um intenso conflito interno, desafiando-me a conciliar razão e emoção, tradição e ciência.

Essa complexa experiência é elucidada pelo meu irmão e pesquisador Valentin Pires, que a contextualiza em sua dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Territorialidade.

Quando uma mulher gestante quer comer fruta ou outro tipo de comida, o marido tem que procurar com a maior rapidez, ou preparar a comida, desde que a mulher tenha permissão de comer. Ela pode perder a criança de tanta vontade de comer o que gostaria. Também é exigido que a mulher gestante não fique dormindo demais durante o dia, pois compromete na hora do nascimento: o bebê fica imitando a mãe e fica preguiçoso, lento, fazendo a gestante sofrer muito na hora de nascer. Ao levantar da cama tem que deixá-la bem arrumada, não deixar bagunçada; se não fizer isso, a bolsa (membyryrukue) fica toda bagunçada dentro da mulher e não quer cair fora depois do parto. Segundo a lei do guarani, isso pode levar a mulher a óbito. Quando a mulher sentir que está grávida, ao cozinhar não pode tampar a panela; caso contrário, a criança não consegue estourar a bolsa (hyru) para nascer. A criança imita tudo o que a mãe e o pai fazem, mesmo dentro da barriga de sua mãe. Também é aconselhável para a mulher grávida não colocar lenha de ponta ou atravessada no fogo; senão a criança se posiciona no ventre do jeitinho que foi colocada a lenha. Outra coisa proibida para a mulher gestante é fazer costurar ou tecer com linha porque a criança pode imitar isso com o cordão umbilical e se enforcar. Quando a mãe vai ter o segundo parto, a mãe e o pai têm que cuidar muito bem do irmão antecessor da criança, porque se a mulher grávida amamentar o filho, o leite materno não vai servir mais como alimento, mas sim como doença. A criança mama no peito da mãe e depois fica querendo vomitar (ombosevo'i) e também com diarreia o tempo todo, daí vai perdendo muito líquido e pode levar ao processo de desnutrição e desidratação e, se não tratar, pode levar à morte. O Guarani chama isso de ombosevo'i. O remédio para isso é desmamar do peito da mãe e fazer remédio que se chama kapi'i katĩ, em Guarani, e tomar em forma de chá até parar a diarreia. Também quando um menino está na fase de andar e a mãe engravida de novo, no caso de ser de um menino, essa

criança também fica fraca, porque já sabe que está sendo trocada muito cedo. Em Guaraní isso se chama de oñemoyrõse e a criança pode até querer morrer por isso. O menino, neste caso, fica chato, chora, faz muita coisa para chamar a atenção. O remédio para isso é ter muita paciência, demonstrar carinho e afeto por ele, e também fazer o chá de kapi'i katĩ, dar banho de guataja nele, esquentar o corpo dele com calor de fogo na mão e alimentá-lo com caldo de pikype (peixe branco do rio). Só assim ele vai se recuperando de novo. (Pires, 2022, p.49 e 50)

Através dessas explicações, senti-me culpado pelo fato de meu filho ter nascido assim. Para me reerguer, passei por um processo de revitalização espiritual conduzido por uma rezadora, minha cunhada Joalissa Medina (neta de Emenegildo Medina). Ela me fortaleceu ao explicar que tais situações podem representar um teste dos Jaras (deuses) à nossa capacidade emocional. Essa perspectiva foi fundamental para recuperarmos nossa força espiritual.

Paralelamente, buscamos apoio da medicina científica no Sistema Único de Saúde (SUS). No entanto, diante da longa espera para iniciar o tratamento, procuramos clínicas particulares a fim de evitar as demoradas filas de espera. Para viabilizar esse atendimento, tomamos a decisão de vender nosso carro — um bem essencial para nosso deslocamento, inclusive para as atividades de pesquisa. Esse desapego material foi em prol do bem-estar do nosso filho, que hoje continua em tratamento. Superamos juntos esse período difícil, e registro este relato para evidenciar que a trajetória de um pesquisador, especialmente indígena, é permeada por obstáculos que vão muito além da academia.

A caminhada no Programa de Pós-Graduação em Territorialidade também apresentou seus impasses. Tive um contratempo com o lançamento de nota na disciplina "Desenvolvimento Territorial e Sustentável". Devido a uma coincidência de horários, mesmo tendo assistido às aulas e obtido uma boa avaliação, não foi possível registrar a nota em 2024. Consequentemente, precisei refazer a matrícula na disciplina em 2025 exclusivamente para regularizar a situação. Esse incidente atrasou minha qualificação e, automaticamente, o cronograma de pesquisa, exigindo uma prorrogação do prazo para defesa da dissertação. Essa experiência serve como lembrete de que nem tudo sai conforme o planejado.

Outro ajuste significativo foi a mudança da minha linha de pesquisa. Inicialmente vinculado à Linha 2 (Território e Sustentabilidade), cursei a disciplina obrigatória da Linha 1 (Educação e Diversidade), o que me levou a fazer a transição para esta última.

Metodologicamente, este estudo sofreu transformações importantes. Concebido inicialmente como uma pesquisa quantitativa para entrevistar lideranças que ocuparam o cargo de capitão, o contato inicial com ex-capitães e outras lideranças revelou a recorrência de certos padrões. Essa percepção redirecionou a investigação para uma abordagem qualitativa, permitindo abranger um espectro mais diversificado de atores políticos. Foram entrevistadas figuras como Tônico, da Coordenação Regional da Funai de Ponta Porã; Jânio Avalo, representante da articulação dos jovens Guarani-Kaiowá; e Otoniel Ricardo, com sua vasta trajetória em cargos como vereador e coordenador do Conselho Aty Guasu.

Investigar o tema do "capitão" exigiu extrema sensibilidade metodológica. Trata-se de um paradigma político com quase um século, imposto pelo Estado durante um período de colonização, cujos resquícios muitas comunidades ainda não superaram. Como pesquisador, foi crucial um cuidado especial para não instrumentalizar a pesquisa em conflitos locais. Um exemplo ilustrativo ocorreu no próprio grupo de parentesco Pires: enquanto meu tio Otávio exerce uma liderança tradicional sem o título formal, meu primo Elpídio Pires se autodenomina "capitão único". Equilibrar a abordagem para não agravar tais tensões foi uma premissa constante.

A pesquisa, de caráter qualitativo, foi desenvolvida no segundo semestre de 2025. Seu escopo inicial limitava-se à análise de questões políticas na Aldeia Potreiro Guaçu, em Paranhos (MS). No entanto, minha admissão na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 16 de janeiro de 2024 permitiu uma ampliação significativa do estudo. Minha atuação como servidor público possibilitou a aplicação da observação participante como método principal. A intenção inicial de aplicar questionários formais foi substituída pela obtenção de informações durante visitas de trabalho a diferentes *tekohas*. Essa imersão proporcionou acesso a reservas e retomadas, incluindo as aldeias Guapoy e Limão Verde (Amambai-MS) — onde ocorreram eleições internas para capitão em 2024 —, bem como a Aldeia Porto Lindo (Japorã-MS) e a Reserva Pirajuí (Paranhos-MS). Dessa forma, os dados e análises aqui apresentados são fruto do trabalho de campo conduzido nesses locais.

1.1 A HISTÓRIA DA INFÂNCIA MITÃRONGUARE

Meu nome ocidental (*Karai*) é Cledino Caldeira Pires, esse nome foi escolhido pelos missionários na época foi imposta a minha mãe para colocar este nome enquanto o meu nome tradicional é *Nduja*, que na língua Guarani significa "*renascido*" ou "*aquele que voltou do mundo espiritual*". Sou da etnia Guarani Ñandeva e vivo no Tekoha Potrero Guassú, território localizado no município de Paranhos, no Mato Grosso do Sul.

O Tekoha Potrero Guasu está localizado na fronteira seca entre Brasil e Paraguai. O tekohá dos Guarani Ñandeva fica à beira da estrada que liga os municípios de Paranhos a Sete Quedas. Atualmente, a aldeia conta com 1.021 pessoas cadastradas na SIASI outubro 2022. Este tekohá dos Guarani ñandeva foi retomado no dia 20 de abril de 1998. O município de Paranhos está localizado no sul do estado de Mato Grosso do Sul e faz fronteira com o Paraguai, país vizinho. Paranhos tem seis comunidades indígenas dos povos Guarani e Kaiowá, onde fica a reserva Pirajui um dos oito reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção aos SPI, mas somente algumas terras tradicionais foram recuperadas com a retomadas. Entre as terras retomadas estão as terras indígenas de Paraguassu, do povo Kaiowá. Esse tekohá retomado no ano de 1971. A segunda terra indígena, do povo Kaiowá, foi Sete Cerro, retomada em agosto de 1991. No ano de 1998 os Guarani Ñandeva retomaram o Tekohá Tradicional Potrero Guassu. Em setembro de 1999 o tekohá tradicional da etnia Kaiowá retomou a aldeia Arroio Cora. Por último, os Guarani Ñandeva retomaram também o tekoha Ypo'i no de 2009. Lembrando que o Ypo'i ainda é reconhecido pelo estado como terra indígena. Somando a população dessas terras indígenas temos 5.588 habitantes guarani e kaiowás. A Terra indígena, tekoha Pirajui, tem 1783 pessoas cadastradas; o tekoha Potrero Guasu tem 1021 pessoas cadastradas; no tekohá Sete Cerro tem com 704 pessoas cadastradas; e no Ypo'i contam com 303 pessoas cadastradas. (Canteiro, 2024 p.25)

Sou filho de Félix Pires (Ava Ñembiara) e Santa Caldeira, ambos da etnia Guarani Nhãndeva. Meus pais tiveram dez filhos: seis homens e três mulheres e uma que faleceu por falta de atendimento médica. A ordem de nascimento foi a seguinte: primeiro Valentim Pires, depois Silvio Pires, em seguida Plácida Pires, depois Leonardo, Enildo, Rosemeire Pires, Claudelino Pires, Claudelina Pires e, por último, eu, Cledino Pires.

Com a criação da reserva, muitas famílias de diferentes tekohas (terras tradicionais) se estabeleceram na reserva Pirajui. Esse novo contexto fortaleceu a prática de alianças por meio de casamentos, uma estratégia que promovia a coesão do grupo. A união entre diferentes parentelas consolidava coletivos mais fortes e influenciava diretamente as escolhas matrimoniais de meus irmãos. Essa dinâmica beneficiou muito a família Pires, assim como outras, como a família Medina e a família Vera, que foram

diretamente envolvidas nesses laços, conforme ilustram os casamentos que mencionarei a seguir.

Valentim Pires Hu Yryapu casou-se com Silvia Medina, filha do senhor Aveliano Medina, da família Medina do tekoha Triunfo que ainda se encontra em posse dos fazendeiros.

Silvio Pires e Leonardo Pires casaram-se com mulheres da família Vera: Silvio casou com Ana Vera que tiveram cinco filhos e por último adotou uma menina já que o casal queria uma filha e só teve filhos.

E Leonardo casou com Martina Vera que tiveram sete filhos sendo quatro homens e três mulheres. Elas são do grupo familiar de Marciano Vera, que veio do tekoha Ypo'i para a recém-criada reserva.

Plácida casou-se com Cecílio Benites, um Kaiowá, reconhecido como um grande guerreiro, trabalhador e produtor indígena eles tiveram 7 filhos sendo dois homens e cinco mulheres.

Rosimeira casou-se com um membro da família Adjala paulino Ajala e tiveram quatro filhos sendo uma mulher e três homens.

Claudelino também se casou Claudineia Vera pertencente da família Vera (Degermes), uma família da região de Paranhos, com origens no Ypo'i e nos arredores de Pirajuí.

Claudelina, que era professora, casou-se com um parente do território que hoje pertence ao Paraguai, mas que antes era o tekoha Guarani Retã.

Por fim, eu, Cledino, sou casado com Eduarda Canteiro (neta do Emenegildo Medina), com quem tenho dois filhos e ela é da família Medina do tekoha Triunfo, uma área que infelizmente ainda se encontra em posse de fazendeiros.

Para contextualizar a história da minha vida, recorro ao relato da minha mãe, que começa ainda na sua gravidez. Ela conta que, certa noite, teve um sonho tão vívido que parecia real: viu meu pai seguindo por uma trilha quando, de repente, um macaco apareceu e o matou. Assustada, ela acordou, levantou-se e preparou chimarrão para ele. Logo depois, meu pai saiu e se dirigiu ao Posto da Funai para conversar com o chefe.

Pouco tempo depois, meu avô, Gil Pires, chegou em casa perguntando pelo filho. Minha mãe explicou que ele havia ido ao posto, e meu avô decidiu esperá-lo. Na volta, meu pai trouxe consigo um macaco que havia caçado. Meu avô ficou feliz e disse que iriam comer a carne do animal. Minha mãe limpou e cozinhou o macaco, e todos se

alimentaram. Ao final, meu avô disse a ele que iria embora para um lugar distante, mas prometeu voltar quando chegasse o frio. Naquela mesma noite, ele faleceu.

Três meses depois, minha mãe descobriu que estava grávida de mim. Minha tia Teófila (in memoriam), que era parteira, veio visitá-la e fez massagens enquanto conversava comigo ainda no ventre. Segundo ela, a criança que minha mãe esperava era o retorno do meu avô — a reencarnação do seu espírito.

Esta fotografia faz parte do acervo da família, guardada com carinho por minha mãe, Dona Santa. A imagem impressa foi registrada em 2003, durante uma das visitas de Tia Teófila à nossa casa, na Retomada Potreiro-Guaçu.



Nasci na tarde de 23 de junho de 1992. Minha mãe sentiu fortes dores e, como o parto estava atrasado, a missão evangélica a levou ao hospital. O médico disse que era necessária uma cirurgia de emergência para me salvar. Após o procedimento, minha mãe, ainda fraca por ter perdido muito sangue, mal conseguia me segurar no colo. Além disso, ela não tinha leite materno, mas recebeu apoio da missão evangélica por pertencer à igreja.

Meus primeiros anos de **vida** foram difíceis. Segundo minha mãe, eu era extremamente frágil e adoeci com frequência. Ela costumava dizer: "Nde rasy hare reiko ha'ete tuja mi" ("Você vivia doente como um velhinho"). Para ela, isso confirmava que eu era o avô retornando para continuar sua luta. Embora essas explicações possam parecer míticas, alguns acontecimentos me fazem refletir sobre sua veracidade.

Por um tempo, familiares do lado paterno me perguntavam sobre o futuro — algo que não faria sentido para uma "criança normal". Minha tia Mira Pires, em especial, sempre me tratou de maneira diferente das outras crianças, como se realmente acreditasse que eu era a reencarnação do meu avô Gil Pires.

1.2 – TRAJETÓRIA ESCOLAR

Minha trajetória escolar iniciou-se aos cinco anos, não pelas letras, mas pelo alimento. Na extrema pobreza que enfrentávamos na reserva, acompanhava minhas irmãs, Claudelina e Rozimeire Pires, até a escola do Posto de Pirajuí (atual Escola Adriano Pires), movido principalmente pela merenda escolar.

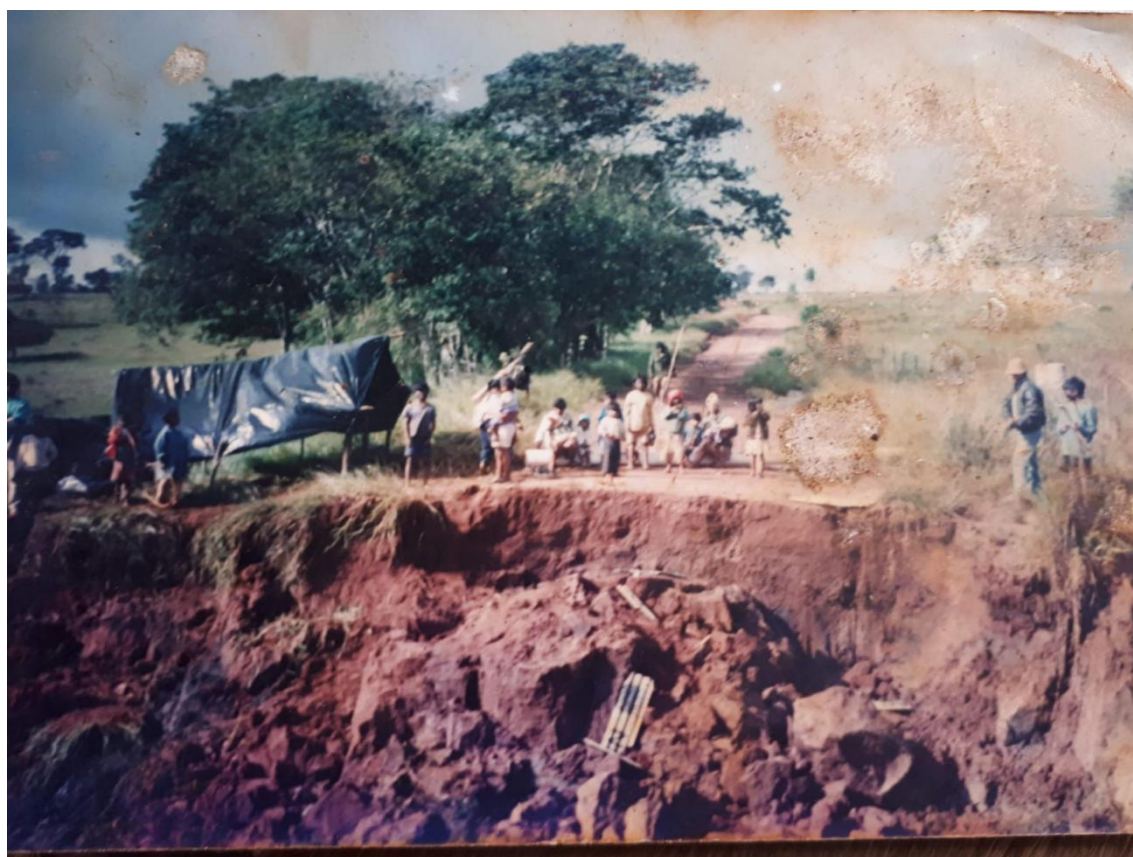
Em 1998, aos seis anos, ingressei formalmente na escola da missão. Minha adaptação foi facilitada pela minha primeira professora, a missionária Ursula Bender, que falava guarani. Contudo, essa fase regular durou pouco: em 23 de abril do mesmo ano, minha família mudou-se para a Retomada Potrero Guassu, um marco que redefiniu completamente minha infância e meu aprendizado.

Na Potrero Guassu, éramos apenas crianças. Eu, com meus seis anos, já tinha plena consciência do perigo iminente dos conflitos com os proprietários que haviam usurpado nossa terra — a terra que estávamos ali para resgatar. Nosso acampamento estava armado à beira de uma das últimas faixas de mata remanescentes. Ali, testemunhávamos nossos pais e rezadores em seus rituais. Quando os ataques chegavam, éramos protegidos por nossa mãe e pelos jovens mais velhos, sob cujo abrigo nos escondíamos.

Aquele foi um período de profunda tristeza, mas também de um aprendizado intenso e transformador. Desde tenra idade, fui ritualmente preparado para me tornar Yvyra Ija (Discípulo de Rezador). Meu pai, com insistência, me levava consigo, imergindo-me nos rituais Ñembo'e Jeroky conduzidos pelos rezadores Eduardo Santo e Emenegildo Medina. Essa era sua forma de me fortalecer, de aguçar meu conhecimento e forjar em mim a performance de um verdadeiro guerreiro. Assim era a nossa vida, nos

primórdios da retomada: uma escola da resistência, onde o currículo era a própria luta pela sobrevivência e pela cultura.

Este registro fotográfico faz parte do acervo da família Pires. A imagem foi capturada no ano 2000, durante o cumprimento do liminar de despejo na retomada da terra indígena Potrero-Guassu. Na foto, parentes indígenas aparecem em frente a uma ponte que foi levada pelo rio devido às fortes chuvas da época — um acontecimento atribuído às intensas rezas dos rezadores.



Somente em 1999, um ano após nossa chegada, foi inaugurada uma sala de extensão da Escola Municipal Adriano Pires — cuja sede ficava na Reserva Pirajuí. Dois professores foram designados para lecionar: Silvio Pires, meu irmão, e Gideão Pires, meu primo, ambos da família Pires.

As turmas eram multisseriadas. Pela manhã, a primeira e a segunda séries estudavam juntas; à tarde, era a vez da terceira e quarta.

Por sorte — ou azar —, meu primeiro professor foi justamente o meu irmão, com quem aprendi a ler e escrever. No início, tive grande dificuldade para decifrar a

escrita, mas, com a ajuda do meu sobrinho Robson Pires, filho do professor Silvio, consegui avançar para a segunda série.

Havia muitas crianças nessa retomada, e, no período da tarde ou aos sábados, levávamos nossa produção de mandioca até a cidade para vender ou trocar. O que recebíamos em troca era o "sebo" — uma gordura de carne descartada pelos açougues, que não servia para a venda ao público. Os comerciantes queriam a nossa mandioca para alimentar seus animais, como porcos, e também para o próprio consumo. Eles descascavam a mandioca e revendiam aos seus clientes.

Em troca do nosso produto, nos davam esse sebo. Às vezes, quando estavam de bom humor, ainda acrescentavam a "galleta", uma iguaria típica da região de fronteira, produzida principalmente no Paraguai. A galleta é como um pão, mas não exatamente; é feita de farinha de trigo e, na nossa região, chamávamos de "galheta".

Quando muitas famílias iam fazer a troca — como os Medina e os Pires, que iam com frequência —, surgiam disputas entre os grupos. Quem acordava mais cedo e chegava primeiro conseguia vender ou trocar seus produtos, enquanto os que chegavam mais tarde ficavam sem oportunidade, o que gerava certa desavença entre nós.

Nós, crianças, também ajudávamos no transporte. Carregávamos a mandioca pelo trajeto do potreiro até a cidade, que era de cerca de 15 a 20 quilômetros, na medida do peso que conseguíamos aguentar.

Os donos dos mercados onde fazíamos as trocas eram o senhor Julho Selau e outro conhecido como "Gordo". Eles eram os nossos intermediários nesse sistema de escambo.

Mesmo com todas as adversidades, consegui avançar para a segunda série, graças à ajuda do meu sobrinho Robson Pires.

Entre o terceiro e o quarto ano, estudei com meu primo, Udo Pires. Passei no exame final da terceira série, mas fui reprovado na quarta. No ano seguinte, consegui avançar para a quinta série. Como a escola da retomada atendia apenas até o quarto ano (Ensino Fundamental I), em 2005 transferi-me para a Escola Municipal Dr. Mitsuro Saito, uma instituição não indígena na cidade de Paranhos.

Lá, enfrentei novamente a barreira da comunicação. Na época, eu só falava guarani, e os professores não demonstravam preocupação em saber se eu estava de fato aprendendo. Esse foi o motivo pelo qual reprovei três vezes seguidas no sexto ano. Após essas repetências, consegui progredir e, finalmente, em 2009, concluí o nono ano (Ensino Fundamental II).

Minha trajetória escolar reflete o fracasso do projeto estatal de integrar os povos indígenas à chamada "sociedade civilizada". A principal razão desse insucesso foi a nossa resistência enquanto povos originários, que sempre preservamos nossa língua e nosso modo de ser.

Esse fracasso é claramente evidenciado pela história do sistema educacional que nos foi imposto. As escolas do não indígena falharam em sua missão ao tentar forçar os indígenas a se comunicar apenas em português, negando nossas línguas e visões de mundo.

Reprovar três vezes no sexto ano levanta uma questão: eu não tinha capacidade de aprender? Na verdade, o problema era que me explicavam um conteúdo em uma língua que não era a minha. Aquela realidade fugia da minha cognição, pois representava um mundo que não me pertencia. Por tanto, a reprovação não foi pedagógica, foi política.

Nós, Guarani, não conseguíamos simplesmente assimilar ou reproduzir aquele ensino mecanicista. Nossa resistência, no entanto, encontrou um aliado crucial na Constituição Federal de 1988, que passou a reconhecer o direito dos indígenas à educação em sua língua materna. Esse foi um avanço fundamental, pois permite que sejamos escolarizados com base em nossa própria língua e cultura. Dessa forma, podemos compreender as explicações quando são feitas de guarani para guarani, sem a imposição de uma metodologia de ensino alheia à nossa realidade.

É importante observar que, mesmo após a Constituição de 1988, as escolas não indígenas persistiam, na prática, em um ensino exclusivamente em português, que invisibilizava e silenciava os estudantes indígenas. Naquela época, não tínhamos tanto contato com o mundo não indígena, nem com a língua portuguesa, como ocorre hoje por meio do YouTube e das redes sociais. A falta dessa exposição dificultava ainda mais nosso aprendizado.

Em 2010, ingressei no Ensino Médio na Escola Estadual Santiago Benites. Fui reprovado no terceiro ano, concluindo essa etapa apenas em 2013.

Um marco decisivo em minha vida acadêmica ocorreu em 2017, quando fui aprovado no vestibular para a Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (FAIND/UFGD). No início de 2020, contudo, a pandemia de Covid-19 suspendeu as aulas presenciais, e a UFGD adotou o ensino remoto. A participação online era opcional, voltada para quem tinha acesso à internet e energia elétrica nas reservas. No entanto, bolsistas de programas como Residência Pedagógica e PIBID eram obrigados a se matricular em disciplinas para manter seus benefícios. Participamos de capacitações

sobre saberes indígenas, uma experiência positiva, ainda que muitos colegas tenham ficado excluídos pela falta de infraestrutura.

As aulas presenciais retornaram em 2022 e, em fevereiro de 2023, concluí minha graduação. No mesmo ano, fui aprovado no processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Territorialidade (PPGET/FAIND/UFGD), com previsão de conclusão para dezembro de 2025.

1.3 VIDA PROFISSIONAL

A partir de 2010, empresas frutícolas de Santa Catarina iniciaram o recrutamento de mão de obra indígena na Reserva Pirajuí município de Paranhos Mato Grosso do Sul. Em 2011, cerca de 120 indígenas foram contratados para trabalhar na colheita da maçã, recebendo uma remuneração considerada “boa” para a época, o que despertou grande interesse na comunidade. No ano seguinte, o número de trabalhadores quase triplicou.

Até os dias atuais, indígenas das aldeias do município de Paranhos continuam migrando para trabalhar nas safras de maçã em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul a safra acontecem no primeiro semestre de cada ano que dura aproximadamente do final de janeiro até, no máximo, abril.

No entanto, ao longo desse processo migratório, os trabalhadores safristas indígenas enfrentam inúmeras adversidades, que se iniciam ainda no momento da saída de suas comunidades e se estendem até o retorno. Entre os problemas mais graves estão as práticas abusivas de alguns comerciantes locais. Esses estabelecimentos se dispõem a fornecer alimentos e outros produtos de primeira necessidade para os trabalhadores levarem consigo ou deixarem com suas famílias durante o período de ausência. Contudo, frequentemente superfaturam os produtos, aproveitando-se da situação de vulnerabilidade dos indígenas para impor preços abusivamente elevados.

Ao retornarem das lavouras, após permanecerem entre 40 e 70 dias longe de suas casas, os indígenas enfrentam novas investidas desses mesmos comerciantes. Durante o retorno, muitos trabalhadores encontram-se emocionalmente fragilizados — seja pela saudade acumulada, pelo cansaço físico ou mesmo pelo estado de embriaguez motivado pela alegria do reencontro iminente com seus familiares. É nesse momento que alguns mercadistas se antecipam e vão ao encontro dos trabalhadores ainda no caminho para cobrar dívidas contraídas anteriormente, seja por eles próprios antes da viagem, seja por seus familiares durante sua ausência. Essas cobranças são feitas de forma oportunista,

muitas vezes quando o trabalhador se encontra em situação de vulnerabilidade, o que facilita a apropriação indevida de seus rendimentos.

Há também situações em que os indígenas são pressionados a adquirir produtos como celulares e roupas novas, tanto no momento da partida quanto no retorno das safras, sempre com valores inflacionados e condições de pagamento abusivas. Como resultado, após meses de trabalho exaustivo, muitos trabalhadores retornam para casa sem qualquer economia ou até mesmo endividados, tendo pago muito mais do que o justo por produtos básicos.

Outro agravante é a postura de alguns “cabeçantes” — lideranças ou intermediários responsáveis por organizar e articular as contratações — que, em certos casos, acabam sendo coniventes com essas práticas. Muitas vezes, acreditam que os comerciantes são responsáveis por viabilizar as oportunidades de trabalho para o grupo e, por isso, sentem-se pressionados a aceitar tais abusos, mesmo que isso signifique compactuar com a exploração dos próprios trabalhadores.

Esse processo migratório está diretamente relacionado à expulsão histórica dos povos indígenas de seus territórios tradicionais. Mesmo quando conseguem retomar parte dessas áreas, os indígenas frequentemente retornam a territórios profundamente degradados. A abundância de alimentos que a natureza antes oferecia — como frutas nativas e animais para caça — tornou-se escassa devido à exploração realizada por colonizadores, que desmataram extensas áreas e transformaram a paisagem com o uso de máquinas agrícolas. Plantas como a guavira, que outrora constituíam importante fonte de alimento, tornaram-se cada vez mais raras. Diante da impossibilidade de garantir a subsistência familiar apenas com os recursos de seu território, muitos indígenas veem-se obrigados a buscar alternativas de trabalho fora de suas comunidades, submetendo-se frequentemente a atividades braçais marcadas por condições precárias e baixa remuneração, por vezes próximas ao trabalho análogo à escravidão.

A necessidade, portanto, fala mais alto. Os Guarani se submetem a esse tipo de trabalho para garantir o sustento de suas famílias. Ainda assim, é comum ouvir afirmações de não indígenas de que os indígenas “não produzem” ou “não trabalham”. Na realidade, são justamente os salários obtidos por esses trabalhadores em outros estados que, ao retornarem às suas comunidades, movimentam o comércio local e contribuem para a economia dos municípios.

Em 2013, aos 19 anos, após reprovar no terceiro ano do Ensino Médio, desanimei-me com os estudos e decidi ingressar na colheita da maçã. Meu amigo Enio

Duarte, morador da Pirajuí, comentou que seu pai estava recrutando trabalhadores. Pedi então que reservasse uma vaga para mim. Ele duvidou que eu realmente fosse, pois meus pais eram aposentados e minha família era considerada influente na comunidade — uma “parentela forte”. Ainda assim, conversou com seu pai, e minha vaga acabou sendo garantida.

Esses recrutadores indígenas são conhecidos como “cabeçantes”. Sua função é reunir o número de trabalhadores solicitado pela empresa e conduzi-los até o local de trabalho. O cabeçante é responsável pelo grupo durante todo o processo, tendo como principal atribuição orientar os trabalhadores e transmitir as exigências da empresa.

No dia 14 de janeiro, embarcamos em um ônibus rumo a Santa Catarina. Saímos às 9h da Aldeia Pirajuí e, ao chegarmos a Iguatemi, o veículo parou para a realização do cadastro. Em um barracão abandonado, o gerente conferiu a documentação dos trabalhadores. Aqueles que estavam com a documentação regular seguiram viagem; os que apresentaram irregularidades foram obrigados a retornar à aldeia. Muitos, por não possuírem documentos civis, tentaram utilizar documentos emprestados de parentes para não perder a oportunidade de trabalho. Menores de idade também foram identificados e encaminhados de volta.

Após o cadastro, retomamos a viagem. Na época, as empresas custeavam as refeições, porém os horários eram desorganizados: almoçamos por volta das 15h e jantamos apenas à 1h da madrugada, em Pato Branco, no Paraná. Chegamos ao destino no dia 15 de janeiro de 2013. Ao chegar, assinamos os contratos de trabalho, recebemos os Equipamentos de Proteção Individual (EPIs) e participamos de treinamentos sobre as técnicas adequadas de colheita. A safra geralmente durava cerca de três meses e, em abril, retornávamos aos nossos *tekoha*.

Trabalhei na empresa Fischer (SC) nas safras de 2013, 2014 e 2015. Em 2016, passei a trabalhar na Rasip (RS), que oferecia um tratamento mais respeitoso aos trabalhadores indígenas, embora os salários fossem inferiores.

Em 2015, casei-me com Eduarda Canteiro, neta de Emenegildo Medina. Durante uma roda de tereré em família, meu irmão Valentin Pires Hu Yryapu, morador da Aldeia Pirajuí, que estava visitando a casa de nossa mãe, comentou sobre as inscrições para o processo seletivo do Conselho Tutelar do município (mandato 2016–2019). Diante disso, minha esposa e eu decidimos nos inscrever. Fui aprovado na etapa seletiva e, como o cargo era eletivo, comecei a buscar apoio primeiramente entre meus parentes.

Conversei com minha família extensa, porém alguns, mesmo fazendo parte do meu círculo familiar, demonstraram resistência em me apoiar. Muitos acreditavam que eu era muito jovem e imaturo e que não conseguiria desempenhar um bom trabalho diante da grande responsabilidade que o cargo de conselheiro exige.

Diante dessa situação, passei a buscar apoio fora do núcleo familiar. Procurei algumas lideranças, entre elas Dionísio, principalmente na comunidade indígena Arroyo Corá, no município de Paranhos. Ele prontamente se dispôs a me apoiar e permitiu que eu conversasse com a comunidade, apresentando meu nome. A comunidade acolheu minha candidatura e conseguimos 123 votos. Com esse resultado, fiquei como segundo suplente — considerando que são eleitos cinco conselheiros titulares e cinco suplentes. Terminei em sétimo lugar, o que me colocou na posição de segundo suplente.

Foi somente em 2017, após a saída de dois conselheiros que migraram para outras atividades, que fui convocado para assumir o cargo. Assim, iniciei minhas atividades em 2017 e permaneci no Conselho até o final do mandato, em 2019.

Nesse mesmo ano, ocorreu uma nova eleição para o segundo mandato. Coloquei novamente meu nome à disposição, participei do processo seletivo e fui aprovado. Dessa vez, contei com maior apoio local, inclusive da minha própria família, e também com o apoio da comunidade Potrero guaçu. Fui eleito diretamente, ficando entre os cinco primeiros colocados, na quarta posição.

Iniciei meu segundo mandato em 2020, com previsão de término em 2024. Porém no último ano desse mandato, em 2023, fui aprovado em um processo seletivo da Escola Gil Pires e optei por lecionar a disciplina de História para turmas do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental II em minha aldeia, Potrero Guassu.

Em setembro de 2023, o Coordenador Regional da FUNAI em Ponta Porã, Dr. Tonico Benites, convidou-me para assumir a Chefia da Divisão Técnica – cargo que estava vago devido à saída do servidor Jovelson Vasques, transferido para atuar como assessor do Procurador Marco Antonio, no Ministério Público Federal de Dourados-MS.

Na ocasião, não pude aceitar o convite devido aos compromissos com meu mestrado. Entretanto, após a conclusão das aulas presenciais e verificando que a vaga permanecia aberta, decidi assumir o desafio. Fui nomeado em 16 de janeiro de 2024 e, atualmente, integro a equipe da Coordenação Regional da FUNAI em Ponta Porã.

Em fevereiro de 2024, retornei ao Rio Grande do Sul, desta vez como servidor da FUNAI, acompanhando o Ministério Público do Trabalho em visitas às empresas que

empregam indígenas. Fui visitar os parentes em uma nova função, mas constatei que muitas questões permanecem as mesmas de quando eu era trabalhador nessas empresas.

As reclamações dos indígenas na colheita da maçã ainda são frequentes e indicam a necessidade de diversos ajustes. Visitamos empresas de grande, médio e pequeno porte, como a Rasip e Agrobam. Entre as queixas, está a falta de água, que é fornecida apenas em galões, por exemplo.

Em conversa com os responsáveis pelas empresas, estes alegam enfrentar dificuldades para recrutar mão de obra em Mato Grosso do Sul, pois algumas lideranças cobram uma taxa por trabalhador. Segundo os empregadores, é pago aos capitães o valor de 20 reais por pessoa para que permitam a ida desses trabalhadores.

Além disso, os indígenas, após ganharem seu dinheiro, têm seus rendimentos usurpados de várias formas. Há, por exemplo, comerciantes que superfaturam produtos, cobrando preços muito acima do mercado dos trabalhadores indígenas, aproveitando-se do fato de que eles possuem renda na época da safra.

Na imagem a seguir trago um registro fotográfico feito durante a visita aos trabalhadores indígenas em fevereiro de 2024 nas empresas da maçã em Rio Grande do Sul na empresa Perbome



CAPITULO 2: O RANCHO CAPI'I PIRI KUERA REKOHÃ: TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO

2.1 A PARENTELA PIRES

Antes da chegada dos colonizadores, o então Rancho Capi'i — atual Potrero Guassu — era um tekoha extenso, território tradicionalmente ocupado pelos Nhãndeva. Entre os grupos familiares que ali viviam, destacava-se a parentela da família Pires, conhecida por sua organização sólida. O tronco desse grupo era formado por Gil Pires e sua esposa, Sebastiana Molaes (Xixã).

Esta foto é do meu avô **Gil Pires**, que é o tronco da nossa parentela. A imagem foi obtida no arquivo do professor **Davi Benítez**, um dos professores da comunidade indígena **Potrero Guaçu**.



O casal teve dez filhos: quatro homens e seis mulheres. Os filhos homens eram:

1. Narciso Pires (também conhecido como Ava Reko Ju) era casado com Dona Rosita. Ele foi o filho mais velho de sua família e, por sua vez, teve sete filhos biológicos: Elpídio Pires, Timóteo Pires, Carmen Pires, Júlia Pires, Celino Pires e Gideão Pires. Além deles, o casal adotou mais duas crianças, Keila e Eliseo. Na época, era uma

prática comum que mães que não tinham condições de criar seus filhos os entregassem a casais com melhores recursos e prestígio social, que pudessem criá-los e educá-los.

Foto tirada na residência durante a visita em 2021 aldeia Potrero Guassu



2. **Felix Pires (Ava Ñembiara)**, meu pai;
3. **Liberato Pires (Tupã Yvoty)** era casado com Alicia Ajala, com quem teve sete filhos: Udo, Adileia, Adnilza, Jane, Emildo e Elaine Pires. Faleceu em 2021, aos 55 anos, enquanto que a viúva Alicia Ajala continua residindo em sua residência em Potrero.
4. **Otávio Pires (Pira Kangué)**, o caçula da família e único filho vivo de Gil, é casado com a Sra. Ventura Caceres. O casal teve oito filhos e atualmente reside em Potrero Guaçu, onde se dedica à agricultura, cultivando mandioca e batata.

As filhas mulheres eram:

1. Joana Pires (Akeke);
2. Eliseria Pires (Ñykuã);
3. Crescencia Pires (Pi'i Pere);
4. Feliciano Pires (Pi'i Guasu);

5. Mira Pires, também conhecida como Pangá, era casada com Kaio Santos. O casal teve seis filhos e viveu até os últimos dias na Retomada Potrero Guassu. Mira, no entanto, foi enterrada na Reserva Pirajuí, local onde dois de seus filhos residem até hoje. Kaio Santos também foi sepultado em Pirajuí.
6. Candida Pires (Akango) foi casada com Clemente Vera, com quem teve cinco filhos. Ela participou do movimento de retomada de Potrero Guassu em 1998 ao lado de seus irmãos, mas em 2005 retornou à Reserva Pirajuí, onde vive até hoje. Clemente Vera faleceu em 2023.

Conforme as filhas de Gil Pires foram se casando, elas construíam suas casas ao redor da dele. Era como se formassem um círculo imaginário feito pela organização de casa feita de sape, tendo no centro a figura mais importante da família: o mais velho no caso Gil Pires.

Durante o ritual de casamento era de costume os mais velhos anciões e anciãs orientar os novos filhos sobre a importância do teko porã, de como cuidar da família e de toda sua parentela qual irá pertencer a partir da unia através deste matrimônio.

Não se via isso como uma "liderança" formal, não era um capitão ou um chefe declarado. Era algo natural, uma pessoa de referência em quem a família depositava confiança e segurança. Ficar perto dessas pessoas mais experientes era reconfortante. Assim era a vida aqui no Tekoha Potreiro Guaçu.

Naquela época, a paisagem do potrero era diversa. Havia uma parte de mata fechada, alta, e outras áreas de cerrado, onde tínhamos frutas como a guavira. Havia também outras frutas, como o jacaratiá, que parecia um mamão, só que menor, e dava em uma árvore grande. Outra fruta muito consumida era a *YvaViju*, parecida com a jabuticaba, que também vinha de uma árvore de grande porte. A guavira era abundante, principalmente para o lado do que chamamos de Carapã – que hoje é tido como fronteira entre Brasil e Paraguai, mas que para nós, na época, não tinha essa noção de divisão. Era simplesmente o Carapã, por onde os Guaraní andavam. Ali também havia uma grande sepultura. Tudo isso era *ñu cerrado*. Hoje, é tudo soja.

Nossa comunidade também tinha suas roças. Cada família indígena tinha a sua. Meu avô, Seu Albino, plantava milho, arroz, mandioca, batata, cará... Era para o sustento dele e da família: filhos, netos. Os frutos da roça eram de toda sua família. E as sementes eram guardadas com cuidado para serem usadas no ano seguinte, uma prática que se perdeu.

Hoje, as sementes que nos são dadas – pela Funai ou por outros não indígenas – já não servem para replantio. Servem apenas para aquele único plantio e colheita. Nossas sementes tradicionais eram diferentes; tinham durabilidade. Eram guardadas e repassadas por gerações, para que os descendentes pudessem continuar plantando.

Outra árvore importante era o guaporoity, cuja fruta e folhas serviam como remédio para dor de barriga. Preparava-se as folhas em água fervida para fazer um chá – hoje vocês chamam de chá; na época, a gente fervia a água, botava as folhas e tomava para aliviar as dores. Usávamos também folhas de goiaba e de guavira para o mesmo fim.

Os indígenas do Potreiro Guaçu também criavam animais. Tinham porcos, patos, galinhas. Muitos também capturavam animais selvagens ainda filhotes para criar como estimação, como o porco-do-mato (que chamávamos de *Tajaçu*), filhotes de anta, veado, cutia, quati e até macaco. Eles cuidavam dos bichos até crescerem.

Havia chiqueiros para colocar esses animais, que serviam como uma forma de reserva. Quando a caça estava escassa e não se conseguia pegar nada nas armadilhas, recorria-se a esses animais criados em casa. Também fazíamos armadilhas, chamadas de *monde*, onde pegávamos muito tatu, macaco e outros animais.

Outro animal muito procurado era a anta. Por ser um bicho forte e resistente, os indígenas que tinham a arte de fazer armadilhas com rifle as armavam nas trilhas das antas para abatê-las. Uma anta era grande e alimentava uma família inteira.

O professor Valentim Pires, filho de Felix Pires e meu irmão, nasceu em Rancho Capi'i antes do sarambi (esparramo) — o deslocamento forçado causado pela chegada dos colonizadores na região de Paranhos e pela ocupação dos tekoha dos Pires. Em sua dissertação de mestrado, ele menciona esse episódio histórico, quando descreve sobre o Potrero (Potrero rehegua):

O território guarani era grande. As parentelas podiam escolher o lugar apropriado, onde achassem melhor para morar, sempre relativamente próximo de vizinhos com os quais se entendiam bem, e podiam praticar festas e rituais, além de trocas matrimoniais. Com o tempo, se quisessem mudar de lugar podiam! Era uma prática comum naquele tempo, que os Guarani insistem em manter até hoje, a despeito do encurtamento do espaço possível para a mobilidade (Pires, 2022, p28).

Em meados da década de 1960, a Missão Evangélica chegou à região e estabeleceu-se próximo a Pirajuí, iniciando também sua penetração no tekoha Rancho Kapi'i. Conforme as famílias extensas ocupavam a área do atual Potrero Guasu, cada

tekoha recebia um nome, como Rancho Kapi'i, Vorkã Kue e Passo Ita. Essa microrregião era habitada, em sua maioria, por famílias Pires.

A igreja da Missão foi uma das primeiras religiões não indígenas a adentrar esse tekoha, incentivando os indígenas a abandonarem seu território tradicional e migrarem para Pirajuí, reserva criada pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) entre 1915 e 1928.

À medida que os lotes de terra eram entregues aos colonos, o tekoha se reduzia cada vez mais. A Missão persuadiu os indígenas a deixarem suas terras, e o Sr. Narciso Pires — meu tio, filho mais velho do tronco da família Gil — foi um dos primeiros a sair. A Missão Evangélica auxiliou os que aderiram à religião, transportando seus pertences em uma caminhonete própria.

Quando a comunidade viu um dos membros da família Pires partir, muitas outras famílias seguiram o exemplo: algumas migraram para o Paraguai, enquanto outras se deslocaram para a Reserva Pirajuí, abandonando suas roças e animais. Assim, os primeiros colonos apropriaram-se dos tekoha dos Pires, expulsando-os de suas terras. Algumas famílias, no entanto, permaneceram para ajudar no desmatamento, trabalhando para os próprios colonos que haviam usurpado seus territórios.

2.2 O PROCESSO DE EXPULSÃO

Após a Guerra contra o Paraguai (1864-1870), também conhecida como Guerra da Tríplice Aliança — conflito em que Brasil, Argentina e Uruguai se uniram contra o Paraguai —, as fronteiras entre Brasil e Paraguai foram redefinidas. No entanto, as populações indígenas, que habitavam a região há séculos, foram completamente ignoradas nesse processo.

Preocupado com um possível avanço paraguaio, o Estado brasileiro arrendou as terras fronteiriças para a Companhia Mate Laranjeira, que explorava erva-mate. A empresa, por sua vez, aproveitou-se da mão de obra indígena, submetendo-a a um sistema de trabalho forçado e precário.

A expropriação dos Guarados indígenas de seu território também é marcada pela Guerra do Paraguai e se intensifica a partir de 1915 com a promulgação da Lei 725 que passa a permitir a legalização da posse de terras na área que até então estava concedida exclusivamente para a Companhia Mata e Laranjeira. Entre 1888 e 1915, a empresa deteve o monopólio legal do arrendamento de terras para a extração de erva mate em uma área superior a um milhão de hectares. A vigência dessa concessão exclusiva dificultava o requerimento de terras por particulares e contribuiu para retardar o estabelecimento de cidades

rurais na região. Como a companhia. A companhia mate laranjeira se utilizava inextensivamente de mão de obra indígena nas atividades extrativistas, a sua presença, embora a tentatória contra a vida e as territorialidades guarani-caiová, favoreceu a permanência desses povos em seus territórios tradicionais. Com o final da concessão e a legalização da posse particular, os processos de expropriação se intensificam e nesse contexto de avanço das fronteiras agropastoris e expropriação progressiva dos povos indígenas dos seus territórios, de sua força de trabalho e formas tradicionais de organização social que o Estado Nacional passa a intervir por meio de serviço de proteção aos índios, burocracia indigenista fundada em 1910, a intervenção do SPI se dá no sentido de reforçar e promover. A retirada dos indígenas de seus territórios, ajudando a abrir terras para a expansão das fronteiras agrícolas, os indígenas eram deslocados pelo estado por fazendeiros e por missões religiosas para dentro de pequenas parcelas de terras instituída pelo SPI, chamada de reservas indígenas. As reservas eram parcelas minúsculas de terras que em nada se assemelhava às formas indígenas de territorialidade. A criação e existência desses espaços reservados se enraizava na visão de mundo positivista colonial que postulava que os povos indígenas poderiam e deveriam ser progressivamente civilizado e assimilado à sociedade nacional e que cabia ao estado promover o seu processo civilizatório. A reserva indígena era a base territorial desse processo. Era ali que os indígenas seriam organizados, estudados e treinados para integrar a sociedade dita nacional. (Amado e Vieira, 2021. p.24-25)

O contato entre os funcionários da companhia e os nativos trouxe consequências devastadoras. Além da exploração laboral, os indígenas foram expostos a doenças até então desconhecidas em suas comunidades. Os rezadores tradicionais não conseguiam curá-las, o que levou a inúmeras mortes. Outros indígenas foram perseguidos e assassinados pelos jagunços da empresa, que reprimiam qualquer resistência à exploração.

Como aponta Tonico Benites em seu trabalho, essa dinâmica ilustra a violência estrutural contra os povos originários, marcada pela exclusão territorial, pela violação de seus direitos e pela imposição de um modelo econômico predatório.

O Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu uma enorme concessão de terras para a Cia. Matte Laranjeira, permitindo a ela a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os tekoha guasu dos indígenas. Com isso, iniciou-se uma nova forma de mediação com os Guarani e Kaiowa baseada, sobretudo, na mão-de-obra para o trabalho da extração da erva-mate. É pertinente observar que até a década de vinte, mais ou menos, a empresa Cia. Matte-Laranjeira acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani e Kaiowa, visto que como tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região. (BENITES, 2012, p. 167).

É importante destacar que a Cia. Mate Laranjeira obteve do Estado o direito exclusivo de exploração da região, o que impedia a entrada de outros colonizadores no território denominado "*Tekoha Guassu*" (conforme Benites, 2005). Paradoxalmente, ao monopolizar a exploração da erva-mate, a companhia acabou protegendo, ainda que involuntariamente, as terras tradicionais dos Guarani Kaiowá, limitando assim a invasão de terceiros.

2.3 A VIDA NA RESERVA

Em meados de 20 de junho 1910, através do decreto N 8.072, o governo brasileiro sob a presidência de Nilo Peçanha criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores (SPI/LTN). O principal feito dessa instituição foi a estabelecimento de oito reservas indígenas entre 1915 e 1928. Essa política visava reunir as comunidades dispersas no chamado *Tekoha Guasu*, forçando os indígenas a adotarem um modo de vida "civilizado".

As reservas foram criadas como uma estratégia dupla: facilitar a integração dos colonizadores e implantar postos indígenas, onde a figura do "capitão" (indígena nomeado pelo SPI) atuava como intermediário entre o Estado e os grupos que ainda resistiam em deixar seus territórios. Dessa forma, o governo liberava terras tradicionais para particulares, consolidando a ocupação não indígena.

Entre os anos de 1915 e 1928, o Governo Federal demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dos Kaiowa e Guarani, perfazendo um total de 18.124 ha, com o objetivo de confinar os diversos núcleos populacionais dispersos em amplo território ao sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Essas reservas, demarcadas sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios, SPI, constituíram importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e conseqüente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não-indígenas. Ignorou-se, na sua implementação, os padrões indígenas de relacionamento com o território e seus recursos naturais e, principalmente, a sua organização social (BRAND, 2004, p. 2).

Em meados de 1973, as últimas famílias Pires que resistiam em deixar seu território foram convencidas a abandonar seus *tekoha* e migrar para a recém-criada reserva Pirajuí. Outras famílias, no entanto, optaram por se deslocar para o Paraguai, estabelecendo-se na região onde antes vivia a comunidade Rancho Capi'í – local que posteriormente foi ocupado pelos Karai Chacareiros.

Esses registros históricos também foram documentados por Valentim Pires em sua dissertação de mestrado:

Diversas comunidades, aos poucos, foram deixando o seus tekoa, como aconteceu com a comunidade *Ypo'i*, Potrero Guasu (Kapi'i), Cantagalo, *Jata'i*, *Mbykukue*, Tapesu'aty, Paraguasu (Takuaraty). Ao receber toda essa população de comunidades expropriadas de seus territórios, a consequência é que a aldeia Pirajuy enfrenta, hoje, superpopulação. Isto gera infinitas disputas por espaço de terras para viver e plantar e para ocupar cargos como capitania, professor, agente de saúde, etc. Esses problemas se originaram desde o começo da criação da reserva (Pires, 2022, p.42)

Os indígenas que adentraram na reserva Pirajuí por intermédio da Missão Evangélica, do estado e com a participação direta do recém criado Capitão se organizavam para reconstruir suas vidas nesse pequeno espaço cedida pelos indígenas que já estavam na reserva.

CAPÍTULO 3: A IMPOSIÇÃO DO ESTADO E O REGIME DAS RESERVAS

3.1 O SPI (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS) E SUA ATUAÇÃO

Nas recém-criadas reservas indígenas (1910-1928), o Estado interfere diretamente na organização política de cada parentela, introduzindo a figura do "capitão" como detentor do poder absoluto centralizando o poder nas mãos do capitão para lidar com diferentes grupos de famílias extensas que anteriormente gozavam de autonomia em seus *tekoha*.

Colocados como intermediários entre os funcionários do órgão oficial e a comunidade indígena, com a tarefa de ajudar a administrar e controlar a situação criada dentro das reservas, com o confinamento, a função principal do capitão era a de “manter a ordem e a disciplina” (Portaria Interna nº 04/9ºDR/81). Schaden (1974:98), em suas pesquisas realizadas no final da década de 1940, concluiu que o capitão “é a mão direita do encarregado e representa, por assim dizer, o ponto de vista oficial”. Porém, embora o apoio ostensivo do órgão oficial possa mantê-lo no cargo por algum tempo, a própria comunidade indígena acaba por rejeitá-lo. Isto, evidentemente, não sem conflitos e, por vezes, com violências internas. (BRAND, 2004, p.75)

Vale destacar a análise dos pesquisadores Dr. Marco Antonio Delfino e Thiago Cavalcante (2019), que comparam esse modelo à política do governo indireto — estratégia administrativa descentralizada utilizada pelo Reino Unido em suas colônias africanas (como Quênia e Nigéria) entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Essa abordagem, assim como no contexto indígena, visava a manutenção do controle por meio de estruturas locais cooptadas, reconfigurando tradições políticas originais em favor do poder colonial.

No início do século XX, após a criação do SPI, o processo de implantação da Indirect Rule nas comunidades Kaiowá e Guarani passou a ocorrer de forma burocratizada com a criação das reservas indígenas e consequente designação nos Povos Kaiowá e Guarani do capitão pelos chefes de Postos Indígenas. Ressalte-se que a instituição do capitão subverteu a lógica sociopolítica tradicional desses grupos, uma vez que a imposição da força e a escolha externa substituíram um poder tradicionalmente descentralizado. (Cavalcante e Delfino, 2019, p.48 e 49)

Nas oito reservas demarcadas pelo SPI, diferentes grupos de parentelas foram obrigados a conviver, apesar de suas distinções familiares. Além desse desafio, tiveram que se submeter à política do 'capitão', figura que substituiu o papel tradicional dos

troncos familiares como liderança tradicional o tronco (Ypy). Apoiado pelo chefe do posto, o capitão impunha os interesses do Estado, cujo principal objetivo era manter a 'ordem' na aldeia

A substituição da liderança tradicional pela estrutura colonial era efetivada a partir da discricionariedade de escolha por parte do representante do SPI, sem qualquer respeito aos processos próprios de organização. Ponto interessante é que o processo de seleção não obedecia aos critérios antropológicos relatados por Malinowski com a consequente exacerbação dos conflitos internos e a se guida erupção da violência, semelhante ao exposto por Barnes (1960). ALMEIDA; CAVALCANTE, 2019, p.50

Em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) no curso de licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na área de Ciências Humanas, abordei a biografia de Felix Pires (meu pai), destacando sua trajetória de resistência. Forçado a ingressar na Reserva Pirajuí, ele posteriormente articulou alianças com outros grupos indígenas, o que lhe permitiu assumir o cargo de capitania. Essa análise buscou contextualizar não apenas sua história pessoal, mas também os processos políticos e coletivos envolvidos nesse movimento.

Embora o Santiago Morales era parente próximo de Felix, os moradores que já viviam ali não gostavam da vinda dos parentes de outros *tekoha*, e, assim, começou o desentendimento das famílias dentro da reserva. Não demorou muito já começou um movimento para mudar a liderança local e pela decisão do povo, colocaram o Sr. Cecílio Vera. Mas alguns grupos de parentes não concordaram com essa escolha, pois cada grupo queria colocar uma pessoa que fosse da sua família, pois parentela saiu de seus *tekoha* tradicional tinham um líder e na reserva não queriam ceder esse papel a uma pessoa de outra parentela a não ser a sua e assim, mais uma vez, ouve a mobilização do povo para escolher outro líder que fosse da parentela de um determinado grupo. Aconteceu, então, uma grande reunião, mas não teve acordo e o povo brigou novamente. Percebendo que não haveria um entendimento da comunidade e que isso poderia resultar em brigas ainda maiores, ou resultar em tragédia, o Sr. Felix Pires pediu ajuda à Missão, para se deslocar até a cidade, onde solicitou a ajuda do exército. Voltando à reunião com os militares, o povo foi coagido a aceitar que, a partir daquele momento, Felix Pires seria a liderança daquela reserva, ou seja, foi uma liderança imposta de fora para dentro. (Pires, Cledino 2022 p 6-7

A partir de minha observação como pesquisador, é evidente que os resquícios da herança deixada pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) permanecem aos dias atuais,

especialmente no que diz respeito à figura do "Capitão" – um tema que ainda demanda debates críticos.

Em diálogo informal com estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (turma de 2022), explorei a percepção sobre a relevância desse cargo na estrutura política atual. Os relatos indicam que o Capitão é visto como uma figura importante principalmente para aqueles vinculados à sua família, uma vez que o cargo proporciona vantagens, como a distribuição de empregos (especialmente nas áreas da educação e saúde) a aliados políticos. Essa dinâmica, por sua vez, reforça mecanismos de manutenção de poder dentro da reserva.

3.2 CONFLITO INTERNO

Segundo Brand (2001, p. 72), a transferência dos indígenas para dentro das reservas não se limitava apenas à aceitação de líderes mais jovens, eleitos com base em novos parâmetros de legitimidade. Tratava-se, muitas vezes, de reconhecer a autoridade de alguém que nem sequer fazia parte originalmente do seu grupo de parentela.

Os conflitos nas reservas intensificaram-se quando os indígenas foram obrigados a conviver em espaços restritos. Nesse contexto, o "capitão" – figura indicada pelo chefe do posto – organizava um grupo de lideranças seguindo uma estrutura militar. Além do próprio capitão, havia seu braço direito (o sargento), o cabo e os policiais indígenas, todos encarregados de impor a ordem nas reservas.

Em entrevista, o indígena Delfino Borvão – meu colega de trabalho – relatou parte da trajetória de seu pai, o Sr. Damásio Borvão, que exerceu o cargo de capitão por um longo período na aldeia Sassoró. Delfino disse:

Meu Pai foi capitão enérgico em Sassoro, município de Tacuru-MS. Onde exercia sua autoridade com severidade a autoridade onde usavam violência para conter os indígenas rebeldes, os indígenas que chegassem a cometer algumas irregularidades eram castigados exemplarmente eram forçado a trabalhar e sofriam castigos das autoridades.

No contexto atual, as comunidades indígenas têm aderido a processos eleitorais para a escolha de capitães. É importante ressaltar, porém, que essa modalidade de seleção é mais uma imposição do Estado, apresentada como uma forma de reparar os danos causados à organização política tradicional Guarani. No entanto, mais uma vez, esse modelo foi pensado **de fora para dentro** da reserva, seguindo a lógica dos **Karai** (não indígenas).

A escolha de capitães ou caciques por meio de eleições diretas replica o sistema político dos não indígenas — como no caso de prefeitos e presidentes, eleitos a cada quatro anos. Para as comunidades originárias, no entanto, esse formato de organização **não é eficaz**, uma vez que dificilmente um capitão eleito consegue cumprir integralmente seu mandato.

Além disso, é possível observar claramente **interferências externas** nesses processos, como o "apoio" de partidos políticos. Essa influência, muitas vezes, visa assegurar uma base eleitoral para o grupo que patrocina o candidato, caso ele seja eleito — o que reforça a **cooptação** das lideranças indígenas por interesses alheios à comunidade.

E isso pode ser observada a partir do termino das eleições partidárias municipais, pois após a o desfecho dessas eleições dos Karai se inicia as políticas internas nas aldeias para mudar de lideranças, porque a liderança que não apoiou o prefeito eleito, dificilmente se mantém no cargo de liderança, por pressão externa e os indígenas que apoiaram o candidato que conseguiu se eleger consegue se fortalecer para a disputa para o cargo de capitão.

Para exemplificar essa hipótese vou falar das eleições interna das aldeias Limão Verde município de Amambai, Aldeia Porto Lindo/Yvy Katu município de Japorã e por último a aldeia Pirajuí município de Paranhos as quais situações que acompanhei de perto atuando como servidor da Funai de Ponta Porã.

Desde o termino da eleição municipais de outubro 2024, alguns grupos da comunidade indígenas destes *tekoha* pediram eleição interna para definir a capitania, Funai de Ponta Porã a pedido das comunidades acompanhou as reuniões das comunidades que solicitaram a presença dos órgão indigenista para definição das datas da eleição, mas de forma imparcial, pois a Funai defende preza pelo cumprimento da autonomia indígenas e suas formas de organização social conforme:

Capítulo VIII - Dos Índios

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.

A partir do próximo item trago um pouco das observações que realizei nas reservas e as eleições para a escolha de lideranças.

3.3 OBSERVAÇÕES SOBRE O TEKOKHA E A ESCOLHA DE LIDERANÇAS

3.3.1 Pirajui

Minhas observações acerca das dinâmicas políticas internas e dos processos de escolha de lideranças (capitão) nas reservas indígenas tomam como referência a Aldeia Pirajui, composta majoritariamente pelo povo Guarani. Segundo dados do SIASI (2022), a população da reserva é de aproximadamente mil indígenas.

No ano de 2022, ocorreu a eleição para a liderança da aldeia, na qual foi eleito o Sr. Máximo Velasques, derrotando o então capitão Saulo Duarte. Pouco mais de um ano depois, parte significativa da comunidade voltou a se mobilizar e passou a reivindicar a realização de uma nova eleição. Estima-se que cerca de 500 indígenas eram favoráveis à convocação de novo pleito, enquanto aproximadamente 250 apoiavam a permanência de Máximo. Diante da maioria favorável, uma nova eleição foi realizada. Contudo, o grupo que defendia a mudança fragmentou-se em quatro candidaturas, ao passo que o grupo de Máximo manteve-se coeso, o que possibilitou sua vitória.

Em 2024, após as eleições municipais, o grupo que havia apoiado e reeleito Máximo sofreu uma divisão interna. Nesse contexto, a Sra. Ester Salina, juntamente com outras famílias insatisfeitas com a gestão, passou a articular um novo movimento pela realização de eleições, solicitadas ao final de novembro de 2024. Máximo, entretanto, resistiu à proposta, argumentando que havia vencido os dois pleitos anteriores e que seu mandato teria duração de quatro anos, com término previsto apenas para 2027.

Diante da recusa, o grupo liderado por Inocência e Ester buscou apoio de instituições externas, como a FUNAI e órgãos municipais, com o intuito de organizar o processo eleitoral. No entanto, foi esclarecido que, conforme a Constituição Federal de 1988, não há respaldo jurídico para que a FUNAI ou outras instituições indigenistas intervenham na escolha de lideranças indígenas, uma vez que a legislação reconhece a autonomia dos povos indígenas para se organizarem segundo suas próprias tradições e estruturas políticas.

Esse marco legal, contudo, evidencia um paradoxo: embora a tutela estatal tenha sido formalmente superada, muitas comunidades ainda enfrentam dificuldades para romper com os efeitos históricos desse modelo.

No dia 22 de dezembro de 2024, o grupo liderado por Inocência e Ester realizou uma eleição própria, na qual reivindicaram vitória com base no número de participantes, interpretado como demonstração de apoio às novas lideranças. Em resposta, o grupo de

Máximo solicitou a presença de órgãos indigenistas, como a FUNAI, e das forças policiais, com o objetivo de conter o que classificaram como “rebeldes”, termo utilizado para se referir ao grupo opositor.

A ausência de intervenção estatal direta, nesse contexto, tende a favorecer lideranças já estabelecidas, como no caso de Máximo Velasques, ao mesmo tempo em que coloca em questão a legitimidade de processos eleitorais organizados autonomamente por segmentos majoritários da comunidade. Paralelamente, constrói-se uma narrativa de perseguição, na qual se acusa a FUNAI de promover divisões internas, ao não reconhecer exclusivamente um dos grupos como legítima liderança, o que acaba por invisibilizar e silenciar adversários políticos.

Com o tempo, tornou-se evidente que nenhuma instituição externa — como a FUNAI ou o Ministério Público Federal (MPF) — poderia legitimar um único grupo como representante exclusivo da comunidade. Diante disso, e considerando a mobilização expressiva de diferentes segmentos da aldeia, avançou-se para um acordo em torno da realização de uma nova eleição. Como condição, Máximo propôs a candidatura de seu filho, Wenderson Velasques, como seu sucessor.

Assim, em 30 de maio de 2025, foi realizada nova eleição interna, organizada por uma comissão formada pelos quatro candidatos concorrentes. A presença de representantes do Ministério Público e da FUNAI foi solicitada não para intervir no processo, mas para garantir sua pacificidade — o que revela, ainda, certa desconfiança em relação à plena autonomia comunitária.

O resultado do pleito foi o seguinte: Inocêncio e Ester obtiveram 399 votos; Wenderson Velasques, 156 votos; Claudemir Degerme, 87 votos; Isabelino Cabral, 84 votos; além de 2 votos nulos, totalizando 728 votantes.

Esse cenário evidencia um desafio central: como desconstruir a herança integracionista e, ao mesmo tempo, reconstruir formas políticas genuinamente autônomas, respeitando a diversidade de lideranças existentes em cada parentela, sem que a não intervenção estatal acabe por legitimar desigualdades previamente estabelecidas. No caso da Aldeia Pirajuí, as três eleições recentes ilustram essa tensão — incluindo uma realizada sem qualquer acompanhamento externo, posteriormente questionada por parte da comunidade, e a mais recente, que contou com a presença simbólica de autoridades apenas para prevenir conflitos.

3.3.2 Limão Verde

O caso da Aldeia Limão Verde, município de Amambai Mato Grosso do Sul, o então liderança atual, Alímer, estava com o final do mandato na qual foi eleito em 2020, em 2024 já seria encerramento do seu mandato.

É assim aos dias 8 de outubro de 2024, a comunidade formaram uma comissão eleitoral composta por jovens, professores, agentes de saúde para a realização da eleição da escolha de liderança da Aldeia Limão Verde. A reunião aconteceu no Centro de Eventos da Aldeia Limão Verde às 18 horas. Horas, com a presença dos representantes desta referida aldeia. Convocando as eleições para a escolha de liderança e vice-liderança da aldeia Limão Verde para um mandato de quatro anos, ou seja, do período de 2025 a 2028. E eles criaram as próprias, o próprio regimento, das finalidades de quem pode participar e quem não pode, E foram muito positivo essa questão da organização partindo da própria comunidade no primeiro momento.

E assim, a Comissão Organizadora montaram sua equipe para contagem de votos, de como que eles vão se organizar, e foram marcadas a eleição para o dia 3 de novembro de 2024, onde se apresentaram cinco candidatos. Delfino Borvão, Oldeir Pavão, Demildo Montiel, José Martins e Nisio Araújo, o resultado dessa eleição, foram apenas um voto de diferença para o primeiro colocado, onde o Delfino Borvão conseguiu 251 votos, Oldeir Pavão conseguiu 250 votos e os demais, o terceiro colocado, Montiel 178 votos, José Martins 91 votos, Nise Araújo 29 votos. E apenas com um voto de diferença, o primeiro colocado, que é o Delfino Borvão, conseguiu ficar em primeiro e o segundo colocado foi Oldeir Pavão com 250 votos.

Ao terminar a eleição os demais candidatos reconheceram a vitória do sr. Delfino Borvão, mas no outro dia, surgiram várias narrativas de que um voto seria um voto adulterado, um voto inválido, portanto invalidaria a eleição.

O grupo do Oldeir conseguiram colocar nos grupos das redes sociais, da comunidade, do grupo de WhatsApp, de que um indígena veio de um outro território indígena apenas para votar no candidato que foi eleito com um voto de diferença. E aí começou um novo conflito, no espaço imaterial.

O grupo do Oldeir defendia a realização de uma nova eleição enquanto que o grupo do Delfino se defendia alegando que foram eleitos legitimamente numa eleição que foi proposta por eles mesmo, pela própria comunidade.

E assim, aos 17 de novembro de 2024, de forma muito apressada também, foi marcado o segundo turno, uma segunda eleição, onde novamente os dois grupos, o grupo do Odeir Pavão e o grupo do Delfino, onde o Odeir conseguiu se eleger segundo o documento que eles mesmos mostraram, e o Delfino não compareceu e não aceitou o resultado do segundo turno, porque ele alega que a validade da eleição é do primeiro turno, segundo turno, portanto, não existiria no entender dele. E desde então vem uma briga, uma discussão, os dois grupos buscando se legitimar nas costas ou sobre o aval do Estado, do Ministério Público Federal, da FUNAI, e ao não ser realizado isso, o grupo Delfino começou a fechar na Rodovia que perpassa por meio da aldeia alegando que são lideranças e que isso devem ser respeitado.

Houve um intenso conflito, um clima de tensão sobre essa disputa de liderança. O grupo Delfino, porém, numa reunião no Ministério Público Federal, na sede do Ministério Público Federal em Dourados. Defendeu a ideia de uma gestão compartilhada. Eles alegaram que os dois poderiam gerir ou fazer a gestão na comunidade sem interferir no trabalho um do outro. E o outro grupo discorda e defende uma nova realização da eleição e foi uma luta entre esses dois grupos que não conseguia dialogar que precisou da presença do estado novamente para que eles pudessem pelo menos ouvir uns aos outros.

E assim é como essas duas lideranças vêm se atacando, atacando o grupo, o grupo Delfino atacando os outros grupos de seus desafetos, fecharam rodovias e ameaçaram, acusaram a FUNAI de estar favorecendo outro grupo acusando de que ele está sofrendo perseguição política e foram feitos boletins de ocorrências por parte das pessoas que foram agredidas pelo grupo e recentemente resultou na prisão preventiva do grupo do Delfino. Não tinha mais condições deles continuarem se afrontando, porque ia acontecer uma tragédia ainda maior, porque até nas entregas de cesta eles se afrontavam, por isso por duas vezes precisou do apoio da Forças Policiais para a entrega de cestas do estado, e no mês de maio foi entregue fora da comunidade, porque toda vez que se encontrava, se afrontava, e por isso, por precaução, foram adotados essa medida de prevenção por entender que clima. Não é o mais ideal entregarem na comunidade, por isso foi entregue no município de Amambai. E tudo isso são consequências de uma desavença desses dois grupos, pela disputa do cargo de capitão.

O desfecho dessa briga política só terminou após a prisão do Delfino, e assim o grupo do Oldeir ficou de vez para o mandatário como liderança na aldeia limão verde.

3.3.3 Porto Lindo

A Aldeia Porto Lindo, localizada no município de Japorã (embora geograficamente mais próxima de Iguatemi), realizou em dezembro de 2024 a eleição para escolher seu novo capitão, que conduzirá a comunidade entre 2025 e 2028. O então líder, Roberto Carlos Martins – cujo mandato terminaria em 31 de dezembro de 2024 – organizou o pleito seguindo um regimento eleitoral estabelecido pelos próprios indígenas, que definiu critérios e prazos para as candidaturas. Descrevo rapidamente as Chapas e a Estrutura Eleitoral organizadas:

Entre 15 de novembro e a data da eleição, duas chapas se inscreveram:

Chapa 1: Roberto Carlos Martins (candidato a capitão) e Cristina Samaniego (vice, primeira mulher a concorrer ao cargo);

Chapa 2: Onésio Dias (capitão) e Bento Hara (vice).

Para garantir transparência, a comunidade solicitou o acompanhamento da FUNAI e de forças policiais, que atuaram como observadoras, sem interferência. Cada chapa também formou uma comissão eleitoral de nove membros, responsável por supervisionar o processo.

No decorrer aconteceram tensões e Interferência Externa:

Durante a campanha, a Chapa 2 recebeu apoio explícito de políticos externos, incluindo o prefeito de Japorã, vereadores e o deputado Zeca do PT. Esse envolvimento gerou críticas da Chapa 1, que acusou interferência na autonomia da aldeia. Relatos indicaram que membros da comissão da Chapa 2 passaram a descumprir acordos internos após reuniões com gestores municipais, alimentando desconfiança sobre a influência de interesses externos nas decisões da comunidade.

Além disso ocorreu denúncia de Irregularidades no Dia da Eleição:

No dia da votação (15 de dezembro), surgiram denúncias de compra de votos por parte de não indígenas em favor da Chapa 2. A Força Nacional e a FUNAI intervieram após flagrarem um homem com R\$ 3.000 em espécie e uma lista de nomes de indígenas supostamente coagidos. O caso foi encaminhado à delegacia de Japorã e, posteriormente, a Mundo Novo, mas não houve enquadramento legal, já que não há regulamentação judicial específica para processos eleitorais indígenas.

E, como resultado e Consequências:

Onésio Dias venceu por uma estreita margem de 38 votos (988 contra 950 de Roberto Carlos), marcando a derrota consecutiva do ex-capitão em tentativas de

reeleição. O resultado, porém, aprofundou divisões na aldeia: apoiadores de Roberto Carlos alegam fraude e favorecimento político, enquanto a comunidade enfrenta o desafio de reconciliar-se após um processo marcado por tensões e questionamentos sobre sua autodeterminação.

A partir da análise dos três territórios das aldeias indígenas Limão Verde município de Amambai reserva de Porto Lindo município de Japorã e a reserva Indígena de Pirajuí município de Paranhos onde ocorreram eleições internas para a escolha de lideranças da figura de "capitão", podemos entender que os indígenas ressignificaram as suas formas da escolha de "capitão" para representação política das comunidades interessadas. A Constituição de 1988, ao reconhecer a autonomia das comunidades indígenas o estado rompe com a paradigma da capitão vinculado ao Funai que legalmente fornecia a portaria aos capitães das reservas, mas após a Constituição de 1988 os indígenas reconfiguraram ao replicar o modelo de eleição para a escolha dessas lideranças que originalmente imposto durante a criação das reservas -, permitiu que os povos indígenas reconfigurassem a nomenclatura e o papel do "capitão", associando-o à ideia de liderança comunitária.

Vale destacar que essa forma de escolha, embora institucionalizada, não representa necessariamente a vontade da maioria absoluta dos grupos. Algumas comunidades preferem denominar seus representantes como "caciques", mantendo tradições distintas. Além disso, o processo eleitoral envolve custos e recursos que os próprios indígenas precisam arcar, adaptando metodologias dos karai para sua realização das eleições.

Contudo, persiste uma resistência à imposição desse modelo. Muitos grupos defendem que suas lideranças tradicionais - escolhidas por famílias ou por critérios culturais - são tão legítimas quanto aquelas reconhecidas pelo Estado. Essa tensão tem gerado desgastes na convivência comunitária, uma vez que as lideranças religiosas e tradicionais, embora invisibilizadas pela figura do "capitão", continuam existindo e exercendo suas funções nos territórios.

É fundamental ressaltar: a verdadeira liderança não se constitui por meio de um cargo ou de um reconhecimento externo, mas pela forma de ser e pelo papel orgânico que o indivíduo assume dentro da comunidade. A legitimidade, portanto, emana da tradição e da aceitação coletiva, não apenas de mecanismos institucionais.

3.4 CONVERSAS PARA APROFUNDAR SOBRE A FIGURA DO CAPITÃO

3.4.1 Entrevista com Tónico Benites

Para aprofundar a compreensão sobre a questão da liderança, também foi entrevistado o antropólogo e pesquisador Dr. Tónico Benítez, que é meu coorientador. O diálogo com ele foi fundamental para ampliar minha compreensão e para melhor entender a lógica da organização social Guarani. Suas contribuições foram muito valiosas para a pesquisa, e ele foi um dos entrevistados centrais para esse fim. O mesmo inicia dizendo: Aqui nesta região de Nhanderu Marangatu município de Antonio João, estamos pisamos em um território com uma história longa e importante. Vou tentar resumir alguns pontos centrais.

Começo pelo Dom Kitito, um grande líder e pai de nossa comunidade, que faleceu em Porto Seguro no ano 2000. Ele estava em uma caravana indígena durante as comemorações dos 500 anos do Brasil e, já sendo uma pessoa idosa e com problemas de saúde, não resistiu.

Este local é marcante pela resistência. Em Pirakuá, pela primeira vez na história, o povo Guarani-Kaiowá se uniu com parentes de todo o Tekoha Sul para enfrentar o exército durante a ditadura militar, no final dos anos 70, que apoiava a expulsão dos indígenas. Na época, eu era muito jovem, apenas uma criança, e não pude vir, mas meu pai e meu tio, o Amigo Tolopé, estiveram aqui.

Pirakuá é um lugar vital. É uma das últimas áreas com floresta preservada, um remanescente de como era nosso território tradicional, com rios e mata. Infelizmente, está constantemente ameaçada por incêndios criminosos. Ontem mesmo houve outro fogo. Estou tentando, desde então, acionar o Prevfogo (IBAMA e FUNAI) para instalar uma base de prevenção, pois é a única área indígena que ainda possui essa floresta, e ela sofre um cerco de fogo.

O significado de "Marangatu" também é crucial. Significa um bom comportamento sagrado, que tem a ver com a conduta divina, a maneira ideal de ser humano, de viver uma vida sagrada.

Além disso, Pirakuá é um dos únicos lugares onde ainda encontramos a árvore para fazer o **Xiru** (ou **Chiru**). Esse é o artefato sagrado mais importante do povo Kaiowá, carregado por séculos. Por onde formos, mesmo expulsos, levamos o Xiru e o maracá. Eles nos protegem e nós temos o dever de protegê-los. Em fevereiro de 2022, após casas serem incendiadas criminosamente em outra área, reconstruímos o Xiru em Piracuá. Foi

a primeira reconstrução em 200 anos, feita com os rezadores que ainda conhecem os rituais, como o Fabio.

Esta região é o berço da resistência. Foi aqui, em Irakai, que a FUNAI instituiu a primeira portaria de identificação de uma terra indígena Kaiowá-Guarani, entre 83 e 84. Minha área, Jaguapiré, foi a segunda. A luta de meu avô, meu pai e outros lideranças foi fundamental para que a FUNAI criasse os Grupos de Trabalho (GTs) para identificação de terras, um mecanismo que permanece até hoje.

Essa história tem um custo muito pesado. Muitas lideranças pagaram com a própria vida. Marçal de Souza foi assassinado aqui com tiros à queima-roupa por um policial, após um despejo. Simão Vilhalva foi morto durante uma retomada, na frente de uma comitiva de deputados estaduais e federais, enquanto a Força Nacional assistia.

Atualmente, a criminalização continua. A maioria das lideranças responde a processos e pode ser presa. O Loreto, por exemplo, passou dois anos tendo que se apresentar diariamente em uma cidade distante para assinar um livro. Só consegui reverter isso com ajuda da Defensoria Pública após dois anos.

Outro problema grave é a retirada de crianças de nossas famílias, como o caso recente de um casal que perdeu o bebê por questões burocráticas de peso, mesmo a criança estando saudável e se desenvolvendo bem.

Apesar de a Terra Indígena **Pyelito Kue / Iguatemipegua I** ter sido homologada em 2005 pelo Presidente Lula, uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) a suspendeu. Essa suspensão é usada como justificativa para nos negar direitos básicos: não podemos ter energia elétrica, asfaltar estradas ou construir uma escola, sob a alegação de que a "área está em conflito". Conseguimos um trator para a estrada apenas após muitos anos de luta.

Por trás de muitos desses ataques está a fazendeira Luana Ruiz e sua família. Ela coordenou ataques contra esta área e, durante o governo Bolsonaro, trabalhou no Ministério da Agricultura. Ela foi uma das que tentou transferir a FUNAI para aquele ministério, para controlar as demarcações e o licenciamento ambiental. Ela é a principal advogada atuando contra nós em todos os processos fundiários e de criminalização, criando obstáculos para qualquer política pública que beneficie nossa comunidade. Com certeza, vocês da equipe [PFE] se depararão com ela em audiências.

Então, é importante entender que visitar este território é pisar em um lugar de muita luta, resistência e história sagrada para nosso povo.

3.4.2 Entrevista com Otoniel Ricardo

A seguir apresento a entrevista com Otoniel Ricardo, ex-coordenador da Aty Guassu, ex-vereador em Caarapó e atual diretor da escola estadual em Pirajuí, extensão da escola Santiago Benites, no município de Paranhos, MS.

“A capitania é uma figura que veio da época da Ditadura e traz a influência do Karai [não indígena]. Isso não é nosso; é como se fosse uma embaixada de outra nação dentro da nação Guarani. Antes, tínhamos os rezadores, que tinham a função de cuidadores espirituais dos Guarani. Esses rezadores tinham seus discípulos, e eu ainda presenciei essa forma de liderança dos Nhamoi. Porém, com a consolidação do capitão, esses rezadores perderam seu papel, pois o capitão veio para impor os interesses do governo e não o nosso Reko [modo de vida].

Com sua consolidação, foi imposto aos indígenas o individualismo – o 'eu sou capitão, eu que mando'. Isso rompeu com a política do Teko Porã dos Guarani. Nós, Guarani Kaiowá, somos muito passivos porque confiamos na fala, pois ela é sagrada para nós. Eles nos apresentaram esse modelo como se fosse algo bom, e acreditamos, porque para nós a fala é sagrada. Portanto, a capitania apresenta aos parentes uma economia sob a ótica do sistema dos Karai, o que fez com que nos afastássemos uns dos outros, o Nhemboja'õ, e nos distanciou do nosso Teko Porã.

A capitania é um poder que acaba com a coletividade porque, por si só, é uma forma individual. Somos assediados pela vontade de 'querer ter mais'. Por exemplo, a liderança quer beneficiar seus familiares, lotear empregos apenas para seus grupos de afeto político. A capitania também é influenciada pelo capitalismo, que não aceita um 'não'. Quando o capitão marcava uma reunião, você era obrigado a comparecer; caso contrário, poderia sofrer retaliações ou até mesmo serem usada força para obrigá-lo a ir. E isso não é a nossa forma de ser Guarani.

Isso gera divisão, e isso é coisa do Karai. Antigamente, tínhamos três formas de Tekoha: o Tekoha Guassu, um território sem limites para o caminhar dos Guarani. Dentro desse Tekoha Guassu, haviam outros tekohas aldeados, compostos por diferentes famílias. Cada uma dessas famílias tinha seu mundo espiritual, praticando seus cantos para pedir proteção ao seu povo e à natureza local. Quando foram criadas as oito reservas, os indígenas dispersos nesse Tekoha Guassu foram forçados a viver em um espaço muito pequeno, tendo que suportar outras famílias que não eram do seu grupo linear. Foi aí que teve início a figura do capitão; até então, não existia. Cada tekoha tinha seu tronco Ypy, que tinha uma função divina de zelar pelo bem-estar e pela harmonia do seu grupo.

Por isso, quando os Guarani fazem retomadas, procuram novamente esse Teko Porã. A capitania existe de duas formas: um grupo pequeno que tenta de toda maneira se sobrepor ao outro, e a opressão sobre o restante da comunidade. Isso é um Mboepy Ivai (má influência dos não indígenas). Essa forma é a mais 'eficaz' para o não indígena, como se resolvesse todos os problemas, mas, na verdade, essa política silencia os demais grupos familiares com o uso excessivo da força e com a anuência do próprio Estado. Nas reservas, foram colocados grupos de famílias, como Pires, Vera, Vilhalva, Duarte.

Quando esses grupos entenderam que a política introduzida seria uma ferramenta para dominar outros, também começaram a se organizar para alcançar o cargo de capitão, pois, de certa maneira, esse status trazia segurança e prestígio às famílias nessa posição. Isso rompe de vez com a nossa forma de Teko Porã.

O Estado criou um problema irreparável, pois essas disputas trazem violência. Por isso, hoje, a figura do capitão deve ser superada. Antigamente, a FUNAI dava portaria ao capitão, e isso legitimava seu autoritarismo.

Neste momento, é preciso superar essa capitania, que é individual e violadora dos direitos dos demais indígenas. Diante disso, as lideranças religiosas suplicaram à assembleia Aty Guassu para mudar essa política de perseguição e intolerância religiosa. Foi então que começaram a pensar em mudar a nomenclatura de 'capitão' para 'cacique' ou 'liderança'. Mas é preciso que isso mude na prática, e não apenas no nome.

'Líder' seria uma figura que lidera as comunidades, e 'cacique' é o que mais é aceito na grande maioria delas. Mesmo assim, o indígena nessa posição é assediado pelo Karai para permitir arrendamentos ou para se beneficiar em políticas locais, já que essa liderança seria uma ponte para chegar às famílias. De certa forma, isso ainda é uma versão do capitão, e isso adoece a comunidade.

Nós, da comunidade indígena Pirajuí, a partir da última eleição, mudamos definitivamente o nome de 'capitão' para Guardião. Entendemos que o guardião seria o cuidador da comunidade. Quando pensamos nesse nome, ele foi colocado para a comunidade aprovar ou não, e explicamos que a capitania representa atraso e autoritarismo.

Hoje, a capitania é vista como um atalho para ganhar dinheiro fácil, através de arrendamentos ou parcerias. Mas a comunidade Pirajuí não aceita essa prática, independentemente de sua natureza. Por isso, nenhuma liderança com esse plano foi eleita. Nossos Guardiões, eleitos no final de maio de 2024, são liderados por Inocência

Vilhalva e pela primeira mulher, Ester Salina. O grupo de Guardiões é composto por vários membros de cada família da reserva Pirajuí – são 32 líderes no total.

Nosso plano é fortalecer a agricultura familiar e ajudar realmente aqueles que querem produzir o sustento da família. Já deu certo em Pirajuí: realizamos duas feiras de produtos indígenas na escola. As categorias de educação, saúde e a gestão dos Guardiões são trabalhadas de forma coletiva.

Os Guardiões são ouvidos e reconhecidos no âmbito municipal porque, quando uma demanda é apresentada ao governo, eles veem que não é mais como no tempo do capitão, que levava demandas muito mais de sua família e do seu grupo do que da comunidade propriamente dita.

Tudo que é feito tem transparência, e as famílias acompanham todo tipo de ação dos Guardiões. Essa é a nossa forma de fazer política. Mas cada comunidade tem sua forma de organização.

Claro que não são cem por cento [da comunidade]. Respeitamos os que abraçaram nossa forma de trabalho, mas também respeitamos aqueles que não querem participar, pois algumas pessoas não querem se posicionar de nenhuma forma.

Mas, de fato, depois que os Guardiões assumiram a frente da gestão, muitas coisas melhoraram na educação, saúde e agricultura. Nossa meta é fortalecer o Teko Porã e valorizar as lideranças de cada família."

Sobre a entrada das eleições nas aldeias:

"A partir de 1990 em diante, nos foi imposto novamente, como uma forma do Estado reparar o erro que cometeu. A eleição é apresentada como a solução para o problema, mas isso só o agrava, porque divide as famílias e exige recursos para campanhas políticas. A eleição rompe novamente o Joajuipa Guassu [a Grande União]. Aí entra a inteligência dos Karai: mudaram nossa forma de organização desde o SPI [Serviço de Proteção ao Índio]; essa forma de eleição também.

Trazer esse conceito para nós, indígenas, foi muito negativo. O indígena que perde uma eleição não aceita, porque acreditamos na liderança divina, que nos é ensinada através do Yvyra Ija [discípulo do rezador]. A eleição não tira essa sabedoria que temos, mas, na lógica dos Karai, o indígena que é derrotado na eleição é descartado, perde sua atribuição. Muito pelo contrário, como mencionei, existem muitas lideranças que compõem uma comunidade.

Por isso, o papel dos Guardiões hoje é agregar essas lideranças de cada família, e não silenciá-las.

Nossos Guardiões serão avaliados pelas lideranças de cada família para decidir se devem permanecer e cumprir os quatro anos ou não. Quem decide isso são essas lideranças familiares.

Decidimos fortalecer os rezadores, como é o caso do Sr. Eduardo, um rezador importante na comunidade indígena Pirajuí. O capitão anterior aos Guardiões usava muito a forma dos Karai, e nós valorizamos a sabedoria dos nossos rezadores.

3.4.3 Entrevista com Janio Avalos

Outro interlocutor importante, foi jovem liderança **Janio Avalos**, um jovem indígena da etnia Kaiowá. Janio possui vasta experiência como ativista e é um dos fundadores da Retomada Aty Jovem RAJ— razão pela qual sua perspectiva é tão valiosa.

A entrevista buscou entender seu ponto de vista sobre a política interna, a organização tradicional indígena e suas reflexões como liderança sobre a temática da organização política dos povos originários.

Janio é morador da Aldeia Limão Verde, localizada no município de Amambai, no Mato Grosso do Sul.

Janio iniciou sua fala dizendo: Meu nome é Jânio Kaiowá. É meu nome indígena e *Awa Apyka Rendy* sou do povo Kaiowa, eu falo a língua kaiowa da aldeia Limão Verde.

Bom, a palavra "liderança" é uma palavra que seria "decorada", uma palavra muito forte. E essa ideia de "decorar" [um líder] tem sido muito questionada pelo Estado brasileiro, principalmente pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio). A figura do "capitão" foi muito imposta pelo Estado, como aconteceu também com o cargo de "cacique", que não é uma palavra de origem indígena daqui.

O movimento indígena brasileiro tem sido fundamental, principalmente aqui na região do Sul do Mato Grosso do Sul. Ele surgiu na década de 70 com o intuito de lutar pelos nossos **direitos**. É muito importante lembrar que o líder já existia na figura dos nossos líderes espirituais. O Estado, para enfraquecer essa autoridade tradicional, impôs suas próprias estruturas, como o SPI, que depois virou a FUNAI. Isso tem gerado muitas consequências, principalmente nas reservas, que não são um território legítimo tradicional, mas um espaço demarcado e imposto pelo Estado. Então, a nossa organização social e política tradicional tem sido muito combatida nesse sentido.

A figura do "capitão" é muito colocada numa posição de poder por uma lógica **não indígena**, que não atende às nossas cosmologias e nossas parentes. Já vem mais como uma questão de dominação. Hoje, nós temos lutado contra esse sistema, que

traz muito individualismo e uma ideia conservadora de organização. Essa política deu em branco, desorganizou a nossa cultura tradicional. O povo Kaiowa é um povo coletivo, muito coletivo.

Nessa discussão sobre liderança, entram várias questões, inclusive a da religiosidade. O povo Kaiowa vive também a perseguição da intolerância religiosa, imposta pela sociedade **não indígena** com o intuito de acabar com a nossa cultura, com as nossas rezas, com a nossa tradição, com as nossas danças, com as nossas línguas. Hoje, com tudo isso, essa figura de liderança imposta pelo Estado tem sido um grande desafio para nós. A nossa língua, hoje, tem sido a nossa principal arma para manter a nossa cultura viva.

Na época da criação da reserva, na década de 1930, éramos muito invisibilizados pelo Estado. Não podíamos falar. Muitas das lideranças impostas pelo Estado é que podiam falar, e isso servia para controlar os povos indígenas. Por isso, o movimento indígena tem sido um grande **aliado** para nós.

Hoje, a palavra liderança tem vários sentidos, como o **tekohá** (que é o modo de ser Guarani e Kaiowá). Esse conceito tem sido um grande desafio para a política do Estado. Porque ao mesmo tempo que lutamos **perante** o Estado para manter nossas culturas e nossos modos de ser, também temos que nos relacionar com um mundo que não é da nossa cultura.

A reserva criada pelo Estado Brasileiro foi formada juntando várias pessoas de aldeias diferentes. Muitos voltaram para seus lugares de origem, então isso também é uma grande questão.

Hoje, muitos jovens estão na linha de frente das retomadas. São filhos de lideranças assassinadas, que hoje carregam a luta adiante. O objetivo é que os jovens também tenham sua própria voz, que possam pensar e reivindicar em relação ao território, à saúde e à educação.

Foi com esse objetivo que nasceu a Assembleia de Jovens, no rastro de mobilizações como o Grito do Jeter, no final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Isso também impulsionou muito a formação política dos jovens nas aldeias. A arte jovem, o movimento, é uma forma de continuar unidos como grupo.

O objetivo foi exatamente esse: criar espaço. Há poucas políticas públicas para a juventude indígena em relação a território, saúde... quase não existe nada. O próprio Estado não oferece apoio para a juventude nesse sentido. Então, a Assembleia foi um exemplo de como o jovem pode fazer ouvir a sua voz. Ela é composta por vários líderes

jovens, das Retomadas, das Reservas, são filhos de lideranças que levam a luta dos seus antepassados a cada dia.

3.4.4 Entrevista com Osni Pires e Clarice Lopes

Entrevista do Sr. Osni Pires e de sua Esposa Clarice Lopes durante a visita realizada em abril de 2025 na residência do casal na aldeia potrero guassu realizei a entrevista com o casal:

Entrevistei a senhora Clarice Lopes e seu marido, Osni Pires, que é o primogênito de Otávio Pires, um dos primeiros líderes da comunidade indígena Potreiro-Guaçu. Osni contextualiza a trajetória de seu pai: no início, Otávio Pires era uma liderança muito forte em Potreiro-Guaçu, contando com a ajuda de seus irmãos Félix, Narciso e Liberato Pires, além de sobrinhos e demais aliados que participaram da retomada do território.



Fotografia tirada durante a entrevista com o casal Osni e sua esposa Clarice

Em 2000, foi aberta a primeira escola na comunidade, o que deu início a disputas internas. Cada um dos irmãos Pires procurava se fortalecer posicionando seus filhos para

trabalhar na escola. Segundo Clarice e Osni, Otávio tinha a visão de distribuir esses empregos de forma equilibrada, como estratégia política. No entanto, as relações entre os irmãos se desgastaram porque Otávio nem sempre acatava as reivindicações dos demais.

Com o tempo, passou a sofrer pressões: Félix Pires exigiu que seu filho Sílvio fosse colocado na escola; Liberato queria o mesmo para o seu filho; Narciso também buscava espaço para os seus. Esses interesses acabaram isolando Otávio, que perdeu a boa relação com os próprios irmãos. Segundo Osni e Clarice — esta que viveu de perto esse processo, já que enquanto Osni trabalhava no canavial, ela permanecia sob os cuidados de Otávio e de sua sogra, tia Aventura — o ego e o desejo de protagonismo de cada irmão foram os principais fatores para o enfraquecimento da união da família Pires.

Otávio hoje, conforme relatam, arrepende-se de não ter enfrentado os irmãos para garantir que seus próprios filhos fossem indicados para trabalhar na escola. Na época, os professores eram escolhidos por indicação, sem processos seletivos, algo comum no contexto da retomada. Ele reconhece que essa teria sido a oportunidade perdida e o estopim para a desagregação da família.

Em 2004, a convivência entre os irmãos tornou-se insustentável. A chegada de instituições externas e políticas sociais na comunidade, embora importantes, também acirrou os conflitos familiares, pois aumentaram os espaços de disputa por indicações. Outro fator citado foi a doação de seis vacas feita pelo padre Frei Álido, destinadas à criação coletiva na comunidade. As vacas deveriam ser distribuídas igualmente entre os principais aliados, mas, segundo os relatos, apenas Otávio cuidava dos animais. O acúmulo de tensões e a falta de um ambiente harmonioso levaram Otávio a deixar Potreiro e se mudar para Pirajuí, com articulação de Osni junto à liderança local, Ariano. Osni também assumiu ter levado o gado nessa ocasião, o que gerou novos atritos.

Entre 2006 e 2007, Félix e Liberato Pires procuraram Otávio para convencê-lo a retornar a Potreiro. Isolado em Pirajuí, ele acabou aceitando, retornando ao território em 2007. Segundo Osni e Clarice, esse padrão de conflitos — esse *teko vai*, esse *teko oavã* — é algo trazido de fora para dentro. Embora reconheçam a importância das políticas públicas como educação e saúde, eles apontam que sua chegada gera divisões internas, sobretudo quando há disputa por cargos e indicações. Para eles, seria necessário pensar formas mais imparciais de distribuir essas oportunidades, pois lideranças que não sabem repartir os espaços acabam se enfraquecendo politicamente e abrindo caminho para opositores.

Em 2004, com a saída de Otávio, assumiu a liderança Urbano Medina. É importante destacar que Osni nasceu já na reserva, em 1980, e Clarice, em 1984. Ela é neta de Cecílio Vera, uma importante liderança na reserva de Pirajuí. Ambos vivenciaram o processo de reservamento. Otávio, por sua vez, foi expulso do território Potreiro-Guaçu em 1973, viveu na reserva de Pirajuí e participou ativamente da retomada em 1998. Sua trajetória e contribuição para a história de Potreiro são, portanto, de grande relevância.

3.4.5 Entrevista com Leila Lopes

No final de dezembro de 2024, entrevistei Dona Leila. Quando cheguei, ela fez questão de vestir suas roupas tradicionais e pintura corporal para conversar comigo. Dona Leila Rocha, de 62 anos, é conhecida como Kunha Poty. Ela relatou que está há 23 anos na luta pelo território retomado de Yvy Catu Potrerito, uma área que abrange diversas microrregiões, como Tajyuty (atual Remanso), Itavera, Pakova, Pasury, Lima Kue, Itaverá 1, Itaverá 2, Pindo Ty, Tekoha Guarani, Paloma e Kaaguy Hovy.

Registro Fotográfico após a entrevista com a liderança Dona Leila Rocha Kunha Poty



Desde 2021, Dona Leila atua na proteção dos direitos humanos, enfrentando ameaças de fazendeiros. Ela representa as lideranças tradicionais que se opõem à política do “capitão”. Segundo ela, a questão dos arrendamentos na região de Yvy Catu, em Porto Lindo, intensificou-se em 2017. Yvy Catu é uma área de retomada localizada nos arredores da aldeia Porto Lindo, reserva demarcada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre 1915 e 1928.

Dona Leila se posiciona contra esse modelo de arrendamento. Ela exemplifica que, durante os quatro anos de mandato de Roberto Carlos, resistiu como liderança tradicional à pressão constante dos arrendatários, que insistiam para que ela cedesse parte de seu território. Eles justificavam que o arrendamento traria benefícios como água, saúde e melhorias nas estradas. No entanto, ela recusa essa prática por entender que o arrendamento prejudica a luta do movimento de retomada.

No contexto atual, ela relata que há duas lideranças: Onésio, eleito em 2024, e Roberto Carlos, que possui outro escritório. Onésio ocupa o escritório originalmente fundado no local. Caso Roberto Carlos abra um novo escritório para ela, isso pode ser positivo, pois desafia o poder externo — seja da prefeitura, seja a tentativa de centralização em uma única liderança. Embora Roberto ainda apresente uma postura marcada pela lógica da capitania, sua atuação já representa um contraponto. Isso enfraquece os interesses externos, já que a tendência sempre foi concentrar o poder em uma única figura. Essa dinâmica tem se manifestado na comunidade Porto Lindo do Icatu e permanece assim desde 2024 até os dias atuais.

Ela também observa que, com o tempo, a figura do capitão se reconfigurou, metamorfoseou-se. Quando o órgão indigenista deixou de tutelar os indígenas, o fortalecimento do capitão passou a vir, internamente, de professores e profissionais indígenas interessados em cargos de coordenação, como na educação e na saúde. Externamente, vereadores e prefeitos também fortalecem essa figura, buscando lideranças alinhadas à sua ideologia para facilitar o controle dos votos nas comunidades indígenas.

Dona Leila faz uma análise crítica sobre essa transformação: o capitão mudou de nomenclatura ao longo do tempo, passando a ser chamado de “cacique”. Ela explica que, originalmente, o cacique era o rezador, aquele que detinha a liderança espiritual, com função de curar, aconselhar e amenizar dores.

Ela também comenta que a aldeia Porto Lindo, uma das reservas demarcadas pelo SPI, era chamada antigamente de Jacaréi. Para ela, a mudança de nome tem um

significado: foi feita para confundir os indígenas, fazê-los esquecer o nome antigo e dificultar a localização dos territórios tradicionais.

Sobre a realidade nas áreas de retomada, ela afirma que a luta é muito difícil: “Não temos postos de saúde dignos. Estamos há 23 anos lutando. Com muita luta, conseguimos abrir uma escolinha, que é muito pouco.” Relata ainda que, em reuniões municipais, lideranças locais importantes para trazer recursos à comunidade não a convidam por ela ser contra os arrendamentos e contra uma política que considera subserviente ao externo, em vez de voltada à sua comunidade.

Por fim, ela critica a postura das lideranças da reserva, que esperam que as lideranças das retomadas se submetam à sua política conforme seus próprios interesses.

3.4.6 Entrevista com Elpidio Pires

Em meados de 2002, me afastei um pouco da gestão do tio Otávio por causa de uma desavença sobre política externa. Em 2004, o Urbano assumiu e, desde esse período, eu já tinha um grupo alinhado comigo. Quando Urbano saiu, ele me disse que ia deixar o mandato para mim, mas meus tios fizeram uma eleição e foi implantada a comissão em 2005. No entanto, não deu muito certo, porque os integrantes não se entendiam, já que o tio Liberato ainda queria ser o principal. Mas essa comissão não durou muito, pois os integrantes eram pessoas que bebiam muito. Mesmo com a criação da comissão, eu já estava como liderança.

Estávamos divididos: tinha meu grupo e o grupo do meu tio. Mas desde a saída do tio Otávio, eu já estava como líder, porque a nossa família não aceitava o Urbano, já que ele não era da nossa família. A família do Urbano é de origem do Triunfo. Quando houve a retomada em Potrero, nossa família e a família do Emenengildo fizeram um acordo: esse acordo era de que ele nos ajudaria na retomada do Potrero em 1998 e, quando eles decidissem retomar o seu território tradicional, nossa família retribuiria a ajuda, também ajudando eles.

Nasci em Potrero em 1968, mas no documento consta como se eu tivesse nascido em 1967. Eu tinha aproximadamente 6 anos quando meus pais foram forçados a adentrar na reserva Pirajuí. O nosso avô Gil Pires e outros se mudaram para o Paraguai; só meu pai se mudou para Pirajuí, porque tinha os parentes da minha tia Isabel e, por parte do pai, morava lá o tio Santiago Morale, que era mburuvicha. Eles convenceram o nosso tio, mas muitos foram para o Paraguai, para a aldeia indígena Mboi Jaguã, no Paraguai.

Mas eles não aguentaram viver no Paraguai e, depois de alguns anos, numa noite, chegaram em Pirajuí porque os filhos já estavam morando lá. A nossa família morava na região de Colônia'i, em Pirajuí.

Participei da retomada em 1998. O tio Otávio ficou em Pirajuí para informar as autoridades sobre algum caso que acontecesse conosco.

Durante a declaração da demarcação física em Potrero, participei também com as autoridades. Lembro que o tio Felix Pires, o capitão Irineu de Pirajuí, também acompanhou, e eu tenho essa foto.

Lembro que o fazendeiro do Jatobá foi até nós, ele estava muito bravo e perguntou quem havia autorizado a nossa entrada para essa demarcação. O engenheiro mostrou os documentos, e aí o Dr. Carlos disse que entendeu a delimitação do território. Essa demarcação física aconteceu em meados de 2007 ou 2008.

Nossa aldeia não tem mais rezador, e a nossa família não tem mais harmonia porque não tem mais um rezador da nossa família, pois ele é responsável pelo equilíbrio da família. O nosso avô Gil Pires e a avó Sebastiana eram rezadores. Mas como nossos avós eram rezadores, acredito que um dia uma das pessoas da nossa família será um rezador novamente, e isso será muito importante, porque só assim podemos ter novamente um jekoha, e isso possibilitará o joaihupa jey entre as famílias, pois a nossa raiz está em Potrero.

CAPÍTULO 4: A RETOMADA DO TEKOKHA E O FANTASMA DA RESERVA

4.1 O CONCEITO DE TEKOKHA E O PROCESSO DE RETOMADA.

Com a chegada das famílias provenientes do Ypo'i, Paraguassu, Triunfo e de outros tekoha, a reserva Pirajuí, em Paranhos (MS), tornou-se superpovoada. Esse aumento populacional intensificou os desentendimentos entre os parentes indígenas, desgastando a convivência. Diante disso, a família Pires, juntamente com outras parentelas que também foram forçado pelos colonizadores a deixar os seus tekoha Rancho Kapi'i, mobilizou-se para recuperar suas terras tradicionais, levando sua reivindicação à Aty Guasu (Grande Assembleia Guarani e Kaiowá de MS).

Otávio Pires, o Caçulo da família Pires, relata que, enquanto trabalhava no canavial, recebeu uma ligação de seu irmão Felix Pires (in memoriam), que estava na reserva Pirajuí. Felix informou que um dos apoiadores havia indicado a possibilidade de recuperarem suas terras. Após essa notícia, a família imediatamente se organizou para a retomada. Quando Otávio retornou do canavial, os irmãos Pires já estavam reunidos, realizando o Jeroky Guasu (grande reza) na casa do rezador Emenegildo Medina (in memoriam).

O ritual prolongou-se por vários dias e noites, com a participação de diversos ojerokýva kuéra (rezadores), que se juntaram para preparar os guerreiros que iam retornar para o berço da sua parentela. Além da reza, realizavam o guachire (ritual de guerra) e mantinham diálogos estratégicos, assegurando que o retorno ao tekoha ocorresse sem conflitos. Todos participavam, inclusive aqueles com forte ligação à igreja da missão, pois, mesmo adotando outras religiões, o modo de ser Ava Guarani permanece enraizado na alma e no espírito guerreiro. Para eles, a ancestralidade sempre se sobrepõe a qualquer outra crença.



Foto do dia 19 de abril de 1998, reunião preparatória para a retomada de Potrero Guasu. Foto do acervo da família Pires.

4.2 JAGUEROJEVY MITA KUERA NHANDE REKOHAGUEPE, A RETOMADA DO TEKOKA RANCHO KAPI'I: A LUTA PELA TERRA TRADICIONAL



Fotografia de Félix seu cunhado Miguel Duran e Joana Pires e seu sobrinho adolescente Ezequias acosta, em frente a Oga Pysy que foi queimado durante o ataque dos jagunços

Em 19 de abril de 1998, um grande Jeroky Guasu (ritual coletivo) marcou o retorno da família Pires ao seu território tradicional, o Rancho Kapi'i — conhecido hoje como Potrero Guasu. Liderados por Felix Pires, que afirmava a importância de "levar os nossos filhos de volta à nossa terra tradicional, onde os corpos dos nossos antepassados estão", a retomada contou com a presença de seus filhos Silvio e Claudelino, então o mais novo, e de seu genro, Cecílio Benites. Kaiowá casado com uma das filhas de Felix, Cecílio foi um guerreiro crucial nessa luta, falecendo em 2008.

Na madrugada do dia 20 de abril, 42 famílias de diferentes parentelas, representando a família extensa dos Piri Kuera — incluindo os irmãos Narciso, Liberato e Otavio Pires, além de suas irmãs —, iniciaram uma marcha para reocupar seu tekoha. Esse era um território do qual haviam sido expulsos após a demarcação da Reserva Pirajuí pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Entre os participantes estavam as famílias Duran, Medina, Benites, Garcia, Santos e Pires, que, incluindo mulheres e crianças, instalaram-se às margens do rio, erguendo barracas de lona para reivindicar o território tradicionalmente guarani.

A união do grupo foi fundamental para enfrentar as tensões constantes. Enquanto as famílias se mantinham firmes no tekoha, Otavio Pires, o irmão caçula, permaneceu na Reserva Pirajuí com a missão de comunicar o ocorrido às autoridades da FUNAI e solicitar o apoio do Aty Guasu (Grande Assembleia Guarani-Kaiowá).

Nos dois anos seguintes, as famílias consolidaram a retomada por meio de sólidas alianças. Sustentaram-se cultivando arroz, feijão, milho, batata-doce e outros alimentos em um sistema de kokue jopara (roça diversificada). Paralelamente, fortaleceram suas práticas espirituais com ñembo'e (rezas tradicionais), lideradas pelos rezadores Emenegildo Medina e Eduardo Santos — que haviam participado ativamente da retomada —, com o apoio de rezadores Kaiowá de outras comunidades, como o Sr. Mbigua.

4.3 - POLÍTICA DA RESERVA (A VELHA POLÍTICA)

As retomadas são, em sua origem, a reprodução do modo de vida tradicional Nhãdeva. No entanto, com a conquista da estabilidade pela comunidade e a inserção de políticas públicas estatais — como escolas e serviços de saúde —, somadas à influência da religião Karai, as retomadas passam a adotar o modelo político das reservas. No caso da retomada Potrero Guassu, esse processo não foi diferente.

Em 2004, desentendimentos políticos eclodiram na família Pires, marcados por constantes intrigas entre os irmãos. Gradualmente, a família foi perdendo sua influência política dentro da comunidade. Diante desse vácuo de poder, outras famílias começaram a se articular para assumir a liderança do tekoha. Foi então que o Sr. Orbano Medina, filho do rezador Emenegildo, assumiu a liderança, formando uma aliança com a família Duran.

Contudo, em pouco tempo, o novo líder cedeu ao aliciamento de fazendeiros e arrendou terras para os *chacreiros* do entorno da aldeia. Essa decisão gerou grande insatisfação, levando a uma mobilização para remover Orbano do poder — o maior conflito interno já registrado na história do tekoha.

Vale notar que a família Pires tinha uma aliança histórica e sólida com a família do rezador Emenegildo Medina, consolidada através de matrimônios entre seus descendentes. O primogênito de Liberato Pires, Sr. Udo Pires, casou-se com Fátima Gomes, neta do rezador; seu neto Martins Gomes casou-se com Jane Pires, filha do Liberato Pires; e um dos meus irmãos, Enildo Pires, casou-se com Joalissa, também neta de Emenegildo. Essas uniões eram a prova concreta de uma forte aliança entre as duas famílias. No entanto, quando se trata de política interna, nem mesmo esses laços matrimoniais foram capazes de apaziguar os ânimos.

Quando Orbano Medina foi pressionado pela comunidade, liderada pelos Pires, a retirar os animais arrendados da retomada, ele se valeu de seu cargo de capitão e passou a ignorar o pedido da maioria. Em 2005, a tensão culminou em um confronto direto entre as famílias Pires e Medina. Motivados pela raiva, os Pires atacaram a família Medina com o objetivo de forçar o fim da prática do arrendamento. No entanto, a crise apenas se agravou, e a aliança entre as famílias rompeu-se de vez.

Diante disso, houve uma forte mobilização para resolver a questão da gestão territorial. Dessa vez, a comunidade optou por não escolher um representante único ("capitão"), mas sim instituir uma nova forma de gestão: a Comissão Representativa. Composta por representantes de todas as famílias, sua função era exercer a liderança de forma coletiva, com o objetivo expresso de coibir a centralização do poder e o benefício pessoal de um único líder.

Orbano Medina, porém, não aceitou a decisão coletiva. Preferiu sair da comunidade e pressionou toda a sua família — os Medina e os Gomes, inclusive os casados com os Pires — a se retirar do tekoha Potrero, migrando para o Arroio Kora, no mesmo município. Na tentativa de enfraquecer a comunidade, ele chegou a elaborar um

documento à Secretaria de Educação do município solicitando o fechamento da escola, argumentando, de má-fé, que mais de 100 crianças haviam saído da comunidade.

A Comissão, por sua vez, funcionou por um período considerável, buscando melhorias para a comunidade — como a solicitação de tratores para preparar a terra e garantir o sustento das famílias, já que a caça e a pesca estavam proibidas nas fazendas vizinhas. Entretanto, a comissão perdeu sua credibilidade devido ao alcoolismo de seus principais membros, gerando insatisfação geral.

Paralelamente, a família Pires enfrentava uma nova crise interna: um dos filhos de Félix aliou-se a fazendeiros para arrendar terras, contrariando os princípios do pai. Quando uma nova eleição foi convocada, esse mesmo filho apoiou a oposição, resultando na eleição do Sr. Elpídio Pires como capitão. Esse evento marcou a divisão definitiva da família Pires e, assim, a política da reserva se instalou definitivamente neste tekoha.

CAPÍTULO 5: A FALÊNCIA DA CAPITANIA E A RECONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA

À medida que a situação se acalmava, os fazendeiros tentavam se aproximar das lideranças indígenas sob o pretexto de "ajuda", propondo parcerias e o arrendamento das terras. Esse é um fenômeno comum em processos de retomada, pois parece seguir um ciclo: com o passar do tempo, as formas de organização que se reproduziam na reserva voltam a se repetir no novo território retomado.

Diante das necessidades imediatas, muitos indígenas acabam cedendo às pressões dos latifundiários. No entanto, a proposta de arrendar terras aos fazendeiros gera divisões internas. Ao retomar o *tekoha*, os indígenas encontram a terra degradada — sem mata para caça, rios quase secos e sem peixes —, e a falta de recursos os obriga, muitas vezes, a aceitar as condições impostas pelos colonizadores.

Um exemplo disso ocorreu em 2005, no *tekoha* Potrero. A família Pires foi destituída do poder, e outro grupo, da família Medina, assumiu a liderança da aldeia. Pouco tempo depois, os novos líderes arrendaram parte das terras para fazendeiros criarem gado. No entanto, apenas os membros da família Medina se beneficiavam do arrendamento, o que gerou novos conflitos. A família Pires retomou o poder, expulsou os arrendatários e retomou o controle da aldeia. O capitão deposto, por sua vez, preferiu se mudar para outro *tekoha*.



Foto tirada do gado arrendamento

5.1 O REGIME DE ARRENDAMENTO

Desde que a família Pires retomou o poder, surgiram conflitos internos entre seus membros. Enquanto os colonos insistem em rondar a aldeia, alimentando a ideia de um novo arrendamento, parte da família passou a defender a retomada dessa prática. Essa divergência resultou na divisão da parentela dominante e culminou na mobilização para nomear o Sr. Elpídio Pires como capitão, o que levou ao arrendamento das terras aos colonizadores mais uma vez.

Atualmente, existem duas modalidades de arrendamento na aldeia: uma destinada à criação de gado e outra voltada para a monocultura, especialmente o cultivo em larga escala de ramas de mandioca. O arrendamento, que inicialmente se limitava à pecuária, sofreu uma metamorfose com a entrada do agronegócio, incluindo agora monoculturas como plantação de mandioca em grandes proporções.

Essa prática agrava um problema já insustentável. As terras retomadas representam apenas uma pequena parcela do território reivindicado, sendo insuficientes para as práticas culturais e sociais da comunidade. O arrendamento avança como um câncer, corroendo o território dia após dia e prejudicando os indígenas que dependem do Kokue (roça tradicional) para sua subsistência. Além disso, acentua a divisão interna da parentela dominante, já que nem todos os membros da família concordam com a prática. Essa situação desgasta não apenas as relações entre os Pires, mas também a convivência com as demais famílias da aldeia.



Imagem tirada de um celular por uma mulher que teve sua roça destruída pelo gado arrendado

Do ponto de vista acadêmico, o prejuízo ao território e aos indígenas da comunidade é ainda maior, pois não há qualquer preocupação por parte dos colonizadores em proteger o meio ambiente. A lavoura, por exemplo, resulta em graves perdas ambientais, como o assoreamento dos rios, que afasta os peixes que ali viviam e serviam de alimento para a comunidade.

O arrendamento de terras indígenas a colonos viola, em todas as suas formas, os preceitos da Constituição Federal, em especial o **Art. 231, § 2º**: "*As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.*" Portanto, essa prática é não apenas imoral, mas também ilegal perante a lei.

Para burlar as normas, os colonos utilizam um indígena como "laranja". Quando há denúncia aos órgãos competentes, o indígena assume falsamente a propriedade do gado ou da roça do colono, alegando que são seus. Dessa forma, juridicamente, não se configura crime, uma vez que a criação de gado ou o cultivo supostamente "pertence" a um membro da comunidade.

5.2 AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA

Desde 2020, venho acompanhando a política local de Paranhos, município do Mato Grosso do Sul que se destaca por abrigar seis comunidades indígenas: Ypo'i Retomada, majoritariamente guarani; Potrero Guassu, também de população predominantemente guarani; Yvy Kua Russu Taquaraty, mais conhecida como Paraguassu, onde vivem indígenas kaiowá; Arroio Corá, ocupada em sua maioria pelos kaiowá; Sete Cerro, de população guarani kaiowá; e a Reserva Indígena Pirajuí. Esse interesse pela dinâmica eleitoral municipal nasceu justamente da observação do crescente protagonismo dos povos originários no processo político da região.

Na disputa pela prefeitura, os principais candidatos foram Dirceu Betoni (PSDB) e Heliomar Klabunde (MDB). Paralelamente, indígenas de diferentes tekoha — Pirajuí, Potrero Guassu, Paraguassu e Sete Cerro — concorreram a vagas na Câmara Municipal por diversos partidos. Desses, apenas Cleber Valiente, da aldeia Sete Cerro (localizada a 60 km da sede do município), conseguiu se eleger, com 266 votos (4,13% do total).

Klabunde (MDB) venceu a eleição para prefeito com 61,67% dos votos válidos (3.912 votos). No entanto, impedido de assumir por questões judiciais, o cargo foi

ocupado interinamente pelo presidente da Câmara, Donizete Aparecida Viaro, até a realização de eleição suplementar em 2021.

Durante o governo interino, lideranças das aldeias locais — com destaque para Otoniel Ricardo, ex-vereador de Caarapó — mobilizaram-se para lançar um candidato indígena à prefeitura. Após consultas nas comunidades Sete Cerro, Paraguassu, Arroio Corá, Ypo'i, Potrero Guassu e Pirajuí, decidiram apoiar o vereador Cleber Valiente como vice-prefeito. Donizete Viaro (MDB) foi o único candidato que aceitou a proposta, formando chapa com Cleber.

Na eleição suplementar, três chapas concorreram:

MDB: Donizete Viaro e Cleber Valiente (Guarani Kaiowá)

PSDB: Alfredo Soares e Denilson Rafaine

PT: Adélio Cirilo e Daniela Lirango

A chapa do MDB venceu com 3.007 votos, graças ao apoio massivo das comunidades indígenas, que viram na candidatura uma oportunidade de renovação política e de atendimento mais efetivo às suas demandas históricas.

Sob o lema "Construir uma nova história", a gestão indicou o professor indígena Fidêncio Vera, da aldeia Pirajuí, para a Secretaria Municipal de Educação. Contudo, logo surgiram conflitos em razão de divergências sobre os processos seletivos para as escolas indígenas: enquanto lideranças defendiam indicações diretas, outros segmentos cobravam o cumprimento rigoroso do edital. A mediação de Fidêncio amenizou as tensões, mas o ano letivo em algumas aldeias começou com atraso.

Em 2022, as relações entre o prefeito e as lideranças indígenas deterioraram-se. O vice-prefeito Cleber Valiente, depositário da esperança de uma gestão participativa, foi progressivamente marginalizado das decisões. Promessas como a melhoria da assistência social não saíram do papel, e o prefeito passou a atribuir as falhas à suposta "inércia" do vice, criando um ambiente de desconfiança mútua.

Em 2023, Fidêncio Vera foi exonerado da Secretaria sob a justificativa de não ser servidor concursado. No mesmo período, o MDB local enfrentou crises internas, e o prefeito migrou para o PSDB, iniciando a preparação para a reeleição em 2024.

Num movimento interpretado por lideranças como eleitoreiro e desprovido de compromisso real, a gestão indicou o professor Huto Vera para dirigir as escolas indígenas. Donizete Viaro (PSDB) descartou Cleber Valiente como vice, lançando Rafael em seu lugar. Na oposição, Heliomar Klabunde (MDB) aproximou-se das comunidades indígenas e venceu o pleito com 50,98% dos votos (3.609 votos).

Na nova legislatura, dois indígenas conquistaram cadeiras na Câmara Municipal:

Capitão Ubaldo Fernandes (aldeia Paraguassu, PSDB): 333 votos (4,64%)

Cleber Valiente (aldeia Sete Cerro, MDB): 272 votos (3,79%)

A trajetória política recente de Paranhos revela avanços significativos na representação indígena, mas também expõe desafios estruturais persistentes: práticas clientelistas, descontinuidade de políticas públicas e fragilidade nas alianças políticas. A eleição de dois vereadores indígenas em 2024 indica que a participação dos povos originários segue na pauta política do município. No entanto, a efetividade dessa representação — isto é, sua capacidade de traduzir votos em melhorias concretas para as comunidades — ainda depende da conquista de maior autonomia e de uma articulação política mais consistente e duradoura.

5.3 A GESTÃO INDÍGENA E NOVOS PARADIGMAS

A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva (PT) em 2022 inaugurou um novo ciclo de reestruturação das políticas públicas no Brasil, com especial atenção às pautas indígenas. Nesse processo, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) — criada em 1967 — passou por transformações históricas. Após 57 anos, a instituição teve, pela primeira vez, uma liderança indígena à sua frente: Joênia Wapichana, advogada e ex-deputada federal.

Outro avanço significativo foi a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), instituído pelo Decreto nº 11.355/2023 e comandado pela ministra Sônia Guajajara, liderança histórica na luta pelos direitos indígenas. Essas mudanças representam um marco na ocupação de espaços de poder pelos povos originários no país.

A FUNAI em Mato Grosso do Sul: O Caso da Coordenação Regional de Ponta Porã

Minha pesquisa de mestrado investiga a atuação da FUNAI na Coordenação Regional de Ponta Porã (MS), responsável pelo atendimento aos povos Guarani Kaiowá. Em 2023, Tónico Benítez — indicado pela assembleia Aty Guaçu — assumiu a coordenação, trazendo consigo a filosofia Guarani Kaiowá e promovendo a nomeação de quatro indígenas para cargos estratégicos:

Alenir Aquino: Chefe Técnica Local em Antônio João (professora cedida pela Secretaria de Educação);

Hauler: Chefe Técnica Local em Amambai;

Deldino Borvão: Serviço de Gestão Ambiental e Territorial (SEGAT);

Jovelson: Chefe de Divisão Técnica.

Embora tenham enfrentado resistência inicial por parte de não indígenas, essas lideranças se consolidaram com o tempo, destacando-se em ações como as retomadas da Fazenda Fronteira (Antônio João) e a mediação de conflitos na Aldeia Pyelito (Iguatemi-MS). Em janeiro de 2024, assumi o cargo de Chefe de Divisão Técnica, anteriormente ocupado por um servidor que migrou para o Ministério Público Federal (MPF).

A política indígena se manifesta em múltiplos espaços — das rodas de tereré e chimarrão às grandes assembleias comunitárias. Nossos ancestrais já exerciam a política ao transmitir histórias e vivências, como no guaxire, prática cultural que também é um ato de resistência.

Desafios Estruturais e Articulação Política

A gestão indígena ainda enfrenta obstáculos consideráveis, como a recomposição orçamentária da FUNAI e da saúde indígena, que teve aumentos modestos em 2023. A articulação política se torna ainda mais necessária diante de um Congresso Nacional conservador, com o qual o MPI e a FUNAI precisam dialogar para garantir avanços em pautas como demarcações e combate ao garimpo ilegal.

Entre os avanços recentes, destacam-se:

Retomada do Comitê Nacional de Política Indigenista (CNPI), com 90 representantes;

Criação de comitês temáticos voltados à gestão territorial e à proteção de povos isolados;

Ativação de 140 Grupos Técnicos (GTs) para identificação e delimitação de terras indígenas;

Captação de recursos internacionais, como os US\$ 60 milhões do Fundo Global da Biodiversidade, destinados a 15 terras indígenas.

A participação no Supremo Tribunal Federal (STF) também se mostra estratégica. Designado como representante do MPI, tenho enfatizado a importância de ocuparmos espaços de decisão — a exemplo do julgamento do marco temporal — para contrapor o lobby do agronegócio. Essa atuação foi alinhada com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), garantindo que as vozes indígenas em defesa de direitos estejam presentes nos momentos decisórios.

Memória e Perspectivas do Movimento Indígena

Em seus discursos, a ministra Sônia Guajajara costuma recuperar a trajetória do movimento indígena no Brasil:

Constituição de 1988: conquista dos Artigos 231 e 232, resultado da mobilização de lideranças, muitas delas não alfabetizadas;

Pós-1989: surgimento de organizações como COIAB e APOINME, voltadas à fiscalização da aplicação desses direitos;

Resistência à FUNAI tutelar: por décadas, o movimento evitou assumir a gestão do órgão, até que as condições políticas tornaram essa ocupação viável e necessária.

Em menos de dois anos, a gestão indígena no âmbito federal já superou conquistas da última década, com mais terras demarcadas e maior participação institucional. O desafio agora é consolidar esses avanços em um cenário político adverso e diante do tempo limitado do atual governo. Como provocou Guajajara: “Se não fizermos agora, quando será?”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, ao percorrer as memórias das lideranças Guarani e as transformações impostas pelo contato com o Estado — seja nas reservas ou nos processos históricos de expulsão territorial —, foi possível desvelar a notável complexidade e resiliência das formas de organização política dos povos indígenas Guarani Nhandeva. Mais do que descrever estruturas, busquei compreender como as dinâmicas de poder e hierarquia se constituem, se dissolvem e se reinventam, delineando distintas categorias de liderança que coexistem e, por vezes, se confrontam.

De um lado, emerge a figura da liderança enraizada na ancestralidade. Como tão bem narrou Dona Santa Caldeira, viúva de Felix Pires, ao recordar a comunidade Ranho Capi'i, a organização tradicional não se pautava por títulos ou cargos formais como o de "Mburuvicha". A coesão social era tecida pelos laços de parentesco e pela sabedoria dos mais velhos — os *ypy*, os *ñamoi* —, cuja função não era comandar, mas aconselhar, zelar pelo equilíbrio e garantir o *teko porã*, o bem viver coletivo. Nesse modelo, a liderança era uma prática difusa e orgânica, um serviço prestado à comunidade e não um posto de poder a ser ocupado.

Em nítido e violento contraste, a figura do "capitão" surge como uma verdadeira anomalia política. Trata-se de uma estrutura de poder espúria, imposta pelo Estado como instrumento de dominação e controle. Mais do que uma liderança, o capitão foi uma engrenagem no projeto colonial de subjugação, um dispositivo para centralizar o poder, coagir comunidades e desarticular formas autônomas de organização. É fundamental, portanto, demarcar que a violência associada a essa figura não é uma expressão da cultura Guarani, mas um legado direto e perverso da política indigenista de Estado, materializada pelo antigo SPI.

Diante dessa oposição estrutural entre o modelo ancestral e o modelo imposto, esta pesquisa buscou responder a uma pergunta central: a organização política tradicional Guarani se confunde com a figura do capitão? A resposta é um inequívoco e documentado **não**. O capitão é uma herança fantasmal, uma categoria política que precisa ser não apenas criticada, mas ativamente superada pela reconstrução de formas próprias e autônomas de organização.

E é justamente nesse movimento de superação que residem as experiências mais esperanças e inovadoras. Em Pirajuí, o florescimento do modelo dos "guardiões" — um colegiado que reúne jovens, mulheres, rezadores e esportistas — aponta para um

caminho de reconstrução da autonomia a partir de uma liderança diversa, representativa e horizontal. De forma análoga, na comunidade Potreiro Guaçu, a criação de uma "comissão de liderança", com assento para cada família extensa, surgiu como uma resposta criativa a uma crise de gestão, assegurando que a voz de todos os núcleos familiares fosse não apenas ouvida, mas incorporada às decisões. Esses exemplos demonstram que a autonomia não é uma abstração, mas uma prática política em constante invenção.

No entanto, a reflexão mais profunda sobre o significado de ser liderança surgiu de uma conversa aparentemente descontraída com professores indígenas na Escola Adriano Pires, em Pirajuí. Foi ali que o termo "**Kue**" se apresentou a mim não apenas como uma palavra, mas como uma poderosa chave analítica. O professor Auriano Cândia explicou que "kue" é usado para designar uma ex-liderança — um "capitão kue" —, mas de forma profundamente pejorativa, como uma arma simbólica para desqualificar e humilhar. Diferentemente da sociedade não indígena, onde o "ex" pode carregar prestígio, entre os Guarani, o termo opera como um marcador de fracasso e ruptura, acionado especialmente em momentos de disputa política para desestabilizar e ferir.

Intrigado, busquei compreender as camadas mais profundas desse conceito com a rezadora Joalissa. Sua resposta, no entanto, desmontou minha própria pergunta. Ao invés de uma definição, ela me devolveu com outras perguntas e comparações: "Você já ouviu falar de um ex-estudante? Ou você é um ex-estudante?". E prosseguiu, comparando a liderança ao *Yvyra Ija* — o discípulo do rezador, o eterno aprendiz. Para Joalissa, assim como o estudante jamais se torna um "ex", mas permanece em constante caminhada, o rezador nunca se completa. Ele é um ser em permanente aperfeiçoamento, um eterno *Yvyra Ija* em busca do *poty rory*, a flor da alegria, que é a busca pela plenitude do *teko porã*. A própria noção de "ex" — de algo ou alguém que se encerrou — é estranha à cosmologia Guarani, onde o saber é um rio que nunca cessa de fluir, onde a liderança é um processo contínuo de aprendizado e serviço, e não um cargo com data de validade.

Portanto, a palavra "kue" não apenas nomeia; ela denuncia uma fratura. Ela é o sintoma linguístico de uma violência colonial que tentou impor uma lógica de poder fixa e terminal a um povo para quem a liderança é, por definição, um caminho, e não um ponto de chegada. O "capitão kue" é, assim, o fantasma de uma estrutura que nunca deveria ter existido, e o termo que o designa é a prova viva do conflito entre duas concepções de mundo radicalmente distintas.

Assim, esta pesquisa não se encerra com uma conclusão, mas com um convite à escuta e à descolonização do nosso próprio olhar. Compreender que, para os Guarani, **o "kue" não existe** é compreender que a verdadeira autonomia política passa, inevitavelmente, pela reconstrução de um tempo onde as lideranças não são "ex" nada, porque estão sempre em processo de *ser*. Apoiar a autodeterminação indígena significa, portanto, não apenas reconhecer seus territórios e direitos, mas também respeitar e fortalecer suas próprias filosofias políticas, onde o poder não se acumula em títulos, mas se dissolve no cuidado coletivo, na ancestralidade e na eterna busca pela sabedoria.

Essa versão final busca criar um arco narrativo mais coeso, que parte da análise concreta, passa pelos exemplos de resistência e culmina na reflexão filosófica proporcionada pelo conceito de "kue", utilizando-o como uma poderosa conclusão que sintetiza e aprofunda todo o argumento do trabalho.

FONTES ORAIS

A pesquisa foi enriquecida pelos depoimentos e relatos orais dos seguintes colaboradores, a quem expressamos nossa gratidão:

Família Pires:

- Santa Caldeira (mãe)
- Valentin Pires
- Silvio Pires
- Rosimeire Pires
- Leonardo Pires
- Plácida Pires
- Claudelina Pires
- Enildo Pires
- Claudelino Pires

Tios:

- Otavio Pires
- Narciso Pires (In memoria)
- Joana Pires
- Candida Pires

Primos:

- Udo Pires
- Janes Pires
- Osni Pires
- Elpidio Pires
- Timoteo Pires

Lideranças Guaranis:

- Otoniel Ricardo
- Tonico Benites
- Janio Avalo

REFERÊNCIAS

- ALBANEZ, Jocimar Lomba. Ervais em queda transformações no campo do extremo sul de Mato Grosso (1940 – 1970). Editora UFGD, 2013.
- AMADO, L.H.E e VIEIRA, A.C.A. *Criminalização e reconhecimento incompleto: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil*. Autografia, 2021.
- BARIERO, Cristiane. Ensino de História local para crianças (re)construindo história de Paranhos/Cristiane Maria Barbiero. Amambai, MS: UEMS, 2018.
- BENITES, Tonico. (2012). Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowa para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. R@U | Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.165-174, 2012.
- BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 1997.
- BRAND, A. O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS, revista tellus, 2004.
- CANTEIRO, E. MITÃ KUNHA; KUNHĀTAI REMBIASSA: REFLEXÕES SOBRE GRAVIDEZ NA ADOLESCÊNCIA ENTRE OS GUARANI NHANDEVA DE POTRERO GUASU, PARANHOS, MS/Diseerttação de mestrado, PPGET, UFGD,Dourados,2024
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul (tese de doutorado). Programa de Pós graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP), Universidade Estadual Paulista - Assis, 2013.
- CAVALCANTE, T.L.V e DELFINO, M.A. Capitão: a aplicação da Indirect Rule Governo indireto entre os Kaiova, Tellus, Campo Grande, MS, ano 19, n. 39, p. 39-60, maio/ago. 2019.

PIRES, Valentim. Ore mbo'e ypy omboheko mitã : aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança guarani na aldeia Pirajuy, Paranhos, MS. / dissertação de mestrado, PPGET/UFGD. – Dourados, MS : UFGD, 2022.

PIRES, Cledino. História Local Para o ensino: Biografia do líder Ava Ñembiara Felix Pires *ÑEMBIARA REMBIASAKUE* (TCC). Teko Arandu Faind (UFGD), 2022.

SERAGUZA, Lauriene. Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani: de Aña a Kuña (dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2013.