

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

**KAIOWÁ-PAÍ TAVYTERÃ: ONDE ESTAMOS E AONDE VAMOS?**  
Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai



**Campo Grande/MS  
2019**

**ANDRÉA LÚCIA CAVARARO RODRIGUES**

**KAIOWÁ-PAĨ TAVYTERÃ: ONDE ESTAMOS E AONDE VAMOS?**  
Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai

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

**Campo Grande/MS**  
**2019**

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**Título:** KAIOWÁ-PAÍ TAVYTERÃ: ONDE ESTAMOS E AONDE VAMOS? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai

**Área de Concentração:** Povos indígenas, Mobilidade e Fronteira

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

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

### **BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

2º Examinador: Prof. Dr. Álvaro Banducci Junior  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

---

3º Examinadora: Profa. Dra. Rosa Sebastiana Colman  
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

---

Dedico a presente dissertação aos moradores do *Ñande Ru Marangatu* e Colônia *Pysyry* pela sua força e resistência!

## AGRADECIMENTO

Primeiramente agradeço a Deus por sempre me proporcionar força para superar os obstáculos que surgiram ao longo dos últimos anos. A minha família, meu marido Marco Antonio, pela paciência nos meus momentos de inquietações, pelas correções, contribuições, críticas, enfim pelo companheirismo, seja dividindo as ideias de leituras ou no trabalho de campo, mas principalmente pelo carinho e amor. Aos meus amados filhos Mayara e Maicon, que estiveram presentes me dando apoio, mesmo nos momentos que necessitei estar ausente devido o trabalho de campo e na produção deste trabalho, *mami* ama vocês incondicionalmente! A minha mãe Vera Lúcia, mulher guerreira que tanto me orientou e me orienta até hoje. Ao meu pai Arlindo (*in memorian*), se hoje sou o que sou, foi graças aos ensinamentos que me proporcionou, amar e respeitar a natureza e ao próximo, seja com suas estórias, onde aprendi o valor da narrativa, ou com a convivência nos finais de semana no campo, na praia ou na margem de rios, pois residíamos em área urbana.

Aos meus irmãos Arlindo e José Alberto, sogros Maria Conceição e Valmir (*in memorian*), cunhadas, sobrinhos e sobrinhas, que mesmo morando a quilômetros de distância, no estado do Rio de Janeiro, apoiaram-me nessa jornada.

Gratidão ao professor Dr. Aguilera Urquiza, pela oportunidade que sempre me proporcionou, pelo incentivo, compreensão e tranquilidade diante das minhas dúvidas, conflitos internos, pelo apoio diante aos contratemplos que venho enfrentando e principalmente pela postura ética com a Etnologia Indígena. Minha eterna admiração!

Obrigada à amiga Rausemeyre (*in memorian*), com quem tive a oportunidade de conviver e conhecer no período da graduação em Ciências Sociais. Foi por pouco tempo, mas diante do carinho e respeito que tenho por ela, parece que foram muitos anos, pois através de nossas conversas percebi que realmente a Antropologia me inspirava, e à amiga Sonia Lucas, que me incentivou a ingressar no Mestrado e me apoiou no caminho: tenha certeza de que suas palavras me fizeram superar o desânimo, o cansaço e as várias barreiras.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, pelos ensinamentos e aos colegas

que convivi e conheci nas turmas de mestrado 2017/2019 e 2018/2020, as trocas de experiências foram incríveis.

Ao programa de bolsas da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pelo aporte financeiro, sem a qual seria impossível realizar esse estudo, o trabalho de campo e a participação em eventos científicos.

Ao Laércio, técnico administrativo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, sempre muito prestativo, animado e focado em resolver nossas pendências acadêmicas, mesmo que o sistema do Núcleo de Tecnologia da Informação da UFMS não ajude, convenhamos, esses procedimentos irritam qualquer pessoa, mas você tira de letra com sua tranquilidade.

Aos amigos e amigas, que prefiro não nominar para não incorrer no erro de esquecer alguém, mas que sempre compreenderam minha ausência em alguns eventos sociais, que não foram poucos. Além daqueles que me ouviram, afinal a produção científica é tudo, menos uma tarefa solitária, e sempre dividimos e debatemos com os/as amigos/as. Muito obrigada mesmo!

Agradeço a Celia, Viviane, professores e professoras indígenas da Rede Saberes Indígenas na Escola de MS, pela amizade, momentos de diversão e troca de experiências. Foi um prazer poder conviver com vocês!

Agradeço também as pessoas que me acompanharam no trabalho de campo, sem medir esforços: Sr. José, Inayê, Rosa Colman (ajudou-me com a barreira linguística da língua Guarani), Sr. Salvador, Dona Leonarda e Marco Antonio. Todos vocês foram essenciais para conclusão deste trabalho.

Por último, porém os mais importantes na construção deste trabalho, o povo Kaiowá – Paĩ Tavyterã em que convivi ao longo desta pesquisa, serei eternamente grata pela receptividade, sempre com muito carinho me oportunizaram a conviver com seus familiares, e de forma simples foi possível através de sua sabedoria me proporcionarem grande aprendizagem sobre suas tradições culturais. Vocês foram responsáveis pela inspiração na produção do trabalho, cada sorriso, emoção, ensinamento, a força no olhar com quem tive oportunidade de conviver ficará eternizado em minha memória. Não tenho palavras para descrever tamanha admiração e gratidão, *Aguyjé!*

## LISTA DE ABREVIATURAS

- Cia. Matte Larangeiras** - Companhia Matte Larangeiras  
**CPC** - Código de Processo Civil  
**CRAS Indígena** - Centro de Referência da Assistência Social Indígena  
**DTC** - Departamento de Terras e Colonização  
**EMGC** - Equipe Mapa Guarani Continental  
**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio  
**FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde  
**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
**LOAS** - Lei Orgânica da Assistência Social  
**OIT** - Organização Internacional do Trabalho  
**ONU** - Organização das Nações Unidas  
**SESAI** - Secretaria Especial de Saúde Indígena  
**SPI** - Serviço de Proteção aos Índios  
**SPILTN** - Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais  
**TI** - Território indígena

## LISTA DE IMAGENS

- Foto da Capa:** Indígena Kaiowá – Fonte: Arquivo pessoal da autora.....01  
**Foto 1:** Morro de Marangatu ou Cerro Marangatu.....37  
**Foto 2:** Rodovia MS – 384. Placa de Identificação do início do Ñande Ru Marangatu.56  
**Fotos 3:** Representação da Colônia Pysyry feita pelo senhor Gregório.....63  
**Foto 4:** Carteira de Registro Nacional de las Comunidades Indígenas, pelo Instituto Paraguayo del Indígena e Registro de transferência de propriedade.....65

## LISTA DE MAPAS

- Mapa 1:** Tekoha Guasu - Território Indígena Ñande Ru Marangatu.....41  
**Mapa 2:** Estado de MS e o Município de Antônio João/MS – Brasil.....57  
**Mapa 3:** Município de Antônio João/MS, TI Ñande Ru Marangatu e as Fronteiras nacionais.....58  
**Mapa 4:** TI Ñande Ru Marangatu, Córrego Estrelinha e o Rio Estrela (Estrelão).....61  
**Mapa 5:** Departamento de Amambay, Município de Pedro Juan Caballero/PY.....62  
**Mapa 6:** Comunidades Indígenas de família Linguista Guarani – Etnia Paĩ Tavyterã ..66

<b>Mapa 7:</b> Ñande Ru Marangatu – Colônia <i>Pysyry</i> (Trajeto que os indígenas necessitam fazer para as visitas entre <i>Tekoha Guasu</i> Ñande Ru Marangatu) .....	67
<b>Mapa 8:</b> Reservas Indígenas criadas pelo SPI - MS.....	95
<b>Mapa 9:</b> Representação do Oguata Guasu (voluntário e involuntário) .....	101

### LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1:</b> Ñande Ru Marangatu - Tekoha do Sr. Salvador Reinoso.....	60
<b>Figura 2:</b> Croqui da Colônia <i>Pysyry</i> .....	64
<b>Figura 3:</b> Ilustração redes sociais Guarani.....	100
<b>Figura 4:</b> Símbolos usados nos diagramas de parentesco.....	102
<b>Figura 5:</b> Genealogia parcial de Salvador Reinoso.....	102
<b>Figura 6:</b> Genealogia parcial de Gregório Barreto.....	104

### ANEXOS

<b>1. Casas tradicionais no tekoha guasu</b> Ñande Ru Marangatu: Marangatu e <i>Pysyry</i> ....	120
<b>1.1</b> Casa tradicional – <i>Tekoha</i> Ñande Ru Marangatu .....	120
<b>1.2</b> Casa tradicional – Colônia <i>Pysyry</i> .....	120
<b>2. Tekoha</b> .....	121
<b>2.1</b> <i>Tekoha</i> do senhor Salvador - Ñande Ru Marangatu.....	121
<b>2.2</b> <i>Tekoha</i> do senhor Gregório – Colônia <i>Pysyry</i> .....	121
<b>3. Córregos</b> .....	122
<b>3.1</b> Estrelinha – TI Ñande Ru Marangatu.....	122
<b>3.2</b> Takuara – Chegando a Colônia <i>Pysyry</i> .....	122
<b>4. Escolas nos Territórios pesquisados</b> .....	122
<b>4.1</b> Escuela Básica Indígena PY– Nº 7582 – Colônia <i>Pysyry</i> .....	122
<b>4.2</b> Escola Municipal <i>Mbo Eroy Tupa I Arandu Renoi</i> , localizada na aldeia Campestre.....	123
<b>5. Placas de identificação dos TI</b> Ñande Ru Marangatu e Colônia <i>Pysyry</i> .....	123
<b>6. Interlocutores</b> .....	123
<b>6.1</b> Sr. Salvador Reinoso.....	123
<b>6.2</b> Sr. Isidoro Zarate, tio de dona Leonarda.....	124
<b>6.3</b> Sr. Dionísio Barreto.....	124
<b>6.4</b> Sr. Gregório Barreto.....	124
<b>7. Trabalho de campo</b> .....	125

7.1	Dona Leonarda Tecendo rede.....	125
7.2	Dona Leonarda e o Sr. Salvador.....	125
7.3	Trieiro que leva ao <i>tekoha</i> do Sr. Isidoro – TI <i>Pysyry</i> .....	125
7.4	Cerro Ñanderu – TI Ñande Ru Marangatu.....	126
7.5	Roda de conversa no <i>tekoha</i> do Sr. Dionísio – TI <i>Pysyry</i> .....	126
8.	Mapa da etnia Guaraní – 2016.....	127
8.1	Paraguai/Verso.....	127
8.2	Brasil/Verso .....	127

## SUMÁRIO

Resumo.....	12
Ñe'ẽ Mbyky'i.....	13
Resumen.....	14
Abstract.....	15
Introdução.....	16
<b>CAPÍTULO 1:</b> Mobilidade dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, deslocamentos forçados e caminho de retorno na Fronteira Brasil/Paraguai.....	22
1.1 Mobilidade espacial dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã – <i>Oguata Guasu</i> .....	22
1.1.1 Estrutura social e parentesco.....	29
1.1.2 Cosmologia.....	31
1.2 A expropriação e o <i>Sarambi</i> do território tradicional.....	39
1.3 <i>Oguata Guasu</i> de retorno.....	44
<b>CAPÍTULO 2:</b> Os territórios Kaiowá - Paĩ Tavyterã e sua interação com a região de Fronteira do Mato Grosso do Sul.....	48
2.1 Território – <i>Tekoha</i> e territorialidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã.....	48
2.1.1 Territorialidade.....	52
2.2 Histórico e localização das aldeias.....	56
2.2.1 Aldeia Campestre – Ñande Ru Marangatu.....	56
2.2.2 Colônia <i>Pysyry</i> .....	61
<b>CAPÍTULO 3:</b> A formação das fronteiras nacionais e coloniais na América do Sul e sua relação com povos tradicionais: aspectos históricos, sociais e antropológicos.....	69
3.1 Aspectos históricos e formação das fronteiras nacionais do Cone Sul.....	70
3.2 Estado, Política demarcatória e sua relação com os territórios tradicionais.....	85
3.3 A Dinâmica de usurpação do território tradicional.....	92
<b>CAPÍTULO 4:</b> Um povo que não para: A luta para viver suas tradições.....	99

4.1 Um povo que caminha: <i>Oguata porã</i> para além do <i>tekoha</i> .....	99
4.2 <i>Oguata Guasu</i> : Uma visão à luz dos Direitos Humanos.....	105
4.2.1 Direito Consuetudinário .....	106
4.2.2 Direitos dos Povos indígenas .....	107
Considerações finais.....	109
Referências .....	112
Anexos.....	120

## Resumo

### **KAIOWÁ-PAĨ TAVYTERÃ: ONDE ESTAMOS E AONDE VAMOS?**

Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai

Tradicionalmente, o povo Guarani possui uma concepção de territorialidade ampla, englobando as regiões do Paraguai, Argentina, Brasil e Bolívia. Esse território é denominado pelos Guarani como *Ñande Retã* - “Nosso Território” - espaço no qual os Guarani vivem e estabelecem as suas comunidades. O presente trabalho tem como objetivo estudar a dinâmica da mobilidade espacial dos Kaiowá-Paĩ Tavyterã localizados na região de fronteira Brasil/Paraguai. O estudo privilegia a motivação da mobilidade deste povo, o rearranjo desta população ao chegar ao novo território, a concepção do *Oguata* (caminhada) para esta população e seus deslocamentos no espaço/tempo. O Kaiowá-Paĩ Tavyterã possui um território tradicional onde ocorre este deslocamento e nele as comunidades estabelecem redes sociais pautadas pelas relações de parentesco e afinidade. A pesquisa tem como foco principal a mobilidade entre as aldeias Campestre (Ñande Ru Marangatu), em Antônio João, localizada no Estado de Mato Grosso do Sul e, do lado paraguaio, a pesquisa é desenvolvida na Colônia *Pysyry*, no Departamento de Amambay, município de Pedro Juan Caballero. A análise histórica e antropológica mantém íntima relação com o Direito Consuetudinário, importante para que se possa compreender as formas de limitação ao *Oguata* impostas pelos Estados Nacionais, cujas consequências se refletem na violação ao direito de ir e vir dos povos tradicionais.

**Palavras-chave:** Mobilidade transfronteiriça. Povos indígenas. Territorialidade Kaiowá-Paĩ Tavyterã. Fronteiras Nacionais. Direito Consuetudinário.

## Ñe'ẽ Mbyky'i

### **KAIOWÁ-PAÍ TAVYTERÃ: MOÕ ROIME HA MOÕGOTYO ROHO?**

Peteĩ jeporeka avakuaaty rehegua pe Oguata tetã rembe'ýpe Brasil/Paraguai

Ymaiteguive, guaranikuéra oguereko peteĩ jehecha tuicha tekoha rehe, ombojoaju vore Paraguai, Argentina, Brasil ha Bolivia. Ko tekoha tuichakue guaranikuéra ombohéra Ñande Retã - “Nosso Território” - pe pa'ũme guaranikuéra oiko ha ojapo hekohakuéra. Ko tembiapo ohupytyse pe mba'éichapa pe jeguata jehecha umi Kaiowá-Paĩ Tavyterã oiméva tetã rembe'ýpe Brasil/Paraguai. Ko tembiapo ohechakuaave mba'épa pe jeguatarã ko'ã te'ýipe, pe ñepyrũjey oguahẽ rire tekoha pyahúpe, pe jehecha ha'éva Oguata ko'ã takohayguápe ha pe jeguata espaço/tempo. Kaiowá-Paĩ Tavyterã oguereko peteĩ tekohaguasu ymaiteguive oikohápe pe jeguata ha upépe tekohaygua ojapo pe redes sociais ojeguerekohápe pe ojuruguy ha ojohegua. Ko jetypeka omoañeteve pe jeguata oikóva tekoha Campestrepe (Ñande Ru Marangatu), Antônio Joãope, oĩva ko tetã'ĩ Mato Grosso do Sulpe ha Paraguai gotyo ojejapo jetypeka tekoha Pysyrýpe, tetã'ĩ Amambay, Pedro Juan Caballerogua. Ko jeporeka yma ha avakuaaty oñemoañete pe Direito Consuetudináriore, ñaikũmby porã haġua mba'éichapa ojejoko pe Oguatápe umi Tetã, ha mba'épa ojejapovai pe direito ojeho ha ojeju haġua ã avakuéaraañete.

**Ñe'ẽ jeporekarã:** Oguata guasu. Ava Kuéra. Tekoha Kaiowá-Paĩ Tavyterã. Tetã guasu. Ava remikotevẽ.

## Resumen

### **KAIOWÁ-PAÏ TAVYTERÃ: DONDE ESTAMOS Y AUNQUE VAMOS?**

Un estudio antropológico del *Oguata* en la frontera Brasil / Paraguay

Tradicionalmente, el pueblo Guaraní posee una concepción de territorialidad amplia, englobando las regiones de Paraguay, Argentina, Brasil y Bolivia. Este territorio es denominado por los Guaraní como *Ñande Retana* - "Nuestro Territorio" - espacio donde los guaraníes viven y establecen sus comunidades. El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la dinámica de la movilidad espacial de los Kaiowá-Paï Tavyterán ubicados en la región de frontera Brasil / Paraguay. El estudio incluye la motivación de la movilidad de este pueblo, la reorganización de esta población al llegar al nuevo territorio, la concepción del *Oguata* (caminata) hacia esta población y sus desplazamientos en el espacio / tiempo. El Kaiowá-Paï Tavyterã posee un territorio tradicional por donde ocurre este desplazamiento y donde las comunidades establecen redes sociales pautadas por las relaciones de parentesco y afinidad. La investigación tiene como enfoque principal la movilidad entre las aldeas Campestre (*Ñande Ru Marangatu*), en Antônio João, ubicada en el Estado de Mato Grosso do Sul y, de la parte del Paraguay, la investigación se desarrolla en la Colonia *Pysyry*, en el Departamento de Amambay, el municipio de Pedro Juan Caballero. El análisis histórico y antropológico mantiene íntima relación con el Derecho Consuetudinario, importante para que se pueda comprender las formas de limitación al *Oguata* impuestas por los Estados Nacionales, cuyas consecuencias reflejan la violación al derecho de ir y venir de los pueblos tradicionales.

**Palabras clave:** Movilidad transfronteriza. Pueblos indígenas. Territorialidad Kaiowá-Paï Tavyterã. Fronteras nacionales. Derechos fundamentales.

## Abstract

### **KAIOWÁ-PAĨ TAVYTERÃ: WHERE ARE WE AND WHERE DO WE GO?**

An anthropological study of *Oguata* on the Brazil / Paraguay border

Traditionally, the Guarani people have a conception of broad territoriality, encompassing the regions of Paraguay, Argentina, Brazil and Bolivia. This territory is called by the Guarani as *Ñande Retã* - "Our Territory" - space in which the Guarani live and establish their communities. The present work aims to study the dynamics of spatial mobility of the Kaiowá-Paĩ Tavyterã located in the border region of Brazil / Paraguay. The study emphasizes the motivation of the mobility of this people, the rearrangement of this population upon reaching the new territory, the conception of the *Oguata* (walk) for this population and their displacements in space / time. The Kaiowá-Paĩ Tavyterã has a traditional territory where this displacement occurs and in it the communities establish social networks based on kinship and affinity relations. The research focuses on mobility between Campestre (*Ñande Ru Marangatu*) villages in Antônio João, located in the state of Mato Grosso do Sul and, on the Paraguayan side, the research is carried out in Pysyry Colony, in the Department of Amambay, municipality of Pedro Juan Caballero. Historical and anthropological analysis maintains a close relationship with customary law, which is important in order to understand the forms of limitation to the *Oguata* imposed by the National States, the consequences of which reflect the violation of the right of the traditional peoples to come and go.

**Keywords:** Cross-border mobility. Indian people. Territoriality Kaiowá-Paĩ Tavyterã. National Borders. Fundamental rights

## Introdução

O povo Tupi-Guarani tradicionalmente possui uma concepção de territorialidade ampla, englobando países como Paraguai, Brasil<sup>1</sup>, Argentina e Bolívia. Este território é denominado por esta população como *Ñande Retã* - “Nosso Território” - espaço no qual os Guarani vivem e estabelecem as suas comunidades.

A população Guarani é uma das mais numerosas no Brasil, e o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã são representantes do subgrupo Kaiowá e que pertencem ao tronco Tupi, da família linguística Tupi-guarani, que no Brasil engloba os Kaiowá, os Ñandeva e os Mby'a (PEREIRA, 1999, p 14). São na maioria bilíngues, ou seja, além do Guarani, falam o português (Brasil) ou castellano/espanhol (Paraguai), todavia os mais idosos falam somente a língua materna. O Guarani é a língua utilizada cotidianamente entre eles, em conversas, reuniões e ensinamentos dos “mais velhos” para as crianças e jovens. Essa população se autodenomina Kaiowá no Brasil e Paĩ Tavyterã no Paraguai, por isso estarei me referindo ao grupo como Kaiowá - Paĩ Tavyterã.

De acordo com Souza e Ferreira (2016, p. 95) os Kaiowá - Paĩ Tavyterã se fixaram ao sul e centro de Mato Grosso do Sul, distribuídos em uma área que percorre os rios Apa, Dourados e Ivinhema, fazendo divisa com o Paraguai e indo até o norte do Estado do MS na divisa com o território dos Terena<sup>2</sup>.

Pensar a temática indígena atualmente implica em desfazer os equívocos gerados pela historiografia desse povo, sedimentada em preconceitos, o que também impulsionou essa pesquisa. Há cerca de seis anos, tive oportunidade de passar a conviver com povos indígenas (Kamba, Guató, Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau e Terena) residentes no estado de Mato Grosso do Sul, inicialmente através de pesquisa no período da graduação e depois por trabalhar voluntariamente na *Ação Saberes Indígenas na Escola*, onde sou eternamente grata por tamanha oportunidade de aprendizagem e troca de conhecimentos. Lidar com os povos indígenas me fez compreender que apesar da história brasileira querer manter este povo no “passado”, em realidade o que existe é uma população guerreira, que vivencia um período de transição marcado pelo conflito entre velhas e novas concepções que os levou a fazer adaptações em seu *modus vivendi*. Sendo assim, no campo foi possível perceber que a Constituição Federal de 1988 fez com que os povos indígenas se

---

<sup>1</sup> Ver Mapa da etnia Guarani – 2016, onde são encontrados os grupos pesquisados, no anexo 9, p. 134.

<sup>2</sup> O povo Terena faz parte das oitos etnias oficialmente reconhecidas no estado de Mato Grosso do Sul (nota da autora).

fortalecessem e saíssem da invisibilidade, no que se refere à luta por seus direitos territoriais (período em que iniciou-se a retomada do TI Ñande Ru Marangatu), valorização de suas línguas (conquistando espaços com Educação Indígena), e respeito às suas tradições.

O campo nos proporciona a prática do fazer antropológico, e pode-se dizer que esta ciência apresenta peculiaridades dentro das ciências humanas. A antropologia nos traz a oportunidade de ampliar nossos conhecimentos através de fontes bibliográficas, mas principalmente através do *trabalho de campo*, que nos permite trazer aos leitores o que aprendemos sobre as diferenças culturais dos povos indígenas.

Cardoso de Oliveira (2006) retoma e amplia o tema da antropologia enquanto modalidade de conhecimento. *O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever* de Roberto Cardoso de Oliveira constitui-se em uma reflexão sobre o trabalho do cientista social, mais especificamente do antropólogo. O autor enfatiza o caráter constitutivo do olhar, do ouvir e do escrever, na elaboração do conhecimento próprio das disciplinas sociais. Destaco a visão do autor, que afirma ser mais importante no início do trabalho antropológico a domesticação do “olhar”, pois devemos ter em mente um olhar sobre a realidade humana. E com a escrita, podemos obter a neutralidade para transmitir conceitos que permeiam a noção de igualdade quanto a direitos e dignidade que estejam embasados na valorização da diversidade cultural, desconstruindo o etnocentrismo existente na sociedade.

Nesse sentido, o trabalho foi realizado em duas etapas a partir das bases teóricas da Antropologia e da etnografia. Primeiramente, se propôs, através da metodologia do estudo bibliográfico e documental a efetuar uma análise sobre a dinâmica e motivação da mobilidade espacial dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã localizados na região de fronteira Brasil/Paraguai e o rearranjo deste povo ao chegar no novo território em ambos os países. Na segunda etapa, realizou-se o trabalho de campo - janeiro a novembro de 2018 - onde foram feitas visitas às comunidades de Ñande Ru Marangatu e à Colônia Pysyry<sup>3</sup>. De início houve bastante dificuldade, em princípio pela fronteira linguística, afinal por mais que a maioria dos interlocutores sejam bilíngues, ainda assim existe dificuldade na interpretação da língua portuguesa, pois há conceitos na língua guarani sem interpretação, ocorrendo o mesmo na comunidade do país vizinho, onde a comunidade é trilingue. Um outro fator de dificuldade foi o clima, pois tanto no início do trabalho de campo, como no

---

<sup>3</sup> Como são chamadas as aldeias no país vizinho, Paraguai. (nota da autora)

final, ocorreram fortes chuvas na região pesquisada, inviabilizando o acesso às comunidades, principalmente à Colônia *Pysyry*, cujo acesso se dá pela travessia do Córrego *Takuara* (anexo 3), cheio naqueles momentos.

Cabe ressaltar, que minha presença no trabalho de campo não foi de uma estada prolongada junto ao grupo pesquisado, estilo aos clássicos como Boas (1883) e Malinowski (1922), que relatam ter convivido entre as populações estudadas por um período longo. No entanto, minha convivência junto aos interlocutores foi suficiente para obtenção dos dados necessários para responder às minhas indagações. Outro fator importante a destacar foi a resistência de alguns interlocutores durante a minha presença na comunidade, o que é perfeitamente compreensível, pois o estranhamento inicial entre as pessoas que não se conhecem é muito comum em qualquer ambiente. Apesar disso, obtive uma boa aceitação na comunidade, e após ir à campo, acompanhada por uma pessoa que outrora esteve presente na comunidade quando do confronto entre essa comunidade e a polícia em uma das retomadas do território tradicional. Tal exemplo pode ser encontrado no episódio da Briga de galos, descrita por Geertz (1989), em que vivenciou uma fuga impulsiva junto aos balineses diante da polícia javanesa em Bali/1958.

Para que possamos adentrar no conceito da mobilidade espacial e tradicional, creio que seja importante uma breve análise sobre antropologia. A Antropologia é a ciência que estuda a diversidade sociocultural humana, ou seja, é a chave para compreensão da dinâmica cultural, organização social, política, econômica e práticas religiosas dos povos tradicionais. Como sabemos, “antropologia é um termo de origem grega, formado por *anthropos* (ser humano) e *logos* (conhecimento)” (AGUILERA URQUIZA e PRADO, 2016, p. 16). A partir da noção de conhecimentos sobre o ser humano, a antropologia nos traz conceitos de alteridade e diversidade de tal forma que nos possibilita compreender e respeitar as práticas culturais do grupo pesquisado, nesse caso os Kaiowá - Paĩ Tavyterã, pois ao se considerar outras culturas, é necessário termos um olhar austero e sem preconceitos, o qual é difícil se não partimos da lógica da alteridade e da compreensão de que a diversidade é capaz de proporcionar uma sociedade mais justa e solidária, despida de quaisquer olhares tendenciosos.

Alteridade marca uma relação entre o “eu” e o “outro”, estabelecendo geralmente um julgamento devido às diferenças por pensarmos como seres centrais do mundo. Esse comportamento nos leva a outro conceito dentro da antropologia, definido como etnocentrismo, fundado no julgamento de que uma cultura é melhor do que a outra

quando passamos a conviver ou apenas tenhamos poucos conhecimentos sobre ela. O caminho oposto seria definido como relativismo cultural, baseado no respeito à diversidade, significando o pensar uma relação entre o eu e o outro. Partindo dessa visão, construímos a ideia de eu, de nós e de nossa sociedade, passando a comparar o nosso grupo com o outro grupo, avaliando a diferença entre tais grupos de forma positiva ou negativa. Nesse sentido, utilizamos a todo tempo a comparação ao abordar as semelhanças e diferenças na ótica de uma diversidade e relativismo cultural.

Devemos ter cautela pois enquanto a diversidade é visível, as diferenças são construídas socialmente. Assim, perante alguns grupos ou até mesmo pessoas condicionadas a contradições políticas, a ideia de diferença e diversidade pode levar a conflitos. Esses conflitos têm como base o fato de pensarmos que nossa cultura ou nosso modo de viver é melhor do que o do outro, o que caracteriza um comportamento etnocêntrico, e como já mencionado, com uma visão onde nosso grupo é tomado como centro de tudo, e todos os outros grupos são pensados a partir de nossos valores.

A sociedade brasileira é formada por diferentes etnias, e também por imigrantes de diferentes países, possibilitando o contato com diversas culturas, e essa convivência entre grupos diferenciados muitas vezes é marcada pelo preconceito e pela discriminação. Devemos reconhecer a diversidade em nossa sociedade, enxergar que é parte inseparável da identidade nacional, lutando para superar qualquer discriminação e valorizar o intercâmbio e trocas culturais, desde que estas não interfiram na autonomia das pessoas e de grupos étnicos.

À vista dos argumentos e conceitos desenvolvidos, ao se abordar o estudo de grupos étnicos, a questão indígena se insere no pensar a *identidade*, e dentro de um panorama mais amplo, que seja capaz de abranger a *construção da identidade* de um povo como um processo dinâmico e segmentado, mas também ideológico e contraditório, justificando e legitimando as diferenças (DAMATTA, 1984). Nesse sentido, podemos dizer que os povos indígenas, em especial os fronteiriços, constantemente são questionados sobre sua verdadeira identidade étnica, entretanto o processo histórico-étnico de reconhecimento do povo Kaiowá não suscita quaisquer questionamentos sobre esse ponto, de tal modo que esta população não deveria passar por discriminação e muito menos qualquer dúvida quanto a sua identidade-étnica. “Guarani e Kaiowá: não se coloca em dúvida a sua identidade étnica indígena pois, apesar do longo período de contato com a sociedade nacional, eles mantêm sua língua e vários outros sinais diacríticos” (CAVALCANTE, 2016, p. 02).

Assim, podemos considerar que a prática da mobilidade dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, nas regiões de fronteira entre Brasil e Paraguai, é mais um dos elementos que integram a dinâmica de sua constituição e permanência de sua identidade étnica, que os distingue dos grupos de matriz europeia e colonizadora, dos migrantes e dos nômades.

De acordo com Geertz, “[...] tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornarmos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas” (GEERTZ, 1989, p. 64). Dessa forma, compreendemos que a construção identitária faz parte da cultura de cada sociedade, e pode ser vista como um conjunto de mecanismos simbólicos erigidos para controlar e descrever o comportamento humano, mas na *contrastividade cultural*, onde a construção de uma identidade se dá, ou se afirma, na negação de outra (BARTH, 2000), é que o grupo pesquisado se enquadra e enfrenta problemas por possuir na sua prática cultural e em sua identidade a mobilidade espacial, já que terminam por ser confundidos com simples migrantes ou até mesmo como povos nômades

Nesse panorama, o estudo pretende contribuir para desmistificar um dos problemas enfrentados pelos povos tradicionais estudados, pois a visão histórica leva à confusão entre mobilidade espacial e nomadismo. O conceito de nomadismo se aplica às populações milenares como os cazaques e os beduínos, que costumam se deslocar de um território a outro, não mantendo afinidade com a terra, levando consigo família, e objetos essenciais para sua sobrevivência. Costumam dizer que o seu domicílio é o caminho percorrido, pois se estabelecem temporariamente em um lugar apenas para descansar e preparar a próxima viagem. Por outro lado, o processo de mobilidade dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã tem como motivação elementos étnico-culturais, envolvendo sobretudo as relações de parentesco, em que as famílias transitam limitadas ao espaço de seu *tekoha guasu*, ou seja, o grande território tradicional, na busca de subsistência, alianças políticas, arranjos matrimoniais, visitas e até mesmo em decorrência de conflitos.

O trabalho apresentado compõe-se de quatro capítulos. No primeiro, são abordados conceitos da antropologia sobre a mobilidade tradicional dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã de cunho teórico, entremeados com dados de campo para que o leitor compreenda a motivação da mobilidade espacial do grupo pesquisado tanto de forma voluntária como involuntária dentro do *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu. No segundo capítulo são abordados conceitos sobre território - *tekoha* e territorialidade e, em seguida, fornece a localização dos territórios Ñande Ru Marangatu (Aldeia Campestre), no

município de Antônio João, situado no Estado de Mato Grosso do Sul/Brasil e, no Paraguai, a Colônia *Pysyry*, localizada no Departamento de Amambay, Município de Pedro Juan Caballero. Trago neste capítulo narrativas dos interlocutores e autores, cujas reflexões auxiliaram a atingir o estado da arte para construção do trabalho. No terceiro capítulo, busco trazer ao leitor uma breve descrição do processo histórico de construção das fronteiras nacionais, e de que forma influenciou o modo de vida dos povos tradicionais fronteiriços, acarretando a perda gradativa dos territórios tradicionais e o atual impacto sobre as populações estudadas. Por último, no quarto capítulo, descrevo os dados do trabalho de campo composto pela genealogia parcial dos colaboradores da pesquisa, fazendo com que possamos analisar e compreender através da rede de parentela a motivação do grupo pesquisado para a prática do *oguata*, atividade esta que faz parte da cultura tradicional do Kaiowá - Paĩ Taviterã, sendo uma marca de sua identidade. Importa destacar que a pesquisa decorre de um estudo interdisciplinar entre a História, Antropologia e Direito.

## **CAPÍTULO 1: Mobilidade dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, deslocamentos forçados e caminho de retorno na Fronteira Brasil/Paraguai**

Neste capítulo busco analisar alguns conceitos da antropologia em relação à mobilidade espacial dos povos indígenas. Primeiramente utilizarei estudos antropológicos sobre deslocamentos (mobilidade espacial, mobilidade tradicional e deslocamento voluntário e forçado). Em seguida, contextualizo as práticas culturais do grupo pesquisado para que o leitor possa compreender o modo tradicional dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã e desmistificar a ideia de que essa população vive de forma nômade. Sigo com a análise do deslocamento forçado a que esta população foi submetida no território tradicional Ñande Ru Marangatu no final da década de 1940 e início da década de 1950, como também abordo o deslocamento de retorno em 1980/90.

### **1.1 Mobilidade espacial dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã – *Oguata Guasu***

A estrutura organizacional que compõe a sociedade dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã é pautada nas categorias de tempo e espaço, podendo assim dizer que o território do grupo pesquisado é um espaço que possibilita o *Oguata*, que significa “caminhada ou bonita caminhada” também podendo encontrar na literatura como *Ojeguata*, que, segundo Colman (2015), quer dizer genericamente na língua Guarani “caminhar”.

A autora ainda afirma que:

*Ojeguata*: em busca de atividades produtivas, como coleta de ervas e produtos específicos de um determinado lugar; para participar de atividades rituais, como a do *Mitã Pepy* ou *Kunumi Pepy*- iniciação masculina -, ou do *Avatikyry* - batismo do milho verde, realizado por muitos *Tekoha* em conjunto. “*Ojeguata*” pode se traduzir, também, na visita a um parente, que pode durar semanas ou até anos; ou uma “caminhada” em busca de trabalho e de novas experiências e conhecimento, característica das caminhadas dos jovens (COLMAN, 2015, p. 12).

O povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã possui a característica de alta mobilidade espacial, que não se confunde com nomadismo, ou seja, quem é nômade não possui nenhuma relação com um determinado território, vagando sem rumo certo em busca de locais onde possa se estabelecer de forma temporária, devido a fatores como busca de alimentos, condições climáticas, dentre outros. No tocante ao fenômeno do *oguada*, ou seja, as

migrações, essas costumam ocorrer dentro do mesmo território (*tekoha guasu*<sup>4</sup>), com intuito de buscar espaços que atendam às expressividades desta população, como: regiões de mata, córrego e terras de agricultura (BRAND, 1997, p. 129).

Um outro fator para a mobilidade ocorrer é quando um grupo dissidente migra para outra terra, deixando que seus parentes permaneçam no lugar de origem, podendo assim, manter relações entre o novo e o antigo território (EMGC, 2016, p. 10).

Os autores Azevedo, Brand e Colman (2013) descrevem dois conceitos consolidados na literatura antropológica sobre a mobilidade espacial dos Guarani:

“Ñande Retã”, ou “Nosso Território”, algo que seria próximo ao conceito de terra indígena que consta na Constituição Brasileira de 1988, local onde é possível um povo se reproduzir física e culturalmente. No caso dos Guarani e dos Kaiowá da região do Mato Grosso do Sul e leste do Paraguai, também chamados de Paĩ Tavyterã, esse território se localiza em toda a região que vai da Serra de Amambaí ao sul, à Serra de Maracaju ao norte, a leste o rio Paraná e a oeste o rio Apa. Isso se pensarmos na ocupação desse sub-grupo guarani no período do final do século XIX e início do XX. Ou seja, pensar propostas de políticas públicas para esse povo Guarani Kaiowá deveria levar em consideração, em primeira instância, o que eles concebem como seu território.

Ainda de acordo com os autores:

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

Diante disso, é possível compreender que o “*Oguata*” é a forma que este povo tem de estabelecer e seguir realizando e refazendo as relações socioeconômicas, culturais e políticas dentro da comunidade. Os autores também ressaltam que desta maneira

---

<sup>4</sup> Em Guarani significa território grande.

“tornam possível a existência de fato de um ente sociológico maior do que o *Tekoha*, denominado Povo Guarani” (AZEVEDO, BRAND e COLMAN, 2013, p. 24).

A vida cotidiana dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, é caracterizada pela liberdade por ser uma população indígena sem fronteiras, ou melhor, sem as mesmas fronteiras impostas pelos Estados nacionais, que se resume à liberdade de ir e vir dentro do seu território, seja para visitar seus parentes, na busca de novos territórios, ou até mesmo, poderem trabalhar, e garantir o acesso à educação e saúde. Infelizmente, por residirem em região fronteira, os Kaiowá - Paĩ Tavyterã passam por obstáculos para se autoafirmar e autodeterminar; pois a sociedade não indígena frequentemente questiona a sua nacionalidade, ocasionando grandes embaraços quanto ao acesso às políticas públicas em ambos os países estudados.

Nesse raciocínio, reiteramos que os povos indígenas fronteiriços por vezes sofrem dúvida sobre sua identidade étnica, e os não indígenas os colocam em xeque quando se auto afirmam indígenas, dificultando a sua vida cotidiana no tocante ao acesso à educação, a programas de saúde e à previdência social. De fato, o atendimento nos postos de saúde é voltado aos brasileiros, e somente em casos de extrema necessidade ou emergência os estrangeiros são atendidos. Além disso, para obter acesso a benefícios de prestação continuada como o LOAS<sup>5</sup>, deve-se comprovar que é brasileiro.

Para a sociedade não indígena, é difícil compreender a prática cultural da mobilidade tradicional, visto que, inúmeras vezes, esse povo se depara com questionamentos sobre a motivação de seus deslocamentos, principalmente os residentes na fronteira, como é o caso do grupo pesquisado. Acrescenta-se a isso o fato de os Kaiowá - Paĩ Tavyterã falarem a língua Guarani, o que serve de justificativa para serem rotulados como “índios do Paraguai”.

Ao se abordar o novo, devemos nos despir daquilo que é costume, visto e encarado como normal, haja vista que a diferença deve ser vista não de forma destrutiva, mas como algo que deve ser estudado e analisado, podendo contribuir, ou não, com aquilo a que se propõe. A pesquisa busca dialogar entre o novo e o antigo, o costume arraigado e o diferente. Dentro dessa perspectiva da diferença e do *outro*, o relativismo cultural busca lançar um olhar sobre o problema de pesquisa nesta etapa, onde cabe analisar as

---

<sup>5</sup> O Benefício de Prestação Continuada (BPC) da Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) é a garantia de um salário mínimo mensal à pessoa com deficiência e ao idoso com 65 anos ou mais que comprovem não possuir meios de prover a própria manutenção, nem de tê-la provida por sua família. Fonte: <https://www.inss.gov.br/tag/loas/>

motivações dos deslocamentos do povo estudado, bem como a ótica de sua autodeterminação. Relativismo entendido aqui, como em todo esse trabalho, como procedimento metodológico, uma forma de se aproximar do outro, da alteridade.

Vianna (1999) lembra que aquilo que é familiar pode se tornar exótico e o exótico pode não se tornar algo ameaçador que deva ser odiado, mas encarado como um espaço de geração de novas possibilidades de relações sociais, que precisam ser compreendidas dentro do contexto em que estão sendo estudadas.

Ao recordar a lição de Simmel (1973, p. 25), podemos verificar que as regiões são dotadas de correntes opostas que encerram a vida e se desdobram, bem como se juntam a outras com iguais direitos, porém uma das vertentes do problema em estudo é a igualdade, nem sempre respeitada ou reconhecida quando se tratam de povos tradicionais.

Ao se pensar o conceito de relativismo cultural, as ideias de Wirth (1973) se aproximam desse contexto, haja vista que os modos de vida das pessoas seguem paradigmas que refletem a cultura dominante, a se considerar que a definição de lugar circunscrito e definido tem a ver com a própria origem do Estado, produto de um processo do crescimento e evolução dos modos de associação humana, que exercem influência sobre os modos de vida das pessoas e sua visão acerca da realidade.

Ao se considerar essa visão, constata-se que entra em conflito com a concepção de território dos povos tradicionais porém, como não é dominante e nem reconhecida, fica em segundo plano, sendo massacrada por uma visão eurocêntrica e por padrões sociais que foram reforçados pela cultura dominante, que não compreende a migração dos povos indígenas – *a mobilidade espacial*- como parte de sua cultura tradicional e identidade.

Outro fator importante a destacar é a dinâmica social dentro da comunidade, com a ocorrência de visitas entre os parentes e a participação das decisões envolvidas nas famílias nucleares, inclusive entre a população transfronteiriça, como é o caso do território Ñande Ru Marangatu, que foi dividido *ao meio* quando da divisão dos Estados Nacionais (MELIÀ, 2016, p. 79).

Retomando o nosso raciocínio, o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã tem por tradição cultural a prática da mobilidade espacial. De acordo com Colman (VAINER E MELLO, 2012, p. 254 *apud* 2015, p. 20), mobilidade espacial compreende os movimentos territoriais de uma população, englobando “a imigração e emigração de indivíduos,

famílias ou grupos”. O *Oguata* está vinculado ao direito consuetudinário<sup>6</sup>, que privilegia as práticas costumeiras e as tradições no seio de uma sociedade. A mobilidade espacial ao longo do território ancestral é uma prática milenar muito conhecida dentre os povos indígenas, associada à cosmologia, que é um dos elementos centrais da cultura desses povos, possibilitando o entendimento do seu modo de vida.

Nessa ótica, a mobilidade espacial praticada entre os Kaiowá - Paĩ Tavyterã está vinculada ao princípio da ancestralidade do território. Eles são povos agricultores que utilizam um sistema rotativo das terras, de forma a se evitar o desequilíbrio ecológico. Eles também praticam visitação a seus parentes, podendo ficar por meses e até mesmo anos, mantendo assim suas redes sociais e políticas. Outra causa não menos importante é o deslocamento para outros territórios abrangidos nos limites do *tekoha guasu* devido a conflitos internos, doenças, acidentes e imprevistos com parentes como, por exemplo, o falecimento de algum membro da família.

Verificamos também essa descrição no Caderno do Mapa Guarani Continental/2016:

É também “um mal” as muitas doenças e mortes por fome e epidemias; os desentendimentos, desordem e conflitos sociais e políticos entre os membros e famílias da comunidade (EMGC, 2016, p. 10).

Dessa forma, percebemos que as motivações da mobilidade espacial estão vinculadas, sem dúvida, à prática cultural do povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã e a fatores sociais intrínsecos a esse povo.

Como aponta Chamorro (2015, p. 87), as casas Kaiowá, isoladas e distantes uma das outras, são ligadas por caminhos, descrevendo assim, a ocupação tradicional do espaço territorial. A presença de caminhos evidencia a comunicação entre o povo Kaiowá com as casas vizinhas e distantes entre os grupos familiares.

Nos relatórios dos sertanistas, eles descrevem que ao passar pela trilha dos indígenas, encontrava-se campos pitorescos, com águas límpidas e capões sortidos de boas madeiras (DERROTAS, 2007, p. 105 *apud* CHAMORRO, 2015, p. 87). Notamos, com este relato, que os povos indígenas usufruíam dos recursos naturais sem destruí-los, ou seja, sabiam - e sabem - viver sem esgotar ou destruir a natureza.

Dentro das práticas culturais, segundo Brand (1997, p. 129), o *oguata* é motivado pela prática do cultivo da roça de coivara, ou seja, para que não ocorra um esgotamento

---

<sup>6</sup> Veremos com mais detalhes no capítulo 4.

da terra, a parentela sai em busca de um novo lugar para se viver, buscando preservar o solo.

Ao retomarmos o conceito de alteridade, somos levados a refletir sobre certos comportamentos, considerados incorretos por uns, aceito por outros, deduzimos que a ausência de uma lei ou sistema que possa estabelecer regras concisas gera um abismo entre nós e *eles*, representada por uma lacuna jurídica, social e moral. Contudo, todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos, e em algumas circunstâncias, impô-las. Nesse ponto talvez resida um dos problemas de aceitação e assimilação dos indivíduos à cultura do “outro”.

Nessa linha, esbarramos em mais um dos fatores estudados no decorrer da pesquisa, que se refere à recepção do direito consuetudinário na construção dos Estados nacionais, cuja concepção se baseou na antiga doutrina do descobrimento, fundamentada no preconceito e ódio aos hereges, considerados doentes e sem consciência (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2018, p. 48), vindo a restringir parcialmente a liberdade dos povos indígenas em praticar seus deslocamentos espaciais, algo representativo da busca de um lugar onde possam ser Kaiowá - Paĩ Tavyterã e viver segundo sua tradição sem que haja conflitos com a cidade.

Keppi (2001) afirma que é justamente nas relações entre índios e não índios que o direito indígena fica em segundo plano, acarretando aos povos indígenas grandes prejuízos, que os leva a se tornar vítimas de um poder estatal o qual eles não conhecem plenamente, mas que lhes é aplicado em sua totalidade, muito embora o Brasil tenha recepcionado a Convenção nº 169 da OIT (ONU, 2015), que garante a proteção aos costumes e cultura dos povos tradicionais.

Outro fator que insere o *oguata* nas migrações contemporâneas é a busca de trabalho, pois a escassez de territórios para cultivar seus plantios de subsistência tem sido responsável por restringir a visita aos parentes residentes em outras regiões indígenas do mesmo tronco Tupi, caracterizando agora o conceito de *deslocamento*. Vale ressaltar que o deslocamento é motivado por fatores similares ao *oguata*, porém em nada se relaciona com o nomadismo.

Os Kaiowá transitam em busca de melhores condições de saúde e educação por meio de sua representatividade através de suas lideranças e estudantes, além da busca do *tekoharã*<sup>7</sup>, ou seja, “recomposição de solidariedades danificadas pelo violento processo

---

<sup>7</sup> *Tekoharã*- espaço destinado a reabrigar a comunidade que ali já vivia, de acordo com seus costumes e tradições (PEREIRA, 2012, p. 132).

de expropriação do território” (PEREIRA, 2012, p. 132-133), o que se dá geralmente após participação nas *Aty Guasu*, que são grandes assembleias que reúnem lideranças de várias comunidades.

Também podemos englobar na migração contemporânea a resistência e sobrevivência do povo Kaiowá que residem no Brasil as retomadas espontâneas do território de seus ancestrais, que foram perdidos com a criação das reservas e no caso da área pesquisa se agravou entre as décadas dos anos 40 a 70. Devido à redução dos territórios tradicionais por motivos diversos, surgiu uma nova problemática, representada pelos conflitos internos. De acordo com Guanaes (2015, p. 315) os conflitos por questões étnicas e culturais têm se intensificado devido à precariedade dos espaços e recursos disponíveis, levando as tensões e disputas dentro de um mesmo *tekoha*, dando origem ao conceito de *deslocamento forçado*, assunto que estarei trabalhando um pouco mais a frente.

Para nossos interlocutores, o *oguata* faz parte da sua própria cultura, pois identifica-os como povo. Senhor Salvador por exemplo, nos relata que na língua materna, fala-se que é *Ñande Reko*, que significa “nosso modo de ser, nosso costume, nosso sistema e condição, nossa lei e hábito”.

“*Oguata* para nós é caminhar, andar, passear e até mesmo ir encontrar trabalho”. Essas narrativas, descrevem que, com a caminhada eles podem percorrer o *tekoha guasu* para caçar, pescar, trabalhar na roça, ajudar um parente na sua colheita, visitar um parente em outro *tekoha*, ou até mesmo ir até ao comércio na cidade de Antônio João, para comprar o que eles não conseguem plantar. Essa última passagem é muito comum, ao percorremos a MS 384, no trecho de 12 Km que liga a cidade ao TI Ñande Ru Marangatu, visto que encontramos inúmeras pessoas caminhando na beira da estrada que não possui acostamento. Voltando à descrição da importância do *oguata* para os nossos interlocutores, onde descrevem que o hábito de caminhar se inicia ainda quando criança, pois elas costumam acompanhar os mais velhos nas caças, principalmente quando vão montar as armadilhas e ao retornarem ao local para verificarem se algum animal caiu, como também na busca de mel e ao visitarem seus parentes consanguíneos, outra importante caminhada é para participação em reuniões políticas (*Aty guassu*) e festividades religiosas.

Importa também destacar a organização social, política e a visão cosmológica que os Kaiowá - Paĩ Tavyterã possuem, levando à prática da mobilidade tradicional, que

nada mais é do que a busca de um lugar ideal para se viver a cultura nativa. É o que veremos nos tópicos a seguir.

### 1.1.1 Estrutura social e parentesco

O grupo pesquisado constitui um mecanismo na sua estrutura de organização social, econômica e política, que é a família extensa, isto é, grupos macro familiares que detêm formas de organização da ocupação espacial dentro dos *tekoha*, onde se determinam as relações de afinidade e consanguinidade.

Os Kaiowá - Paĩ Tavyterã são pertencentes a comunidades muito numerosas, constituindo-se de duas a cinco famílias extensas. Segundo Crespe (2009, p. 22) as famílias extensas são denominadas entre eles como parentelas (*Te'yi*), reunidas em um determinado território, ou seja, *tekoha*. A autora também afirma que o número de pessoas no *tekoha* varia com o número de parentelas agregadas como também a quantidade de indivíduos que ela agrega.

Estudos realizados sobre os Kaiowá denominam a relação de parentesco como parentela, que é um dos princípios básicos para se compreender a organização social deste povo. A parentela é também conhecida como família extensa, sendo denominada pelos povos indígenas de *te'y*, ou seja, a reunião de várias famílias nucleares, composta pelo casal e filhos (as). “Ela é um núcleo ao mesmo tempo político, social, econômico e religioso” (CRESPE, 2009, p. 22). Segundo a narrativa dos interlocutores os genros, netos e irmãos constituem uma unidade de produção e consumo, que garante a subsistência dos membros da família. Encontramos na definição de Pereira (2004) representando como unidade doméstica a família extensa como parte da organização do Kaiowá e Guarani, onde costumam partilhar a cuia de mate, comer a mesma comida, reunir-se ao redor da fogueira e compartilhar da mesma figura de autoridade, representada pelo pai ou mãe/avô ou avó.

Pereira (1999) também descreve a organização social dos Kaiowá<sup>8</sup> como um sistema de parentesco que se constitui como um grupo não linear em torno de um líder de expressão, que reúne em torno de si seus parentes mais próximos e aliados, formando

---

<sup>8</sup> Cito apenas a etnia Kaiowá por ter sido a etnia abordada pelo autor em sua dissertação intitulada “Parentesco e organização social Kaiowá” (1999). Vale ressaltar que a proposta de minha pesquisa é abordar o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã pertencentes ao mesmo tronco, o Tupi, sendo assim, possuindo praticamente as mesmas características culturais.

assim a parentela. O autor denomina a família nuclear como o fogo familiar/doméstico, capaz de estabelecer como unidade sociológica no interior de uma família extensa, que pode ser composta por vários fogos interligados por relações consanguíneas, afinidades ou aliança política.

O chefe da parentela atua como centro norteador dos fogos, e seus parentes se estabelecem ao redor, tanto socialmente como geograficamente. Geralmente os mais próximos pertencem ao tronco familiar, e na medida em que o grau de parentesco vai se distanciando, vão se constituindo os fogos mais autônomos, porém interligados. São comuns os conflitos dentro da parentela e, portanto, é função do chefe solucioná-las. Caso não ocorra a solução do conflito, o indígena ou a família deverá buscar outra parentela que tenha afinidade consanguínea ou política, ou até mesmo buscar a mudança de *tekoha*.

Podemos compreender que a família extensa necessita de uma liderança, em geral um homem que denominam *Tamõi* (avô), ou *Jari* (avó) ou o *tamõi guasu* (bisavô ou tataravô) e a *jari guasu* (bisavó ou tataravó). O líder familiar aglutina em torno de si parentes e os orienta política e religiosamente. Cabe-lhe também as decisões sobre o espaço que seu grupo ocupa no *tekoha* e onde as famílias nucleares (pais e filhos) pertencentes a seu grupo familiar distribuem suas habitações, plantam suas roças e utilizam os recursos naturais disponíveis. Esses podem viver em habitações mais isoladas dentro do *tekoha*, porém os *tamõi* ou *jari* sempre são localizados ao centro do território, local em torno do qual ocorre o movimento de toda a família.

Para se compreender melhor a estrutura social Kaiowá, Pereira (1999, 2004) nos apresenta categorias sociológicas<sup>9</sup>, que aproveito para destacar para melhor compreensão do leitor, tais como:

\* *Che ypykykuera* - “fogo familiar”, constitui a unidade sociológica no interior do grupo familiar extenso ou parentela, podendo ser consanguíneos, por afinidade ou aliança política. É também como os Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, em que juntos praticam a economia e a solidariedade política, organizados sob a autoridade de um *hi'u*, que significa cabeça da parentela (PEREIRA, 1999, p. 83).

\* *Ñemoñare* “descendentes” é constituído pelas relações consanguíneas. Compreendem que quem compõem *ñemoñare* possui um ancestral próximo, ou seja, expressa a ideologia da consanguinidade entre os Kaiowá, tornando assim, o grupo semelhante entre si (PEREIRA, 2004, p. 78).

\* *Jehuvy* - “ajudar”, princípios ideológicos, pertencentes a economia e a reciprocidade (*tekojoja*) entre o fogo doméstico. É composto pelo vínculo de parentesco, como genros/noras, pais e filhos/filhas, grupos de irmãos, etc. *Jehuvy* “designa núcleos de

---

<sup>9</sup> Recortes da autora.

adensamento de fogos no interior da parentela” para realização de atividades produtivas, políticas ou religiosas. Segundo o autor *Jehuvy* é formado por um número pequeno de fogos que pode variar entre 2 a 6 fogos, tendo no parentesco próximo o principal elo entre seus membros (PEREIRA, 2004, p. 80-83).

\* *Te'yiou* “parentela” são unidades de residência que possui um número variável de fogos familiares, baseado em relações políticas e composta principalmente por laços consanguíneos, mas é uma unidade fechada, podendo agregar aliados afins. Geralmente a liderança do grupo, se torna a identificação da parentela, como por exemplo é comum encontrarmos é filho (a) de Sr. “X” (PEREIRA, 1999, p. 84-94).

É possível compreender que o fogo familiar é a unidade fundamental para ordenar as relações sociais do grupo pesquisado, além de fortalecer as redes de comunicação. De acordo com o autor, o “fogo doméstico” é a principal referência para que o indivíduo adquira experiências necessárias para sua formação e para a convivência social (PEREIRA, 2004, p. 50-55).

Em suma, a parentela - ou família extensa - é a reunião de várias famílias nucleares, formada pelo pai, mãe, filhos e agregados. É um núcleo político, social, econômico e religioso, organizado a partir dos mais idosos, agregando de três a quatro gerações.

Pensar a identidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã remete ao pertencimento nas relações de parentesco, ou seja, atualizadas por descendência, memória e comunicação, pode-se encontrar dentro da parentela indivíduos que se assumem como descendentes e que são reconhecidos como tais. Podemos afirmar que a ideia de pertencimento também está associada à identidade deste povo, marcada pela íntima ligação com o território, repassadas de geração a geração.

Encontramos na organização social dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã elementos distintos que vão dos laços de parentesco, alianças políticas e interações religiosas. A interação que ocorre entre o grupo pesquisado é dinâmica, e com uma lógica muito particular, que auxilia na compreensão do conjunto de relações sociais, políticas, econômicas e das práticas religiosas e místicas levam ao modo de viver Kaiowá.

### 1.1.2 Cosmologia

Colman (2015, p. 12) nos descreve que o modo de ser caminhante (*tekoguata*) desta população faz parte da cosmologia Guarani, e que o mito das origens - ou mito do sol e da lua (*Pa'ikuara ha Jasy*):

*Ñandesy* segue atrás de *Ñanderuvusu*, grávida de gêmeos, sob a possibilidade de cada filho ser de um pai, no caso, uma dupla concepção: o irmão maior como filho do primeiro homem, e o menor, do terceiro vivente. A primeira mulher pede que os filhos, ainda em sua barriga, a guiem. No caminho, o irmão maior, *Pa'i Kuara*, pede que a mãe lhe dê uma flor e, ao tentar tirá-la, tem o dedo perfurado por um espinho. Irritada, bate na barriga para acertar o filho que lhe pediu a flor. Magoado, ele confunde a mãe durante o caminho e a conduz até a casa de vorazes *Jaguareteava* (onça homem), onde o primeiro *Jaguareteava* a devora assim que a avista, pois eram inimigos da humanidade; este ato é testemunhado por um papagaio. (SERAGUZA, 2013, p. 69 *apud* COLMAN, 2015, p. 12).

O mito descreve através de narrativa uma longa trajetória, além do caminho percorrido entre o mundo espiritual e o mundo físico. De acordo com Benites (2014), o sujeito é formado em outro mundo, descreve ainda que o caminho é percorrido através do corpo da mulher, ou seja, no processo de gestação, o ser espiritual se torna em ser biológico. O autor ainda nos faz compreender que na cosmologia dos kaiowá, sua visão caracteriza-se pelo olhar espiritual sobre o mundo físico (BENITES, 2014, p. 64).

Segundo narrativas dos interlocutores, a terra está a todo momento se expandindo, caracterizando assim, uma lógica espiritual, no que diz respeito a preservação do solo, pois descrevem que uma das motivações da mobilidade tradicional dentro do seu território, os leva não fixarem no mesmo *tekoha*, sobre orientação do próprio *Tupã* para a preservação da “mãe terra”. Diante disso, o que foi visto anteriormente no tópico sobre mobilidade espacial, confirmamos que o *Oguata* faz parte da cosmologia dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, que passa despercebida ou ignorada pelos não indígenas ao formularem suas políticas.

Evans-Pritchard (2002), em sua obra “Os Nuer – Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota”, descreve o interesse dos Nuer pelo gado, e faz uma descrição de sua ecologia e da estrutura política. Mesmo não trabalhando especificamente a cosmologia do grupo, o autor nos faz compreender que ela representa um conjunto de doutrinas e princípios religiosos, míticos ou científicos que se ocupa em explicar a origem e o princípio do universo, assemelhando-se à metafísica (EVANS-PRITCHARD, 2002, p.107). De acordo com esse autor, é possível inferir que a ideia de cronologia para os indígenas é completamente diversa das adotadas em nosso cotidiano, bem como a sua visão acerca dos limites espaciais e temporais reconhecidos como um padrão pela sociedade não indígena.

De acordo com Evans-Pritchard (2002), o movimento de aldeias e acampamentos segue aproximadamente o mesmo padrão em todas as partes de um território considerado tradicional. A medição de distância, considerada em termos ecológicos, guarda uma relação entre comunidades que é fixada em termos de densidade de distribuição de riquezas naturais, contendo como referência a água, vegetação, vida animal, insetos, e assim por diante. Como descreve o autor, o grupo pesquisado possui em sua tradição a mobilidade dentro do seu território tradicional, ou seja, possuem um vínculo com a terra. “Nós não vivemos para comprar terra, nós vivemos apenas para usá-la de acordo com nossos costumes”<sup>10</sup>. De acordo com essa fala, o Sr. Salvador Reinoso (anexo 6), Kaiowá, possibilita-nos compreender que a terra para este povo é o espaço de vida, de reprodução das suas tradições culturais, ou seja, um espaço onde possam realizar sua maneira de ser.

Ao retomar o raciocínio de Evans-Pritchard (2002), constata-se que a distribuição espacial dos povos tradicionais também se dá em função das condições físicas e do terreno. No tocante às condições físicas, ela pode se dar em função da escassez de alimentos e pela falta de coesão política e de perspectivas de desenvolvimento. Em função do terreno, a distribuição irá ocorrer em função do tamanho do terreno e de suas elevações e acidentes naturais que possam facilitar o seu *modus vivendi*.

Percebemos que os estudos históricos destacam que a cosmologia Kaiowá - Paĩ Tavyterã, baseada em mitos que irão determinar uma estratégia migratória fundada em uma lógica espiritual tradicional que se consolida por meio de uma visão transcendental, estará apta a guiá-los na constante busca de uma nova região, livre de *ameaças sobrenaturais*<sup>11</sup>.

O povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã não se considera dono da terra, nem do que pertence a ela. O grupo pesquisado entende que recebem do *Tupã* (Deus) o direito do usufruto da terra, e que necessitam respeitá-la para que não ocorra o desequilíbrio da natureza<sup>12</sup>.

Cabe destacar, neste ponto, considerados os limites cosmológicos baseados na transcendentalidade, ora questionados a partir do momento em que se estuda a mobilidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã, notamos o encontro entre dois tipos de visão conforme definiu Lévi-Strauss (1989). Uma baseada na cosmologia fundada em um conjunto de crenças

---

<sup>10</sup> Relatos do trabalho de campo – Março/2018.

<sup>11</sup> Neste mesmo tópico encontraremos uma reflexão dos Tupi-Guarani contemporâneo.

<sup>12</sup> Relato de trabalho de campo.

que levam à divergência entre a visão dos indígenas e a visão estatal acerca do que é fronteira e, por outro lado, as fronteiras impostas pela propriedade privada, bem mais rígidas, marcando um conflito de crenças e visões de mundo, que em nada se relacionam, sendo diametralmente opostas.

De acordo com o pensamento de Lévi-Strauss (1989), exposto na obra *O Pensamento Selvagem*, “selvagens” e “civilizados” possuem igualdade na inferência lógica e dedutiva sobre a realidade que os cerca, ressaltando a existência de dois modos diferentes de pensamento científico, os quais poderão estar em proximidade com a intuição sensível (transcendentalidade do ser) ou mais distanciado (cientificismo).

Conforme esse autor (LÉVI-STRAUSS, 1989), o pensamento primitivo é baseado em uma visão cosmológica que aprecia todas as coisas do universo segundo o ponto de vista da transcendentalidade, em que o mito possui uma lógica interna capaz de explicar os acontecimentos sociais, marcando a conexão entre sua natureza e cultura.

Encontramos estudos do povo Tupi-Guarani desde os cronistas, que relatam a mobilidade dos povos tradicionais como uma prática profética em busca da terra sem males. Em vista do predomínio da visão tomista-aristotélica da época, os missionários descreveram que a mobilidade era atribuída exclusivamente à falta de fé Cristã, o que impediu os índios de se aproximarem da verdadeira fé, pois esses acreditavam que o batismo e os sacramentos praticados pelos padres provocavam doenças, levando a migrações e fugas dos seus territórios (POMPA, 2003).

Por outro lado, Cristina Pompa nos afirma que talvez Hélène Clastres tenha sido a primeira a questionar as fontes antigas, levando-nos à conclusão de que os cronistas se recusavam a entender que essas migrações se davam por motivos religiosos, preferindo julgar os índios como bárbaros ou hereges por fugirem aos sacramentos (POMPA, 2003, p. 41). No entanto, não se pode aceitar aquilo que não se conhece, e no caso dos índios, havia a preferência pela fuga.

A ideia da migração profética, considerado um movimento messiânico, buscou a vida em plenitude, com dons divinos, caminhando em um movimento que não poderia ser interrompido em busca da Terra sem Mal, mesmo que isso ocorra por anos, tendo sido incorporada como parte da história do povo Tupi-Guarani. Segundo Hélène Clastres “*Terra sem Mal*” é uma prática religiosa dos Tupi-Guarani, cuja presença já era atestada no século XVI. “Um lugar privilegiado onde a terra produz para si mesma os seus frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978, p 38). Por isso há a necessidade de migrar, caminhando sempre guiado pelo Caraí, o grande Xamã, que passava de aldeia em aldeia

com um discurso profético que identificava a raiz do mal, mostrando a oportunidade de se escapar. Os Carai profetas arrastavam milhares de índios em migrações em busca da *pátria dos deuses*.

De acordo com Clastres (1978), uma das motivações do povo Tupi-Guarani em iniciar a caminhada geralmente se dava pela recusa em integrar as missões jesuíticas. Outro motivo que pode explicar o deslocamento geográfico deste povo é pela cosmologia recebida pelos seus ancestrais, ou seja, por uma profecia que orienta a busca de um lugar em que possam viver conforme suas tradições, lugar este que não se assemelha ao paraíso do mundo cristão, mas a *Terra sem mal*, que pode ser alcançada ainda em vida.

Podemos encontrar na leitura de Pierre Clastres (2017), que alguns homens incitavam os índios a abandonar tudo e se lançar na busca da Terra sem mal, ou seja, o seu paraíso terrestre. O apelo dos profetas em abandonar a terra má representava a tentativa de encontrar uma sociedade com felicidade divina (CLASTRES, 2017, p 187).

Segundo Melià (2016, p. 151) “A terra sem mal não é apenas uma ideia religiosa, mas um projeto migratório de natureza ecológica e econômica”<sup>13</sup>. De acordo com o autor ocorreram muitas migrações dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã desde o século XVI ao século XX, movimentos esses promovidos e guiados por líderes religiosos em busca da terra sem males (MELIÀ, 2016, p. 152). *Terra sem mal* significa um lugar que não foi modificado pela ação do homem, que possui recursos naturais, sendo extremamente importante para a qualidade de vida desta população indígena. Para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã, é fundamental a preservação do meio ambiente para se manter relação com o mundo sobrenatural, ou seja, para a sua prática cultural (BRAND, 1997). O *tekoha* se difere e corresponde a um modo de ser identitário, e que possui um espaço exclusivo, com fronteiras definidas, mas não demarcadas como as fronteiras dos não indígenas (MELIÀ, 2016).

Tendo em vista as várias migrações feitas ao longo dos anos pelo povo Tupi-Guarani em busca de um lugar onde pudessem viver de acordo com suas tradições sociais, políticas e religiosas, na atualidade estes povos designam esse lugar de *tekoporã*.

O povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã vive de acordo com a memória coletiva de sua comunidade, sendo motivo de fortalecimento deste povo no ideal de retornar a viver numa *Terra sem mal*, como foi o território de seus ancestrais. Segundo Halbwachs (2004), a memória coletiva está relacionada a uma história vivida, na qual o passado permanece

---

<sup>13</sup>Tradução da autora. Versão original: “La tierra sin mal no es sólo una idea religiosa, sino un proyecto migratorio real de carácter ecológico y económico” (MELIÀ, 2016, p 151).

vivo na consciência da comunidade, e percebemos isso neste povo ao narrarem como foi o *tekoporã* de seus ancestrais, ou seja, os acontecimentos vividos pelo grupo que ainda permanece vivos em suas memórias. Halbwachs (2004) afirma que a memória não é estritamente biológica e sim uma constituição social. Por isso, a história deste povo e suas práticas culturais mantêm viva a corrente do pensamento coletivo, como também estabelece sua identidade étnica na fronteira.

A reza também está presente na cosmologia do grupo pesquisado, pois com a reza podem proteger seu *tekoha*, podem controlar as doenças e quaisquer ameaças que possam surgir. Segundo Crespe (2015, p. 292), a reza “é o marcador de grupo e implica a adesão a uma pauta cosmológica e política”.

De acordo com a autora, a criação, destruição e recriação do mundo é um tema presente na cosmologia Guarani. A autora ressalta que é um tema ainda muito pesquisado na antropologia, principalmente na descrição de mitos sobre destruição e reconstrução continuamente (CRESPE, 2015, p. 369).

Foi possível perceber esse fato nas narrativas dos interlocutores que participaram da pesquisa, onde para eles viver em solo sagrado é uma dádiva, como no caso do Ñande Ru Marangatu, que consideram ser protegido por um ser espiritual chamado de *Ava Vera*, o dono “iluminado” do local. Na região podemos encontrar vários morros, cada um com o respectivo valor simbólico. Cito alguns: Cerro Marangatu (Tetudaguá ou Tupã), *Ojopohu* (direção da casa do parente ou aliado, por onde se pode passar), Jaguaretekua (toca da onça), *Kuchu'itagua* (periquito ou passarinho louro), *Avatiray'i* (semente do milho sagrado), Cerro *Memby* (morro do filho da mulher), *Guyraku ñemõdeha* (águia sagrada) e *Guyrakuamba* (pátio da águia sagrada)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Relatos do trabalho de campo.

**Foto 1: Morro de Marangatu ou Cerro Marangatu**



**Fonte:** Arquivo da autora – Trabalho de campo setembro/2018.

Para a comunidade indígena, residir neste território amplia a possibilidade de ter uma relação mais direta com seres espirituais, além de garantir a bonança para toda a comunidade, além de contar com seus favores na produção da vida material e na articulação da vida social.

De acordo com os interlocutores, a reza ajuda a proteger o mundo, pois se pararem de rezar ele será destruído. Os residentes consideram que a chegada dos *karai* (brancos ou não indígenas) ao Território indígena <sup>15</sup>, apesar da proteção do Cerro Marangatu, local considerado como epicentro religioso da comunidade, foi de fato uma consequência negativa, acrescentado na narrativa como “o fim do mundo”. De acordo com os autores Eremites de Oliveira e Pereira (2009), os xamãs e todo o povo Kaiowá acreditam que somente com o equilíbrio cósmico será possível manter a existência de suas comunidades na terra, e para isso ocorrer, devem constantemente rezar.

Na narrativa dos Kaiowá, é comum a fala de que o mundo já foi destruído várias vezes em tempos passados, e que poderá ainda ocorrer quantas vezes for necessária até que a humanidade viva em um ambiente mais tranquilo e harmonioso, bem diferente dos

---

<sup>15</sup> Relatos de campo do território Nãnde Ru Marangatu.

dias atuais. Esse lugar de acordo com a cosmologia Kaiowá é chamado de *teko marangatu*, ou perfeito modo de ser.

Cristina Pompa (2003), nos traz um olhar diferenciado após analisar os cinco séculos de relatos sobre os Tupi-Guarani ao praticarem a mobilidade profética, levando à dedução de que esta população vivia de forma nômade, porém tanto a autora como Melià nos faz compreender que entre os Guarani históricos e os atuais ocorreu um longo processo de mudança cultural marcada pela colonização e pela evangelização jesuítica (POMPA, 2003, p. 126). Isso quer dizer que, na atualidade, necessitamos fazer uma comparação rigorosa das fontes, e entender que apesar de não negar o caráter religioso, ou seja, a cosmologia do povo pesquisado, eles praticam a mobilidade para manter o equilíbrio ecológico e viver de acordo com suas tradições, e mesmo com a nova dinâmica colonial, podemos dizer que a migração em busca da terra fértil no passado hoje se apresenta como a busca de onde viver (POMPA, 2003, p. 192).

Via de regra, a migração estará ligada ao conceito de força de trabalho, intimamente vinculado ao capital, e a mobilidade humana está associada a esse contexto, fazendo com que a problemática original acerca desse tema gire em torno da localização do capital, nas diversas esferas de produção, fazendo com que o conceito de migração esteja atrelado à visão estatal, que reduz o conceito de migração à dimensão econômica, marcando uma contradição, pois no âmbito da mobilidade humana podemos verificar tanto o fluxo de pessoas em busca de trabalho como uma ampla gama de grupos que se deslocam por diversos outros motivos, sejam culturais ou por nomadismo.

Nos dizeres de Rodrigues (2019, p. 29), a mobilidade contribui para a circulação de conhecimentos e de práticas através dos indivíduos que se encontram em movimento. Neste caso esses recursos humanos qualificados adquirem um papel central no modelo atual de crescimento econômico. Levando em conta o conhecimento como um recurso central, torna-se necessário aos países deter a capacidade para atrair recursos humanos qualificados num mapa global, atualmente competitivo.

Os povos tradicionais não se enquadram nessas definições devido à sua mobilidade ser determinada por aspectos culturais milenares, fundamentados em sua cosmologia, identidade e religiosidade, marcada pelos laços da parentela e necessidade de associações políticas e familiares.

Paralelamente a esses fatores, é importante diferenciar o conceito de mobilidade indígena e de nomadismo, haja vista a mobilidade dos povos nômades não ter nenhuma relação com as motivações inerentes aos povos tradicionais.

Conforme nos lembra Rodrigues (2019, p. 33), desde os tempos do período Paleolítico como o modo de vida das populações que habitavam as zonas áridas e semiáridas da Terra, o nomadismo consistia na mudança frequente da habitação ditada pela necessidade da procura e recolha de alimentos, quando os recursos alimentares eram obtidos através da caça, da pesca e da recolha de vegetais diretamente da natureza o que, juntamente com as modificações sazonais do clima, motivava essas deslocações permanentes, impedindo estas populações de se fixarem permanentemente num mesmo local.

É possível constatar a diferença acerca do conceito tradicional de migração e nomadismo nas narrativas dos interlocutores, que se auto-afirmam como um povo caminhante apenas nos limites dos espaços territoriais de seus antepassados, e que o mal existente nas sociedades contemporâneas se dá pela redução das terras tradicionais, no impedimento das visitas através da *tapepoĩ* (trilha), ou seja, as limitações impostas pelas fronteiras das propriedades privadas, representadas pelas cercas das fazendas e pelas perseguições dos não índios, isso tudo afetando e destruindo o modo de ser dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã.

## **1.2 A expropriação e o *Sarambi* do território tradicional**

Historicamente, o território Kaiowá é anterior à criação e à formação dos atuais países e de suas fronteiras, partindo-se da hipótese de que seu território tradicional foi expropriado, e tal processo de iniciou na década de 1880, persistindo até meados de 1980.

No Estado de Mato Grosso do Sul, a expropriação ocorreu a partir de alguns fatores. Destacamos que fugiria aos objetivos do presente trabalho teorizar sobre cada um dos fatores aqui apresentados, mas as citações servem apenas para situar o leitor sobre quais foram os problemas enfrentados pelo povo Kaiowá ao longo dos últimos séculos em virtude da perda de seus *tekoha*, principalmente no município de Antônio João/MS.

Pode-se citar, primeiramente, que o processo mais intenso da perda de territórios tradicionais enfrentado pelos Kaiowá, iniciou-se com o fim da Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, dando início à ocupação por frentes de colonos e criadores de gado no Estado de Mato Grosso do Sul, ocorrendo o mesmo processo do lado paraguaio. Essa expansão atingiu todo o território indígena em ambos os lados da fronteira.

Os Kaiowá possuíam um território ao Norte, até os rios Apa e Dourados e, ao Sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí, chegando ao Leste/Oeste por uma

distância de aproximadamente 100 quilômetros em ambos os lados da Serra de Amambai, abrangendo uma extensão de terra de aproximadamente a 40 mil quilômetros quadrados. Território este que, com a Construção dos Estados Nacionais, foi dividido pela fronteira político-geográfica entre Brasil e Paraguai.

De acordo com Melià (2008):

Os Paĩ Tavyterã mantêm até hoje como o único grupo Guarani com a noção de seu próprio território que se estende ao norte até os ríos Apa e Dourados (Pirajuý) e ao sul até a serra Mbarakajuy os afluentes do rio Jejuí [...]. Sua extensão leste-oeste é de cerca de 100 Km em ambos os lados da cordilheira de Amambay (a fronteira entre o Paraguai e o Brasil) incluindo os afluentes dos ríos Apa, Aquidabán (Mberyvo), Ypané, Guasú (Yete). Aguaraye Itanarã no lado Paraguaio e os ríos Dourados (Pirajuý), Amambái e Ygatimí no lado brasileiro. Este território de cerca de 40.000 km<sup>2</sup> é atualmente habitado por cerca de 14.000 índios Guarani chamados Paĩ, Tavyterã, Ka'aygua, Tekove, Te'yioAvay e são simplesmente chamados de Ava no Paraguai, Tembekua ou "Paisanos" e no Brasil Kaiowá (Kaiowá) e com desprezo, 'bugres' (MELIÀ, 2008, p.128)<sup>16</sup>.

Os Kaiowá possuíam uma vasta extensão territorial e em decorrência da construção dos Estados nacionais sul americanos, não houve a devida consideração aos direitos dos povos indígenas em se manter em seus territórios, dificultando suas práticas culturais. Além da perda de seus territórios nos últimos cinquenta anos devido à captação de recursos naturais por grandes empresas tanto do Brasil como do Paraguai, vários projetos de infraestrutura, incentivados e financiados pelos Estados nacionais, foram idealizados sem levar em conta as especificidades do tema em questão, contribuindo para o agravamento do problema.

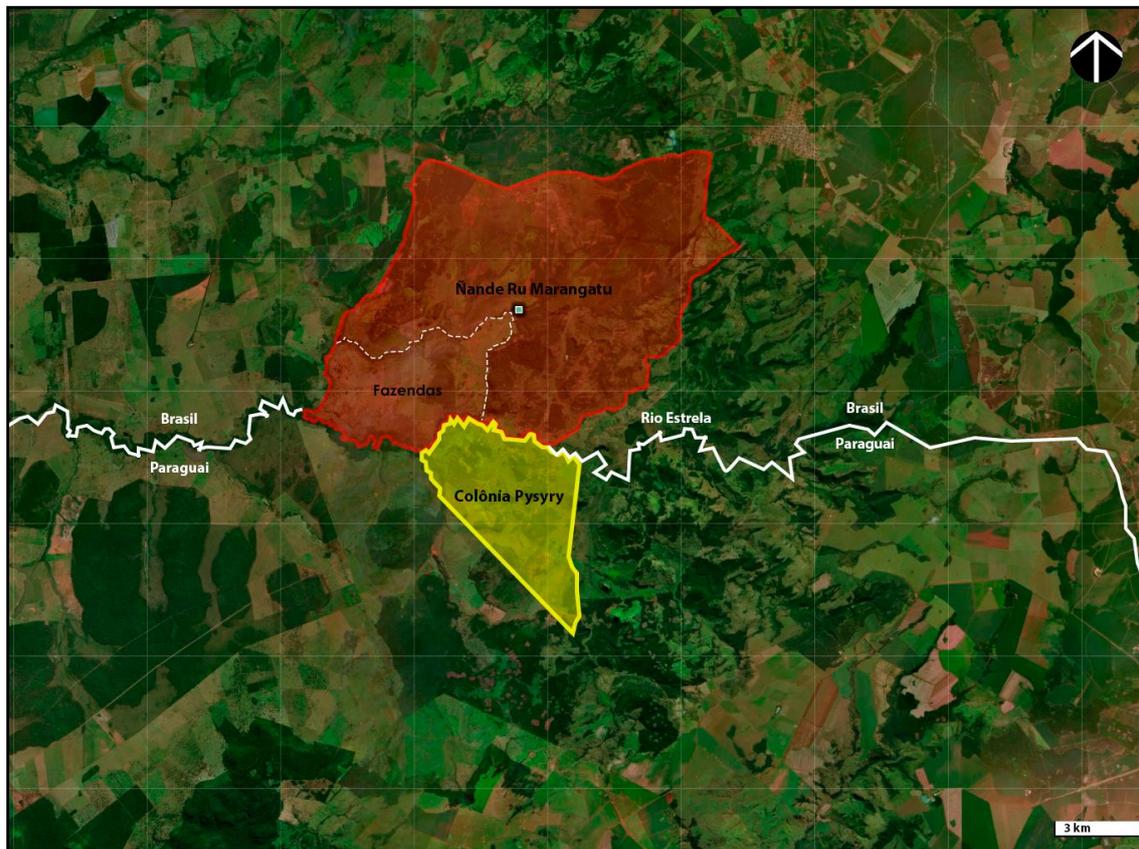
Eremites de Oliveira e Pereira (2009) afirmam que os trabalhos da Comissão de Limites para demarcação das fronteiras Brasil e o Paraguai, ocorridos no período de 1872 até 1874, foram realizados sem observar os territórios indígenas existentes na região, como foi o caso do *tekoha guasu Ñande Ru Mangaratu*, que compreende a extensão do

---

<sup>16</sup> Tradução da autora. Versão original: Los Paĩ mantienen hasta hoy como único grupo guaraní la noción de su propio territorio que se extiende al Norte hasta los ríos Apa y Dourados (Pirajuý) y al Sur hasta la sierra de Mbarakajuy los afluentes del río Jejuí [...]. Su extensión Este-Oeste va unos 100 Kms. a ambos lados de La cordillera del Amambay (la línea fronteriza entre Paraguay y Brasil) que incluye todos los afluentes de los ríos Apa, Aquidabán (Mberyvo), Ypané, Arroyo Guasú (Yete), Aguaraye Itanarã del lado paraguayo y los ríos Dourados (Pirajuý), Amambái e Ygatimí del lado brasileño. Este territorio de unos 40.000 Km<sup>2</sup> esta actualmente habitado por unos 14.000 indígenas guaraníes que se llaman Paĩ, Tavyterã, Ka'aygua, Tekove, Te'yio Avay son llamados en el Paraguay simplemente Ava, Tembekua o "Paisanos" y en el Brasil Kaiowá (Cayuvá, Kaiwá) y despectivamente, 'bugres' (MELIÀ, 2008, p. 128).

território tradicional entre a localização do município de Antônio João/MS até a Colônia<sup>17</sup> Pysyry, localizada em território do país vizinho, Paraguai, vide figura abaixo<sup>18</sup>.

**Mapa 1: Tekoha Guasu - Território Indígena Ñande Ru Marangatu**



**Fonte:** <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3926> – Acesso 14/01/2018 - Adaptação da autora

A partir do período em que os países adquiriram sua autonomia no que tange à criação dos Estados Nacionais da América do Sul, ocasião em que se definiram as fronteiras regionais pelo critério de fronteiras naturais, foram ignoradas, por conseguinte, as fronteiras do território tradicional Kaiowá, haja vista bem sabermos que seus *tekoha* ficam próximos a córregos ou rios. Um exemplo disso foi o que aconteceu com o *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu, cindido pela fronteira entre Brasil e Paraguai, conforme observado anteriormente, mais precisamente tendo o Rio Estrela como divisor entre os países, também conhecido como “Estrelão”.

Uma questão que passa a ser fundamental é ressaltar os deslocamentos forçados experimentados pelos indígenas ao longo de todo o processo histórico de ocupação e

<sup>17</sup> Como costumam chamar as aldeias no país vizinho, Paraguai.

<sup>18</sup> O destaque da fazenda no mapa, representa dias atuais (nota da autora).

expansão das fronteiras e Estados nacionais, onde se busca refletir sobre os limites em que elas podem existir sem que afetem o direito à vida e à terra dos indígenas.

Sendo o Brasil um país de grandes proporções, a expropriação dos territórios indígenas, foi retardado. Conseguiram se manter de certa forma em seus territórios tradicionais, sobretudo no Centro-Oeste, porém com o processo da colonização em direção ao oeste brasileiro iniciou-se a espoliação territorial dos povos indígenas, agravando em meados do século XX com as frentes agropecuárias. Desta forma, os povos indígenas sofreram e ainda sofrem por grandes perdas, sacrifícios e esbulhos<sup>19</sup>, como é o caso dos Guarani no sul e sudeste brasileiro (CARVALHO, 2013, p. 60).

No contexto da pesquisa, é possível verificar que os Guarani foram os primeiros a serem esbulhados de suas terras, e em parte delas são instalados grandes projetos de infraestrutura, assim como em outras frações de suas terras são utilizadas para a instalação de outras populações não indígenas, que foram remanejadas das próprias áreas evacuadas (CARVALHO, 2013, p. 312).

O processo de expulsão foi gradativo, onde as áreas pertencentes aos indígenas foram sendo tomadas, o que ocasionava a dispersão de cada agrupamento indígena em direção a outras aldeias, tanto no Brasil como no Paraguai, num movimento circular sobre o território, com a crescente diminuição do número de territórios indígenas, até que, por fim, grande parte dos indígenas foi definitivamente expulsa do Brasil (CARVALHO, 2013, p. 313).

Outro fator que merece destaque foi a atuação do governo de Getúlio Vargas, no início dos anos de 1940, que revogou a concessão feita à Companhia *Matte Larangeiras*, por entender que ela embarçava o desenvolvimento econômico por embarçar a entrada de colonos e a sua permanência naquela região (BRAND, 1993). O governo Vargas, com a intenção de pôr em prática a expansão de frentes econômicas de ocupação nacional e a política de povoamento da região fronteira, além de desapropriar a área ocupada pela *Cia. Matte Larangeiras*, também declarou inúmeros territórios tradicionais não titulados como terras devolutas, repassando-os a terceiros, o que resultou em um processo de esbulho (expulsão ou retirada forçada) das comunidades indígenas, já que o Estado brasileiro não conseguiu perceber que dentro do limite das terras declaradas devolutas havia diversas aldeias indígenas, desde há muito ocupantes de grande parte dessas terras.

---

<sup>19</sup> O termo esbulho segundo o Código de Processo Civil (CPC) - Lei nº 13.105/2015 significa: retirada forçada do bem de seu legítimo possuidor, que pode se dar de forma violenta ou não.

Como já analisado, os Kaiowá - Paĩ Tavyterã vivem a mobilidade espacial – o “*Oguata*” como prática cultural; mas ao longo do século XX, em decorrência da perda dos territórios tradicionais, começaram a vivenciar o deslocamento forçado, o que, segundo Colman (2015, p. 18) é tratado como o conceito de *ñemosarambipa* (esparramo). Esse processo de fragmentação das parentelas é conhecido entre o grupo pesquisado como *sarambi*, dispersão ou esparramo, ou seja, podemos dizer “espalhar”, de modo que a família que vivia unida fica toda esparramada (CRESPE, 2015, p. 181), mas não se pode dizer que isso faça parte da mobilidade tradicional, mas incorpora-se como fator de mobilidade involuntária cada vez mais frequente na vida dos povos indígenas, que além de esbulhados, também foram espalhados.

Brand (2000, p. 108) define “esparramo” como ocorrido no período que vai aproximadamente de 1950 a 1970, e juntamente com a implantação das fazendas, inúmeras aldeias Kaiowá/Guarani foram destruídas e seus moradores dispersos. Famílias extensas foram desarticuladas. Evidentemente, esses moradores dispersos não mais encontravam as condições necessárias para manter suas práticas religiosas coletivas e específicas, especialmente os rituais de iniciação dos meninos e das meninas.

Os Kaiowá explicam que o *sarambi* sofrido pelo grupo pesquisado após a chegada das frentes agropastoris no final da década de 1940 e início da década de 1950 estendeu-se até os anos de 1970, forçando a ocorrência do *Oguata Guasu* desta população, principalmente para o outro lado do rio estrela, no Paraguai. É o que aconteceu com o senhor Salvador e seus parentes, além de inúmeras outras famílias, que foram forçadas a atravessar a fronteira por não terem alternativas para sobrevivência.

Segundo as narrativas dos indígenas mais idosos, o processo de esbulho por terceiros ocorreu não só com os indígenas, mas também com pequenos produtores não indígenas, e conforme se percebe, a comunidade convivia de forma pacífica com eles, que ocupavam na região também conhecida como Cerro Marangatu. De forma unânime entre os interlocutores, que mantêm a memória coletiva, eles descrevem como todos os integrantes da comunidade foram sendo expulsos do território a mando de Pio Silva para a implantação de suas fazendas.

Pio Silva, produtor rural, natural de Minas Gerais, migrou inicialmente para a região de Rio Brilhante, no atual Mato Grosso do Sul, veio para a região de Bela Vista em 1951, requerendo assim uma área, em que descreveu como terras devolutas, mas somente começou a ocupá-la em 1953 (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009). Período este em que nossos interlocutores afirmam como início do processo de usurpação

de seus territórios tradicionais. Segundo narrativa dos mais idosos, os capangas, como costumam chamar os funcionários das fazendas, chegavam ameaçando, e caso não saíssem, queimavam as casas, destruíam as roças, e geralmente tudo isso se concretizava em menos de 24 horas, levando diversas famílias a saírem de seus *tekoha* apenas com a roupa do corpo. Esse período é sempre lembrado com muita tristeza, pois retrata uma época de violência física e psicológica em que os povos indígenas não tinham a quem recorrer para requerer os seus direitos.

O senhor Salvador, descreve os momentos de angústia vividos por inúmeras famílias naquele período, temendo o pior para sua família, após inúmeros casos de violência, disse que preferiu sair sem resistência de seu *tekoha*, indo viver do outro lado da margem do rio Estrela, local este para o qual muitas famílias também foram. Residiu aproximadamente dez anos na Colônia *Pysyry*, no país vizinho, e por medo não mantinha contato com seus parentes que se mantiveram no território do lado brasileiro.

Ao longo dos anos o território (a área tradicional) Ñande Ru Marangatu foi sendo ocupada pelas fazendas Primavera, Fronteira, Cedro, Bananal e Barra, registrando-se conflitos com indígenas, que exigem até os dias atuais uma posição do Estado, que foi totalmente omissa no período em que foram expulsos.

Diante das narrativas dos colaboradores da pesquisa, sem dúvida o *sarambi* levou seus parentes a buscarem residência na Colônia *Pysyry* (Paraguai), Reserva de Dourados (Dourados), Aldeia *Te' Ýikue* (Caarapó), *Piarakua* (Bela Vista), além de outros territórios pelo sul do Estado de Mato Grosso do Sul.

### **1.3 Oguata Guasu de retorno**

De acordo com o Brand (1993, p. 126), os Kaiowá perderam rapidamente seus territórios tradicionais devido à exploração econômica moderna, sofrendo agressões contra o seu modo de ser através das alterações provocadas no meio ambiente em consequência do desmatamento acelerado. O autor (BRAND, 1993) ainda destaca que a ocupação econômica na região do departamento de Amambay, localizado no Paraguai, ocorreu de forma tardia, mas de forma similar à região sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, ou seja, com a mesma proporção de dano aos indígenas tal qual ocorreu em território brasileiro.

Em 1999, o antropólogo Rubem Thomaz Almeida elaborou o primeiro laudo de identificação do território como terra *Ñande Ru Marangatu*. Porém, anteriormente a esse período, em 1974, a antropóloga Lília Valle esteve na Terra Indígena realizando pesquisas acadêmicas, ocasião em que constatou o processo de esbulho sofrido pela comunidade, elaborando um relatório e o encaminhando à FUNAI, expondo a situação de conflito que os Kaiowá estavam enfrentando (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009).

Em atendimento à determinação feita pela Justiça Federal<sup>20</sup>, em 2007, foi realizado o laudo judicial antropológico e histórico da região (referência para este trabalho) pelos peritos Jorge Eremites de Oliveira e Levi Pereira, concluindo que a área é de ocupação tradicional Kaiowá.

Foi na Colônia *Pysyry* que grande parte das famílias que sofreu usurpação de seus *tekoha* no *Ñande Ru Marangatu* estabeleceu moradia, tendo em vista a proximidade em relação a outras aldeias indígenas e, principalmente, por compartilharem o mesmo *tekoha guasu*. Segundo nossos interlocutores, eles tinham conhecimento de que o governo do Paraguai havia reservado terras a seus parentes e amigos, e assim poderiam viver de forma tranquila sem ameaças de expulsão. Podemos constatar que:

O governo paraguaio reconheceu *Pysyry* como terra indígena em meados da década de 1970, conforme consta na publicação *Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã*, de 1976, trabalho reconhecido internacionalmente como um clássico da etnologia guarani, de autoria dos antropólogos Bartomeu Melià, Friedl Paz Grunberg & George Grunberg (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009, p. 39).

Vale ressaltar que os Kaiowá que fugiram, viveram por um longo período na Colônia *Pysyry* e, semelhantemente aos refugiados, sempre pensaram e almejavam o retorno para seu território tradicional, território este em que viveram sua infância e muitos enterraram seus antepassados. Depois de aproximadamente uma década residindo no país vizinho, senhor Salvador e dona Leonarda, como muitas outras famílias, iniciaram o *Oguata Guasu* de retorno, ou seja, a volta à terra tradicional para reivindicarem seus direitos sobre o território indígena *Ñande Ru Marangatu*. Lembrando que os Kaiowá, só reivindicam as terras em que mantêm um vínculo, ou seja, a memória de seus antepassados. Neste caso, o Senhor Salvador Reinoso tinha em suas lembranças os seus pais, que nasceram em *Ñande Ru Marangatu* e foram sepultados, quando ele era criança,

---

<sup>20</sup> 1ª Vara Federal de Ponta Porã, 5ª Subseção Judiciária de Mato Grosso do Sul. Autos nº 0001924-29.2001.403.6002.

em um cemitério próximo ao local em que foi sede da Fazenda Cedro, imóvel que surgiu do desmembramento de parte da antiga Fazenda Fronteira, de Pio Silva, a área foi reocupada e atualmente pertence a uma liderança da comunidade, estando bem em frente ao cerro *Marangatu*. Devido à emoção da lembrança, disse apenas que foi por epidemia, não descrevendo qual teria sido o motivo real de sua morte. Após o falecimento de seus pais, senhor Salvador foi morar com um tio em *Pysyry* (Paraguai), casou-se ainda jovem com dona Leonarda Zarate, Kaiowá da aldeia *Cabeceira Puku*, e conviveu com seus sogros até estes saírem do local devido ao desmatamento pelas frentes de pastagens. O casal mudou-se para a aldeia Campestre, em Antônio João/MS, onde tiveram quatro filhos, vivendo no local até a nova expulsão do território tradicional sofrida pelos indígenas em Ñande Ru Marangatu. Foram levados a novo deslocamento forçado, e senhor Salvador, agora com sua família, retornando para a Colônia *Pysyry*, onde permaneceram em média dez anos. Na década de 1980, o Sr. Salvador fez, com sua família, o *oguada guasu* de retorno para a aldeia Campestre, localizada dentro da TI e, com seus filhos maiores, participou ativamente do movimento de retorno às terras de Ñande Ru Marangatu, onde reside atualmente. Disse que não sai mais do território, irá morrer ali porque seus pais estão enterrados em Ñanderu. O interlocutor descreve que a retomada do território tradicional, ocorre de forma para que as famílias possam retornar a viverem nas terras de onde foram expulsas, ou seja, local em que seus antepassados viveram, mas também para pressionar e exigir uma resposta do Estado brasileiro, como no caso do TI Ñande Ru Marangatu. O senhor Salvador lembra de dois momentos, um em que seus parentes reocuparam uma fazenda, mas ocorreu uma ordem judicial para despejo da população indígena, em que foram obrigados a viver às margens da rodovia MS 384, episódio muito comentado na mídia da época, ou seja, 2005.

Em março de 2005, a terra teve sua homologação administrativa assinada por meio do Decreto Presidencial de 28 de março de 2005 do então Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Porém esse decreto foi parcialmente suspenso no mesmo ano pelo então ministro do STF Nelson Jobim por meio de uma liminar concedida nos autos do Mandado de Segurança nº 25.463 (STF, 2018). Em decorrência da suspensão desse decreto, ocorreram graves violências físicas e psicológicas por parte do governo na tentativa de afastar as famílias que estavam apenas buscando seus direitos garantidos no art. 231 da Constituição Federal de 1988.

O segundo momento de reocupação, foi descrito que, após uma década de espera pela demarcação e homologação, ocorreu uma nova reocupação, em cinco fazendas:

Primavera, Pedro, Fronteira, Barra e Soberania, restando ainda duas fazendas para recuperarem o *tekoha guasu*, segundo os interlocutores. No conflito entre os indígenas e fazendeiros, infelizmente foi assassinada uma das lideranças na época, o Simião Vilhalva, às margens do córrego Estrelinha, além de inúmeros feridos.

Percebemos que com as narrativas, ao longo dos últimos anos, inúmeros conflitos ocorreram, porém, os povos indígenas resistiram e ainda resistem pautados em suas rezas dia após dia, Ñande Ru Marangatu – Nosso Pai Celestial, segundo nossos interlocutores, dá inspiração e força na reorganização e união da comunidade nos movimentos de reocupação da terra tradicional. Muitas vezes, a reocupação é pautada por conflitos, com grande repercussão na mídia local, regional, nacional e até mesmo internacional. Mas, o que percebemos ao chegar ao território *Ñande Ru Marangatu*, é um lindo território tradicional, muito agradável, e reocupado de acordo com as tradições culturais dos povos indígenas em quase toda a sua extensão.

Neste capítulo busquei situar o leitor quanto ao conceito de mobilidade espacial do povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã, o “*Oguata*” como é conhecido entre esta população, que é um povo que mantém em sua tradição o modo ser caminhante, mas como foi constatado, a mobilidade espacial dos povos tradicionais nem sempre é compreendida pelos não indígenas e pelo Estado, de modo que o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã, à semelhança de inúmeros outros povos de etnias existentes no grande território brasileiro, foi forçado a sair de seus territórios, caracterizando o *sarambi*, dificultando a união das parentelas. Um outro fator abordado foi o *oguata guasu* de retorno ao território tradicional, iniciado na década de 1980 pelos kaiowá que residiam em *Pysyry* após outrora serem expulsos de Ñande Ru Maragantu.

No próximo capítulo o leitor poderá compreender melhor como é vista a questão territorial para o grupo pesquisado, partindo-se de conceitos antropológicos, além de situar o leitor no espaço através da localização geográfica dos territórios pesquisados.

## **CAPÍTULO 2: Os territórios Kaiowá - Paĩ Tavyterã e sua interação com a região de Fronteira do Mato Grosso do Sul**

Neste capítulo faço uso das fontes bibliográficas produzidas acerca dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, buscando situar o objetivo da pesquisa quanto aos conceitos de território - *tekoha* e territorialidade a fim de harmonizá-los com a ideia de mobilidade, tema central deste trabalho. Em seguida, forneço a localização dos territórios Ñande Ru Marangatu (Aldeia Campestre), no município de Antônio João, situado no Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil e, no Paraguai, busco referenciar a Colônia *Pysyry*, localizada no Departamento de Amambay, Município de Pedro Juan Caballero.

### **2.1 Território – *Tekoha* e territorialidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã**

O território é um ambiente ocupado e utilizado de acordo com o sistema simbólico-cultural, ou seja, um espaço em que os Kaiowá - Paĩ Tavyterã vivem de acordo com sua organização social, identificado pelo grupo pesquisado como *tekoha*. Neste espaço territorial as representações simbólicas são valorizadas pelo grupo que ali vive em decorrência de um processo histórico de ocupação, onde vão sendo produzidas as manifestações e tradições culturais deste grupo.

Assim, “o território depende da ação social promovida por determinada sociedade que, por meio de sua prática, transforma o ambiente físico em ambiente social” (CRESPE, 2015, p. 171). Logo, podemos afirmar que para a comunidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã, território é também o local de moradia, contendo uma área onde esse povo possa lavrar suas plantações, caçar e pescar, cultivar plantas medicinais, praticar o *Oguata* (caminhada) entre as parentelas e suas alianças enfim, viver de acordo com suas tradições culturais. Também podemos reafirmar que o fator histórico e a memória coletiva fazem com que o grupo mantenha uma relação com seu território tradicional, mantendo vínculos com o espaço onde seus antepassados viveram.

Segundo Cavalcante (2016, p. 33), “os territórios não são construídos exclusivamente na relação de humanos com o ambiente, mas além destes há outros seres que habitam o território”, podendo-se afirmar que os territórios tradicionais do Kaiowá - Paĩ Tavyterã são construídos em bases simbólicas, sociais e transcendentais.

De acordo com o Sr. Salvador “*tekoha* é o modo de ser, onde se tem animais, plantio, remédio para qualquer doença que se tem [...]”. Ao ouvir tais palavras, e como descreveu seu território antes de seus parentes praticarem a mobilidade forçada para o Paraguai, foi possível compreender que *tekoha* para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã é o lugar físico que contém matas (*ka'aguy*) e todo o ecossistema, como animais para caça, água fresca, matéria prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais etc. Lugar este que sempre era lembrado por ele e por seus familiares no período em que viveram do outro lado da fronteira, na Colônia *Pysyry*, no Paraguai, próximo ao córrego *Takuara* e ao cerro *Avaká*.

Os estudos demonstram que *tekoha* é o lugar em que a comunidade Kaiowá - Paĩ Tavyterã vive de acordo com sua tradição cultural. Habitualmente este espaço não é muito populoso, podendo ser encontrado nele de duas a cinco famílias extensas. Em sua pesquisa, Lucas relata que “esse número de pessoas varia quanto ao número de parentelas e a quantidade de indivíduos que um chefe de prestígio consegue agregar em torno de si, seja os familiares ou os aliados” (LUCAS, 2017, p. 74).

Para este povo, *tekoha* pode ser representado por terra ou território. Terra no sentido de reprodução de seus valores culturais, de importância para produção e manutenção do seu grupo, assegurando a existência material de seus familiares, mas não para acumular riqueza (EMGC, 2016).

De acordo com Melià, G. Grünberg e F. Grünberg:

O *tekoha* é o lugar onde nós vivemos de acordo com nosso costume' [...] Seu tamanho pode variar em superfície, [...] mas estrutura e função permanecem as mesmas: eles possuem sua própria liderança religiosa (*tekoaruvixa*) e política (*mburuvixa*, *yvyra'ija*) e forte organização social. Ao *tekoha* correspondem aos grandes festas religiosas (*avatikyry* e *mitãpepy*) e as decisões no nível político e formal nas assembleias gerais (*atyguasu*). O *tekoha* tem uma área bem definida geralmente por colinas, córregos ou rios e é uma propriedade comunal exclusiva (*tekohakuaaha*); isto é, a incorporação ou presença de estranhos não é permitida. O *tekoha* é uma instituição divina (*tekohañe'epyrujeguangypy*) criada por Ñande Ru (MELIÀ, G. GRÜNBERG e F. GRÜNBERG, 2008, p. 129)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Tradução da autora. Versão original: El *tekoha* es ‘el lugar en que vivimos según nuestra costumbre’ [...] Su tamaño puede variar en superficie [...], pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitãpepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*atyguasu*). El *tekoha* tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (*tekohakuaaha*); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El *tekoha* es una institución divina (*tekohañe'epyrujeguangypy*) creada por Ñande Ru (MELIÀ, G. GRÜNBERG, e F. GRÜNBERG, 2008, p. 129).

Pode-se perceber, na descrição dos autores que durante anos se dedicaram a estudar os Paĩ Tavyterã, que os Kaiowá que vivem no país vizinho, Paraguai, autodenominam-se indígenas e vivem de acordo com seus costumes, sua organização social, econômica, política e religiosa.

A cosmologia dos povos tradicionais os liga ao *tekoha*, mantendo uma vinculação baseada na espiritualidade e em uma visão de mundo que extrapola os limites impostos pelas fronteiras demarcadas pelo Estado e pela propriedade privada. Estudiosos como (MELIÁ, 2008; BRAND, 1997; PEREIRA, 1999; CRESPE, 2015) dentre outros, afirmam que a cosmologia do povo Kaiowá – Paĩ Tavyterã está voltada a um estado espiritual e pleno que lhes permite viver bem e ser felizes, da mesma forma que os seus antepassados o foram.

Segundo Pereira:

Etimologicamente, a palavra é composta pela fusão de teko - sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere a natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowá -, e ha, que, como sufixo nominador, indica local ou a ação que se realiza. Assim, *tekoha*, numa acepção mais dura, pode ser entendido como o lugar (território), no qual uma comunidade kaiowá (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural (cultura) (PEREIRA, 2015, p. 44).

Seguindo essa concepção, o *tekoha* é reconhecido na etnografia Kaiowá como a unidade básica para se dar a organização social, onde as “relações entre parentelas são marcadas por dilemas irreconciliáveis segundo os binômios exclusividade x mutualidade, entendimento x hostilidade, aproximação x repulsa” (PEREIRA, 2015, p. 44).

Ainda de acordo com Bartomeu Meliá,

A terra se torna território – *tekoha* - pelo trabalho cultural humano -*teko* - é o modo particular de ser vivido historicamente por um povo ou nação: é o lugar onde nós somos quem somos e queremos continuar sendo: Possui uma cultura diferente da outra, mas também dinâmica, respondendo a novos tempos a partir de sua própria matriz. Cada um dos *tekoha* é diferente e, no entanto, responde a um modelo de ser identitário. [...] O *tekoha* é o lugar do “teko”, que significa, ao mesmo tempo, costume e religião; ore “ha”, são nossos costumes e religião em um sentido exclusivo, e *ñandereko*, em um sentido inclusivo: o *teko* é "nosso sistema", junto com outros significa como "nosso modo de ser", modo de vida, modo de ser e costumes. Os *Tekoha*, os Guaraní os vestem com cultura Guaraní específica ou Paĩ Tavyterã, Kaiowá, Ava-Guarani ou Mbyá (MELIÁ, 2016, p. 47)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Tradução da autora. Versão original: Una tierra-yvy- se torna entonces territorio – *tekoha* - por obra cultural humana –teko-, que es el modo de ser particular vivido históricamente por un pueblo o nación: es el lugar donde somos el que somos y queremos seguir siendo: es una cultura diferente de otra y también

Dessa forma, o autor nos diz que é uma unidade político-religiosa em um determinado espaço geográfico que habita e usufrui uma família extensa, contudo como já mencionado, faz-se necessário pela própria dinâmica social desta população. Falar sobre *tekoha* com o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã é emocionante, mesmo com os que já possuem seus espaços geográficos definidos, porque demonstra o respeito à terra (*mãe terra*), local onde seus antepassados viveram e onde os anciões transmitem suas tradições aos jovens e as crianças. Com os que ainda buscam retomar seu território, percebe-se o “brilho nos olhos” que os invade ao falarem sobre o espaço físico em que seus antepassados viveram e onde querem que seus filhos possam viver em um futuro próximo, e isso é que lhes dá força para lutar pela retomada do seu *tekoha*.

Assim sendo, encontramos isso no relato de Fábio Mura (2006):

[...] a relação entre os Kaiowá e a terra ganha outro significado. Enfatizando-se a noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar essa relação, os índios procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos, a partir dessa relação umbilical que entretêm com a terra (elemento que se sobressai das demandas fundiárias dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul), ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas (MURA, 2006, p. 121).

Para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã, estar neste espaço é imprescindível para sua sobrevivência física e cultural, como também a persistência na luta pela retomada desses espaços ora ocupados pelos não-índigenas.

Não resta dúvidas a partir da descrição de Colman (2007):

[...] *tekoha* significa espaço, lugar (*ha*), possível para o modo de ser e de viver (*teko*). Tal é a importância deste conceito que numa mesma palavra aglutinam dois conceitos: vida e lugar. Devido às agressões ao meio ambiente e ao processo de espoliação de suas terras, os Kaiowá e Guaraní têm encontrado crescentes dificuldades para esta sobrevivência (COLMAN, 2007, p. 21).

E isso mantém vivo o sentimento de pertencimento ao espaço e ao grupo que habita no *tekoha*, além de respeitar o ambiente e os recursos naturais onde possam encontrar variedade vegetal e animal. Segundo Melià (2016, p. 25), é neste espaço que os Kaiowá - Paĩ Tavyterã costumam dizer que é o lugar “onde somos o que somos”, pois é

---

dinámica, respondiendo a nuevos tiempos desde su misma matriz. Cada uno de los *tekoha* es diferente y sin embargo responde a un modelo de ser identitário. [...] El *tekoha* es el lugar del teko, que significa, AL mismo tiempo, costumbre y religión; ore reko, son nuestras costumbres y religión en sentido exclusivo, y ñandereko, en sentido inclusivo: el teko es “nuestro sistema”, junto con otros significados como “nuestro modo de ser”, forma de vida, modo de ser y costumbres. A los *tekoha*, los Guaraníes los visten de cultura guaraní específica ya sea paĩ –Kaiowá, Ava-graní o mbyá (MELIÀ, 2016, p. 47).

nele que podem exercer de acordo com sua organização social os seus hábitos e costumes, sua política, economia e religião. É na aldeia, enquanto *tekoha* que os Kaiowá vivenciam e atualizam seu modo de ser (BRAND, 1997, p. 2-8).

Na concepção dos povos indígenas o território é contínuo, ou seja, sem barreiras físicas, construído a partir de regras de parentesco e de alianças políticas que permitem à família extensa a livre escolha (MURA, 2006, p. 131). Partindo dessa visão, podemos afirmar que na ótica dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã não existem as fronteiras nacionais politicamente delimitadas, sendo inconcebível que um território tradicional seja dividido, principalmente porque é um povo que tem em sua tradição cultural a prática do *Oguata*, e com a imposição dessas fronteiras o seu direito de ir e vir dentro do seu *tekoha guasu* foi restringido, como se constata no Território tradicional Ñande Ru Marangatu, Município de Antônio João/MS, que é representativo da metade de um território que foi dividido *ao meio*, e que já existia há centenas de anos, antes mesmo da criação da instituição Estado.

Para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã viver no “*Ñande Retã*”, que significa “Nosso Território” está alinhado com o conceito de terra indígena encontrado no artigo nº 231 da Constituição Brasileira de 1988, que dispõe: “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”(BRASIL, 1988).

Apesar da legislação vigente no país e de previsão legal contida em tratados e convenções internacionais, os direitos dos povos indígenas encontram-se limitados devido à ineficiência do Governo Federal na garantia e defesa desses direitos, representativos da grande distância entre a teoria e prática.

### **2.1.1 Territorialidade**

Para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã, a forma que um grupo social assume fisicamente no espaço não é algo definitivamente dado e imutável. Sua formação é um fato histórico, em contínua transformação e adaptação às condições do contexto territorial onde tal grupo desenvolve suas atividades.

A dinâmica territorial integra todos os grupos humanos. Conforme Alencar (2004, p. 68), de um lado está o território das comunidades, construído pelas ações

cotidianas do grupo social agindo sobre o ambiente, atribuindo significado e transformando o espaço biofísico. De outro lado, está o território mais englobante, a terra indígena, que remete a um processo diferenciado de territorialização.

De acordo com Little (2002, p. 253), a produção das relações humanas se dá nos vínculos sociais e simbólicos que grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos. Entretanto o autor também afirma que a territorialidade se dá em um esforço coletivo desse “grupo social para ocupar, usar, controlar e identificar com esta parcela específica convertendo assim seu território”.

Para a geografia moderna o espaço é, sobretudo, social, e o território se constrói com a atividade humana. A relação do homem com o ambiente biofísico, desenvolvendo ações continuadas em um determinado período histórico, cria o território. As fronteiras de um território são estabelecidas pelos antepassados através de ações cotidianas sobre o ambiente, e pela atribuição de significados ligados a aspectos religiosos e cosmológicos. Ao realizar a exploração dos recursos naturais, agindo sobre o ambiente, transformam o espaço em lugar (TUAN, 1983; HIRSCH *and* O’HANLON, 1995; ALENCAR, 2002).

O conhecimento que as pessoas possuem do território se dá por meio de um aprendizado, resultado de uma experiência vivida e compartilhada, não se restringindo ao que cada uma delas conhece pela experiência direta. Este conhecimento é refeito a cada geração e transmitido através tanto da narrativa da experiência dos antepassados agindo sobre o meio ambiente, quanto pela implicação prática das pessoas na paisagem. O território abrange, ainda, o conjunto dos espaços de cuja existência são sabedores, embora não os conhecendo (TUAN, 1983).

Segundo Alencar (2004, p. 68), os grupos sociais que formam as comunidades usam uma referência de território que lhes é particular e que remete à própria constituição do grupo social que construiu este território. O termo comunidade remete ao pertencimento a um grupo de parentesco, ao domínio e ocupação de um território, e está em primeiro plano em relação ao conceito de um coletivo relacionado à terra indígena. Trata-se de um território circunscrito, historicamente construído e escrito de forma particular através da experiência das gerações passadas que deram origem ao grupo social.

O surgimento de um território se dá através das condutas de territorialidade de um grupo social, partindo de um processo histórico, social e político (LITTLE, 2002). O autor nos afirma que, para uma análise antropológica da territorialidade, se faz necessário uma abordagem etnográfica para que se possa compreender a diversidade de territórios, para tanto nos traz o conceito de cosmografia.

[...] definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 254).

Com isso, podemos dizer que o território tradicional do grupo pesquisado é de fácil identificação, pois encontramos na comunidade o local de moradia, geralmente casa tradicional, as pequenas e grandes roças, as trilhas da prática do *oguata* que levam à visitação entre as parentelas, além da área de caça, pesca e cemitérios. Outro fator é a memória coletiva dos anciões que descrevem fatores históricos, simbólicos e transcendentais da comunidade. E através da cosmografia do território tradicional que este grupo social mantém os vínculos afetivos com seu território.

Pertencer a uma comunidade significa partilhar um mesmo conjunto de memórias do passado que enfatizam as ações do ancestral fundador do grupo social (GOW, 1994; ALENCAR, 2002). Para Paul Little (1994), uma das maneiras como um determinado povo se localiza num espaço geográfico e reconhece o lugar de origem do grupo é partilhando uma memória coletiva do passado.

A existência de comunicação entre as gerações permite não somente partilhar experiências e opiniões, como também construir uma memória sobre a história do lugar que é partilhada pela geração do presente, reforçando os vínculos com o lugar. Segundo Paul Connerton (1999, p. 03) “se as memórias que têm do passado da sociedade divergem, os seus membros não podem partilhar experiências ou opiniões”, porém as relações de poder emergem devido às eventuais divergências entre os componentes do grupo, que por sua vez buscam a construção dessa memória. Este território remete a ancestralidade da ocupação de um espaço e construção de um lugar por um grupo social.

A terra indígena possui uma conotação política, abriga várias comunidades e possui fronteiras fixas demarcadas juridicamente, através de decretos e outros atos normativos. Trata-se de um território que é englobante e cujos ocupantes pertencem a uma identidade étnica juridicamente reconhecida e comum. Pressupõe-se que os ocupantes desse território englobante se percebam enquanto parte de uma coletividade, partilhando interesses comuns, devendo buscar a sustentabilidade ambiental de suas terras e a sustentabilidade social e cultural do seu modo de vida (ALENCAR, 2004, p. 69).

Moradores de comunidades situadas na mesma terra indígena ou em terras diferentes tendem a usar o critério étnico para reivindicar o direito de explorar os recursos

naturais nas áreas das outras comunidades e a buscar apoio nas relações de parentesco para ingressar nos territórios, gerando conflitos intracomunitários. Tais conflitos deixam evidente que não basta pertencer a uma mesma etnia ou residir num mesmo território para ter acesso ilimitado aos recursos existentes em territórios que são considerados como de uso exclusivo de cada comunidade, já que o *tekoha guasu* impõe limites e fronteiras baseadas na abundância de recursos naturais, na fauna e na flora.

O critério ou condição de acesso é o pertencimento ao grupo de parentesco e de pertencimento ao lugar (LIMA-AYRES, 1992; ALENCAR, 2002), como ocorre em áreas não indígenas.

De acordo com Alencar (2004, p. 69), o processo de construção do território das comunidades é anterior ao próprio processo de definição do território que forma a terra indígena. Portanto, quando se trata de manejo de recursos naturais, partilhar o mesmo status identitário e um território comum, a terra indígena, não garante o direito de explorar os recursos existentes nos territórios menores, das comunidades. Esse é um aspecto importante porque evidencia um critério também muito utilizado pela população não indígena que reside nas áreas de várzea para definir quem pode ter acesso aos recursos e aos territórios: o pertencimento à comunidade, aqui tanto se referindo a uma comunidade de parentesco quanto a uma comunidade no sentido político.

Lembrando Little (2002, p. 255), a “conduta territorial entra em choque” com a territorialidade de outros grupos, no momento que ocorre uma expansão de territórios, nesse sentido compreendemos os conflitos ocorrido ao longo dos últimos anos entre terceiros (colonização e agronegócio) e os povos tradicionais.

Fica claro nesta descrição do autor:

[...] a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais (LITTLE, 2002, p. 255).

Adiante situaremos o leitor em alguns dos contextos em que o povo Kaiowá - Paĩ Tavyterã se insere ao se abordar questões sobre a imposição de novas configurações territoriais a que esse povo foi submetido devido à colonização da área de fronteira, que impactou a forma organizacional dessa população e, mesmo assim, com base na sua territorialidade, continuam se organizando para manter a cultura tradicional.

## 2.2 Histórico e localização das aldeias

Neste tópico apresento um breve histórico, descrição e a localização da aldeia Campestre - Ñande Ru Marangatu, no município de Antônio João, ambas localizadas no Estado de Mato Grosso do Sul e, no Paraguai, a Colônia Pysyry, Departamento de Amambay, distrito de Pedro Juan Caballero.

### 2.2.1 Aldeia Campestre – Ñande Ru Marangatu

A terra indígena Ñande Ru Marangatu (Nosso Pai Celestial), fica no município de Antônio João/MS, às margens da rodovia MS-384, ligação entre Antônio João a Bela Vista, e faz fronteira com o país vizinho Paraguai.

Conforme figura abaixo, veremos que esta região é cortada por uma rodovia estadual pavimentada, o que facilita o acesso, por um lado, mas também, deixa a comunidade indígena mais exposta a outros agentes sociais, nem sempre amistosos.

**Foto 2: Rodovia MS – 384  
Placa de Identificação do início do Ñande Ru Marangatu**



**Fonte:** Arquivo da autora – Trabalho de campo Março/2018.

De acordo com as narrativas, em Ñande Ru Marangatu residem 250 famílias, aproximadamente 1.600 pessoas, que ocupam 9.317 hectares<sup>23</sup>. Distribuídos entre os

<sup>23</sup>Dados confirmados no cadastro da FUNAI. **Fonte:** [http://www.funai.gov.br/terra\\_indigena\\_3/mapa/index.php?cod\\_ti=30301](http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=30301)

*tekoha* Campestre e Marangatu, também conhecido como Cerro Marangatu, portanto, a população indígena ocupa parte da área homologada, restando ainda uma parte a ser entregue pelos fazendeiros locais. No local funciona uma Escola Municipal *Mbo Eroy Tupa I Arandu Renoi* (anexo 4), localizada na aldeia Campestre, que oferece Pré-escola (4 e 5 anos), Ensino fundamental e EJA/fundamental, mantida pelo município de Antônio João/MS e um posto de saúde indígena próximo à escola, com duas equipes da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI - e a equipe do município de Antônio João.

**Mapa 2: Estado de MS e o Município de Antônio João/MS – Brasil**



**Fonte:** QGIS Development Team (2018). QGIS Geographic Information System. Open Source Geospatial Foundation Project. <http://qgis.osgeo.org>

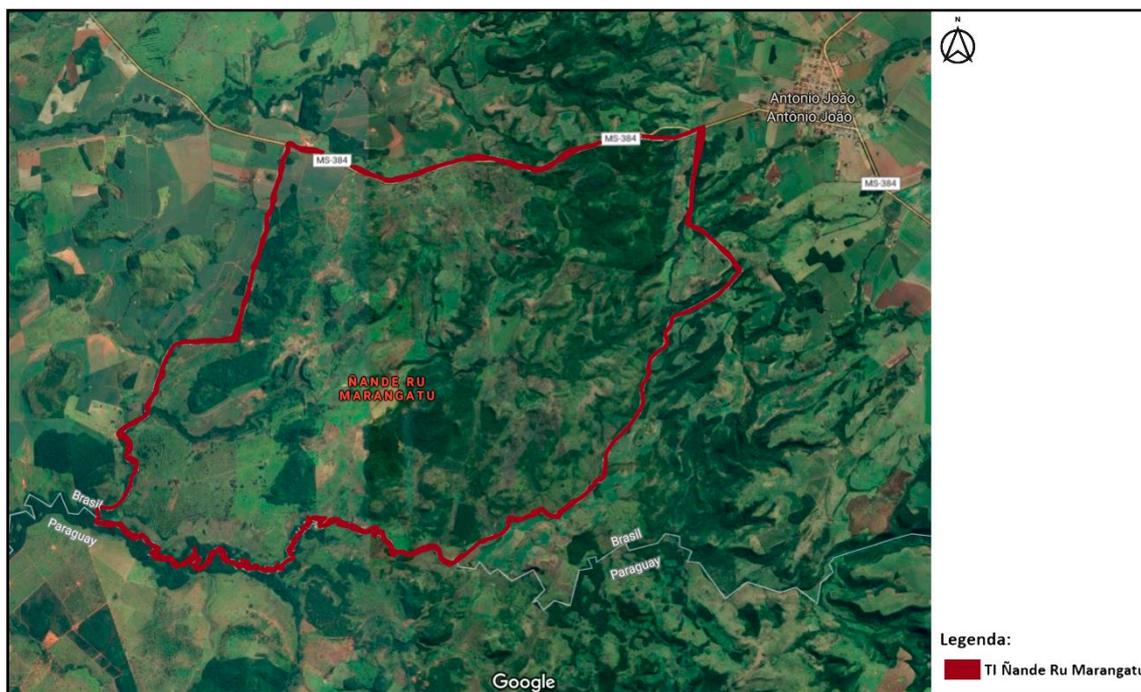
Segundo narrativas atuais dos indígenas mais idosos que residem no território tradicional, a terra indígena Ñande Ru Marangatu foi sendo ocupada no final da década de 1940 e início da década de 1950 pela chegada de não indígenas na região para implantação de atividades agropecuárias, e como vimos, na época os indígenas tiveram que abandonar o território contra a sua vontade.

Atualmente o território (a área tradicional) Ñande Ru Marangatu ainda é ocupada por algumas fazendas em que os interlocutores dizem ser de Dácio Queiroz Silva, ex-

prefeito de Antônio João, e que foi eleito por duas gestões consecutivas. As fazendas estão localizadas próximas à margem do córrego Estrelinha (anexo 3), ocupando o território tradicional e embaraçando o *oguata* dos indígenas para visitação aos seus parentes residentes do outro lado da fronteira, e inibindo a prática da pesca no Rio Estrelinha e no Rio Estrela.

Na comunidade Ñande Ru Marangatu a grande maioria da população mantém a herança cultural da construção das casas tradicionais (anexo 1) e do plantio de roças, como é o caso do senhor Salvador chefe da família extensa. Em seu *tekoha* (anexo 2) vivem ele, sua esposa Leonarda Zarate, um filho também casado, nora e netos e uma filha casada, seu genro e netos. Todos ajudam na roça, e compartilham mutuamente a produção, prática da cultura Kaiowá, e isso acontece com inúmeras outras famílias na região.

### Mapa 3: Município de Antônio João/MS, TI Ñande Ru Marangatu e as Fronteiras nacionais



Fonte: Google Earth@2018DigitalGlobe\_US Dept of State Geographer – Acesso janeiro 2019 – Adaptação da autora.

Na imagem acima, podemos identificar o município de Antônio João/MS e o território Ñande Ru Marangatu, onde se pode acessar pela rodovia MS 384. Aproximadamente 1,2 Km da rodovia pode-se chegar ao *tekoha* do senhor Salvador, ao

longo do caminho encontramos, um terreno argiloso vermelho-escuro, com inúmeros pontos de erosão, como também outros *tekoha*. Cerca de, 2,2 km após sua residência, em um caminho por solo com suaves ondulações podemos chegar ao cerro Marangatu (visto na foto 1, p. 37), local repleto de significados fundados no sobrenatural e em uma visão transcendental de acordo com a cosmologia do grupo pesquisado, seja entre os indígenas residentes no Brasil ou no Paraguai, importante para as práticas religiosas e culturais desta comunidade.

Na imagem abaixo, encontra-se a localização da aldeia Campestre, que dista cerca de onze quilômetros do município de Antônio João, local em que alguns indígenas se mantiveram resistentes de acordo com a memória indígena dos mais velhos, mesmo após ao período de expulsão descrito pelos mais idosos. A resistência desses líderes, como o Alziro Vilhalba, foi fundamental para que preservassem o sentimento de pertencimento da comunidade, além da possibilidade da mobilização política, para que fosse possível reaver o território tradicional. Além da resistência dos líderes em permanecer no local, as chances de êxito aumentaram porque a família de Alziro Vilhalba recebeu uma doação de 10 hectares na vila Campestre do médico Néri Alves Azambuja, que todos descrevem como uma pessoa íntegra, de coração bondoso e voltado aos problemas sociais, sendo ele ex-proprietário da Fazenda Itabrasília.

Importante destacar que a retomada do território Marangatu não deu de forma pacífica, tendo sido marcada por inúmeros conflitos a partir da década de 1980, e com grande repercussão na mídia. Os conflitos levaram líderes indígenas a óbito, como foi o caso de Marçal de Souza, que atuou como agente de saúde na Vila Campestre, tendo sido assassinado em novembro de 1983. Os autores Eremites de Oliveira e Pereira (2009), descrevem na perícia sobre o território que Marçal foi o líder indígena de Mato Grosso do Sul que mais se projetou internacionalmente, chegando a discursar para o papa João Paulo II durante uma das viagens que esteve no Brasil:

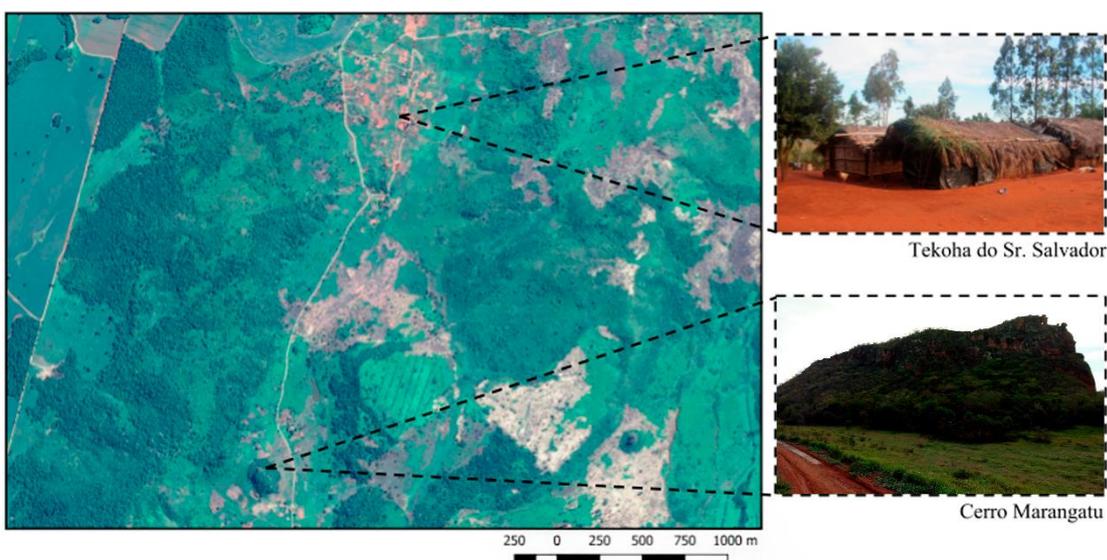
“Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, (e) não temos mais condições de sobrevivência. Queremos dizer a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte de nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam nosso cão, aquilo que para nós representa a própria vida e nossa sobrevivência neste grande Brasil, chamado um país cristão [...]”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Discurso feito por Marçal de Souza, ou Marçal Tupã-i, ou ainda Tupã-Y (pequeno Deus) ao Papa João Paulo II, no ano de 1980, em Manaus. Este grande líder Guarani na luta pela terra, foi assassinado por pistoleiros no TI Marangatu/MS três anos após estar com o Papa. **Fonte:** Portal das Missões.

O líder indígena Marçal, também conhecido como *Tupã'i*, foi um grande defensor da demarcação das terras indígenas no Brasil e também do continente americano. Em seu discurso, é possível perceber a denúncia feita pela liderança em 1980, a luta pela terra, infelizmente o levou ao óbito, três anos após se encontrar o Papa João Paulo II. A sepultura em memória a Marçal de Souza se encontra na aldeia Campestre.

**Figura 1: Ñande Ru Marangatu - Tekoha do Sr. Salvador Reinoso**



**Fonte:** Google Earth@2018DigitalGlobe\_US Dept of State Geographer – Acesso janeiro 2019 – Adaptação da autora.

Abaixo, identificamos o Cerro Ñanderu e Marangatu, além da região possuir outros cerros, todos muito bem identificados por nossos interlocutores, sempre os descrevendo com muita emoção e afirmando a importância dos cerros para suas práticas religiosas, além de sua importância na inspiração e força para a comunidade. Também é possível localizar o rio Estrelinha e o rio Estrela, conhecido também como *Estrelão* pelos que ali residem.

#### Mapa 4: TI Ñande Ru Marangatu, Córrego Estrelinha e o Rio Estrela (Estrelão)



Fonte: Google Earth@2018DigitalGlobe\_US Dept of State Geographer – Acesso janeiro 2019 – Adaptação da autora.

Portanto, o povo Kaiowá residentes no território tradicional de Ñande Ru Marangatu permanecem a espera da concretização da homologação da terra indígena de 9.317,2160 hectares, de acordo com o e publicado no Diário Oficial da União em 2001. Para nossos interlocutores, os fazendeiros ainda faltam entregar uma parte dessas terras, mas acreditam que em breve isso irá acontecer, e assim poderão voltar a viver em harmonia com a mãe terra.

#### 2.2.2 Colônia Pysyry (aldeia paraguaia)

De acordo com Brand (1993) o território dos Paĩ Tavyterã localiza-se no departamento de Amambay, município de Pedro Juan Caballero/PY, linha de fronteira com o Brasil. Pysyry, um *tekoha* existente no país vizinho, na outra margem do rio Estrela, fazendo parte do *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu, onde os dois Estados-nação Brasil/Paraguai definiram as fronteiras sem respeitar o território indígena, como inferimos ao visualizar a mapa 1, p. 41, deste trabalho.

### Mapa 5: Departamento de Amambay, Município de Pedro Juan Caballero/PY



Fonte: QGIS Development Team (2018). QGIS GeographicInformation System. Open SourceGeospatial Foundation Project. <http://qgis.osgeo.org> – Destaque da autora.

Segundo F. Grünberg e G. Grünberg (2014) o departamento de Amambay é o maior *habitat* dos Paĩ Tavyterã no Paraguai. Vivem na linha divisória com o Brasil aproximadamente 14.000 pessoas.

De acordo com o Melià (2008, p. 57-58) *Pysyry* fica:

O *tekoha* se localiza entre os rios Estrella, Esperança com o Takuara e o *Pysyry* alcançando o sul às colinas. Ao mesmo território pertencem as terras ao norte de Estrella, no Brasil (Município de Antônio João, Mato Grosso do Sul), com os núcleos Paĩ no Campestre (Guapo'yrapó), Morro do Marangatu, Cabeceira Cumprida, Rama-kué, Jardim e Cabeceira do Apa. Para o lado Paraguaio, uma superfície medida de 2.418 hectares que está em processo de doação, como C.I. *Pysyry* que inclui a população Paĩ Tavyterã que vive ao sul de Arroyo Estrella (fronteira) sob a liderança de Casildo Benítez e Rufino Valiente. População: 46 famílias, com 230 pessoas. Localização do *tekoha*: Entre o rio Estrella e o Esperança, incluindo o A'Takuara e o *Pysyry*; até as colinas ao sul. É parte de um *Tekoha Guasu* que se estende em direção às cabeceiras do rio Apa ao norte do rio Estrella, em território brasileiro [...]<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Tradução da autora. Versão original: El *tekoha* se ubica entre los arroyos Estrella, Esperanza con el Takuara y el Pysyry llegando al sur hasta los cerros. Al mismo *tekoha* pertenecen también las tierras al norte del Estrella, en el Brasil (Municipio Antônio João, Mato Grosso), con los núcleos Paĩ en Campestre (Guapo'yrapó), Cerro Marangatú, Cabeceira Cumprida, Rama-kué, Jardim y Cabeceira do Apa. Al lado

Pela descrição geográfica e socialmente referenciada por Meliá (2008) e F. Grünberg e G. Grünberg (2014) é possível verificarmos que a região do Cerro Marangatu, representa, na ótica cosmológica dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, um *tekoha guasu*, ou seja, um centro de referência de espacialidade e de vivência do *tekoporã*.

De acordo com nossos interlocutores, a Colônia Pysyry faz parte do *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu. Foi possível perceber que a região conta com terreno argiloso vermelho-escuro e preto, contendo pontos de erosão no solo e suaves ondulações, podendo algumas tornarem-se pequenos cerros, caracterizando que indicam ser parte do mesmo bioma, mesmo ecossistema.

A colônia possui uma *Escuela Básica Indígena PY*– Nº 7582 (anexo 4), que oferta o ensino do 1º ao 9º ano, com aulas semanais de 1º ao 6º ano com um professor da comunidade e do 7º ao 9º ano, aulas quinzenais com um professor que vem da cidade de Pedro Juan Caballero/PY, localizada a 95 km.

### Fotos 3: Representação da Colônia Pysyry feita pelo senhor Gregório



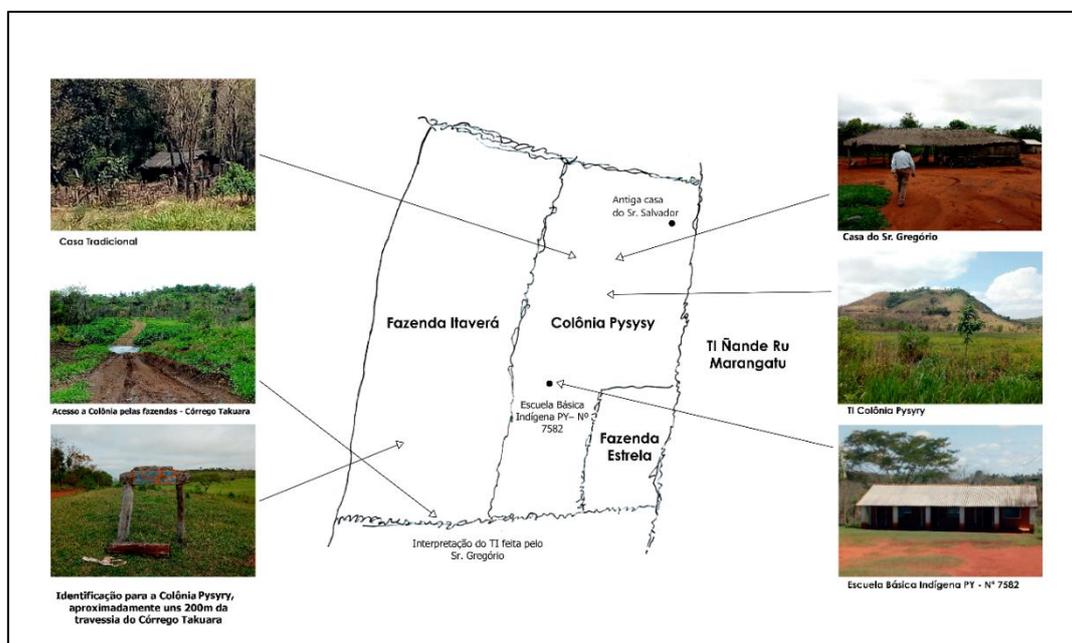
**Fonte:** Imagens de trabalho de campo – set/2018

---

paraguayo está en trámite de donación una superficie mensurada de 2.418 has. como C.I. Pysyrý que incluye la población Paĩ que vive al sur Del Arroyo Estrella (frontera) bajo el liderazgo de Casildo Benítez y Rufino Valiente. Población: 46 familias, con 230 personas. Ubicación del *tekoha*: Entre los Aº Estrella y Esperanza, incluyendo los AºTakuara y Pysyrý; hasta los cerros al sur. Es parte de un *Tekoha Guasu* que se extiende hacia la cabeceras del Río Apa al norte del Aº Estrella, en territorio brasileño [...] (MELIÁ, 2008, p. 57-58).

Segundo narrativas do Sr. Gregório Barreto (anexo 7), uma das lideranças do território, a Colônia possui 54 famílias, que permite deduzir que aproximadamente 300 pessoas residem no local, que possui uma extensão de 1.885 ha. A grande maioria dos residentes mantém a construção de casa tradicional (anexo 1), da cultura indígena, utilizando recursos naturais, utilizando o cedro (estrutura de pilar da casa), taquara-mansa ou palmeira (cobertura), cipó (amarração) e Bambu (paredes). O senhor Gregório é construtor, veio de *Itaporã* para construir a casa do irmão, Dionísio Barreto (anexo 7), há cinco anos, e após terminar a construção, seu irmão mandou buscar suas coisas para residir no território. Após essas narrativas, constatamos que a prática da mobilidade faz parte da cultura tradicional dessa população, afinal após a construção ele reacomodou-se com sua família no local. Por sua vez, o senhor Dionísio, que nasceu em *Yvy Poty*, morou em *Jakaira* e teve como motivação vir a residir próximo aos seus quatro outros irmãos em *Pysyry*, e lá permanece já por trinta anos. Atualmente, trabalha na escola local como professor e faz parte do conselho tribal, o que leva a ser muito respeitado pela comunidade. É ele que transporta até Pedro Juan Caballero os membros da comunidade que necessitam de atendimento médico, pois no local não possui posto de saúde.

**Figura 2: Croqui da Colônia Pysyry**

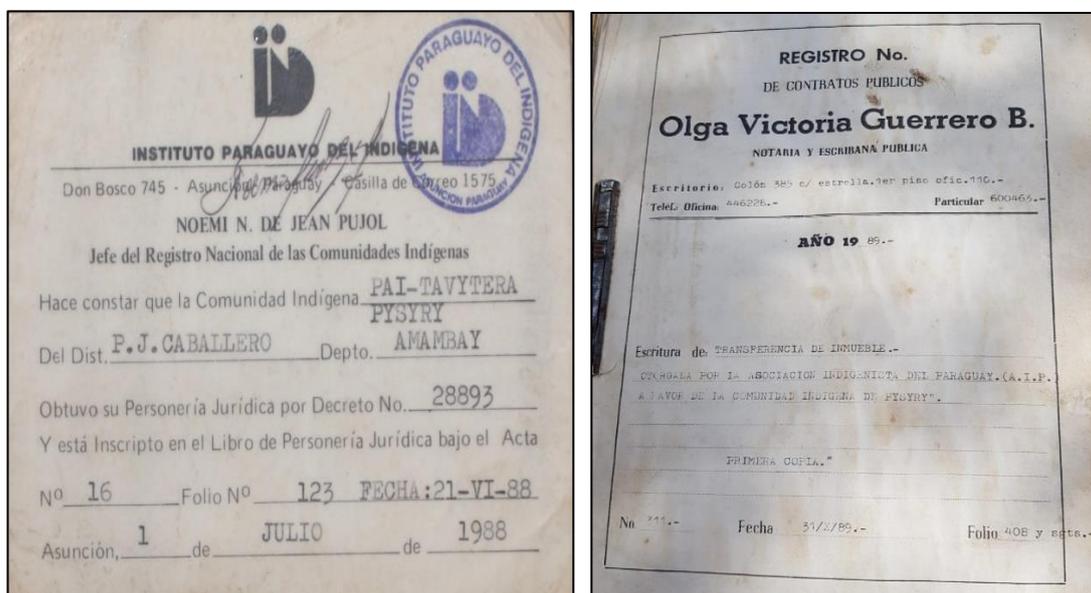


**Fonte:** Croqui da Colônia Pysyry feito pelo senhor Gregório com adaptação da autora. Imagens de trabalho de campo – jun e set/2018

Apesar do território ser carente de assistência para a população local, não possuindo posto de saúde, ambulância e melhores condições de educação, as lideranças

têm muito orgulho de possuir os documentos (abaixo) comprovando o Registro Nacional de las Comunidades Indígenas, pelo Instituto Paraguayo del Indígena<sup>26</sup>. Importante destacar que, uma comparação entre a representatividade da Colônia Pysyry, local este que os moradores conhecem plenamente, não corresponde com a área delimitada no registro, pois se verificarmos o mapa 7, p. 67, a área delimitada é ocupada pelas fazendas Itaverá e Estrela. Com isso, percebemos que mesmo ocorrendo um convívio pacífico entre a população residente na Colônia Pysyry e os fazendeiros locais descritos, pelos interlocutores, ocorre um avanço das fazendas no território indígena.

**Foto 4: Carteira de Registro Nacional de las Comunidades Indígenas, pelo Instituto Paraguayo del Indígena e Registro de transferência de propriedade**



Fonte: Imagem de trabalho de campo – set/2018

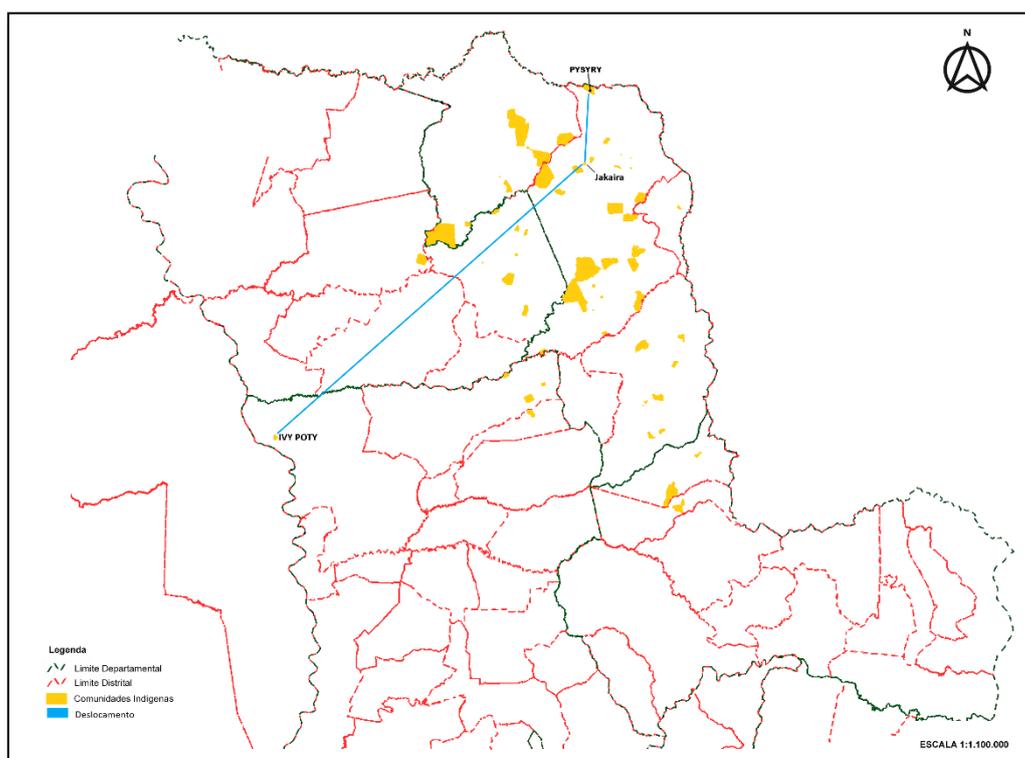
Segundo o senhor Gregório, isso lhes garante viver em paz no local, inclusive descreveu que a comunidade e os fazendeiros vizinhos no lado paraguaio possuem uma boa política de vizinhança. Relatou que os fazendeiros, uma vez ao ano, ofertam um gado para comemoração do “Dia da Juventude”, data comemorativa na comunidade no mês de setembro de cada ano. Quando eu perguntei o motivo da comemoração, de forma simples, o senhor Gregório Barreto me respondeu “A juventude é o presente e o futuro de nosso país”.

Foi possível compreender que nessa comemoração os anciões, como os mais velhos, além de orientarem seus jovens que em breve seguirão seu destino, casando-se e

<sup>26</sup> Pode-se encontrar mais informações: <http://www.indi.gov.py/pagina/2-el-indi.html>

formando suas famílias, outros almejando trabalhar e estudar fora da comunidade, como descreveu Tatiana Duarte, sobrinha de Gregório e Dionísio, uma jovem que morou na aldeia Campestre com sua tia Joana, e ao descobrir que seu pai estava residindo em *Pysry*, veio morar próximo a ele. Ela almeja estudar Direito, curso que possibilitará a busca de mais direitos para sua comunidade. Aqui presenciamos mais uma motivação da mobilidade espacial deste povo e verificamos que de acordo com as tradições culturais desta população logo ocorrerá o *oguata guasu* desses jovens, e um retorno ao território tradicional.

**Mapa 6: Comunidades Indígenas de família Linguista Guarani – Etnia Paĩ Tavyterã**

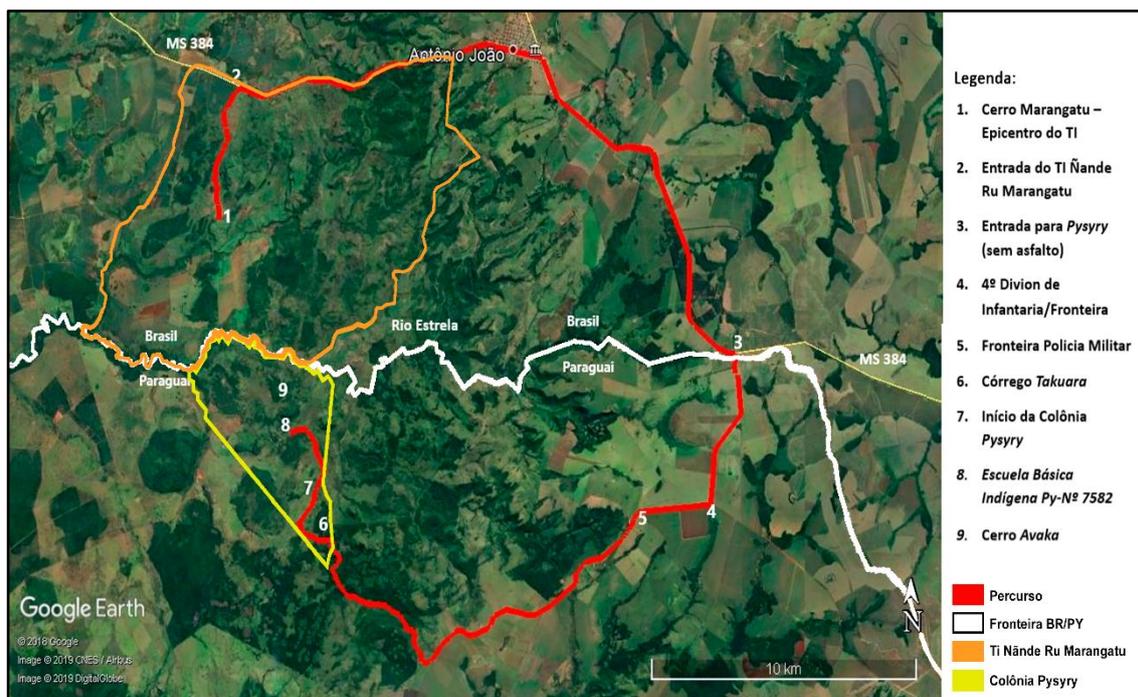


**Fonte:** <http://www.indi.gov.py/pagina/44-mapas-georeferenciados.html> – Adaptado pela autora

Na figura acima destacamos a Colônia *Pysry*, para que o leitor possa se situar no tocante ao deslocamento espacial (azul) que o interlocutor Dionísio praticou entre as comunidades indígenas do território paraguaio de etnia Paĩ Tavyterã. Aproveito para chamar atenção e desmistificar a ideia de que os povos indígenas que vivem no país vizinho, Paraguai, buscam políticas públicas em território brasileiro, sendo afirmação muito comum entre os não indígenas fronteiriços. Durante o período da pesquisa, a

maioria das narrativas que encontrei se resumiam ao caso dos indígenas brasileiros irem buscar abrigo em território paraguaio em decorrência de terem padecido da mobilidade involuntária decorrente da expulsão de seus territórios.

**Mapa 7: Ñande Ru Marangatu – Colônia Pysyry (Trajeto que os indígenas necessitam fazer para as visitas entre *Tekoha Guasu* Ñande Ru Marangatu)**



**Fonte:** Google Earth@2018DigitalGlobe\_US Dept of State Geographther – Destaque em vermelho o percurso do cerro Marangatu até a Escuela Indígena PY– N° 7582 na Colônia Pysyry. Acesso janeiro 2019 – Adaptação da autora.

Como é possível observar na figura acima, para chegar até o local percorremos o trajeto de aproximadamente 80 Km, do cerro Marangatu, considerado pela comunidade o epicentro do TI até a Escuela Indígena PY– N° 7582 na Colônia Pysyry, considerando como centro da Colônia (descrição da autora). Para chegarmos ao local passamos por dois postos de fronteiras paraguaios, a 4º Division de Infantaria Destacamento militar de Fronteira N°1 P.J.C/Puesto Militar Estrella e outro da Polícia Militar paraguaia, inúmeras fazendas e pelo córrego Takuara.

Segundo nossos interlocutores, tanto do lado brasileiro como do lado paraguaio, inúmeras famílias da região possuem membros da parentela distribuídas entre *Ñande Ru Marangatu* e Pysyry, porém enfrentam dificuldades para visitas periódicas, como ocorreu ao Sr. Salvador quando do seu retorno ao território tradicional, perdendo praticamente o contato com as parentelas residentes na Colônia Pysyry devido a perda da

liberdade de circular dentro do *Tekoha Guasu*. O principal fator desta perda são as fazendas, que até os dias atuais impedem o Caminho ou “trieiro” de aproximadamente uns 8 quilômetros em linha reta, ligando *Marangatu* a *Pysyry*. Assim sendo, é necessário transporte motorizado para chegar até *Pysyry* e vice-versa. O casal Salvador e Leonarda aceitou me acompanhar, e confesso que sem a companhia deles seria muito difícil chegar ao local, não só pela estrada de chão batido e pedras, mas por andar entre inúmeras fazendas extensas sem que fosse possível adquirir alguma informação, pois não se encontra ninguém nesses locais.

Chegar ao local foi emocionante, pois causou-nos alegria ver nossa interlocutora, dona Leonarda, reencontrar seu irmão Rosalino Zarate (Filhinho) após anos, além do seu tio Isidoro Zarate (anexo 7), primos e primas. A alegria entre eles era contagiante!

Neste capítulo busquei fazer com que o leitor compreendesse a dinâmica da Colônia *Pysyry*, entendida como o território que acolheu grande parte das famílias que sofreram usurpação de seus *tekoha* em Ñande Ru Marangatu, no período da década de 1950-70. A região é descrita por nossos interlocutores como parte do *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu, que foi dividido pelas fronteiras impostas pelos estados nacionais do Brasil e do Paraguai. No *Pysyry*, estabeleceram moradia ao lado de seus parentes e amigos, porém depois de alguns anos a vinculação ao seu território tradicional os chamou de volta ao Brasil, buscando sua identidade e o seu direito de viver bem.

Para uma melhor compreensão do tema pesquisado, no próximo capítulo analiso o processo histórico da formação das fronteiras nacionais do Cone Sul e sua relação com os povos tradicionais e o processo gradativo e contínuo de perda do território tradicional.

### **CAPÍTULO 3: A formação das fronteiras nacionais e coloniais na América do Sul e sua relação com povos tradicionais: aspectos históricos, sociais e antropológicos**

Ao longo da pesquisa, o leitor se deparou com inúmeros conceitos, abordando a definição de *tekoha*, *oguada guasu* e *tekoha guasu*, como associados a extensões territoriais, mobilidade e cosmologia, fundamentais para se entender o modo de viver dos povos tradicionais, marcados por sua vinculação com o território tradicional de forma diferenciada e incompreendida pelos não indígenas.

Nesse panorama, foi demonstrado que o território tradicional localizado na região fronteira entre o Paraguai e o Brasil foi cindido em duas partes, dividindo famílias e uma mesma etnia em duas partes que na verdade são apenas uma, afinal pôde-se constatar que se tratam de pessoas unidas em torno da mesma parentela e do mesmo tronco.

Cumprir destacar que a pesquisa apontou o fato de o território estudado ter sido dividido em vista da imposição política e geográfica quando da demarcação dos limites entre os estados nacionais, baseada em tratados, acordos e outros interesses que não levaram em conta a realidade dos povos tradicionais e seus territórios.

Nessa ótica, em realidade a divisão aconteceu, bem como as consequências decorrentes conforme a pesquisa nos aponta. Nesse ponto, cumpre perguntar, como se deu a formação dessas fronteiras nacionais? Baseado em que fundamentos um estado nacional estabelece suas fronteiras, sem levar em consideração seus habitantes?

Ao guiar o leitor através da análise dessas indagações, será possível compreender outro aspecto fundamental da pesquisa: a lógica estatal, que até o momento não foi analisada dentro do quadrante da pesquisa.

O conceito de fronteira, que será debatido neste capítulo, está presente na vida social e influi no deslocamento das pessoas desde as origens da humanidade, seja em seu aspecto meramente físico, ou mesmo simbólico, de afirmação de controle e domínio. Por isso iniciamos o capítulo traçando um panorama da construção histórica das fronteiras nacionais, analisando sua influência sobre o modo de vida dos povos indígenas fronteiriços e, adiante, faço um breve estudo acerca do contraste entre a imposição das fronteiras nacionais e a perda gradativa dos territórios tradicionais.

### **3.1 Aspectos históricos e formação das fronteiras nacionais do Cone Sul**

A mobilidade humana é tão antiga quanto os primórdios do Estado. A história possui inúmeros registros da mobilidade humana devido a diversos fatores, desde guerras, perseguições, desastres naturais, dentre outros.

Ao lado do conceito de mobilidade humana não se pode deixar de abordar o Estado, sua formação, suas características e sua essência particularmente impositiva, absolutista, soberana e beligerante. Dessa forma, a construção do Estado se desenvolve a partir de uma matriz, baseada em um núcleo do qual emergem suas fronteiras e os grandes centros, mediante as articulações existentes em torno do objetivo comum que compõe a sociedade de indivíduos que habitam o território.

De acordo com Foucher (2009, p. 10), as fronteiras delimitam territórios, mas não resolvem os conflitos. Esse autor expressa a sua preocupação acerca da criação desordenada de Estados, nem sempre estruturadas e viáveis, sendo focos de problemas e conflitos tendo em vista a delimitação de suas fronteiras não ter sido precedida do devido estudo étnico.

Raffestin (1993, p. 88) destaca que a mobilidade humana advinda das migrações está baseada nas relações de força que a determinam, tais quais o trabalho ou a guerra.

No entendimento de Foucher (2009, p. 21), as fronteiras são decorrentes de demarcações políticas que refletem a realidade interna e externa de cada Estado, geralmente associadas à ideia de soberania.

Nesse sentido, os nacionais e os estrangeiros também serão elementos desse Estado, cada um com sua peculiaridade e natureza, a exigirem diferentes tratamentos e abordagens prioritariamente orientadas ao bem comum.

Conforme Heydte (2014, p. 14), ao se considerar a hora do nascimento do Estado moderno e o começo das relações entre os Estados, verifica-se que essas relações caem em uma faixa temporal em que a prática do Estado nascente é dominada por um pensamento legal e de conceitos jurídicos.

O direito natural, baseado nos princípios básicos do direito à vida, à segurança e à propriedade irá determinar a forma do Estado soberano, partindo-se de uma comunidade de ligas senhoriais, organizadas em torno de interesses comuns dos cidadãos e habitantes de determinada área, sob a administração de uma autoridade central representada pelo rei, igreja, súditos e estrangeiros, estes considerados como “os de fora”.

Convém lembrar que Marsílio de Pádua (1522, p. 69 *apud* HEYDTE, 2014, p. 123), traduziu a ideia de soberania dos povos para a comunidade de Estados, observando que os legisladores naturais de uma comunidade de direitos são os membros de uma ação conjunta com alguma ligação política, que tendem a excluir aqueles que não partilham ou assimilam essas regras.

Neste ponto, é importante traçar uma linha divisória entre a visão estatal do Estado português e do Estado espanhol no momento da expansão de fronteiras na América do Sul. De forma sucinta, constata-se que os indígenas do lado espanhol eram vistos como sujeito de direitos, e muito embora explorados, conseguiram consolidar a sua presença no contexto estatal, contrariamente ao que ocorreu do lado português, onde o índio foi visto como objeto de direito ou “coisa”, que pode ser manipulada.

Acrescente-se a isso a doutrina vigente na época, que considerava os povos pagãos como hereges e sem alma, associando a figura dos indígenas a bárbaros e pessoas doentes, que deveriam ter suas propriedades confiscadas por serem considerados incapazes de gerir suas terras e seus territórios.

De acordo com Francisco de Vitória (2018, p. 42), a doutrina do descobrimento era baseada em dogmas que foram estabelecidos para justificar a dominação de povos e territórios ao redor do mundo. Acrescenta-se a isso o fenômeno da expansão comercial e marítima dos países da península ibérica, cuja crise econômica foi agravada depois da tomada de Constantinopla pelo Império Turco Otomano.

Conforme nos relata Francisco de Vitória (2018, p. 48), todo herege era considerado doente e sem consciência, desprovido de razão e capacidade de gerir suas terras e seus bens. Devido à dispersão dos indígenas e a sua não adaptação aos dogmas impostos pelo conquistador, por analogia o dominador os considerou hereges, devendo ser submetidos às penas inerentes a essa condição.

Com essas considerações acerca dos reflexos da doutrina dominante na época, vale destacar que outro quesito tratava da aquisição da cidadania do Estado, sendo interessante notar que a competência para determinar quem poderia ser cidadão era inteiramente do rei. O soberano não reconhecia nenhum superior; assim, ele podia excluir ou incluir na comunidade qualquer pessoa por força do seu próprio direito, o que permitia ao rei escolher quem ele gostaria de ter como súdito, e neste ponto vale notar que os povos tradicionais ficaram de fora.

Ao se situar Estado e prática da mobilidade humana, é importante destacar que esses conceitos se vinculam com os institutos da posse e da propriedade, como será visto

adiante. Vale lembrar que um dos aspectos de limitação do *Oguata* são as fronteiras estatais e privadas.

Estado, nação e soberania se fundem em torno da ideia de poder, que deságua na prática de ocupação da terra, e alguns pontos são importantes quando se concebe a ideia de território, propriedade e sua inviolabilidade, conforme definidos no período de formação do Estado. Segundo Isidoro de Sevilha (1878, v. 82 *apud* HEYDTE, 2014, p. 324), *civitas* terá o mesmo significado de cidade. “Uma *civitas* é, em si, um conjunto de pessoas unidas pelo laço da comunidade”. Para Isidoro de Sevilha, o Estado não é o território, mas sim o povo e os membros da liga política, e o poderio político não é tanto o poder sobre a Terra, mas o poder sobre as pessoas, e as fronteiras de um tal poder não são estabelecidas geograficamente, na medida em que, pela definição de fronteiras, certos pontos da superfície terrestre são designados como o limite do respectivo poder de uma ou outra parte.

A partir do conceito de *civitas*, nasce a ideia dos cidadãos que compõem a comunidade e, por conseguinte, aqueles que não as integram, normalmente considerados povos estrangeiros, que futuramente despontariam na América latina como povos pagãos.

Nos dizeres de Heydte (2014, p. 330), território será a definição de objeto e elemento definidor de domínio político e, mais do que uma unidade de domínio, é um espaço legal, onde se impunha o direito à terra.

A doutrina dominante que fundamentou a conquista do novo mundo pode ser compreendida a partir da posse e no culto a uma crença que legitima a força e a conquista desenfreada por territórios.

Nessa lógica, ao se analisar a formação das fronteiras nacionais, não se pode esquecer que estas foram baseadas na ideia de ocupação da “terra de ninguém”, Heydte (2014, p. 341) recorda que além da conquista bélica, aparecia a hipótese de ocupação do território que não estava sob o domínio de ninguém, possibilitando ao soberano cumprir seus deveres senhoriais, como proteção dos moradores desse território contra inimigos externos com fundamento no direito romano de que a terra de ninguém que é ocupada torna-se propriedade de quem a ocupa<sup>27</sup>.

Ao se considerar a doutrina de dominação e exploração do novo mundo, é importante destacar que a ideia religiosa dominou o mundo ocidental, onde o papa era considerado soberano de todas as terras dos infiéis, não só pelo direito que a Santa Sé

---

<sup>27</sup> Princípio do Direito Romano denominado *uti possidetis* (Nota da autora).

tinha sobre todas as regiões e sobre todos os reinos do mundo, o que era indiscutível, mas também pela doação que Constantino Magno, considerado imperador do mundo, fizera ao Papa São Silvestre e aos seus sucessores.

O conquistador europeu, ao chegar nas terras que aparentemente estavam desocupadas, arrogou a si mesmo o direito de dispor como melhor lhe aprouvesse da ocupação, administração e partilha dos novos territórios, sem levar em conta as populações existentes.

Em vista do caráter dúplice na formação do Estado, onde o poder temporal se consorciou com o poder espiritual em uma empreitada de levar aos povos considerados pagãos a fé e a razão cristã, Gabaglia (2014, p.16) lembra que o Sumo Pontífice poderia dispor das terras como bem lhe aprouvesse em favor dos Estados mais capazes e melhor aparelhados para difundir a fé católica, concedendo o título definitivo das terras por intermédio de bula papal e justificando a ocupação das terras pela cristianização, desconsiderando quaisquer fronteiras.

Nos dizeres de Gabaglia (2014, p. 06), as fronteiras são zonas de interpenetração e, ao mesmo tempo, zonas de separação sendo, “arenas de lutas contínuas entre os elementos de fusão e os elementos de disjunção, daí o caráter original e estranho que oferecem”. É na região de fronteira as relações sociais existem ou tendem a se formar pela evolução histórica, caracterizando verdadeiros centros de contato e focos de vida intensa, sendo verdadeiros órgãos vitais do Estado.

No princípio, as fronteiras eram determinadas por vastas regiões de terra desabitadas e caracterizadas por desertos, pântanos, montanhas e outros obstáculos naturais, porém devido ao aumento da população, o valor crescente da terra, melhor utilizada pelo trabalho humano, dentre outros fatores, contribuíram para o estreitamento das zonas de fronteira, culminando com o estabelecimento de faixas de fronteira, levando-se em conta a existência real e o aspecto peculiar desses territórios.

Considerando a América Latina, os Estados nacionais que se emanciparam ou se desdobraram tiveram inúmeras questões sobre limites devido às indefinições quanto às fronteiras que separavam territórios espanhóis e portugueses, sendo aplicado o princípio romano do *uti-possidetis* como regra razoável para delimitação dessas regiões.

No caso brasileiro, o alargamento das fronteiras se deu no decurso do domínio espanhol (1580-1640), onde foram reunidas as duas coroas ibéricas sob o mesmo cetro, possibilitando a expansão de regiões e a arquitetura de um novo mapa político da região fronteira brasileira, resultando na fundação de cidades como a de Corumbá/MS, em

1778, por Luiz de Albuquerque, dentre outras cidades fronteiriças fundadas sob o pálio do princípio do *uti-possidetis*<sup>28</sup> e por outras razões que fugiriam ao objetivo deste trabalho

Em outra ótica, o estabelecimento dos Estados nacionais ao longo das fronteiras brasileiras também seguiu o modelo tradicional, baseado na força e na imposição de uma estrutura de poder que não respeitou os povos tradicionais que já se encontravam no território, forçando-os a migrar em virtude de conflitos, massacres e falta de alimento em alguns casos.

Nesse panorama, as cidades fronteiriças do Mato Grosso do Sul tornam-se verdadeiros laboratórios de estudo do processo de inserção dos migrantes e de povos de diferentes etnias e culturas, sendo um espaço privilegiado para a discussão dos temas acerca da diversidade e da trajetória histórica e cultural de povos indígenas (AGUILERA URQUIZA, 2013, p. 07).

Dentro do processo de construção dos Estados nacionais latinoamericanos, via de regra, houve a privação da liberdade dos povos indígenas em praticar seus deslocamentos espaciais, valendo recordar Colman (2015), ao afirmar que migrar está intrinsecamente ligado ao movimento espacial de uma população, e essa autora reitera que os deslocamentos espaciais podem ocorrer em virtude de catástrofes naturais, guerras, perseguições e outros fatores decorrentes da ação humana (VAINER e MELO, 2012 p. 255 *apud* COLMAN, 2015, p. 21).

Quanto à região estudada, o Tratado de Tordesilhas (1494) e o Tratado de Madrid (1750) representaram as duas formas de delimitação de Estados nacionais independentes, baseados na teoria das “fronteiras naturais”, demarcadas a partir de limites físicos como rios, montanhas, etc.; ainda que o Tratado de Tordesilhas não siga estes elementos.

De acordo com Albuquerque (2005, p. 46), as fronteiras políticas entre Brasil e Paraguai foram definidas pelo Tratado de Paz e de Limites Loizaga-Cotegipe em 1872, logo após a derrota do Paraguai na Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870).

Conforme esse autor (ALBUQUERQUE, 2005, p. 47), as fronteiras políticas são uma representação ou criação humana, delimitadas e demarcadas sucessivamente em virtude da ocupação militar, demográfica, econômica, política e cultural que ocorrem nos territórios fronteiriços. De fato, os limites políticos e jurídicos das soberanias nacionais

---

<sup>28</sup> Princípio do Direito Romano fundamentado na premissa de que, quem tem a posse de fato, possui de direito. O “*Uti Possidetis*” conferia a posse da terra a quem a tivesse ocupado e povoado, e foi o ponto fundamental do Tratado de Madri (1750) (Nota da autora).

acabam sendo decorrentes de disputas, barreiras, passagens e, teoricamente, “terras de ninguém”.

Após as considerações sobre a formação dos Estados soberanos, a formação e delimitação de suas fronteiras e sua relação com os indivíduos, sobretudo os povos tradicionais, que inicialmente tiveram seus territórios classificados como “terras de ninguém”, cabe agora abordar a mobilidade humana como um instituto derivado não somente da política estatal, mas da cosmologia dos povos tradicionais, além do fato de se buscar diferenciar migração e seus atores do conceito de mobilidade à luz dos povos tradicionais autóctones.

Embora migração e mobilidade sejam expressões sinônimas, cumpre distinguir esses conceitos sob a ótica dos indivíduos que as realizam.

Conforme Sayad (1998, p. 45), uma das características fundamentais do fenômeno da migração é que, salvo excepcionalidades, ele contribui para dissimular a si mesmo sua própria verdade. Por não conseguir sempre pôr em conformidade o direito e o fato, a imigração condena-se por engendrar uma situação que parece destiná-la a uma dupla contradição: não se sabe se se trata de uma situação provisória ou de um estado duradouro.

Segundo o raciocínio desse autor (SAYAD, 1998, p. 45), o caráter provisório da migração é determinante para que o Estado não estabeleça a tutela efetiva desses direitos. Dessa forma, o migrante é visto como alguém que abandonou provisoriamente o seu território, para depois de um certo tempo retornar, que esse autor definiu como uma provisoriabilidade contínua em qualquer dos locais onde o migrante esteja.

Segundo Lussi e Durand (2015, p. 46) “as mobilidades que permeiam a vida das pessoas e da sociedade atualmente são um *modus vivendi* que a globalização introduziu e dos quais a migração não é mais que uma de suas formas”.

Conforme esses autores (2015, p. 47), os fluxos migratórios passaram a ser vistos não mais como fluxos bilaterais e com prevalência unidirecional, mas como realidades transnacionais, incluindo deslocamentos, atividades e espaços transnacionais, incluindo-se a gestão de bens, serviços e variadas formas de comunicação.

Verifica-se que o conceito de migração está atrelado ao capital e à economia, fatores que organizam e sistematizam a política estatal, em que o migrante será considerado para compor a força de trabalho do local para onde se dirige.

Baseado nesse raciocínio, Sayad (1998, p. 65) explica que pode haver migrantes “ruins” ou menos “vantajosos” por não trazerem consequências positivas no ciclo de

produção, consumo e trabalho, ou seja, contribuir economicamente com o país de destino, haja vista não representarem a força de trabalho e fazerem parte das cadeias produtivas.

Em parte, o Estado pode restringir ou perceber a mobilidade humana como um fato “ruim”, quando vista como fator meramente econômico (SAYAD, 1998, p. 66). No entanto, a pesquisa demonstra que a mobilidade dos povos tradicionais não pode ser vinculada à política estatal de economia, trabalho e renda. Em outras palavras, para os povos tradicionais, o que conta é a prática cultural da mobilidade, e não a necessidade migratória, marcada por ciclos econômicos, catástrofes, guerras, ou outros elementos, para os quais o interesse é a dimensão utilitária desses migrantes para o país de acolhida.

Lussi e Durand (2015, p. 78) ressaltam que, nas décadas de 1960 e 1970, economistas adaptaram à teoria clássica de Adam Smith, desenvolvendo a teoria neoclássica da migração, que tem uma versão macroeconômica e uma microeconômica. Esta tem foco nos indivíduos que agiriam no mercado de trabalho como atores racionais que decidem pela migração com base em cálculos claros e exatos de custo-benefício. Em sua versão micro estrutural, esta teoria considera que os indivíduos decidem racionalmente pela migração, porque o cálculo do custo-benefício os leva a esperar um retorno final positivo, geralmente monetário, do movimento migratório. A contradição se verifica quando se compara a prática cultural da mobilidade entre os Guarani, baseada nas relações de parentesco e na cosmovisão do *Oguata Porã*, ou mesmo do *Teko Porã* – bom jeito de viver (bem viver) com a visão estatal evidenciada pelos autores citados (LUSSI e DURAND, 2015).

Ao se comparar a visão de Sayad (1998, p. 105) com o tema de fundo da pesquisa - mobilidade dos povos tradicionais - baseada no costume e na cosmologia desses povos, deduz-se que esse tipo de mobilidade não faz parte de um sistema de ideias pré-concebidas pela instituição “Estado”, determinando um ponto de exclusão ou lacuna.

Nesse panorama, a mobilidade dos povos tradicionais é rechaçada por não integrar um sistema em que o cidadão migrante é visto como um clandestino onde suas práticas sociais e costumes são resumidas ao fator trabalho, haja vista o fato dos povos tradicionais não se encaixarem no senso comum, ou seja, a lógica do trabalho e do capital imposta pelo Estado quando se fala em migração.

Com isso, é necessário estabelecer dois parâmetros a partir de então. Primeiramente, compreender que os povos tradicionais, via de regra, não representam uma massa de indivíduos que migram em busca de trabalho. Em segundo, entender que os povos tradicionais, aqui particularmente os povos indígenas, baseiam sua mobilidade

na cosmologia, nas relações de parentesco e outros fatores antropológicos, cuja lente do Estado e do senso comum, ainda são incapazes de alcançar.

Lembrando Raffestin (1993, p. 25), a linguagem da geografia do Estado exprime conformações capazes de dissimular as relações de força e poder que marcaram e definiram as funções do Estado a partir de uma série de reivindicações e revoltas que resultaram na delimitação de territórios e do poder político de grupos heterogêneos.

Assim, esse autor (RAFFESTIN, 1993, p. 27) explica que a composição da população de um território é vista sob o ponto de vista étnico, linguístico ou religioso, que se traduz na ideia de homogeneidade e heterogeneidade. A homogeneidade é vista como favorável ao Estado, ao passo que a heterogeneidade não, o que leva à conclusão de que o Estado irá buscar meios de manter a homogeneidade, não priorizando os diferentes.

Nos dizeres de Raffestin (1993, p. 31), a existência representa um vasto complexo de relações que não estão presentes somente na troca material, mas se estendem ao longo das relações sociais, que vão fundamentar e privilegiar a organização estatal e sindical como delimitações do campo sócio-político dessa relação, pois por meio da relação de trabalho e do consumo é possível estabelecer pontos de contato entre o Estado e os heterogêneos, definidos como aqueles que não se encaixam no senso comum.

Por outro lado, a problemática da oferta e do salário pago ao heterogêneo, a questão do ofertante e do demandante, que se traduz na diferença do que é pago ao homogêneo e nos valores pagos ao heterogêneo, pode estabelecer uma relação de dominação com finalidades políticas, capaz de manter uma espécie de monopólio da situação para que se impeça o desenvolvimento de uma estrutura independente (RAFFESTIN, 1993, p. 35).

As diferenças raciais, culturais e étnicas irão se constituir em fatores políticos e sociais, que estarão interligados na formulação de uma consciência baseada na visão do “outro” como um “diferente de nós”, gerando uma série de problemas como considerar o outro como menor ao rebaixá-lo, em diversas formas de discriminação (RAFFESTIN, 1993, p. 132).

Se os indígenas são vistos como heterogêneos, merece destaque os elementos constitutivos da relação entre os homogêneos e heterogêneos com o Estado, onde o autor (RAFFESTIN, 1993, p. 40), esclarece que o contrato de trabalho traduz diversos códigos e seus componentes espaciais e temporais dessa relação, refletindo a visão do Estado e seus objetivos principais, baseados em uma matriz econômica e de produção.

Por estes motivos, verificam-se graves distorções e conflitos nas leis que regem os povos indígenas, além da constatação de que o ordenamento jurídico brasileiro, em grande parte, colide com várias convenções e tratados internacionais ratificados em favor dos povos tradicionais, como por exemplo a Convenção nº 169/OIT (ONU, 2015), em grande parte não observada quando o Estado brasileiro elabora suas políticas e leis, vide a Lei nº 13.445/2017 (BRASIL, 2017), publicada com vários vetos, inclusive à livre mobilidade dos povos tradicionais.

Após essas considerações, passa-se a analisar brevemente o conceito de mobilidade dos povos tradicionais sob a ótica antropológica, ou seja, baseada em definições como cosmologia, parentesco e etnicidade, que os diferencia do senso comum de migrante, cuja visão não é considerada pelo Estado. Desse modo, o fator a ser destacado na prática da mobilidade espacial é a cosmologia e o seu caráter transcendental.

O povo Guarani, que vive a centenas de anos em toda essa região (bacia do Rio da Prata e do Rio Paraguai, nas fronteiras entre Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina), simplesmente é desconsiderado em suas especificidades e direitos de autonomia sobre seu território e, aos poucos, foram sendo “empurrados” e separados pela lógica da colonização, além de serem destituídos da quase totalidade dos seus territórios tradicionais.

A questão migratória é uma contradição e um desafio que tem suas origens em tempos longínquos, gerando conflitos entre aqueles que chegam ao novo território, seja em busca de trabalho, moradia ou outros fatores.

Na atualidade, a migração aparece com gênero e representativa dos anseios dos povos em busca de melhores condições de vida. Embora se tenha a migração como resultante dos movimentos populacionais, ou fluxos migratórios, é necessário de diferenciar certos aspectos, capazes de generalizar uma situação bem definida, porém capaz de gerar conflitos quanto à sua definição e conceitos associados.

A migração aparece como um fenômeno complexo essencialmente social e com determinações múltiplas, fundadas em interações histórico-sociais onde se verificam processos de mudança (SALIM, 2019, p. 02).

Basicamente, três elementos irão constituir a migração: a distância do deslocamento, o tempo de permanência ou residência e a origem e destino do fluxo como etapa migratória única, ou última. Dessa forma, a migração não será reduzida à transferência de um contingente humano que em determinada época se desloca entre regiões ou muda de residência de forma permanente.

De acordo com Carvalho (2013, p. 101), os Guarani, como outros grupos indígenas, caracterizam-se por manter constante mobilidade espacial, em especial, dada a sua magnitude populacional, isto fica mais evidente quando se está por algum tempo entre eles, ou estamos atentos às suas narrativas. E isso se dá, além da razão do sistema de uso e pousio, também por outros aspectos socioculturais.

As aldeias Kaiowá mantêm entre si estreitas relações políticas, econômicas, matrimoniais e religiosas. São constantes as visitas entre seus moradores. Estas visitas podem durar alguns poucos dias, semanas, meses ou até anos; a partir de uma visita à parentela mais próxima, determinada família pode resolver instalar residência naquela aldeia visitada. Quando se visita qualquer aldeia Kaiowá, não há uma só delas onde não se encontre parentes de indivíduos de outras aldeias, próximas ou distantes. Trata-se de algo rotineiro entre eles, este ir-e-vir dos parentes, visitando, ficando ou voltando.

Carvalho (2013, p. 102) lembra que essa constante mobilidade espacial ocorre por conta das relações sociais de “*reciprocidade*” mantidas entre membros de aldeias localizadas tanto próximas, quanto distantes umas das outras. Acontecem basicamente por *dois determinantes socioculturais*: – um, pelas próprias relações de parentesco, que envolvem vários fatores: – a busca de casamentos com indivíduos pertencentes a outras aldeias; – a formação de famílias numa ou outra aldeia; as visitas aos parentes em outras aldeias que podem durar meses ou anos; e ainda, a mudança pelas famílias de uma para outra aldeia; nesse contexto trocam-se também informações, pajelanças, medicamentos, sementes, também se dá os encontros de lideranças, dentre outras formas de reciprocidade.

Na ótica da mobilidade, Mura (2006, p. 121) ressalta que a relação entre os Guarani-Kaiowá e a terra ganha outro significado. Enfatizando-se a noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar essa relação, os índios procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos a partir dessa relação umbilical que entretêm com a terra (elemento que se sobressai das demandas fundiárias dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul), ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas.

Dessa forma, é possível manter uma relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, considerado neste caso como espaço contínuo. Estes dois movimentos, o primeiro exclusivo e o outro inclusivo, embora sejam, sem dúvida, fruto das condições territoriais impostas pelo contato interétnico, articulam-se principalmente a partir dos elementos centrais da tradição religiosa e da organização social dos Kaiowá

(MURA, 2006, p. 121). Como dito anteriormente, a temática indígena estará, em grande parte, vinculada aos conceitos de posse e propriedade, nos quais se fundam a própria estrutura estatal.

Ao se abordar a formação dos Estados nacionais da América do Sul, cabe salientar que a questão indígena estará associada aos recursos naturais localizados nas Terras Indígenas (TI), e a exploração desses recursos poderá inviabilizar a ocupação dessas terras onde, historicamente, foram buscadas soluções baseadas em guerras de conquista ou na assimilação dos opositores (MARCHINI, 2011, p. 09).

Nos dizeres de Marchini (2011, p. 09), a discussão sobre as terras indígenas na América foi travada desde o início da colonização, destacando-se a voz de Francisco de Vitória<sup>29</sup>, cujas ideias tiveram profundo impacto na legislação colonial. Vitória defendeu que os nativos do novo mundo eram legítimos senhores das terras que ocupavam. Para o teólogo espanhol todos os povos estavam submetidos a um direito comum, o direito das gentes, que deveria ser respeitado tanto na Europa como em novas terras descobertas, visto que esse se fundava no direito natural<sup>30</sup>.

Se o jusnaturalismo se baseou em uma ordem de ideias presentes na natureza do ser humano, com destaque para o bom senso, sendo este pautado nos princípios da moral, ética, equidade entre todos os indivíduos e liberdade, ao se estudar a realidade fronteiriça no Estado do Mato Grosso do Sul, deve-se compreendê-la como um lugar de conflito e alteridade entre “nós” e os “outros” e como espaço de várias temporalidades. Os camponeses, posseiros, e seringueiros tradicionais fazem parte da frente de expansão e entram em choque com comunidades indígenas que originariamente ocupavam esses territórios, e nesse cenário conflituoso ocorrem extermínios e negação do outro (ALBUQUERQUE, 2005, p. 64).

Nas palavras de Cândido Rondon (BRASIL, 2003, p. 34):

Toda esta população vivia no meio da maior miséria. Desalojados das suas terras, reduzidos a uma triste servidão, que nem se procurava disfarçar; sem o mínimo apoio nas leis, que pareciam ter sido feitas só para proteger os direitos, reais ou imaginários, dos seus truculentos opressores; desamparados pelas autoridades que não se dignavam a ouvir as suas queixas, nem reprimir

---

<sup>29</sup>Francisco de Vitória (Burgos ou Vitória, 1483 - Salamanca, 12 de agosto de 1546) foi um teólogo espanhol neoescolástico e um dos fundadores da tradição filosófica da chamada "Escola de Salamanca", sendo também conhecido por suas contribuições para a teoria da Guerra Justa e como um dos criadores do moderno direito internacional (nota da autora).

<sup>30</sup> O Direito Natural é o conjunto de normas que estabelece pela razão o que é justo, de forma universal. É anterior e superior a todas as outras teorias do Direito. São exemplos o direito à vida, à defesa e à liberdade (nota da autora).

atentados levados a efeito contra as suas pessoas e as das suas mulheres e filhas – era a vida para esses índios um fardo tão pesado, tão triste e desgraçado como certamente seria aquele com que os duros espartanos flagiciavam os míseros ilotas.

A história mostra que a situação do índio no Brasil fora remediada em grande parte pelo tráfico negreiro em função de dois fatores: dizimação quase absoluta da população indígena e grandes lucros causados pela escravidão, embora a população indígena também tenha sido socorrida pelas missões jesuíticas estabelecidas, criadas para catequizar e proteger os índios, a sua situação foi marcada pela penúria e pela total omissão do Estado acerca dos seus direitos naturais.

Nos dizeres de Barbosa (1995, p. 117), a América Latina é o reflexo de sua realidade histórica e social: na verdade, um amontoado de espelhos partidos. Sociedades forjadas pela cruz e pela espada, na voracidade desmedida do colonizador na sua crueldade e intolerância, plasmadas na cobiça, na aventura e no desejo pela conquista desenfreada do território, da exploração desmedida dos metais preciosos, seguida de genocídios e demais violações à vida humana em todos os sentidos.

Considerando que toda essa situação terá reflexos diretos ao longo da formação da sociedade nos diversos países latino-americanos, cumpre ressaltar tempos depois esse insidioso processo de dominação e conquista iria sedimentar a implantação de todo um aparato jurídico alienígena que serviria somente para beneficiar as classes dominantes e as oligarquias existentes na época, favorecendo o clientelismo, os abusos e a expansão irregular de terras em detrimento do direito já estabelecido pelas populações tradicionais que habitavam o território.

Nesse sentido, vale lembrar que os principais conflitos ocorridos na última década do século XX, na fronteira leste do Paraguai foram ocasionados por disputas de terra entre os camponeses paraguaios e os imigrantes brasileiros que são proprietários de terras naqueles país.

Por outro lado, ressalta-se que as terras indígenas são alvo dos plantadores de soja e madeireiros, mas também objetos de invasão pelos camponeses paraguaios. Assim, as principais vítimas da expansão capitalista nessa região são os indígenas. O processo de modernização agrícola do agronegócio de monocultura para exportação, tem sido acompanhado de práticas sociais extremamente injustas como o esbulho e a escravidão indígena, marcando diversas violações legais e aos Direitos Humanos.

Nas palavras de Albuquerque (2005, p. 135), “soberania”, “fronteira”, “nosso patrimônio” e “identidade” são palavras que aparecem imbricadas na definição de

fronteira nacional. O território nacional não aparece somente como um espaço físico, mas como um território “usado” socialmente, e o Estado nacional tem como uma das bases de sua existência a defesa de um território claramente demarcado e autônomo.

Os territórios fronteiriços do Estado paraguaio são cheios de simbologias nacionais, e a concepção nacionalista tem a função de garantir a exclusividade do uso do território nacional com fortalecimento da ideia de nacionalidade, do orgulho nacional e da sacralização do símbolo da bandeira nacional, ao passo que a identidade, marcada pela interação do indivíduo com a terra que faz parte dele é a sua essência.

Nessa ótica, percebe-se que a própria concepção de Estado e dos símbolos nacionais também são marcados por uma concepção cosmológica e territorial, capazes de vincular o cidadão e lhe garantir uma identidade e memória nacional que o iguala aos seus em termos culturais, étnicos e econômicos.

Cabe destacar que as memórias coletivas dos povos tradicionais, em especial os indígenas, foram formadas a partir das interações sociais, tendo como substrato a questão territorial, com o qual eles mantêm a sua vinculação resultante de fatores como as relações de parentesco e a ancestralidade, de forma similar aos nacionais de um Estado.

Contudo, essas peculiaridades não foram respeitadas no decorrer do processo de expansão das fronteiras nacionais na América do Sul, sobretudo na região fronteiriça do Mato Grosso do Sul, dominada sem regras ou limites.

Historicamente, a valorização do sertanejo trabalhador, associado ao conceito de progresso, contrapõe-se ao sujeito indígena, configurado por alguns autores como indivíduo antagônico à civilização e, simultaneamente, ao progresso (CASTILHO, 2006, p. 87).

Assim, a autora (CASTILHO, 2006, p. 87) destaca a concepção que foi reforçada, acerca de os brasileiros identificarem-se, unirem-se e sentirem-se membros de um mesmo corpo, a “Nação”, que considerou o índio, com “os seus costumes ferozes”, como uma barreira a essa integração, ao levar suas vidas “independentes”.

Logo, ao mesmo tempo em que o índio é constituído como não pertencente a esse corpo, a literatura apontava a possibilidade desse indivíduo tornar-se civilizado no contato com as “povoações” pois, como o personagem Carlos diz a Alfredo, em um dos diálogos:

Há ainda alguns, no interior do Amazonas, do Pará, de Mato Grosso, de Goiás, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Maranhão, conservando a sua vida independente e os seus costumes ferozes. Mas,

perto das povoações, já todos eles vão se convertendo à vida civilizada [...] (BILAC& BOMFIM, 2000, p. 80)

Após analisarmos a formação dos Estados nacionais, suas fronteiras e algumas considerações acerca da expansão e conquistas na América portuguesa, é importante destacar que a expansão sobre o território da Espanha teve início durante a União Ibérica (1580 -1640), período em que Portugal foi administrado pelo governo espanhol, o que desencadearia a Guerra da Tríplice Aliança. Com essa união, não havia motivos para os Bandeirantes respeitarem o Tratado de Tordesilhas. Assim, a fronteira lusitana avançava através de dois processos simultâneos: a instalação de postos comerciais e fortes militares em terras não ocupadas pela Espanha, como colônia de Sacramento em 1680, e o movimento das bandeiras, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, em direção ao Amazonas, ao Mato Grosso e ao Rio Grande (ALBUQUERQUE, 2005, p. 142).

Entretanto, o movimento expansionista português encontrou resistência por parte dos espanhóis. A criação de várias missões jesuíticas sob a jurisdição da Espanha na fronteira imprecisa entre os dois impérios visava deter o avanço dos lusitanos em direção ao Rio da Prata e à Cordilheira dos Andes, e o Paraguai é “herdeiro” das missões indígenas dos séculos XVII e XVIII.

Segundo Jackson (2003, *apud* ALBUQUERQUE, 2005, p. 143), as missões eram coordenadas por religiosos sediados em Assunção, cidade principal da Província jesuítica do Paraguai. Nas trinta reduções existentes chegaram a morar cerca de 128 mil indígenas.

As missões guaraníticas funcionaram, por muito tempo, como uma muralha de proteção do império espanhol contra a fronteira movediça dos portugueses. No início, algumas missões, localizadas às margens dos rios Paraná e Uruguai, foram destruídas ou transferidas devido às incursões dos bandeirantes, mas os jesuítas aprimoraram a organização militar e formaram várias milícias comandadas pelos caciques locais.

As milícias indígenas visavam proteger as próprias missões dos bandeirantes e dos *encomienderos* (fazendeiros) espanhóis que caçavam índios missioneiros para escravizá-los (ALBUQUERQUE, 2005, p. 143). Nesse contexto, foram estabelecidas alianças estratégicas entre os jesuítas e os governadores da colônia espanhola, onde mais de 3 mil indígenas foram convocados pelos administradores espanhóis para expulsar os lusitanos de Colônia de Sacramento em 1705 e 1735-37 (MAEDER, 1986, *apud* ALBUQUERQUE, 2005, p. 143).

Apesar das estratégias de resistência dos espanhóis, os portugueses continuavam ocupando novas regiões além daquela delimitada pelo Tratado de Tordesilhas e, em 1750, os dois impérios se reuniram para redefinir as fronteiras e aprovaram o Tratado de Madrid.

Dessa forma, a fronteira imaginária definida pelo Tratado de Tordesilhas cedeu lugar a uma maior precisão demarcatória a partir de acidentes geográficos naturais. Pelo novo tratado, Portugal teria o direito de posse das áreas já ocupadas (*uti possidetis*), excetuando-se a região da Colônia de Sacramento. O acordo previa que os portugueses cederiam essa colônia para os espanhóis e em troca receberiam os sete povos missioneiros, localizados na margem Leste do Rio Uruguai.

Esse acordo gerou protestos dos jesuítas, pois o tratado estabelecia que esses religiosos deveriam convencer os índios a saírem desse novo território português, pois a coroa espanhola não queria perder a produção econômica e nem as milícias guerreiras das missões. Os líderes indígenas não concordaram com tal acordo e resolveram resistir e lutar contra os exércitos espanhóis e portugueses. Essa batalha ficou conhecida como a “guerra guaraníca”.

No contexto das independências dos países do Cone Sul, as tensões coloniais continuaram presentes nas relações entre as novas nações de herança espanhola na Bacia do Prata e o Brasil.

Segundo Albuquerque (2005, p. 144), o reino unido de Portugal, Brasil e Algarves anexou a banda oriental do Rio da Prata em 1821, criando a Província Cisplatina. O Brasil se tornou independente no ano seguinte (1822) e continuou controlando aquela província de herança espanhola, o que culminou com a Guerra da Tríplice Aliança (1864-70).

Os vencedores da guerra (Brasil, Argentina, Uruguai e Inglaterra) ordenaram a venda das terras fiscais para grandes empresas de capital estrangeiro, resultando na formação de grandes latifúndios privados no Paraguai e na região sul do Mato Grosso.

De acordo com o autor (ALBUQUERQUE, 2005, p. 158), as guerras simbolizam paradoxalmente momentos singulares de extermínio humano e de expressão máxima de sentimentos e comunhão coletiva. O ódio ao inimigo e o dever “sagrado” de morrer pela pátria afloram nos contextos em que nações estão em armas.

A guerra entre a Tríplice Aliança e o Paraguai ocorreu no cenário de construção dos Estados nacionais na América do Sul e de redefinições das fronteiras territoriais. Logo, a guerra representa um marco na construção das identidades nacionais dos países do Cone Sul e, no caso paraguaio, a guerra contribuiu para a construção do herói nacional

e para a consolidação da língua guarani como uma das principais expressões simbólicas da identidade nacional (ALBUQUERQUE, 2005, p. 158).

Em ambos os lados da fronteira pode-se constatar a existência de contingentes populacionais não necessariamente homogêneos, mas diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctones, indígenas ou provenientes do processo de imigração, caracterizando por um processo transnacional (CARDOSO & BAINES, 2005, p. 14).

### **3.2 Estado, Política demarcatória e sua relação com os territórios tradicionais**

A relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, sempre foi contraditória: atitudes de negação, paternalismo, tentativas de assimilação e/ou simplesmente de eliminação, quando estes estão “no meio” do caminho da colonização/desenvolvimento. Somente em 1910 o governo explicita sua política indigenista, com a criação do SPILTN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais), alocado no Ministério da Indústria e Trabalho, com a clara intenção de “localizar” os indígenas e transformá-los em mão de obra do avanço das frentes de colonização.

A partir do Estado Novo de Vargas surge em relação às fronteiras a ideologia de segurança nacional, criada a partir da figura do “inimigo interno”, capaz de se opor ao “regime”, que infelizmente persiste até os dias de hoje como justificativa da política empreendida pelo Estado nas regiões fronteiriças (SPRANDEL, 2005, p. 174).

No caso específico do Mato Grosso, a legislação fundiária se fundamentou na Lei Imperial de Terras de 1850 (BRASIL, 1850) e o seu regulamento de 1854 (BRASIL, 1854), que reconhecia o pleno direito dos particulares às terras devolutas e dispôs que a sua aquisição se daria a título oneroso. Contudo, a lei foi adaptada aos interesses dos grandes proprietários, e foram criadas condições para que houvesse o reconhecimento da posição de proprietário, sem muitas formalidades legais, desde que a posse fosse “mansa e pacífica” devido à grande quantidade de terras ocupadas irregularmente.

Em decorrência da Lei Imperial de Terras de 1850 (BRASIL, 1850), e após a proclamação da República (1899), foi editada a primeira lei de terras do Estado de Mato Grosso (Lei nº 20/1892) e o seu regulamento (Decreto nº 38/1893), que garantiu e regularizou as posses de terras, além de assegurar o direito de preferência para compra de terras consideradas devolutas, que ora se encontravam sob o domínio de particulares (posseiros e colonos).

Segundo Neto & Neto (2018, p. 14), os conflitos resultantes das demarcações das terras eram julgados pelo próprio presidente da província, que, quando aprovasse a mediação, deveria remetê-la ao delegado do diretor-geral das Terras Públicas para fazer passar, em favor do posseiro, sesmeiro ou concessionário, o respectivo título de sua possessão, depois de pagos na tesouraria os direitos de chancelaria.

De acordo com o Decreto de 1854, a figura do vigário era importante nesse processo, pois os artigos 91, 97, 100 e 102 do decreto dispunham que:

Art. 91. Todos os possuidores de terras, qualquer que seja o título de sua propriedade, ou possessão, são obrigados a fazer registrar as terras, que possuírem, dentro dos prazos marcados pelo presente Regulamento, os quaes se começarão a contar, na Côrte, e Província do Rio de Janeiro, da data fixada pelo Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios do Império, e nas Províncias, da fixada pelo respectivo Presidente. [...]

Art. 94. As declarações para o registro da terra possuídas por menores, Índios, ou quaisquer Corporações, serão feitas por seus Paes, Tutores Curadores, Directores, ou encarregados da administração de seus bens, e terras. As declarações, de que tratão este e o Artigo antecedente, não conferem algum direito aos possuidores. [...]

Art. 97. Os Vigários de cada huma das freguezias do Império são os encarregados de receber as declarações para o registro das terras, e os incumbidos de proceder á esse registro dentro de suas Freguezias, fazendo-o por si, ou por escreventes, que poderão tomar e ter sob sua responsabilidade. [...]

Art. 100. As declarações das terras possuídas devem conter: o nome do possuidor, a designação da Freguezia, em que estão situadas: o nome particular da situação, se o tiver: sua extensão, se for conhecida: e seus limites. [...]

Art. 102. Se os exemplares não contiverem as declarações necessárias, os Vigários poderão fazer as apresentantes as observações convenientes a instrui-los de modo, por que devem ser feitas essas declarações, no caso de que lhe pareção não satisfazer ellas ao disposto no Art. 100, ou de conterem erros notórios: se porêm as partes insistirem no registro de suas declarações pelo modo por que acharem feitas, os Vigários não poderão recusa-las (BRASIL, 1854).

De forma geral, Neto & Neto (2018, p. 03) explicam que a Lei de Terras (Lei 601, de 18 de setembro de 1850), encerrou um longo período de incerteza no Brasil. Em 17 de julho de 1822, um pouco antes da independência, o Príncipe Regente editou uma portaria colocando fim ao regime de concessão de sesmarias no Brasil.

Apesar de manter o reconhecimento às sesmarias que tivessem sido entregues, medidas, demarcadas e confirmadas de acordo com a lei, não houve, entre os anos de 1822 e 1850, qualquer diploma normativo que regulamentasse a aquisição de terras no país. A Lei de Terras continuaria em vigor durante todo o período da República Velha, com pouquíssimas alterações, até meados de 1930.

Importante ressaltar que essas ocupações estavam assentadas em grandes áreas, tendo em vista as características da economia do Estado, que se resumia na agricultura, pecuária extensiva e na exploração extrativa vegetal. As leis que regulavam a posse de terras eram voltadas primeiramente ao benefício dos grandes proprietários, que não passavam de posseiros.

O processo de privatização de terras devolutas continuou a ser efetivado por meio de invasões e ocupações de forma incontrolada, constatando-se a vinculação do processo de privatização de terras devolutas ao coronelismo, que foi um fenômeno sociopolítico ocorrido na vida rural brasileira durante a Primeira República. No caso específico do sul do então Mato Grosso, essa ocupação das chamadas terras devolutas foi acentuada por integrantes do exército brasileiro desmobilizado após a Guerra da Tríplice Aliança. Muitos desses oficiais ficaram na região e se apropriaram das terras “disponíveis”, quase todas de antigas aldeias indígenas.

A complacência dos governantes locais para com os abusos cometidos por particulares na apropriação de terras devolutas revelou-se também na legalização dos excessos de área incorporados ao título de domínio original, acima do permitido por lei. A título de exemplo, a Legislação Estadual de Terras previa a incorporação de terrenos devolutos contíguos aos terrenos ocupados, desde que não excedessem a área cultivada e deveriam possuir, no máximo, 150 hectares.

Todavia, do título provisório da terra até a expedição do título definitivo, as áreas eram aumentadas consideravelmente de tamanho, algumas chegando a atingir mais de 15.000 hectares.

A política governamental de incentivo à imigração aparece junto com a necessidade de povoamento e desenvolvimento do Estado, mas que guardava em seu âmago a intenção estatal de defender o território desocupado na porção sul do Estado de Mato Grosso, onde se registravam a presença frequente de pequenos posseiros, sujeitos a despejos e cominações legais previstas na Lei nº 20/1892. Percebe-se, nessas ações, a total desconsideração com a presença secular de povos indígenas e suas práticas culturais de ocupação própria dos seus territórios tradicionais.

Todavia, para o Estado, penalizar os posseiros não era politicamente correto devido às suas contribuições, de uma forma ou de outra, para a colonização da região, e sem ônus para o Estado. Na verdade, as políticas de expansão da pequena propriedade, tal qual foi aplicada aos imigrantes, encontrava-se dissociada dos interesses das

oligarquias, já detentoras de grandes latifúndios, estimulados pelo próprio Estado, ávido por receber impostos pela venda e comercialização da produção em grande escala.

Portanto, os atos de legitimação das posses antigas, iniciado em 1892, continuaram ocorrendo até 1930, por meio de sucessivas dilatações de prazos para regularização fundiária, e mesmo com a proibição de regularização de posses pela via administrativa imposta pelo governo provisório em 1930, admitindo-se somente a via judicial, os governos locais continuaram convalidando os títulos de domínio de ocupações particulares, com ou sem o perdão das multas impostas (MORENO, 2017).

O Estado brasileiro, por meio do Serviço de Fronteiras, regulamentado através do Decreto nº 24.305/1934, exerceu a função de demarcar, caracterizar e inspecionar os marcos fronteiriços a fim de assegurar a inviolabilidade do território nacional, cujas Comissões Demarcadoras eram chefiadas por oficiais do Exército ou da Armada, que tinham a incumbência de planejar o povoamento das fronteiras internacionais com a posterior criação do Departamento de Terra e Colonização (SPRANDEL, 2005, p. 184).

Todo esse panorama contribuiu para a criação do mito chamado de “Marcha para o Oeste”, que visava a colonização de fronteiras, pois o Brasil era considerado o “país das fronteiras abandonadas”, onde o sul do Mato Grosso era desprovido de população nacional.

No caso brasileiro, a região de fronteira terá uma significação histórica, construída em torno de uma ideia de unificação nacional, fundamentada na tese da “conquista do Oeste”, semelhante aos padrões norte-americanos.

Contribuíram para a formação dessa ideologia uma literatura nacionalista, bem como a imagem difundida pela elite letrada do nosso país de que o litoral seria visto como local desenvolvido, em detrimento do interior, fadado a ser uma região difícil, alimentando, assim, a formação de um estereótipo que perdura até os dias atuais.

O Estado Novo de Vargas nutria uma forte tendência integracionista, culminando na interpenetração das fronteiras tanto políticas como econômicas, tendo como pano de fundo a expansão da soberania estatal (FAUSTO, 1995). Essa integração constituiu-se em uma importante ferramenta para a nacionalização do capital, pois as várias regiões que se ligavam ao mercado externo se encontravam dissociadas entre si, cada qual com suas regras e leis próprias.

Era necessária a presença do Estado nessas regiões, tanto como elemento integrador, quanto como instrumento normalizador da vida nas regiões mais longínquas.

Entretanto, importa ressaltar que grande parte dos problemas existentes nas fronteiras está associada às políticas de acesso à terra nessas regiões, que ocorreram em descompasso com a realidade social desses locais, deixando em segundo plano os interesses maiores da população, como desenvolvimento social, infraestrutura e uma vida digna.

Em consequência, investiu-se maciçamente no latifúndio, na monocultura, em uma continuidade e reprodução do sistema colonial, distanciando-se, em muito, o modelo brasileiro de avanço para as áreas fronteiriças do sistema norte americano proposto por Turner e, segundo a sua teoria de fronteiras, a expansão dos Estados Unidos viria a enaltecer o povo americano (TURNER, 1996, p.1 *apud* FERNANDES, 2018, p. 09).

Tais excessos, tolerados pelo poder público de então, e dada a ineficácia e insuficiência de leis que regulassem de forma efetiva todo o processo de ocupação de terras nas áreas fronteiriças do Brasil levaram à apropriação desordenada, usurpação da quase totalidade dos territórios indígenas e ao subdesenvolvimento da região. Em rápida análise, verifica-se que as grandes extensões de terras nessas áreas, agora “tituladas” e concentradas nas mãos de poucos proprietários rurais, foram o motor da pobreza e das dificuldades na região fronteiriça.

Todo efeito provém de uma causa. Se a região fronteiriça é vista pela capital como difícil e de pobreza extrema, é porque não houve uma melhor distribuição de terras e da riqueza nessas regiões. A convivência onde a lei é ditada pelos chefes locais e pela ausência do Estado teve consequências, e graves, na sociedade fronteiriça devido à consolidação de um sistema que contribuiu para o atraso da região (MORENO, 2017).

Um fator marcante foi a influência do capital nas regiões fronteiriças. Se de um lado incentivou, em parte, a ocupação da região e auxiliou a lhes dar uma identidade própria, por outro lado nada mais fez do que se alimentar de um jogo de interesses e alianças políticas que resultou na grande tragédia social dos povos nativos dessas regiões.

A omissão de governadores, ao legitimarem as ações criminosas de proprietários e agrimensores, aceitando e incentivando processos ilegais de venda e regularização de terras se deve à necessidade do Estado em gerar receita e fazer caixa.

A regularização dos excessos gerava receitas cada vez maiores, com o predomínio da ideia de que o Estado dispunha de grandes reservas de terras devolutas e sem valor aparente, revelando uma visão mesquinha e bastante limitada de governadores e da classe dominante da época, que não pensavam no desenvolvimento da região e dos direitos dos povos indígenas aos seus territórios ancestrais.

Na verdade, a ideia subjacente era a de que o Estado brasileiro, em longo prazo, receberia grandes somas de contribuições da produção derivada dos latifúndios, elevando consideravelmente a sua arrecadação.

A partir desse contexto de apropriação das chamadas terras devolutas, em especial no início da República e o avanço da colonização para o interior do país, surge o Decreto-Lei nº 3.059/41 (BRASIL, 1941), o qual, inaugurou uma nova fase no tema das fronteiras, pois estabelecia a criação de Colônias Agrícolas Nacionais, que tinham como meta principal a instalação de grandes colônias agrícolas destinadas a receber e fixar, como proprietários rurais, cidadãos brasileiros reconhecidamente pobres que revelassem aptidão para os trabalhos agrícolas e, excepcionalmente, agricultores qualificados estrangeiros.

A edição dessa norma representou parte de uma estratégia do Governo Federal em ocupar os espaços considerados vazios demográficos e fortalecer as fronteiras, expandindo a pequena propriedade com vistas ao fortalecimento da indústria nacional, integrando os pequenos produtores à economia nacional, criando oportunidades e diversificando a matriz de produção nacional.

O fim do Estado Novo e a abertura democrática incentivada pela Constituição de 1946 (BRASIL, 1946) impulsionaram a política de vendas de terras devolutas no Estado do Mato Grosso, na qual coexistiram tanto a política de colonização como foi feita a regularização fundiária, tendo sido criado o Departamento de Terras e Colonização – DTC.

No entanto o governo, já seguindo uma tendência que lhe era peculiar, reiterou a política de concessão de terras aos particulares com intuito político e de pagamento de favores os mais diversos. De fato, entre os anos de 1950-1964, o reordenamento fundiário no Mato Grosso foi caracterizado pela venda indiscriminada de terras devolutas e sua utilização como parte de manobras políticas, transformando a venda de terras devolutas em um negócio rentável e a serviço da especulação por parte dos concessionários.

Aliado a esses fatos, o problema fundiário nas regiões de fronteira do Estado do Mato Grosso do Sul guarda íntima relação com os fluxos migratórios existentes nessa região, juntamente com sua pobreza e subdesenvolvimento.

As políticas desenvolvidas pelos governos estão diretamente vinculadas a antigas práticas de distribuição de terras na localidade da fronteira que, em nenhum momento, previram a necessidade de desenvolvimento da região e a consideraram de real importância para o Estado.

As políticas governamentais para o melhor aparelhamento das áreas fronteiriças foram operacionalizadas por meio de alguns comandos normativos que buscavam não só a defesa das áreas de fronteira e o povoamento das extensas regiões desabitadas e, como dito anteriormente, a sua integração com a economia nacional.

Para este fim, foram editados decretos e leis que formaram todo um conjunto de estratégias subdivididas em diversas linhas de ação.

A primeira meta, o povoamento da região, como estudado anteriormente, deu-se por meio do Decreto-Lei nº 3.059/41 (BRASIL, 1941), com o incentivo à criação das Colônias Agrícolas Nacionais, resultando na subdivisão do território em pequenos lotes de 20 a 50 hectares aos brasileiros reconhecidamente pobres, reunindo-se os colonos por meio de cooperativas de produção, venda e consumo dos produtos. Importa destacar que todo esse processo foi conduzido por meio de subvenções do Governo Federal.

No tocante à política de povoamento, merece destaque o Decreto-Lei nº 1.351/39 (BRASIL, 1939), que criou as colônias militares de fronteira com o intuito de transferir contingentes de militares e seus familiares para aquelas regiões com a contrapartida de lhes serem concedidos títulos de propriedade das regiões ocupadas, contribuindo para a nacionalização dessas regiões, a promoção e o desenvolvimento da população nacional.

Essas colônias foram criadas em locais estrategicamente escolhidos pelo Conselho de Segurança Nacional, dentro da faixa de 150 km prevista no art. 165 da Constituição Federal, vigente na época (BRASIL, 1937).

O título de posse era passado ao colono depois de três anos, constituindo-se o lote em bem de família, concedendo ao colono o direito real de uso da propriedade. Como medida de incentivo aos militares que viessem para as colônias de fronteira, seriam concedidas algumas vantagens como gratificação de 20% sobre os seus vencimentos, a contagem em dobro de tempo de serviços prestados nessas regiões para efeito de aposentadoria, a concessão de um lote, dentre outras vantagens.

Todavia, é característica da vida militar a constante mobilidade dos seus efetivos de carreira, o que inviabiliza qualquer projeto de fixação, e as transferências regulamentares de localidade impuseram que os lotes outrora concedidos fossem, em sua grande maioria, negociados com os grandes latifundiários.

O Decreto-Lei nº 6.430/44 (BRASIL, 1944) dispôs sobre as transações imobiliárias e o estabelecimento de indústrias e comércio de estrangeiros na área de fronteira, permitindo aos estrangeiros, na faixa de 150 km ao longo da fronteira do

território nacional, as alienações, transferências por enfiteuse<sup>31</sup> e as transferências de posse de áreas que não ultrapassassem 2000 hectares, legalizando todas as transações ocorridas nessas regiões.

Compulsando-se essas legislações antigas, percebe-se a sua contribuição para o direcionamento das políticas governamentais para formação de uma sociedade baseada no latifúndio, no clientelismo, nos favorecimentos políticos e na lei imposta pela influência política dos “coronéis”, em detrimento da população que se encontrava ao desamparo e que dependia diretamente das benesses dos grandes proprietários.

Uma das origens das distorções havidas nas regiões de fronteira está na equivocada distribuição de terras e da propriedade, que possui a sua função não somente econômica, mas primordialmente social, e a política de povoamento e distribuição de terras foi implementada sem considerar os povos tradicionais que já habitavam aquelas regiões, além de distorções legais como será visto adiante.

### **3.3 A Dinâmica de usurpação do território tradicional**

Após a independência do Brasil, em 1822, o Exército Brasileiro não interferiu nas terras indígenas, mantendo os índios nas regiões de fronteiras. Somente com a Guerra do Paraguai contra a Tríplice Aliança (1864-1870), formada por Argentina, Brasil e Uruguai, que o Exército Brasileiro adentrou no território dos Kaiowá para combater o líder paraguaio Francisco Solano Lopez.

Pode-se citar, primeiramente, que o processo mais intenso da perda de territórios tradicionais enfrentado pelos Kaiowá - Paĩ Tavyterã, iniciou-se com o fim da Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, dando início à ocupação por frentes de colonos e criadores de gado no Estado de Mato Grosso do Sul, ocorrendo o mesmo processo do lado paraguaio. Essa expansão atingiu todo o território indígena em ambos os lados das fronteiras.

Destaca-se, ainda, o Decreto nº 8.799 de 09/12/1882 (BRASIL, 1882), que concedeu à Companhia Matte Larangeiras o direito de explorar a atividade de extração dos ervais até fins da década de 1920. Embora o estabelecimento da Companhia não teve por medida imediata expulsar os indígenas de seus territórios, manteve seus serviços

---

<sup>31</sup> Direito real em contrato perpétuo, alienável e transmissível para os herdeiros, pelo qual o proprietário atribui a outrem o domínio útil de imóvel (nota da autora).

como mão-de-obra nativa para as atividades ervateiras (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009). Segundo Melo e Silva (1939), os Guarani, como também eram conhecidos os Kaiowá na época, eram a razão de ser da extração da erva mate, pois somente eles sabiam como extrair e preservar a mata, além de conhecer bem a região.

Outro fator ocorrido no período de 1915 a 1928 foi a expropriação dos Kaiowá pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, onde demarcou apenas 8 (oito) pequenas reservas para recolhimento dos Kaiowá, no antigo sul do Mato Grosso<sup>32</sup>, próximos a centros urbanos. Segundo Brand (1997), essas oito reservas possuíam um total de 18.124 ha, ou seja, uma extensão de terra extremamente reduzida, haja vista o tamanho territorial que os Kaiowá pertenciam. O autor descreve essa perda rápida do território tradicional em que essas comunidades viviam de acordo com suas tradições culturais, seguida do deslocamento para um espaço reduzido de “confinamento compulsório”, em que o povo Kaiowá é forçado ao abandono dos seus *tekoha* (BRAND, 1997, p. 5). Esse termo já era destacado por Egon Schaden em sua obra “Aspectos fundamentais da cultura Guarani”, quando o autor descreve que os Kaiowá “parecem estar confinados a uma série de aldeias do sul de Mato Grosso” (SCHADEN, 1974, p. 4). Com isso percebemos que a política idealizada pelo órgão oficial indigenista SPI de civilizar e tornar os indígenas “trabalhadores nacionais” levando a um espaço exíguo das reservas, leva-nos a concluir que tal procedimento, além de desrespeitar a organização social e política desse povo, leva a inúmeros conflitos internos, facilitando o processo de implantação das atividades agropecuárias, com a chegada de levas de fazendeiros vindos de outros Estados como Minas Gerais, Rio Grande do Sul e São Paulo.

Deve-se entender que a composição populacional de um território indígena, principalmente Kaiowá - Paĩ Tavyterã, não pode ser vista como sendo um núcleo circunscrito em si, fechado ou imóvel; ao contrário, a organização social dos Kaiowá no território, deve ser analisada como um complexo de *tekoha* que se interrelacionam, as quais vivem num complexo territorial considerado como próprio e que naquele momento, se ajudavam reciprocamente, diante da invasão do colonizador sobre suas terras.

De acordo com Colman & Azevedo (2018, p. 08), a situação dos indígenas se agravou com a implantação de grandes propriedades voltadas para empreendimentos agropecuários e, a partir da década de 1940, conseqüentemente ocorrendo os

---

<sup>32</sup> A divisão do estado de Mato Grosso ocorreu através da lei complementar nº31/1977, assinada pelo então presidente Ernesto Geisel, criando assim o atual estado de Mato Grosso do Sul. Ver: BITTAR, Marisa. Mato Grosso do Sul, a construção de um estado, volume I e II. Ed. UFMS, Campo Grande, 2009.

desmatamentos. Nas atividades de desmatamento, os próprios indígenas, por mais contraditório que possa parecer, colaboraram efetivamente. Muitas lideranças foram cooptadas e iludidas e forneceram madeiras para as serrarias e madeireiras. Essas ações estiveram no auge da atividade econômica nesse período. Os relatos indígenas indicam que caminhões e caminhões saíam das terras indígenas carregadas de madeira. Essa atividade econômica influenciou, diretamente, a situação de *esparramo* e posterior confinamento dos Kaiowá e Guarani. E um dos grandes motivos para que isso ocorresse foi a criação das aldeias no atual estado de Mato Grosso do Sul.

Segundo Pereira (2012), entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) requereu áreas de terras junto ao antigo estado de Mato Grosso e demarcou oito pequenas reservas destinadas ao recolhimento da população de centenas de grupos Kaiowá e Guarani que viviam no estado. O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro considerava necessária a criação destes espaços por considerar importante a proteção aos povos indígenas diante ao avanço desenfreado das frentes pioneiras de ocupação da terra, que vinha ocasionando a dizimação de inúmeras etnias indígenas. O processo de demarcação de reservas Kaiowá constituiu-se na assimilação forçada dessa população à cultura e sociedade nacional. A escolha desses espaços foi baseada em áreas próximas a povoados de não indígenas, como exemplo o caso das reservas de Dourados, Caarapó, Amambai, Limão Verde, Sessoró, Taquaperi, Porto Lindo e Pirajuí.

De acordo com Moraes (2016) o que verificamos é outro argumento no processo de criação das reservas, como:

[...]relatório de 1927 ao seu Superintendente, o auxiliar do SPI Genésio Pimentel Barbosa especifica os critérios de eleição das áreas destinadas à criação das Reservas: seu esforço é o de conjugar as áreas de concentração de famílias Kaiowá e Guarani, é dizer, os acampamentos de mão-de-obra próximos aos ervais da Matte Larangeira, com a disponibilidade de terras públicas não arrendadas nas proximidades. A existência ou não de verdadeiras aldeias nas áreas a serem reservadas não foi levada em conta no processo (MORAES, 2016, p. 51).

No relatório do Serviço de Proteção ao Índio, revisado por Brand nos mostra uma outra versão do objetivo do programa de criação das Reservas especificamente da região de Dourados, como:

É uma região com boas perspectivas para a agricultura e pecuária, além da riqueza de erva-mate e quebracho, duas indústrias ainda não exploradas pelo SPI. Como na Amazônia, a mão-de-obra para a coleta da erva-mate, a indústria dominante na região, é o índio Guarani e Kaiowá, que trabalham como assalariados das grandes empresas. Os Postos do SPI não poderão competir com estas empresas, mas poderão assegurar nas

áreas reservadas, condições de trabalho e mercado que permitam ao índio melhor remuneração e melhor assistência.  
(Relatório de Atividades do SPI, 1954, p. 36-37, *apud* Brand, 1997, pág. 119.)

**Mapa 8: Reservas Indígenas criadas pelo SPI - MS**



Fonte: MORAES, 2016, p. 48

Como citado, a concessão da Cia. Matte Larangeiras para explorar os ervais no período de 1890 a 1940 e o Programa da criação de reservas do SPI entre 1915 a 1928 deram início ao deslocamento forçado do povo Kaiowá e Guarani, causando o *esparramo* de inúmeras famílias de seus territórios tradicionais, além do confinamento de numerosos contingentes populacionais em um espaço reduzido, sem falar nas diferenças étnicas que não foram respeitadas, causando inumeráveis problemas sociais.

Noutro ponto, a questão de expansão do agronegócio desde 1940 gerou a perda dos territórios indígenas e tem levado a inúmeros problemas, tanto de ordem social, cultural e econômica, ao passo que todos esses fatores vinculam esses indivíduos a imagens pejorativas e a serem rotulados por diversos autores.

Nos dizeres de Arruda (2001, p. 43), o desconhecimento ou o desprezo pelo papel da diversidade cultural no estímulo e enriquecimento das dinâmicas sociais e,

principalmente, a recusa etnocêntrica da contemporaneidade de sociedades de orientação cultural diversa, tem sedimentado uma visão quase sempre negativa das sociedades indígenas.

O Estado e os governos que têm representado os povos indígenas relutam em aceitar a realidade pluricultural e multiétnica da sociedade brasileira. As sociedades indígenas têm sido vistas como um problema de segurança nacional e como entraves ao progresso. Até mesmo os avanços da Constituição de 1988 são ainda em grande parte retóricos: das terras indígenas brasileiras só cerca de 40 % estão totalmente regularizadas, embora houvesse prazo constitucional para demarcá-las inteiramente até o ano de 1993 (ARRUDA, 2001, p. 46).

Raffestin (1993, p. 138) afirma que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, que postula relações simétricas, não consegue se impor e é possível desenhar um mapa mundial das liberdades achincalhadas. A falta de relações simétricas significa que a ação política se faz conforme as estratégias, que combinam códigos procurando homogeneizar os diferentes elementos à disposição.

Dessa forma, o pluralismo e a autonomia que daí decorrem não são valores políticos dominantes. Pode-se duvidar que, no contexto atual, um dia venham a sê-lo. A necessidade do pluralismo racial e étnico só pode ser redescoberta por ocasião de uma crise do sistema ocidental.

A eliminação da diferença está relacionada a destruição da informação. É paradoxal que estejam os conscientes desse fenômeno, que é essencial no mundo físico, mas bem menos no mundo humano. Procuramos proteger a “diferença” no mundo vegetal e animal, mas nos esforçamos em destruir a “diferença” no mundo humano. Finalmente, corremos o risco de, a longo prazo, sermos vítimas dessa atitude e desse comportamento (RAFFESTIN, 1993, p. 139).

No raciocínio de Alencar (2004, p. 68), os grupos sociais que formam as comunidades usam uma referência de território que lhes é particular e que remete à própria constituição do grupo social que construiu este território. O termo comunidade remete ao pertencimento a um grupo de parentesco, ao domínio e ocupação de um território, e está em primeiro plano em relação ao conceito de um coletivo relacionado à terra indígena.

Essa autora (ALENCAR, 2004, p. 68) ressalta que a terra indígena é um território circunscrito, historicamente construído e escrito de forma particular através da agência das gerações passadas que deram origem ao grupo social. Pertencer a uma comunidade

significa partilhar um mesmo conjunto de memórias do passado que enfatizam as ações do ancestral fundador do grupo social.

Contudo, os conflitos e disputas pela posse da terra têm levado as populações indígenas a perda de sua territorialidade, haja vista os deslocamentos forçados a que inevitavelmente são submetidos, como o ocorrido no TI Ñande Ru Marangatu.

Embora a demarcação das terras indígenas tenha configurado um novo território a partir do qual as populações indígenas podem afirmar sua diferença e resgatar um modo de vida particular, dentro deste território mais amplo existem territórios menores que são tornados significativos e particularizados pelos grupos sociais que neles residem e detêm o controle sobre eles, indo de encontro ao conceito de ancestralidade, podendo gerar conflitos de consequências desastrosas para todos que habitam essa região.

Em vista do exposto, percebemos que a lógica estatal está disposta em torno de conceitos pautados no capital, na propriedade privada e na expansão de seus domínios.

Durante o capítulo, transitamos entre os fundamentos do Estado, seguidos de toda uma cosmologia própria, fundada em uma estrutura de poder temporal, personificado pelo soberano, e no poder espiritual, fundado em dogmas da Igreja, que muitas vezes legitimou a conquista desenfreada de territórios com base na doutrina do descobrimento, estabelecida nos princípios de uma *guerra justa* contra todos aqueles que não eram considerados cristãos e na subjugação dos indígenas, ora considerados hereges ou bárbaros, e que deveriam ser submetidos à pena capital e espoliados de seus territórios.

Dessa forma, a gênese dos estados soberanos tem essa característica, que transcendeu e sedimentou todo o processo de formação e delimitação de fronteiras sul-americanas, que englobam a região estudada na pesquisa.

A mobilidade humana vista e entendida pelo Estado se limita a fatores econômicos e busca de trabalho, por outro lado os conceitos de mobilidade espacial dos povos tradicionais e migração também não se harmonizam, já que possuem motivações diferentes e diametralmente opostas ao conceito de nomadismo.

Hoje não são as condições atmosféricas que ditam a mobilidade, nem a simples necessidade de alimentos, mas um outro tipo de enriquecimento que por sua vez desemboca em deslocamentos contínuos, tal como acontece com as tribos nômades, e até numa idêntica dificuldade de sedentarização. Estes deslocamentos são enriquecidos pelos contatos estabelecidos, pelas aprendizagens realizadas, que transformam a vida de quem passa por experiências internacionais.

Constata-se a clara diferença entre o migrante que se desloca em busca de trabalho e moradia, o nômade e a mobilidade dos povos tradicionais, pois esta é motivada por fatores culturais e identitários, marcados pelo desejo de retornar ao seu território devido à significação que este possui para eles, diferentemente do nômade e da visão de migrante imposta pelo Estado e pelo capital.

Se o Estado buscou expandir seus territórios e povoar as fronteiras resultou em políticas que levaram a várias distorções e ilegalidades, a pesquisa permitiu constatar que o Estado e a propriedade privada estiveram interligados, articulando-se em torno do aumento desenfreado de propriedades que se tornariam grandes latifúndios, em clara supressão de territórios indígenas, muitas vezes considerados como terras devolutas.

Nesse panorama, os povos indígenas buscaram se articular em torno de suas tradições, mantendo estreito contato entre si com base em outros fatores de contato e interligação, como religião e identidade indígena, pois estavam prejudicados no quesito mobilidade espacial.

Diante da necessidade de manter sua energia e sua motivação em viver, os povos tradicionais buscaram a sua essência para se fortalecer em torno do seu objetivo comum, buscar o seu bem viver e procurar manter acesa a chama de suas tradições.

## **CAPÍTULO 4: Um povo que não para: A luta para viver suas tradições**

Neste derradeiro capítulo trago as relações familiares e de parentesco de alguns interlocutores através da genealogia dos mesmos para que o leitor possa compreender as interligações no âmbito do *tekoha guasu* dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã que os leva à prática do *oguata porã* para além dos limites do *tekoha*, e busco descrever o desrespeito que o povo indígena enfrenta, em pleno século XXI, em vista da sociedade não-indígena em relação aos seus direitos, muitos previstos na Constituição Federal de 1988, que amparam os povos tradicionais quanto à sua forma de viver.

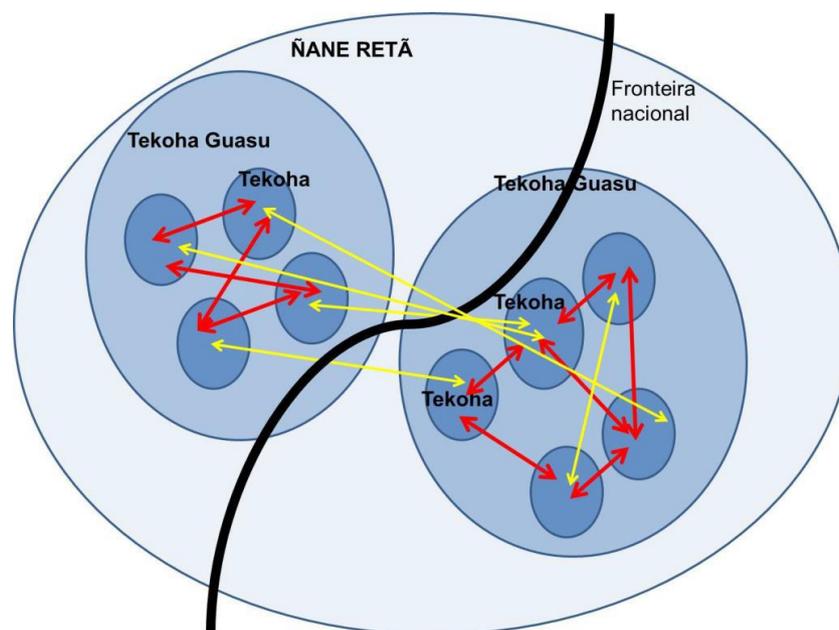
### **4.1 Um povo que caminha: *Oguata porã* para além do *tekoha***

O modo de ser caminhante dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã faz parte da tradição cultural, como visto anteriormente, e a prática da mobilidade fortalece as relações de reciprocidade e extrapolam o amplo território, ou seja, vai para além do *tekoha*, exemplificando, o respeito à natureza e à conservação dos ecossistemas através da manutenção do espaço. O fluxo da mobilidade espacial dentro do grupo pesquisado ocorre por serem falantes da mesma língua, constituindo unidades familiares e políticas, e levando ao fortalecimento do saber e da cosmologia dentro da organização social da comunidade.

Importante destacar que a relação de reciprocidade e parentesco dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã tonificou o grupo pesquisado, e mesmo cerceados de sua liberdade dentro de limites espaciais impostos pelas fronteiras nacionais ou pelos limites das cercas das fazendas, em uma voluntária – ou involuntária? - tentativa de controle de suas dinâmicas sociais, compreendemos que o limite territorial dos povos indígenas vai além dos limites físicos dos não índios, tendo como norteador a ligação ao território de seus ancestrais.

De acordo com o senhor Salvador “as pessoas precisam se movimentar, isso é vida! Não devemos ficar parados, traz doenças!”, haja vista sua vitalidade aos 77 anos. Após esta narrativa, trago a “ilustração de rede sociais Guarani” da autora Rosa Colman que representa o “território guarani cortado pela fronteira nacional e a dinâmica das relações sociais que acontecem entre os *tekoha* menores que, em seu conjunto, formam um *tekoha guasu*” (COLMAN, 2015, p. 15).

**Figura 3: Ilustração redes sociais Guarani**



Fonte: Colman (2015)

Colman afirma que:

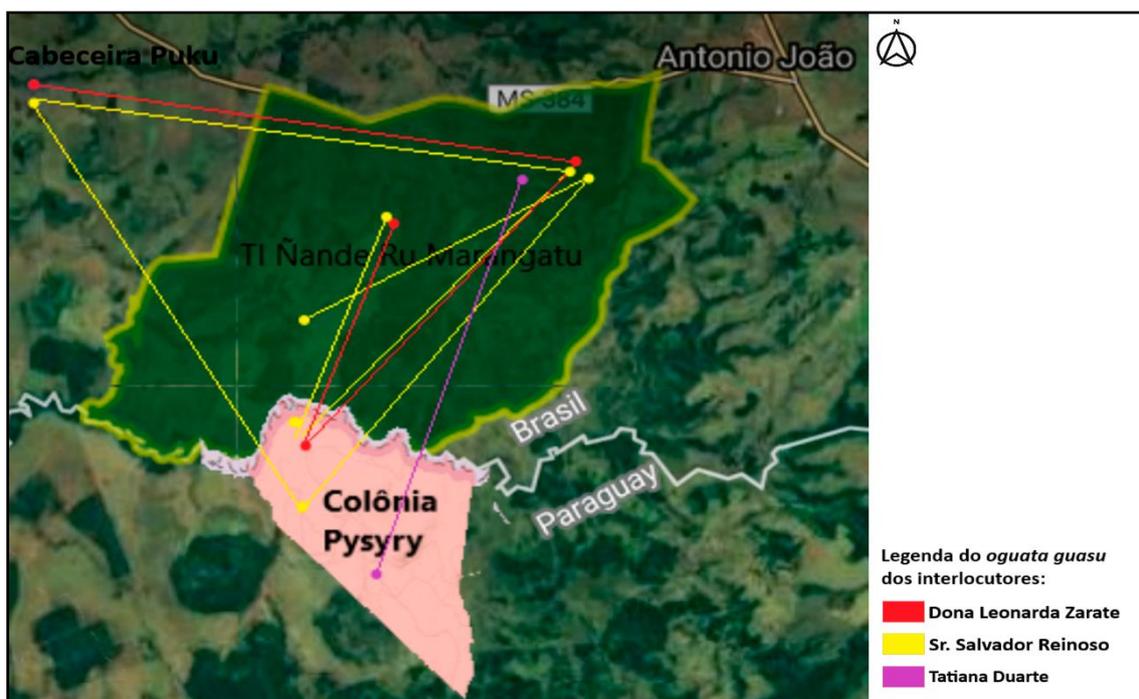
Em toda essa região ocupada pelos Guarani, existem redes de Tekoha Guasu que operam as relações sociais, políticas, econômicas e culturais dos povos Guarani. A mobilidade espacial, o “Oguata”, é a maneira de estabelecer e seguir realizando e refazendo essas relações sociais, econômicas, culturais e políticas, que tornam possível a existência, de fato, de um ente sociológico maior do que o Tekoha, denominado Povo Guarani (COLMAN, 2015, p. 16).

Podemos constatar que a mobilidade espacial para os povos indígenas, o *Oguata porã* – bela caminhada, faz parte da comunicação entre as comunidades, sendo um fator que os estudos antropológicos associam à territorialidade (pautado na parentela, organização social e política) e na cosmologia.

Os territórios pesquisados podem ser compreendidos através da imagem acima, comparada com a imagem abaixo em que mostra o trajeto percorrido por nossos interlocutores, seja no deslocamento voluntário, como por exemplo no início da vida matrimonial em que o senhor Salvador (amarelo), residia com seus sogros, pais de dona Leonarda (vermelho) na aldeia *Cabeceira Puku*, como também visto anteriormente ocorrido no *oguata guassu* de retorno do casal para o TI Ñande Ru Marangatu, outro trajeto a ser observado é da Tatiana (roxo) que morava com a tia na aldeia Campestre e foi residir com o seu pai na Colônia Pysry. Em relação ao deslocamento involuntário,

como, exemplificamos o casal Salvador e Leonarda, que primeiramente foram expulsos da aldeia Cabeceira Puku, para residir na Vila Campestre, depois em Marangatu, até serem expulsos de seu *tekoha*, encontrando abrigo na Colônia Pysyry. Esse deslocamento do casal será descrito melhor na genealogia do Sr. Salvador.

**Mapa 9: Representação do *Oguata Guasu* (voluntário e involuntário)**



**Fonte:** <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3926> – Acesso 14/01/2018 - Adaptação da autora

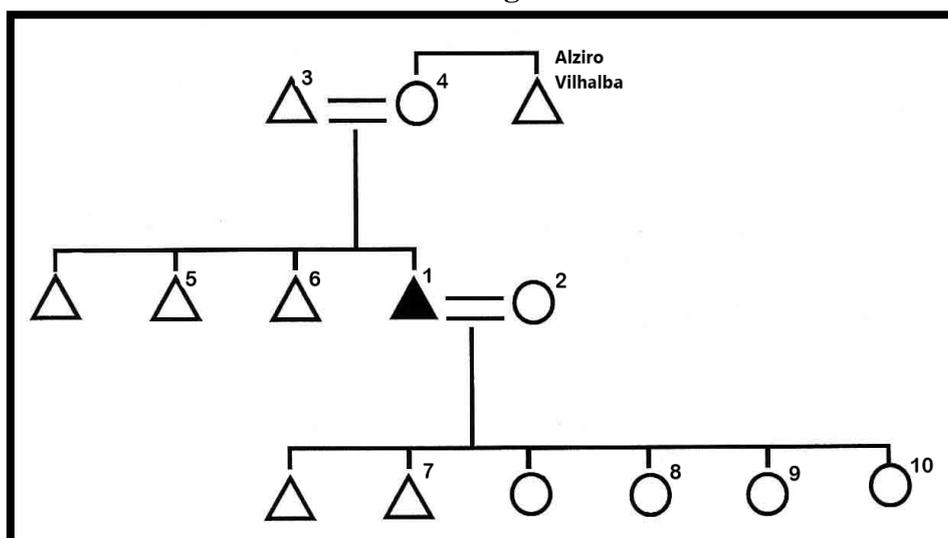
Com as imagens acima, é possível compreender que as redes de *tekoha* que formam o *tekoha guasu* Nãnde Ru Marangatu, são as Colônias (Paraguai), aldeias e terras indígenas (Brasil). Essa prática de mobilidade espacial fez, e ainda faz parte, da prática tradicional de nossos interlocutores. Abaixo representarei a genealogia parcial de Salvador Reinoso e de Gregório Barreto, para compreensão das redes citadas acima, e isso só foi possível porque o grupo pesquisado dispõe de parentes vivendo no local, que permite estabelecer as relações de aliança.

**Figura 4: Símbolos usados nos diagramas de parentesco**

SÍMBOLO	SIGNIFICADO
△	Homem
○	Mulher
≡	Conjugalidade
≡/	Conjugalidade desfeita
	Descendência ou filiação
┌───┐ └───┘	Germanidade (filhos do mesmo pai e mesma mãe)
▲ ou ●	<i>Ego</i> ("eu" em latim; pessoa de referência na genealogia)
□	Indicador de filhos independente da quantidade e do sexo dos indivíduos

Fonte: EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009.

De acordo com Pereira (1999), o levantamento e análise das genealogias de parentesco torna-se o instrumento-chave para a compreensão das relações sociais entre os Kaiowá. Sendo assim, através da história oral dos interlocutores fiz um breve levantamento da genealogia dos mesmos, utilizando como referência os símbolos representados na figura acima. Com a análise, objetiva-se mostrar que, por meio das relações sociais, os Kaiowá - Paĩ Tavyterã garantem a sobrevivência cultural mesmo após diversos acontecimentos contrários ocorridos ao longo das últimas décadas na região pesquisada.

**Figura 5: Genealogia parcial de Salvador Reinoso residente no TI Ñande Ru Marangatu**

1- Salvador Reinoso, possui 77 anos, líder religioso e chefe de família extensa, nasceu próximo a uma nascente de água que corre para o rio Estrela, viveu com seus pais até os 12 anos, idade em que eles faleceram de epidemia, que atingiu toda a comunidade. Por um ano morou com tio materno Alziro Vilhalva (ex-líder da comunidade) na aldeia Campestre, aos treze anos foi para *Pysyry* viver com um tio, retornando ao Brasil para se casar com a dona Leonarda Zarate, tinha aproximadamente 19 anos. Residiu com seus sogros na aldeia *Cabeceira Puku* por aproximadamente cinco anos, tendo que sair do local, com a chegada de colonos desmataram o local e implantaram pastagem. Mudou-se com sua família para aldeia Campestre, onde nasceram seus filhos, viveram na região até a chegada do Pio, disse que não sofreram violência física, mas temendo o pior resolveu retornar para *Pysyry*, residiram por dez anos antes de praticarem o *oguada guasu* de retorno, onde vive atualmente no TI Ñande Ru Marangatu, com sua família extensa.

2- Leonarda Zarate, 64 anos, é responsável pela organização das atividades coletivas de sua família extensa, nasceu na vila Campestre, mas seus pais eram de *Cabeceira Puku*, porém afirma ter morado com os pais por um tempo em Marangatu próximo ao cerro Marangatu. Depois mudou-se para *Cabeceira Puku* morando com seus pais até casar-se com o Sr Salvador, vivendo no local até a chegada dos colonos e terem que ir morar na aldeia Campestre, mas uma vez como citado anteriormente, sob a violência psicológica que arraigava a região com a chegada do Pio deslocaram-se involuntariamente para Colônia *Pysyry*, não só sua família, tal como seus parentes, irmãos, tios, primos e primas. Após dez anos vivendo do outro lado da margem do Rio Estrela, juntamente com seu esposo Sr. Salvador, filho e filhas retornaram fixando-se até os dias atuais no TI Ñande Ru Marangatu. Deixando assim, seus parentes na região onde vivem até os dias atuais, isso mostra que as comunidades mantêm integradas em um mesmo *tekoha guasu*.

3- Miguel Reinoso, falecido, nasceu no TI Ñande Ru Marangatu e foi sepultado nas proximidades do cerro *Marangatu*. Muito conhecido na região por ter sido um líder religioso.

4- Leonora Vilhalba, falecida, como seu esposo, nasceu no TI Ñande Ru Marangatu e foi enterrada próximo ao cerro Marangatu. Era irmã de um líder da comunidade, mostrando assim o vínculo histórico da família ao território tradicional.

5- Júlio Reinoso, falecido, nasceu no *Marangatu*, morou em *Pysyry*, retornando para o TI Ñande Ru Marangatu aproximadamente em 2015, e veio a ser assassinado aos 62 anos no território no início desta pesquisa.

6- Talare Reinoso, falecido, como o Sr. Salvador nasceu próximo a nascente de água que corre para o rio Estrela, morou e foi sepultado em *Pysyry*, onde residia, causa da morte picada de cobra.

7- Marcelino Reinoso, 33 anos, nasceu na aldeia Campestre, viveu em *Pysyry*, atualmente vive no *tekoha* com seus pais e sua família no TI Ñande Ru Marangatu.

8- Olinda Reinoso, 43 anos, nasceu na aldeia Campestre, viveu em *Pysyry*, atualmente vive no *tekoha* com seus pais e sua família no TI Ñande Ru Marangatu.

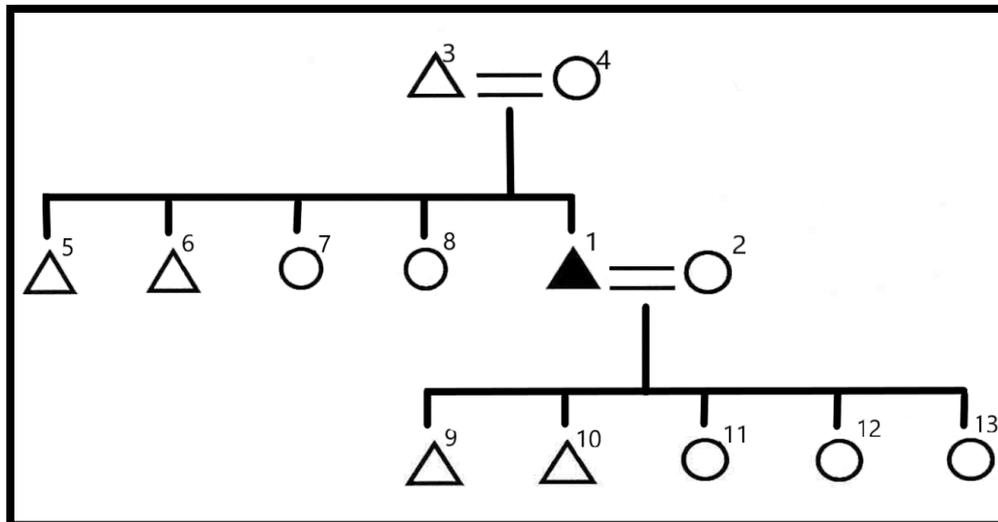
9- Cláudia Reinoso, 29 anos, nasceu na aldeia Campestre, viveu em *Pysyry*, atualmente vive no *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu,

10- Marilene Reinoso, 28 anos, nasceu na aldeia Campestre, viveu em *Pysyry*, atualmente vive no *tekoha guasu* Ñande Ru Marangatu,

Com o registro genealógico acima, é possível compreender a trajetória da mobilidade espacial do senhor Salvador, de dona Leonarda e de seus familiares, seja por deslocamentos voluntários ou involuntários. Assim, é possível concluir que tais deslocamentos só acontecem devido às relações de parentesco e às alianças entre as comunidades que compõem o mesmo *tekoha guasu*, e assim, mais uma vez, aproveito

para desmistificar a ideia de que o grupo pesquisado realiza deslocamentos de forma aleatória, característicos do nomadismo.

**Figura 6: Genealogia parcial de Gregório Barreto, residente na Colônia Pysyry**



- 1- Gregório Barreto, possui 50 anos, nasceu em *Yvy Poty*, morou em *Itaporã* e a cinco anos mora em *Pysyry* com sua esposa e filhos.
- 2- Laura Savaria, morou em *Itaporã*, atualmente mora em *Pysyry* e trabalha na escola como merendeira.
- 3- Ramão Barreto, relatou que era de *Yvy Poty*.
- 4- Júlia Centurião, apenas relatou que era de *Yvy Poty*.
- 5- Irmão, falecido, nasceu em *Yvy Poty* e era professor de matemática.
- 6- Dionísio Barreto, nasceu em *Yvy Poty*, morou em *Jakaira* e tendo como motivação vir para residir próximo aos seus quatro outros irmãos em *Pysyry*, onde está há trinta anos. Atualmente trabalha na escola local como professor, faz parte do conselho tribal, o que leva ser muito respeitado pela comunidade.
- 7- Demência Barreto, nasceu em *Yvy Poty* e atualmente mora em *Pysyry* um pouco depois da escola.
- 8- Marcelina Barreto, nasceu em *Yvy Poty* e atualmente mora em *Pysyry* próxima a escola.
- 9 a 13 - *Filhos e Filhas*, crianças e jovens, nasceram em *Itaporã* e atualmente moram em *Pysyry*.

“Cada plano horizontal do diagrama, como no caso do símbolo correspondente à germanidade, corresponde a uma geração de indivíduos” (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009, p. 27). Com as genealogias apresentadas evidenciam que a prática do *oguada guasu* ocorre de acordo com as redes de parentescos, seja por visitação, solidariedade, como foi o caso do senhor Gregório Barreto, com a participação em festividades e reuniões políticas como as *Aty Guasu*.

De acordo com os autores Eremites de Oliveira e Pereira:

[...] no passado havia outras comunidades indígenas que também faziam parte do *tekoha guasu* de *Marangatu*. Entre elas destacam-se as de *Ita*, *Karaja Ygua*, *Yvyju*, *Cerro Sombrero*, *Cabeceira Puku* (ou Cabeceira Comprida), *Jaguary*, *Suirando*, *Kandire* e *Rama Kue*. Tudo indica que a maior parte destas comunidades foi sendo gradualmente desarticulada ao longo das últimas décadas, a maior parte delas até a década de 1970. As famílias que as compunham foram incorporadas em outras comunidades, principalmente nas reservas então demarcadas (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009, p. 249-250).

Estas localidades faziam parte dos intercâmbios matrimoniais, mas atualmente, segundo as narrativas de interlocutores, os intercâmbios ficaram restritos ao *Pysyry* e *Pirakua*, localidades que serviram de abrigo para o grupo pesquisado, como visto nos primeiro e terceiro capítulos, verificando-se que dona Leonarda Zarate estabelece relações de parentesco até os dias atuais. Mesmo diante das separações físicas, os vínculos se mantêm entre essas relações sociais, haja vista, que nas rodas de conversas os que estão longe são sempre lembrados, aflorando assim a motivação para as visitas sempre que possível.

#### **4.2 Oguata Guasu: Uma visão à luz dos Direitos Humanos**

Tomando como base os capítulos anteriores, dentro do processo de construção dos Estados Nacionais, via de regra, houve a privação da liberdade dos povos indígenas em praticar seus deslocamentos espaciais, representativo da busca de um lugar onde possam ser Kaiowá - Paĩ Tavyterã, ou seja, ter sua identidade.

Para os Kaiowá - Paĩ Tavyterã, as fronteiras demarcadas pelos estados nacionais não fazem o menor sentido, porém, desde o período colonial, sua história vem sendo fortemente marcada e demarcada por essas fronteiras, que representam o monopólio estatal que ofendeu literalmente o modo de vida dessa população indígena. Nesse sentido, segundo Gabaglia (2014), existem duas formas de o Estado crescer o seu território: uma originária, decorrente de ocupação, e outra derivada, em decorrência de tratados ou posse imemorial.

Passando adiante, a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948 ampliou a possibilidade de grupos minoritários terem reconhecidos seus direitos como seres humanos de forma especial. Dessa forma, podem ser abordadas as universalidades de direitos e particularidades culturais inerentes às populações locais, e no tocante às sociedades indígenas, não há diferença quanto à aplicação dos princípios

consagrados na Carta de 1948, pois a elas devem ser garantidos o direito de seguir com sua própria história.

Em uma visão universalista dos Direitos Humanos, a possibilidade de se considerar o costume tradicional de um povo originário como uma lei, o que se define como direito consuetudinário ou próprio, estabelece que esses direitos não poderão estar em contradição com o ordenamento jurídico nacional, e nem estar contrários ao que prevê os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Ao se abordar a questão do direito consuetudinário e sua validade, o panorama desta pesquisa leva-nos à historicidade, pois a formação das fronteiras nacionais nas Américas espanhola e portuguesa seguiram ritos semelhantes, que refletiram uma arquitetura de poder, destruição e imposição cultural e ideológica que persistem até os dias atuais e cujos reflexos a pesquisa deixa transparecer de forma clara e inequívoca.

A pesquisa tem por ponto chave a mobilidade dos povos indígenas ao longo das fronteiras e busca validar o seu direito ao *Oguata Guasu*, já definido anteriormente como longa caminhada, integrante de sua cultura desde épocas remotas e transmitida de geração em geração, conformando o que poderia ser chamado na ciência jurídica de direito consuetudinário, ou seja, baseado nos costumes ou práticas imemoriais.

#### **4.2.1 Direito Consuetudinário**

A migração indígena está baseada nos costumes, sendo uma prática cultural longínqua. Segundo Melià (2016, p. 85), o direito consuetudinário é o direito próprio, reconhecido pelo Estado paraguaio, disposto no art. 62 da Constituição Paraguaia de 1992 (PARAGUAY, 1992), o reconhecimento dos povos indígenas como portadores de um grupo de cultura diferente e anterior à formação da organização desse Estado.

Com base nessas observações, surge a figura do direito tradicional, pois se busca, por meio desta pesquisa, fundamentar o direito à mobilidade dos povos tradicionais dentro da perspectiva do direito consuetudinário, cuja validade é confirmada por julgamentos de cortes internacionais de justiça, autores e conceitos antropológicos.

Nos dizeres de Curi (2012, p. 07), para caracterizar o direito indígena como um direito consuetudinário ou costumeiro, podemos, de modo geral, levantar dois traços específicos: 1) ele se encontra imerso no corpo social, firmemente entrelaçado com todos

os outros aspectos da cultura, com o qual forma uma unidade compacta; 2) ele extrai sua força e seu conteúdo da tradição comunitária expressa nos usos e costumes.

Conforme se verifica, há o predomínio de uma visão cosmológica de uns contra os outros, fazendo com que as relações de poder sejam perpetuadas, em clara oposição aos costumes e mesmo aos acordos e tratados internacionais ratificados pelo Brasil.

Como ensina Cuevas Gayosso (2000), o direito costumeiro para os povos indígenas atende a uma cosmovisão fundada em princípios ancestrais que está relacionada com a ordem natural dos acontecimentos. São regras aceitas e aplicadas pela sociedade porque a consciência coletiva diz que são boas para os homens. Sua aplicação não requer a inclusão de tais regras em textos normativos, pois o que as tornam legítimas é a consciência comum do grupo que, por meio do conhecimento dos princípios gerais que regem as suas condutas, sustenta as regras determinadas para a resolução de problemas específicos.

Se uma Constituição é definida como norma fundamental dentro de uma comunidade política e de um ordenamento jurídico, unificando e condensando em torno de si as garantias dos cidadãos e os limites do agente estatal, a realidade é que o seu alcance deve ser tal que consiga efetividade e consiga amparar as liberdades fundamentais, reparando ilegalidades que terminam por criar estados de desvalor constitucional (MENDES, 2009, p. 574).

#### **4.2.2 Direitos dos Povos indígenas**

A Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, prevê em seu artigo 4º que o Brasil é regido pelas suas relações internacionais com fundamento, dentre outros princípios, na autodeterminação dos povos e na prevalência dos direitos humanos. No tocante aos tratados e convenções internacionais celebrados pelo Brasil, é importante destacar que essas normas de direito internacional apresentarão os motivos pelos quais o país está aderindo a essa norma, bem como os princípios que deverá observar na sua aplicação, não se esquecendo de que Direitos Humanos são aqueles pertencentes à pessoa em toda a sua universalidade, independentemente de qualquer ordenamento jurídico.

Segundo Aristóteles (2010, p. 27), tal qual os seres humanos, as leis fundamentais possuem origem na natureza. Aristóteles distingue as leis escritas, visionadas e promulgadas pelo legislador, das leis não escritas ou consuetudinárias, e

estas são consideradas superiores, mais seguras e fortes, já que a força de uma lei deriva do hábito e do costume, que ganham vigor no decorrer do tempo. Aristóteles considera que a supremacia da lei resultante do tempo é fonte de força para a comunidade e de estabilidade para uma constituição.

Dentro dessa compreensão, o Brasil buscou estar em sincronia com as grandes declarações de direitos, incorporando ao seu ordenamento jurídico diversas convenções e tratados, dentre os quais a Convenção nº 169/OIT (ONU, 2015), que dispõe sobre a auto-identidade indígena, o reconhecimento à posse e propriedade dos povos tradicionais e a igualdade de tratamento e oportunidades.

O Brasil é signatário da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008), que estabelece, dentre suas disposições, a garantia de não serem removidos à força de seus territórios, além de garantir a esses povos o direito de manter contato entre si quando seus territórios forem divididos, prevendo que os Estados adotem medidas eficazes para que essas disposições tenham validade e efetividade.

Retomando as ideias de Volkmer (2003), percebe-se que os povos tradicionais ficaram de fora do contexto quando da formação de toda a estrutura jurídica do novo Estado que se formava, sendo privados de sua liberdade de escolha, já que os seus usos e costumes foram suprimidos.

Dessa forma, Simioni & Vedovato (2018, p. 313) ressaltam que na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral da ONU, em 2007 (ONU, 2008) e a convenção nº 169 da OIT (ONU, 2015) há dispositivos claros de proteção aos povos indígenas, que podem ser aplicados em favor das populações tradicionais, tendo em vista a jurisdição da Corte Internacional de Justiça, a que o Brasil está submetido.

Embora exista a possibilidade de ocorrer problemas complexos em matéria de direito constitucional nacional, a conservação das leis consuetudinárias pode ser capital para manter o vigor da vida intelectual, cultural e espiritual e o patrimônio dos povos indígenas e das comunidades locais, que também requerem várias formas de respeito e reconhecimento das leis consuetudinárias para além dos limites das suas próprias comunidades, o que pode ser possível desde que o Estado regulamente a matéria.

## Considerações finais

A presente pesquisa buscou dar visibilidade às motivações da prática do *oguata guasu* realizada pelo grupo pesquisado, mesmo necessitando enfrentar a dura realidade das propriedades privadas que impedem a sua livre circulação dentro do *tekoha guasu*. Acredito que as situações discutidas e analisadas no presente trabalho permitiram atingir o objetivo proposto, que foi compreender o processo de mobilidade espacial dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã da região de fronteira Brasil/Paraguai.

É possível afirmar que o território ou *tekoha*, ambiente ocupado e utilizado de acordo com o sistema simbólico-cultural desse povo, lugar este considerado por eles, “bom para se viver”, local onde podem fazer suas roças, caçar e pescar, cultivar suas plantas medicinais. Sob esse ângulo, a primeira motivação que foi descrita pelos interlocutores foi a preservação do ecossistema, ou seja, ao perceberem que o solo está desgastado, buscam praticar a mobilidade voluntária familiar. Nessa ótica, o contexto da mobilidade voluntária se faz presente na cosmologia, fortalecendo as redes de parentela e suas alianças políticas, dentre outras motivações já citadas.

Como discutido, o processo histórico de expropriação do território tradicional ocorreu de diversas formas, iniciando com fronteiras impostas pelos Estados Nacionais, que ignoraram completamente as fronteiras territoriais indígenas, cortando e fragmentando o território pertencente a um mesmo povo, como ocorrido com o TI Ñande Ru Marangatu. As fronteiras para este povo costumam ser pautadas em acidentes geográficos, questões ecológicas e relações de parentesco, não existindo dentre a população indígena o conceito de fronteira fixa e rígida, sendo uma concepção ocidental pautada na ideia de soberania, como se encontra delimitando o espaço entre as fronteiras dos estados nacionais. Outro fator evidenciado na pesquisa está no fato de que, quem deveria defender os povos tradicionais, o SPI, agiu de forma negligente e tendenciosa, facilitando a perda de seus territórios, recolhendo-os em pequenas reservas, como ocorreu aos indígenas residentes na região estudada, que eram levados para a Reserva de Dourados, possibilitando o *sarambi* e com isso, desestruturando toda a organização social e política desta população, além de originar inúmeros outros problemas em decorrência do confinamento a que foram submetidos.

É preciso lembrar que as frentes econômicas de expansão territorial foram incentivadas por políticas governamentais, que levou os Kaiowá fronteiriços a perder seus

territórios gradativamente, com o esbulho de seus territórios ancestrais através de intensa violência física e psicológica.

Com respeito aos processos de perda de territórios sofridos pelo grupo estudado, percebemos que outro problema foi trazido à tona, ou seja, a prática do *oguata guasu* dessa população transfronteiriça foi interrompida. Lembramos que o caminhar ou andar faz parte da tradição desse povo, sendo que a prática milenar da mobilidade territorial já não pode ser livre, pois se encontra delimitada pelo mapa político e pelas propriedades privadas (fazendas) ao longo do *tekoha guasu*.

Diante disso, percebe-se que os Kaiowá sofreram o deslocamento forçado de forma brutal, mas após alguns anos longe de seus territórios ancestrais e na invisibilidade, esse povo se fortaleceu por meio de Assembleias denominadas *Aty guasu*, e no contexto político-social e se viu apoiado nos direitos territoriais garantidos pela Constituição Federal de 1988, buscando reassumir o seu *tekoha*, como foi evidenciado no TI Ñande Ru Marangatu. Visto como uma prática dinâmica, podemos dizer que o retorno ao antigo território derivou de uma nova modalidade de deslocamento praticada por esse povo. O *oguata guasu* de retorno deve ser compreendido como algo que se encontra entre a mobilidade e o deslocamento, mas aconteceu devido à necessidade de reconquistar do espaço territorial de onde anteriormente os Kaiowá foram expulsos.

De outra, parte o estudo permitiu constatar que o *oguata guasu* praticado pelos Kaiowá - Paĩ Tavyterã somente ocorre ao longo de um território ancestralmente definido por relações sociais de reciprocidade e parentesco, e por isso seguem mantendo intensas e variadas trocas com seus parentes que residem na Colônia *Pysyry*, do lado paraguaio, e como na fala dos interlocutores, sem se esquecer os limites do *tekoha guasu*.

Sendo assim, é possível afirmar que essa população não possui em sua tradição cultural a prática do nomadismo, muito menos, vivem o profetismo da busca incansável da Terra sem mal, como citado em diversos trabalhos de autores nos últimos anos. Um fator muito simples para desconstruir essa afirmação é que os Kaiowá - Paĩ Tavyterã mantêm uma ligação fortíssima de pertencimento com a terra de seus ancestrais, diferentemente do migrante e do nômade, que não se condicionam à afinidade com a terra, deslocando-se de um território a outro de forma errática ou com fins de trabalho e renda.

Caminhando para o final, é possível perceber neste trabalho intitulado “Kaiowá-Paĩ Tavyterã: onde estamos e aonde vamos?”, toda a dificuldade experimentada pelos Kaiowá que residem no TI Ñande Ru Marangatu para conseguir chegar na Colônia

*Pysyry*, devido ao longo caminho que necessitam percorrer e, mesmo assim, eles buscam manter a prática da visitação e reciprocidade, preservando sua prática milenar.

Como afirmam nossos interlocutores, vai colocar o nome deles? a sabedoria deixada por seus antepassados sobre como viver com os seus e os outros lhe garante a força necessária para superar a degradação da terra praticada pelos não índios, chegando a afirmar que “parecem gafanhotos destruindo toda a mata nativa”. Essa narrativa se dá ao descrever o movimento de retorno ao território tradicional, quando em sua trajetória se deparam com um espaço físico totalmente modificado pelos fazendeiros. Porém, por ser um povo de muita fé, com base na sua cosmologia creem que a recuperação do ambiente ecológico da região não irá demorar muito a acontecer. Confirmamos isso, pois em uma de nossas visitas ao TI Ñande Ru Marangatu um veado-campeiro passou correndo diante a nós, e pudemos perceber a alegria do senhor Salvador e de dona Leonarda ao verem o animal, prontamente dizendo “viu como eles estão voltando”, afirmando que mesmo com a degradação dos recursos naturais devido à ação nociva dos colonizadores, diante de sua religiosidade e respeito à natureza, em breve o território voltará a ser como no período dos seus ancestrais e isso é buscado não para eles, mas para as futuras gerações.

Em vista dos fatos discutidos neste trabalho, espero que o mesmo possa contribuir, embora modestamente, para um melhor conhecimento da história desse povo tão guerreiro do sul do estado do Mato Grosso do Sul, e que estimule reflexões sobre a complexidade das relações entre o Estado brasileiro e os Kaiowá, haja vista que os Paĩ Tavyterã buscam somente viver em paz no seu território, porém necessitam de diversas melhorias nas políticas públicas oferecidas a eles.

Sobre esta população, que possui um universo cultural, busquei entrelaçar a trama do seu *oguata*, pautada sempre em seus saberes, sendo nítida a capacidade de (re)fazer esta prática, talvez algo eles mesmos não percebam, que através de sua unidade social, os territórios indígenas são beneficiados como um todo, englobando os indivíduos e as gerações vindouras.

## Referências

AGUILERA URQUIZA, Antonio H. (org.). *Culturas e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul*; Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013.

AGUILERA URQUIZA, Antonio H. PRADO, José H. *Antropologia e povos indígenas*. In: *Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul*. (org.) AGUILERA URQUIZA, Antonio H. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2016.

ALBUQUERQUE, Jose Lindomar Coelho. *Fronteiras em Movimento e Identidades Nacionais: A imigração brasileira no Paraguai*. Tese, Universidade Federal do Ceará, 2005.

ALENCAR, Edna Ferreira. 2002a. *Terra caída: encanto, lugares e identidades*. Tese de doutorado em Antropologia. Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, maio de 2002. 245 pag.

\_\_\_\_\_. *Estudo Estratégico. Situação Sócio-Econômica: diagnóstico dos tipos de assentamentos, demografia e atividades econômicas*. Municípios de São Paulo de Olivença, Tabatinga, Amaturá e Benjamin Constant. Segundo Relatório de Campo. Santarém, PA. 2004.

\_\_\_\_\_. *Identidade, Territorialidade e Conflitos Socioambientais: alguns Cenários do Alto Solimões (AM)*. In: Boletim Rede Amazônia. Ano 3. n 1. 2004. p 67-74.

ARISTÓTELES. *Política*. 4. reimp. São Paulo: Martin Claret, 2010.

ARRUDA, Rinaldo S. V. *Imagens do Índio: Signos da Intolerância*. In: Grupioni, L.D.B., VIDAL, L., FISCHMANN, R. (orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EDUSP, 2001, p . 43 a 61.

AZEVEDO, Marta Maria Amaral. BRAND, Antonio. COLMAN, Rosa Sebastiana. *Os Guarani nos seus processos de mobilidade espacial e os desafios para as políticas públicas na região fronteira brasileira*. In: *População indígena: mobilidade espacial / Marta Maria do Amaral Azevedo; Rosana Baeninger (Org.)*. - Campinas: Núcleo de Estudos de População - Nepo/Unicamp, 2013.

BILAC, Olavo. BOMFIM, Manoel. *Através do Brasil*.; organização Marisa Lajolo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.113[1ª edição 1910].

BARBOSA, Maria Lucia Victor. *América Latina: em busca do paraíso perdido*. 1ª Ed. – São Paulo: Saraiva, 1995.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue*. Campo Grande, 2014, 130 p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Trad. Celso Castro – 4. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar Ed. 2004.

BRAND, Antonio Jacó. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 1997.

BRAND, Antônio J. COLMAN, Rosa S. MACHADO, Neimar. *Os Guarani nas fronteiras do MERCOSUL*. Disponível em <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2005/antonio%20brand.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2005/antonio%20brand.pdf)> Acesso em 18/10/2016.

BRASIL: *Constituição Federal de 1937*.

\_\_\_\_\_: *Constituição Federal de 1946*.

\_\_\_\_\_: *Decreto nº 8.799, de 09 de dezembro de 1882*

\_\_\_\_\_: *Decreto nº 24.305, de 29 de maio de 1934*.

\_\_\_\_\_: *Decreto-Lei nº 1.351, de 16 de junho de 1939*.

\_\_\_\_\_: *Decreto-Lei nº 3.059, de 14 de fevereiro de 1941*.

\_\_\_\_\_: *Decreto-Lei nº 6.430, de 17 de abril de 1944*.

\_\_\_\_\_: *IBGE. Censo Demográfico, 2010. Disponível em [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)*

\_\_\_\_\_: *Lei de Migração. Lei nº 13.445 de 24 de maio de 2017*.

\_\_\_\_\_: *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850*

\_\_\_\_\_: *Mensagem de Veto nº 163, de 24 de maio de 2017*.

\_\_\_\_\_: *Senado Federal: Missão Rondon, apontamentos sobre os trabalhos realizados pela comissão de linhas telegráficas estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, de 1907 a 1915*. Brasília: Senado Federal, 2003.

\_\_\_\_\_: *Congresso. Câmara dos Deputados. Decreto Imperial 1.318 de 30 de janeiro de 1854*. Manda executar a Lei 601 de 18 de setembro de 1850. Collecção das Leis do Império do Brasil de 1854, Rio de Janeiro, RJ, Tomo XVII, parte II, ano de 1855.

CASTILHO, Mariana Moreno. *O olhar da elite cultural sobre um Outro: Imagens do indígena na Primeira República*. Dissertação (Mestrado em História Cultural). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. Editora UNESP, Brasília. 2006.

\_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos*. Editora Brasília, 3ª edição. 1981.

\_\_\_\_\_. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Stephen G. BAINES (orgs.) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 2ª edição. Editora UNESP: SP, 2000

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Das terras dos índios a índios sem terras: o Estado e os Guarani do Oco'y: Violência, silêncio e luta*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo/SP. 2013.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal – o profetismo Tupi-Guarani*. Brasília: Ed. Ed. Brasiliense. 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Os Guarani Transfronteiriços: A Realidade de quem existesem existir*, 2014. Disponível em: <<http://historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=264>> Acesso em 15/10/2016.

\_\_\_\_\_. *História e etnoarqueologia da ocupação e uso do espaço entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul*. Disponível em: <<http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/330.pdf>>. Acesso em 16/10/2016.

CHAMORRO, Graciela. *História Kaiowá: Das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo: Ed. Nhanduti, 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana. *Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani*. Tese (Doutorado em Demografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP. 2015.

\_\_\_\_\_. *Território e sustentabilidade: os Guarani e o Kaiowá de YvyKatu*. Dissertação – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2007.

COLMAN, Rosa Sebastiana. AZEVEDO, Marta Maria Amaral. BRAND, Antonio. *A presença dos Guarani no estado de SP – final do séc. XIX até hoje*. 2012. Disponível em <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/files/POSTER\[904\]ABEP2012.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/files/POSTER[904]ABEP2012.pdf)> Acesso em 16/10/2016.

COLMAN, Rosa Sebastiana. BRAND, Antonio. *Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguay e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani* Disponível em <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt21/abi.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt21/abi.pdf)> Acesso em 18/10/2016.

COLMAN, Rosa Sebastiana. AZEVEDO, Marta Maria Amaral. *Ojeguata Porã: Mobilidade espacial entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, região fronteira entre Brasil e Paraguai*. Disponível em <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/2253/2208>> Acesso em 10/06/2018.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora. 1999.

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. *Caso Burkina Faso vs. Niger, julgado pela Corte Internacional de Justiça, em 2013*. Brasília, DF, 2013.

\_\_\_\_\_. *Caso Camboja vs. Tailândia, julgado pela Corte Internacional de Justiça*. Brasília, DF, 2011.

CRESPE, Aline Castilho Lutti. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados - MS: (1990- 2009)*. 2009. 136f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS. 2009.

\_\_\_\_\_. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS. 2015.

CURI, Melissa Volpato. *O direito consuetudinário dos povos indígenas e o pluralismo jurídico*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 230-247, jul./dez. 2012.

CUEVAS GAYOSSO, José Luis. *La Costumbre Jurídica de los Pueblos Indígenas en la Constitución Del Estado de Vera Cruz, México (2000), de la Norma a la Práxis*. Ciudad del México: Universidad Veracruzana, 2000.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande, MS. CIMI, 2016.

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

EVANS-PRITCHARD, EE. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. - 2ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995.

FAULHABER, Priscila. *O etnógrafo e seus "outros"; informantes ou detentores de conhecimento especializado?* In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n° 36, julho-dezembro de 2005, p. 111-129.

FERNANDES, Arissane Dâmaso. *A Expansão da Fronteira e a Formação de uma Ideologia no Brasil*. Revista História Hoje. Vol. 4 nº 10. São Paulo: ANPUH, agosto, 2006. Disponível em <<http://www.anpuh.org/revistahistoria>> Acesso em 12/02/2018.

FOUCHER, Michel. *Obsessão por fronteiras*. Tradução de Cecilia Lopes. São Paulo: Radical Livros, 2009.

FRANCISCO DE VITÓRIA. *Relecciones sobre Los Indios y el Derecho de Guerra*. Disponível em <https://www.uv.es/correa/troncal/resources/Relectio-prior-de-indis-recenter-inventis-Vitoria.pdf>. Acesso em 20 dez. 2018.

GABAGLIA, Fernando Raja. *Fronteiras do Brasil*. Disponível em <<http://archive.org/details/asfronteirasdobr00gaba>>. Acesso em 09 set. 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUANAES, Senilde Alcântara. *O estado nacional e as políticas desenvolvimentistas: o “cerco articulado” contra os Guarani na tríplice fronteira sul*. In.: Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 307 – 336, 2015. Disponível em < <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/issue/view/381>> Acesso em 03/06/2018.

GRÜNBER, Friedl Paz y GRÜNBERG, Georg. *LOS GUARANÍ: PERSECUCIÓN Y RESISTENCIA Pueblos indígenas del centro de América del Sur*. Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Laís Teles Benor. São Paulo: Centauro, 2004.

HEYDTE, Friedrich August Von Der. *O Nascimento do Estado Soberano: Uma contribuição à História do direito natural, da teoria geral do Estado e do pensamento político*. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2014.

HIRSCH, Eric. Introduction – *Landscape: Between place and Space*. In: Eric Hirsch and Michael O’Hanlon (eds). *The Anthropology of Landscape: perspective on PLIMA-AYRES, Deborah. 1992. The Social Category Caboclo: History, Social Organization, Identity and Outsider’s Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the middle Solimões)*. Tese de Doutorado, Universidade de Cambridge, Inglaterra. 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Papius, 1989.

KEPPI, J. *Os direitos indígenas e o sistema jurídico nacional*. Publicado em 2001, disponível em <http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/direitos-indigenas-1207011974.pdf>. Acesso em 17/10/2016.

LITTLE, Paul E. *Espaço, memória e migração. Por uma teoria da reterritorialização*. Textos de História, Brasília: Departamento de História, Universidade de Brasília, v. 2, n. 4. 1994.

\_\_\_\_\_. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia n° 322. 32p. Disponível: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 05/10/2018.

LUCAS, Sônia Rocha. *Crianças indígenas no acampamento Pakurity-MS: quem são, como vivem e como percebem a situação de moradias móveis*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS: UFGD, 2017.

LUSSI, Carmen, DURAND, Jorge. *Metodologia e Teorias no Estudo das Migrações*. São Paulo: Paco Editorial, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARCHINI, Rodrigo Sergio Meirelles. *A proteção constitucional das terras indígenas brasileiras no período republicano: Evolução e estagnação*. Dissertação. Universidade de São Paulo. São Paulo/SP. 2011.

MATO GROSSO, Governo de. Decreto nº 38, de 15 de fevereiro de 1893.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Paĩ – Taviterã. Etnografia Guarani delParaguay contemporâneo*. 2ª Ed. Asunción: CEPAG, 2008.

MELIÀ, Bartomeu. *Camino guaraní: de lejos veninos, hacia más lejos caminamos*. Centro de EstudiosParaguayos”; AntonioGuasch”. Asunción. 2016.

\_\_\_\_\_. *Teko porá: formas do bom viver guarani, memória e futuro*. In: *Diálogos com o Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. (Organização) SILVEIRA, Nádia Heusi. MELO, Clarisse Rocha de. JESUS, Suzana Cavalheiro de. Editora da UFSC, Florianópolis, 2016.

MELO E SILVA, José de. *Fronteiras Guaranís*. (com um estudo sobre o idioma guarani, ou ava-ñe-ê). São Paulo: Imprensa Metodista, 1939.

MENDES, Gilmar Ferreira. *Curso de Direito Constitucional*. 4. Ed. Rev. e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2009.

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo- USP. São Paulo, 2016.

MORENO, Gislaene. *O Processo Histórico de Acesso a Terra em Mato Grosso*. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/18833>> Acesso em 15 fev. 2017.

MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

NETO, Pedro FelipeTayer. NETO, João da Cruz Gonçalves. *Direito agrário e velha república: uma análise da legislação e dos conflitos por terra a partir do romance “tocaia grande” de Jorge Amado*. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=f7b027d45fd7484f>> Acesso em 03/07/2018.

ONU. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT*. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em 23/04/2015.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, 2008.

OLIVEIRA, Natalia Altieri Santos de. FISCHER, Luly Rodrigues da Cunha. *Direito Fundamental à Posse*. In: Revista de Direito Agrário e Agroambiental. Maranhão, v. 3, n. 2, p. 62 – 81, Jul/Dez. 2017.

PARAGUAY: *Constitución de la República de 1992*.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 1999.

\_\_\_\_\_. *Imagens Kaiowá do sistema social e de seu entorno*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2004.

\_\_\_\_\_. *O território e a organização social kaiowá: inter-relações entre séries sociológicas e séries cosmológicas*. In: Antropologia e História dos Povos Indígenas. Módulo II - Antropologia Indígena, cap. IV Antropologia e Parentesco. Organização AGUILERA URQUIZA, Antônio H; PEREIRA, Levi Marques e PRADO, José Henrique. UFMS. Campo Grande, 2015.

\_\_\_\_\_. *Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios (tekoharã)*. R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, v. 4, n. 2, p. 124-133, jul./dez. 2012.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PROVÍNCIA DE MATO GROSSO: Lei nº 20, de 09 de novembro de 1892.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução: Maria Cecília França. Editora Ática. São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. *A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira*. Território sem limites: estudos sobre fronteiras / Tito Carlos Machado de Oliveira, organizador. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2005.

RODRIGUES, Arlete Manuela Brites de Oliveira. *Nomadismo no mundo actual: mobilidade de migrantes qualificados e identidades culturais*. Faculdade de Letras. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedades na Europa. Universidade de Lisboa, 2011. Disponível em < <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/6165>>. Acesso em 10 mar. 2019.

SALIM, Celso Amorim. *Migração: o fato e a controvérsia teórica*. Anais, p. 119-144, 2016. Disponível em <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/609/589>>. Acesso em 10 mar. 2019.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. Prefácio Pierre Bourdieu; tradução Cristina Marachco. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. (3ª ed.) São Paulo: E.P.U./ EDUSP, 1974, 200 p.

SILVA, José Afonso da. *Terras Tradicionalmente ocupadas pelos índios*. In: Os Direitos Indígenas e a Constituição. 8ª edição. Curso de Direito Constitucional Positivo. São Paulo: Malheiros Editores, 1992. p. 45-50.

SIMIONI, Rafael Lazzarotto, VEDOVATO, Luis Renato. *A Migração Fronteiriça no Brasil os Desafios da Nova Lei de Migração, Vetos e Regulamento*. In: Migrações Fronteiriças/Rosana Baeninger; Alejandro Canales (Coordenadores); Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, 2018. 680 p.

SOUZA, Ilda de e FERREIRA, Rogério Vicente. *Breve Reflexão sobre a diversidade Linguística e os povos indígenas em MS*. In: Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul; (org) AGUILERA URQUIZA. Antonio H. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2016.

SPRANDEL, Márcia Anita. *Algumas Observações sobre Fronteiras e Migrações*. In: *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Roberto Cardoso de Oliveira e Stephen Grant Baines (Org.) Ed. UnB, 2005.

SIMMEL, Georg. *A metrópole e a vida mental*. In. VELHO, Otávio (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (p. 11-25).

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel. 1983.

VIANNA, Hermano. *Ternura e atitude blasé na Lisboa de Pessoa e na Metrópole de Simmel*. In. VELHO, Gilberto (org.) Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 (p. 109-120).

VOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

WIRTH, Louis. *O urbanismo como modo de vida*. In. VELHO, Otávio (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (p. 90-113).

## Anexos

### 1. Casas tradicionais no tekoha guasu Ñande Ru Marangatu: Marangatu e Pysyry



1.1 Casa tradicional – Tekoha Ñande Ru Marangatu



1.2 Casa tradicional – Colônia Pysyry

## ***2. Tekoha***



***2.1 Tekoha do senhor Salvador - Ñande Ru Marangatu***

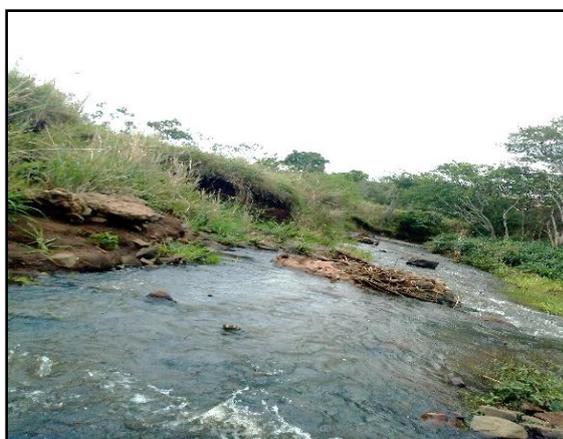


***2.2 Tekoha do senhor Gregório – Colônia Pysry***

### 3. Córregos



3.1 Estrelinha – TI Ñande Ru Marangatu



3.2 Takuara – Chegando a Colônia Pysry

### 4. Escolas nos Territórios pesquisados



4.1 Escuela Básica Indígena PY- N° 7582 – Colônia Pysry



4.2 Escola Municipal *Mbo Eroy Tupa I Arandu Renoi*, localizada na aldeia Campestre

## 5. Pacas de identificação dos TI Nãnde Ru Marangatu e Colônia Pysry



## 6. Interlocutores



6.1 - Sr. Salvador Reinoso



6.2 - Sr. Isidoro Zarate, tio de dona Leonarda



6.3 - Sr. Dionísio Barreto



6.4 - Sr. Gregório Barreto

## 7. Trabalho de campo



7.1 Dona Leonarda Tecendo rede



7.2 Dona Leonarda e o Sr. Salvador



7.3 Trieiro que leva ao *tekoha* do Sr. Isidoro – TI Pysyry



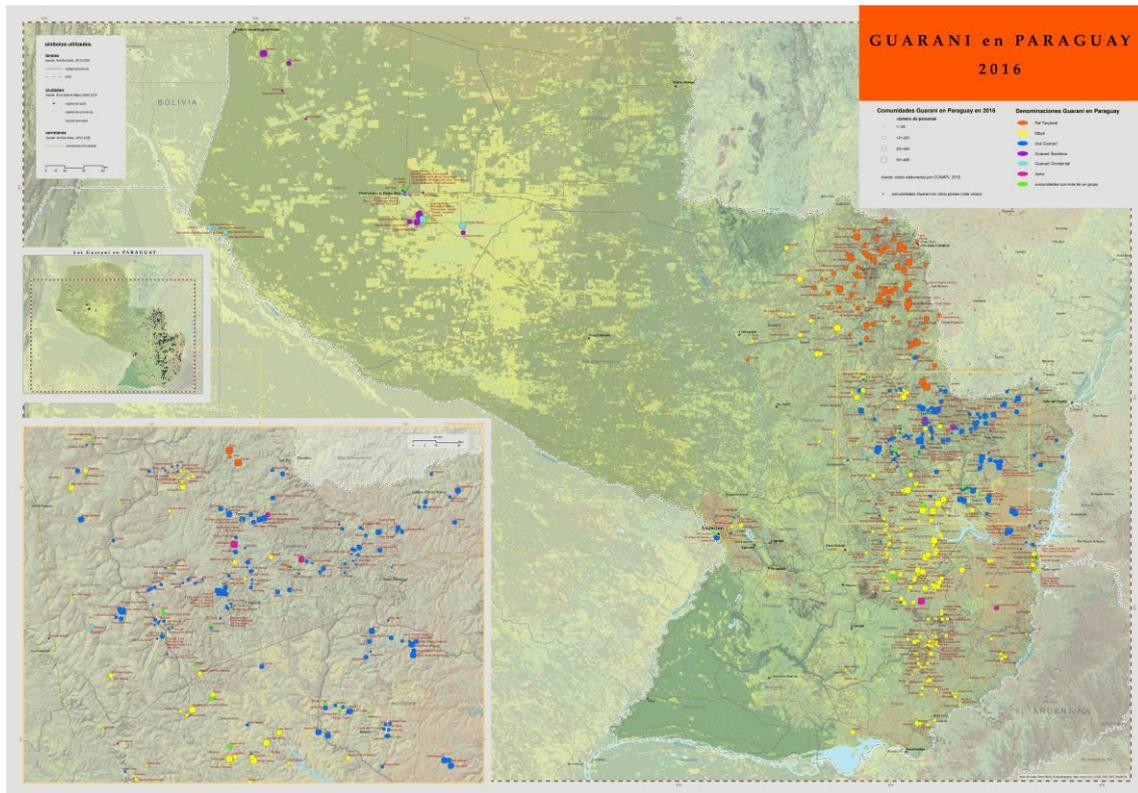
7.4 Cerro Nanderu – TI Nande Ru Marangatu



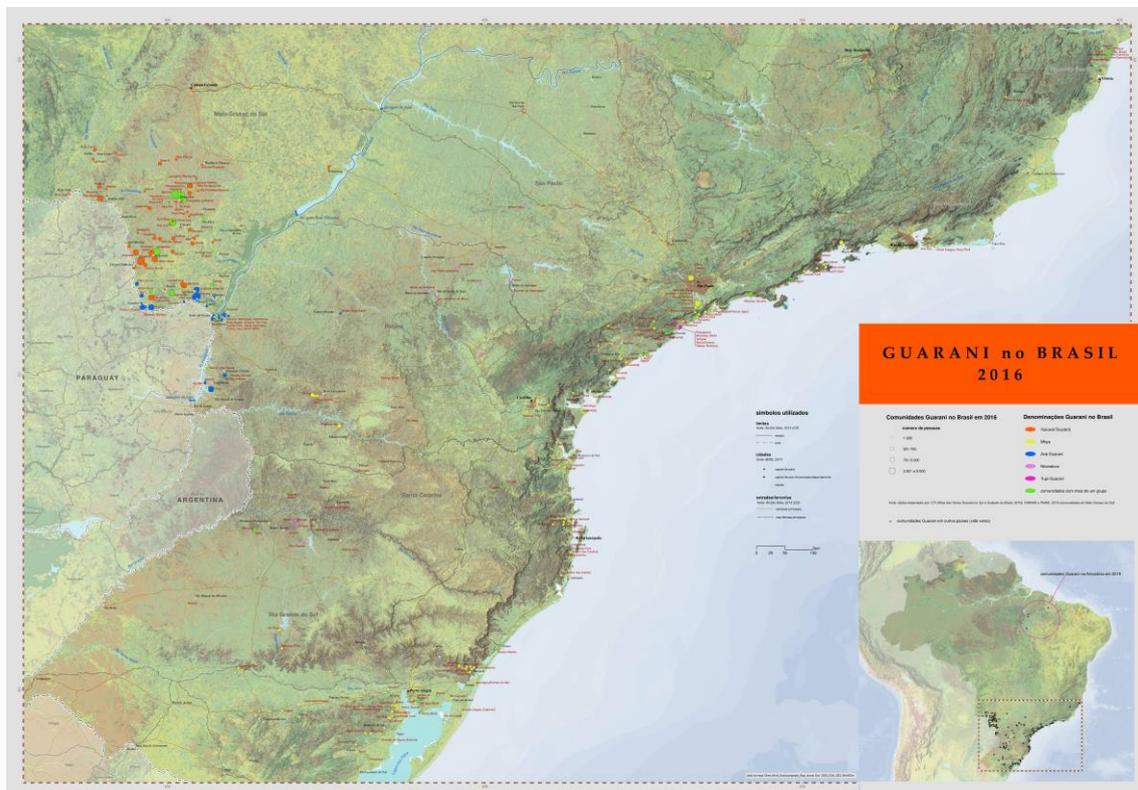
7.5 Roda de conversa no *tekoha* do Sr. Dionísio – TI Pysyry

Fonte das fotos: Arquivo pessoal de trabalho de campo jan a nov/2018

## 8. Mapa da etnia Guarani – 2016



8.1 Paraguai/Verso



8.2 Brasil/verso - com destaque da autora

Fonte: <http://www.guarani.roguata.com/pt-br/map>