

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

AILA VILLELA BOLZAN

“AINDA NÃO PLANTAMOS NOSSAS CRIANÇAS”:
DESTERROS E MODOS DE FAZER A TERRA KINIKINAU

Curitiba

2025

AILA VILLELA BOLZAN

“AINDA NÃO PLANTAMOS NOSSAS CRIANÇAS”:
DESTERROS E MODOS DE FAZER A TERRA KINIKINAU

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA), da Universidade Federal do Paraná (UFPR), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Edilene Coffaci de Lima

Curitiba

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Bolzan, Aila Villela

"Ainda não plantamos nossas crianças": desterror e modos de fazer a Terra Kinikinau. / Aila Villela Bolzan. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia.

Orientadora: Profª. Drª. Edilene Coffaci de Lima.

1. Índios Kinikinau. 2. Terra indígena Cachoeirinha. 3. Terra indígena Kadwiéu – (MS). 4. Etnologia. I. Lima, Edilene Coffaci de, 1967-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **AILA VILLELA BOLZAN**, intitulada: **"Ainda não plantamos nossas crianças": Desterros e modos de fazer a Terra Kinikinau**, sob orientação da Profa. Dra. EDILENE COFFACI DE LIMA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 01 de Julho de 2025.

Assinatura Eletrônica
02/07/2025 09:50:38.0
EDILENE COFFACI DE LIMA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
03/07/2025 12:05:52.0
LEVI MARQUES PEREIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE
DOURADOS)

Assinatura Eletrônica
02/07/2025 09:51:47.0
RICARDO CID FERNANDES GIORDANO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
02/07/2025 10:48:03.0
HENRY RAFAEL VALLEJO INFANTE
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR)

Assinatura Eletrônica
02/07/2025 14:35:34.0
ANDRESSA LEWANDOWSKI
Avaliador Externo (UNIV. DA INTEGRAÇÃO INTERNAC. DA
LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA)

À flor Margarida (em memória), minha avó materna, mulher da terra que tramou o fio da vida
até ser plantada no jardim dos nossos ancestrais.

AGRADECIMENTOS

É chegado o momento. Ao longo desses anos de profundo envolvimento com esta pesquisa, inúmeras vezes me peguei pensando “essa pessoa não pode ficar de fora dos agradecimentos”. Obviamente, não por clichê, meu desejo seria nominar uma a uma. Porém, não há suporte físico com a escala e dimensões necessárias, como bem escreveu Borges no conto *Del rigor en la ciencia*, sobre o cartógrafo que desejava um mapa tão preciso quanto o próprio território. Assim, também, seria o meu mapa afetivo.

Agradeço a vida, por tanto e por tudo que pude conhecer nessa caminhada. Espero segui-la por alguns anos. Ainda bem que tenho muito o que aprender e isso me motiva a continuar.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo auxílio concedido.

Ao meu companheiro Gabriel, pelo afeto e refeições cuidadosamente preparadas durante as longas e demoradas jornadas de computador, além do exercício de compreensão frente às minhas escolhas e necessidade de ficar longe de casa por meses. Ao Urso, meu cachorro, companhia afetuosa e alegre, própria de um labrador tão amigo. Às minhas gatinhas, Poty e Elvira, moderadoras de minha rotina e emoções.

À minha mãe Fátima, ao meu pai Urias, que sorte a minha, de mulher privilegiada, por ter nascido de pessoas amorosas, sábias e generosas. Cada qual, a sua maneira, me mostrou a importância de ter saúde e viver com liberdade, gesto que começou em casa, se estendeu no acesso e permanência à educação escolar básica construtivista, e se aprofundou ainda mais no nível superior nas Ciências Sociais e na Antropologia. Ao meu irmão Thiago, sobrinho Rafa e cunhada Gi. À família do meu pai, de Atibaia.

À Edilene, antropóloga por quem cultivo respeito e admiração, pela maestria e orientação dadas desde o projeto de doutorado à finalização da tese. Mesmo com a distância vivida na pandemia e a necessidade de tecer uma aproximação remota, vivenciar uma disciplina de gabinete coordenada por ela foi uma virada de chave na minha compreensão das situações vividas em campo.

Ao Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA) que, nas possibilidades de apresentação e trocas, me rendeu boas reflexões e aprimoramento ao projeto de pesquisa.

À Rê, amiga “ursa” que o PPGAA me deu, parceira de reflexões e inquietações antropológicas sobre conflitos e muito mais, companheira de trabalho, de confiança mútua. À

Camila, pelo grupo “Doutorandas do PPGAA 2020”, que fortaleceu nossa proximidade, garantindo a existência de uma sala para comentarmos as nossas inquietações no *WhatsApp*.

Às professoras e professores do PPGAA, por assegurarem com muita habilidade a continuidade das disciplinas. Apesar das trocas desiguais na modalidade remota, as câmeras fechadas não eram tanto a recusa, talvez o medo. As disciplinas foram essenciais para o meu novo percurso na Antropologia, cada leitura e discussão abriu múltiplos caminhos para pensar e olhar as diferentes experiências humanas.

Ao professor Ricardo Cid que, além de ser examinador na qualificação e trazer importantes contribuições ao trabalho, ministrou uma disciplina sobre atuação técnica e profissional na Antropologia, fundamental ao entendimento jurídico e político para apoiar e defender pessoas e coletivos com os quais nos implicamos. Ao professor Levi, muito generoso e sábio, sul-mato-grossense e conhecedor dos povos e realidades indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul (MS), trouxe importantes contribuições e sugestões para incrementar a construção da tese.

A todas as minhas comadres e compadres de Ponta Grossa, amigas e amigos, minha rede de apoio e família afetiva. Me aguentaram muito e deram suporte para ter alegria nos dias mais difíceis. Com essas pessoas passei anos com amor e leveza.

À Faculdade Sagrada Família (FASF), pela abertura da licença para a pesquisa, além do suporte concedido.

Ao Giovani, amigo, parceiro de publicações, que sempre me incentivou a fazer doutorado em Antropologia com o povo Kinikinau. Foi o revisor desse trabalho, e me abriu a oportunidade de “entrevistá-lo”, conhecendo outros detalhes sobre o seu passado na Educação Escolar Indígena em MS, suas andanças e experiências com Kadiwéu, Atikum, Kamba, Guató e Terena. Escrever o primeiro artigo científico sobre os Kinikinau, após décadas de apagamento na literatura, foi um voo irreverente.

Ao Frei Klenner, amigo do Conselho Indigenista Missionário – Mato Grosso do Sul (Cimi-MS), pela acolhida e hospitalidade a cada viagem ao MS, pelo transporte nas estradas que interligam Campo Grande às aldeias, por todo cuidado, confiança e amizade. Toda estrada percorrida e aldeia pisada é um novo modo de aprender com quem assume uma posição firme e aguerrida na defesa e apoio irrestrito cotidiano às comunidades indígenas do Pantanal, principalmente dos Kinikinau. Ao Cimi-MS, regional de Campo Grande.

Ao Rosaldo, amigo Kinikinau, que sempre esteve presente no meu trabalho, parceiro de publicação. Com muita paciência e abertura, segue investindo e defendendo a memória, história e o direito à terra de seu povo. Com muita generosidade, nunca deixou de responder aos meus

questionamentos e compartilhar importantes ensinamentos, além de observações acerca de como vivem e pensam anciãos/ anciãs do seu povo.

Aos meus primos Fernando e Cida, pela acolhida em Bonito nos meses de campo.

Ao meu tio Zé e minha avó Margarida (em memória), que em meu retorno do período mais extenso em campo tive a oportunidade de passar dias descansando e nutrindo outro olhar de reconhecimento por seu papel de anciã de nossa família. Aos meus tios, tias, primas e primos das famílias Bolzan e Villela.

À Tay, por hospedar-me em Curitiba durante as disciplinas presenciais. Ao Senhor Tônico e à Senhora Cecília, da pousada Nativos em Miranda. À Mayã, pela força da nossa amizade e cumplicidade, por emprestar-me a câmera fotográfica. Ao Julio, pelos mapas e à Mirna pelo tripé e dicas de tratamento das imagens. À Tetê, por topar construir um material audiovisual às vésperas da VII Assembleia Kinikinau.

Por último, não menos importante que todas as pessoas acima, à comunidade Kinikinau que efetivamente deu vida, sentido e conduziu a escrita desse trabalho. Dos vários lugares onde estive em campo, à família de Ambrósio Góis (em memória), em Bonito, ao professor Inácio Roberto e família, ao Pastor Joel Marques e família em Nioaque, a todas as amigas e amigos da Mãe Terra, Vila São Miguel, Kai'Koê, em Miranda, e ao Genilson, em Campo Grande. *Ainapó yakoé!*

À comunidade da Mãe Terra, caciques e lideranças que me acolheram com muito respeito e me ensinaram sobre o que é insistir e resistir na terra.

Escrevo há anos sobre os confins, a margem, a liminaridade, a zona fronteiriça, o espaço entre dois mundos; acerca desse lugar tão especial onde é possível encontrar uma potência outra, onde se assume o risco de se alterar, de onde é difícil voltar.

Nastassja Martin (*Escute as feras*, 2021)

RESUMO

Esta tese aborda, por meio de uma etnografia implicada junto ao povo Kinikinau (*Koinukunôen*), de filiação linguística Aruak, os sentidos e modos de pertencer à terra vividos por esse coletivo indígena no Estado de Mato Grosso do Sul. O objetivo é compreender como a terra, para os Kinikinau, não se restringe à concepção jurídico-administrativa, mas é vivida como relação, cosmologia e condição de continuidade das formas próprias de vida. Mais do que reivindicar um espaço fixado em mapas, como buscam há décadas, trata-se de se fazerem sustentando redes de parentesco, educação escolar específica, cerâmica, dança, língua, memória, aliança política e retomadas. A pesquisa é conduzida por uma etnografia comprometida com a diferença, orientada por um engajamento ético com os modos indígenas de viver e pensar mundos. Valoriza-se a escuta, a presença e implicação da pesquisadora em campo e a reflexividade no processo de produção do conhecimento, além do compromisso em acompanhar a sua insistência em permanecer na terra. A tese se justifica por outra compreensão dos ciclos repetidos de desterro e dispersão enfrentados pelos Kinikinau, inclusive durante o período de pesquisa, como efeitos da ocupação não indígena de suas terras ancestrais, intensificada pela convivência e omissão do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Como estratégia de reorganização frente à territorialização e reterritorialização, os casamentos e as misturas interétnicas asseguraram, no passado e no presente, formas de permanência e proteção aos povos indígenas do sul do Pantanal, resultando no que foi conceituado pela literatura antropológica como “terenização”. Foi a aldeia São João, situada em terras Kadiwêu, que se tornou um lugar estratégico de abrigo e concentração, após a expulsão das antigas moradias Kinikinau, das famílias discretamente autoidentificadas como tal, ainda que lhes tenha sido negado esse reconhecimento quando lhes diziam ser Terena. A etnografia proposta nessa tese percorre, ao longo de cinco capítulos, a convivência em campo na retomada Mãe Terra, Vila São Miguel e Kai’koê com famílias das parentelas dos Roberto, Anastácio, Pereira, Rosa e Moreira; as memórias de deslocamentos forçados; a mobilização daquilo que é vivido como retomada da “cultura”; a centralidade do parentesco e do fortalecimento coletivo; a escuta de expressões sensíveis como o *gritar*, que condensam dor, espiritualidade e política; e o acompanhamento das assembleias indígenas como espaços de elaboração de sujeitos coletivos, em articulação com os movimentos indígenas e os expedientes administrativos do Estado. Ao acompanhar tais experiências, a tese evidencia como os Kinikinau fazem da permanência uma política cotidiana e relacional, atravessada por afetos, circulação, memória e alianças, afirmando sua existência enquanto povo indígena diante de sucessivas tentativas de apagamento, até que suas crianças possam ir na frente, sendo finalmente plantadas como “donas” de sua própria terra.

Palavras-chave: Kinikinau; Aruak; Terra Indígena; Desterro; Movimento Indígena.

ABSTRACT

This thesis, through an ethnography involving the Kinikinau people (*Koinukunôen*), of Arawak linguistic affiliation, addresses the meanings and ways of belonging to the land experienced by this indigenous collective in the state of Mato Grosso do Sul. The goal is to understand how land, for the Kinikinau, is not restricted to the legal-administrative conception, but is experienced as a relationship, cosmology and condition for the continuity of their own ways of life. More than claiming a space fixed on maps, as they have sought for decades, it is about making themselves by sustaining networks of kinship, specific school education, ceramics, dance, language, memory, political alliance and recovery. The research is conducted by an ethnography committed to difference, guided by an ethical engagement with indigenous ways of living and thinking about worlds. The researcher's listening, presence and involvement in the field and reflexivity in the process of knowledge production are valued, in addition to the commitment to following their insistence on remaining on the land. The thesis is justified by another understanding of the repeated cycles of exile and dispersion faced by the Kinikinau, including during the research period, as effects of the non-indigenous occupation of their ancestral lands, intensified by the connivance and omission of the former Indian Protection Service (SPI) and the current National Foundation for Indigenous Peoples (Funai). As a strategy of reorganization in the face of territorialization and reterritorialization, interethnic marriages and mixing have ensured, in the past and present, forms of permanence and protection for the indigenous peoples of the southern Pantanal, resulting in what has been conceptualized in the anthropological literature as “*terenização*”. It was the village of São João, located on Kadiwêu lands, that became a strategic place of shelter and concentration, after the expulsion from the former Kinikinau homes of families who discreetly self-identified as such, even though they were denied this recognition when they said they were Terena. The ethnography proposed in this thesis covers, over the course of five chapters, the coexistence in the field at retomada Mãe Terra, Vila São Miguel and Kai’koê with families from the Roberto, Anastácio, Pereira, Rosa and Moreira kinship groups; the memories of forced displacements; the mobilization of what is experienced as the resumption of “culture”; the centrality of kinship and collective strengthening; the listening of sensitive expressions such as screaming, which condense pain, spirituality and politics; and the monitoring of indigenous assemblies as spaces for the elaboration of collective subjects, in articulation with indigenous movements and the administrative expedients of the State. By following these experiences, the thesis shows how the Kinikinau make permanence a daily and relational policy, traversed by affections, circulation, memory and alliances, affirming their existence as an indigenous people in the face of successive attempts at erasure, until their children can go ahead, being finally planted as “owners” of their own land.

Keywords: Kinikinau; Aruak; Indigenous land; Displacement; Indigenous Movement.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - “MANGAL” CENTRO COMUNITÁRIO VILA SÃO MIGUEL	28
FIGURA 2 - DONA ÁGUEDA COZINHANDO	34
FIGURA 3 - DONA ZEFERINA COM CERÂMICA (ESQUERDA PARA DIREITA), DONA CALIXTA E NETA, ALDEIA BABAÇU (DIREITA, EM CIMA), DONA FLAVIANA, ALDEIA KAI’KOÊ (DIREITA, EMBAIXO)	62
FIGURA 4 - GENEALOGIA DO PARENTESCO INTERLOCUTORES DA PESQUISA ..	64
FIGURA 5 - ENCONTRO FAMÍLIAS KINIKINAU EM BONITO MS	71
FIGURA 6 - DONA ÁGUEDA E NETA NA ROÇA (VILA SÃO MIGUEL).....	72
FIGURA 7- SENHOR NICOLAU FLORES	78
FIGURA 8- FESTA DE SÃO MIGUEL	175
FIGURA 9 - VISITA AO CÓRREGO AGACHI	192
FIGURA 10 - SENHOR JOÃO, DONA MARIA, ALENCAR/ RETOMADA MÃE TERRA	207
FIGURA 11 - GREGÓRIO “MELANDO” JATI NA VILA SÃO MIGUEL.....	214
FIGURA 12 - REUNIÃO ALDEIA MOREIRA (MIRANDA - MS).....	231
FIGURA 13 - VISITA À ALDEIA CABECEIRA (TI NIOAQUE) SENHOR ISÍDIO PEREIRA, DONA LÚCIA ALBUQUERQUE, IRMÃOS DE ROSALDO, MANOEL (ESQUERDA PARA DIREITA, EM CIMA)	239
FIGURA 14 - FAUSTO RIBEIRO TRAJADO PARA DANÇA KINIKINAU (ESQUERDA)	256
FIGURA 15 - ELIAS GOIS E JULIA (EM CIMA), JULIA E DÚLCIA GOIS (DIREITA, EMBAIXO), FAMÍLIA FINADO AMBRÓSIO GOIS, ALDEIA SÃO JOÃO (ESQUERDA PARA DIREITA)	257
FIGURA 16 - COLETA DE MOTÉ (BARRO/ ARGILA) RETOMADA CHARQUEADA.	272
FIGURA 17 - DONA ÁGUEDA DANDO FORMA À ARGILA (ESQUERDA), MARINALVA PINTANDO AO LADO DA NETA (DIREITA, EM CIMA).....	274
FIGURA 18 - VII ASSEMBLEIA KINIKINAU	328
FIGURA 19 - OS PÉS NA TERRA	331
FIGURA 20 - CATADA DE GUAVIRA.....	345

MAPA 1 - LUGARES DO TRABALHO DE CAMPO NO MUNICÍPIO DE MIRANDA – MS	29
MAPA 2 - TI E ALDEIAS DE CONCENTRAÇÃO KINIKINAU EM MS.....	30
MAPA 3 - VILA SÃO MIGUEL, MÃE TERRA - TI CACHOEIRINHA EM 2022 (MIRANDA - MS).....	131
Mapa 4 - VILA SÃO MIGUEL, MÃE TERRA – TI CACHEORINHA EM 2025 (MIRANDA – MS).....	332

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - ÁREAS A SEREM IDENTIFICADAS EM MIRANDA MS	104
TABELA 2 - EXEMPLOS DE ÁREAS DECLARADAS E COM PENDÊNCIAS ADMINISTRATIVAS	104
TABELA 3 - QUALIFICAÇÃO DE DEMANDA DO AGACHI.....	279
TABELA 4 - ASSEMBLEIAS KINIKINAU	297

LISTA DE SIGLAS

Acrissul	Associação dos criadores de Mato Grosso do Sul
AGU	Advocacia-Geral da União
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
Arpipan	Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal
BNDES	Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior
CF	Constituição Federal
CGID	Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPJ	Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CPAQ/ UFMS	Campus de Aquidauana/ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
CPTL/ UFMS	Campus de Três Lagoas/ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
CR	Coordenação Regional
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CTL	Coordenação Técnica Local
Caianas	Coletivo Ambientalista Indígena de Ação para Natureza, Agroecologia e Sustentabilidade
Cedi Centro	Ecumênico de Documentação e Informação
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
Cimi-MS	Conselho Indigenista Missionário – Mato Grosso do Sul
Condisi	Conselho Distrital de Saúde Indígena
Covid-19	<i>Corona Virus Disease</i> 2019
DOU	Diário Oficial da União
DILI	Década das Línguas Indígenas
DPE	Defensoria Pública do Estado
DPT	Departamento de Proteção Territorial
DPU	Defensoria Pública da União
DVD	Disco Versátil Digital
Ecoa	Ecologia e Ação

Famasul	Federação de Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul
FASF	Faculdade Sagrada Família
FIB	Festival de Inverno de Bonito
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
Funasa	Fundação Nacional da Saúde
GATI	Gestão Ambiental em Territorial Indígena
GO	Goiás
GT	Grupo Técnico
GT	Grupo de Trabalho
GT	Grupo de Trabalho Povos Originários
HA/ ha	Hectare
HD	Disco Rígido (<i>Hard Drive</i>)
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEL	Instituto de Estudos da Linguagem
IN	Instrução Normativa
IR	Inspetoria Regional
ISA	Instituto Socioambiental
Ibama	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBTQIAPN +	Lésbica, Gays, Bissexuais, Transexuais, <i>Queer</i> , Intersexuais, Assexuais, Pansexuais,
Não-binários e +	
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MEC	Ministério da Educação
MIB	Movimento Indígena Brasileiro
MPF	Ministério Público Federal
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
MPT	Ministério Público do Trabalho
MS	Mato Grosso do Sul
MT	Mato Grosso
NEA	Núcleo de Estudos Ameríndios
NOB	Estrada de Ferro Noroeste do Brasil
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas

Opan	Operação Amazônia Nativa
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PI	Posto Indígena
PIA	Postos de Atração, Vigilância e Pacificação
PIB ISA	Povos Indígenas do Brasil – Instituto Socioambiental
PIC	Posto Indígena de Criação
PIF	Posto Indígena de Fronteira e Vigilância
PIN	Postos de Assistência, Nacionalização e Educação
PIT	Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento
PL	Projeto de Lei
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas
PPGAA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia
PR	Paraná
PRPPG	Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Proacin	Programa de Apoio às Comunidades Indígenas de MS
Rani	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
RCID	Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
RE	Recurso Extraordinário
RI	Reserva Indígena
RPPN	Reserva Particular do Patrimônio Natural
RS	Rio Grande do Sul
SAF	Sistema Agroflorestal
SC	Santa Catarina
SETESCC MS	Secretaria de Estado de Turismo, Esporte, Cultura e Cidadania do Mato Grosso do Sul
SEC MS	Secretaria de Estado da Cidadania de Mato Grosso do Sul
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPITLN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPU	Serviço de Patrimônio da União
STF	Supremo Tribunal Federal
Sesai	Secretaria Especial de Saúde Indígena
TFP	Tradição, Família e Propriedade
TI	Terra Indígena
TRE	Tribunal Regional Eleitoral

TRF	Tribunal Regional Federal
TRF3	Tribunal Regional Federal da 3ª Região
TV	Televisão
UBS	Unidade Básica de Saúde
UC	Unidade de Conservação
UCDB	Univesidade Católica Dom Bosco
Uems	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UNI	União das Nações Indígenas
Unind	União das Nações Indígenas
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas
Uniedas	União das Igrejas Evangélicas da América do Sul
UnB	Universidade de Brasília
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
WWF	<i>World Wide Fund for Nature</i>

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	21
2. INTRODUÇÃO	31
Guia de Capítulos	54
Noite de memórias e reencontros	68
Homenagem aos <i>finados</i>	72
3. GUERRAS E DESTERROS: MISTURAR POVOS NA TERRA	77
3.1 Os povos do Chaco na literatura: Chané-Guaná e Mbayá-Guaikuru.....	81
3.2 O desterro Kinikinau	101
3.3 Desterrar e territorializar-se: viver a terra.....	114
3.4 A Comissão Nacional da Verdade: um passado doloroso em terras Kadiwéu	125
3.5 Os Kinikinau vão na frente desde o começo do mundo	128
4. DEZ ANOS DEPOIS: DA ALDEIA SÃO JOÃO À RETOMADA MÃE TERRA	131
4.1 De “primos-irmãos” a “diplomatas” e “guerreiros”: Kinikinau e Terena na Mãe Terra	140
4.2 Uma retomada Kinikinau na Fazenda Água Branca: a tentativa de voltar ao Agachi	157
4.3 A Festa de São Miguel.....	160
4.4 <i>Kaimaiti ho’openó</i>, bicho feio.....	177
5. DEFENDER MUNDOS	184
5.1 Conhecendo o córrego Agachi.....	186
5.2 Práticas de autonomia nas terras Terena.....	192
5.3 A PNGATI e a Caianas	195
5.4 <i>Euxetinati Hoeuketi</i>: histórias de todo mundo	199
5.5 O panorama da política indigenista na TI Cachoeirinha: impulsos para retomar ..	207
5.6 Projetos, economia e trabalho entre os Kinikinau e Terena da Mãe Terra.....	211
5.7 Na convivialidade, a TV e a transição entre governos	219
5.8 O Gabinete de Transição chega a Miranda.....	224
6. MODOS DE FAZER A PRÓPRIA TERRA.....	240
6.1 Conhecer o <i>movimento</i>.....	243
6.2 Caminhos do primeiro ciclo: o que veio antes do <i>movimento</i>	248
6.3 Como troncos do ipê, o povo Kinikinau cresceu e foi visto	249
6.4 Dançar e ser Kinikinau	254
6.5 Educação como terra-escola	257
6.6 A língua.....	263

6.7 Cerâmica.....	268
6.8 Ter a própria terra-território.....	276
7. AS ASSEMBLEIAS KINIKINAU	284
7.1 O Cimi e as assembleias	299
7.2 Outro olhar sobre as assembleias: do centro às bordas	311
7.3 Brasília antes do recomeço das assembleias.....	316
7.4 A VII Assembleia do povo Kinikinau: o pedido de ajuda sobre o novo desterro.....	319
7.5 Uma nova mudança, o velho desterro.....	329
8. A NOSSA TERRA AINDA VIRÁ: COMENTÁRIOS FINAIS.....	333
REFERÊNCIAS	346
ANEXOS	362

1. APRESENTAÇÃO

Esta tese trata de algumas experiências Kinikinau **na** e **sobre** a terra. Escolhi elaborar a etnografia a partir desse tema porque, em torno dele, pude acompanhar as relações que vinculam membros do coletivo ao longo de sua história. Recobrando mais de uma década de estudos e proximidade com alguns de seus representantes, enquanto buscam a devolução do lugar de onde seus antepassados foram *atropelados*, as mulheres e os homens que me confiaram a escrita desse trabalho insistem em permanecer com os pés na terra, mesmo em alguma que ainda lhes seja possível. Se os limites conceituais de uma terra indígena são delineados no ordenamento administrativo-legal do Estado, durante a pesquisa foi possível identificar que eles “vazaram” e ainda “vazam” nas próprias relações das pessoas, que os fazem fluidos e dinâmicos.

Moradores atuais de algumas terras Terena ao sul do Pantanal Sul-mato-grossense, filiados à família linguística Aruak, a língua materna do povo Kinikinau encontra-se em progressivo desuso. De acordo com a classificação da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco)¹, ela está severamente em perigo de desaparecer por ser falada somente entre avós e gerações mais velhas. Mesmo que os idosos a entendam, não usam com frequência e de forma intergeracional. Nos processos de confinamento nas reservas indígenas que engendraram o convívio compulsório de povos filiados a diferentes línguas, somado às estratégias desenvolvidas pelo próprio grupo para a sua autodefesa e continuidade frente ao cercamento das suas terras (Morais, 2020) ou territorialização (Oliveira, 2022), que os envolveu do século XVI até o presente, a maioria adotou o português como língua de interlocução principal. Os esforços recentes de professores e professoras e as atuais políticas culturais e educacionais indígenas levaram-na a ser retomada e gradativamente ensinada nas escolas.

O coletivo Kinikinau protegeu-se ao longo das décadas do século XX em terras dos também conhecidos como “índios cavaleiros”, os Kadiwéu, de autodenominação *Ejiwajegi*. Oriunda de uma situação de desterro, levada a consequências que serão compreendidas ao longo da tese, a imagem-narrativa que me foi apresentada acerca do papel desempenhado enquanto ocupantes e protetores dos limites da Terra Indígena (TI) onde se formou a aldeia São João, Reserva Indígena Kadiwéu, e na qual já não vivem mais, é: “*Servimos de escudo da terra dos*

¹ A década em curso (2022-2032) é considerada pela Unesco como a “Década das Línguas Indígenas” (DILI). O objetivo da agência internacional é chamar a atenção de organizações e governos para a adoção de políticas, além de promoção de direitos, que fortaleçam línguas indígenas ameaçadas em muitos lugares no planeta.

outros”². “Nas terras dos outros”, como afirmam, as pessoas vivas dão sentido à etnografia que se segue. Nelas, como será visto à frente, foram considerados “sobreviventes Kinikinau”, índios “extintos” ou “terenizados”. Fruto dos esforços impulsionados na subversão à política tutelar e em negociação com o indigenismo pós-Constituição Federal de 1988, hoje são reconhecidos como Kinikinau e, na sua língua materna, *Koinukunôen*. Ainda assim, seguem em alter-terras.

Como seres que saem da profundidade da terra, de origem cosmogônica transcendente ao nosso tempo e abaixo de onde os pés caminham, as experiências de vida das pessoas aqui retratadas acontecem no chão das aldeias e lugares onde estiveram e ainda está grande parte de suas famílias. Nas fronteiras permeáveis da vida, eventos descortinam a diacronia relevante ao que será mostrado do começo ao fim desse trabalho: um povo que, ao mover-se e reconfigurar-se na terra, estabelece novas redes relacionais para, entre outras coisas, levá-lo de volta à sua própria.

Observar essas redes e eventos foram “combustível” para propor uma nova pesquisa em Antropologia com pessoas Kinikinau. Hoje espalhadas entre várias terras e lugares, a sua continuidade como sujeito coletivo e unidade étnica, que venho acompanhando desde o mestrado, após quinze anos de interlocução com algumas famílias, é feita **na** e **a partir** da terra. Nela, seus corpos são constituídos de saúde. Apartar-se da terra – como falado por um de seus representantes na Assembleia de 2023 diante dos presentes – é adoecer. Costume dos “antigos”, tomei nota de uma rápida lição aprendida enquanto ainda era uma jovem pesquisadora em Antropologia: a terra é o principal substrato, além de suporte imanente, que abriga a placenta de quem nasce e é enterrada no fundo das casas. Ao mesmo tempo, ela própria nutre a terra. Há seres e coisas da terra com as quais os corpos se relacionam, são alimentados e as pessoas constituídas. Esse esforço conjunto segue em ambas as direções: quando trabalham a terra, a terra lhes dá o fruto do trabalho. Essa mesma conjugação acompanha as relações sociais que constituem pessoas com a terra.

Desde a infância o corpo está acompanhado da terra que o protege. Era costume das parteiras antigas, como contou-me Rosaldo, que a sua avó Ercília Anastácio, após o nascimento da criança, levava o “companheiro”, a placenta, para ser enterrada em um lugar próximo à casa, onde cachorros e porcos não mexeriam. Perguntei-o, então, o porquê do nome “companheiro” para a placenta.

² Ao longo do texto, leitoras e leitores notarão que o uso do *itálico* indica categorias de significados próprios (nativos) relevantes ao que se destaca em comento, assim como falas literais dos indígenas. As “aspas” são utilizadas para assinalar outras expressões. Essa escolha de grafia busca aproximar o leitor dos modos pelos quais os interlocutores da pesquisa conceituam e expressam suas próprias experiências.

Ele vai dar garantia de que durante a vida toda a pessoa vai ser bem nutrida, protegida, bem guardada. E o companheiro é aquele, no entender dos antigos, que protege, que faz companhia. Então, ele garantiu a vida daquela ou daquele ser que acabou de nascer, desde a sua formação até aquela hora do nascimento. Ele foi um companheiro. Aí, naquele momento, a partir dali o companheiro deixa o recém-nascido a viver a sua vida solo (Rosaldo de Albuquerque Souza, abr. 2025).

Cumprida a sua função de fazer nutrir e crescer a criança no seu ventre, agora o “companheiro” sai do corpo da mãe e pode misturar-se à terra, que seguirá desempenhando esse mesmo papel. Protegido em lugar secreto, ninguém saberia do acontecimento, somente quem fez o “trabalho” – geralmente a parteira ou o pai do nascituro. O “trabalho” é atividade associada ao sobrenatural, no caso de domínio das parteiras e ajudantes portadoras de saberes secretos. No segundo momento, saído do ventre, os primeiros dentes e unhas da criança também eram enterrados e se misturavam à terra, à sua casa e ao céu. O ato de jogá-los por cima das casas de palha ou enterrá-los em pés de plantas, vasos de flores, em um local protegido, úmido, era “*também para garantir que traria uma vida saudável para o dono da unha no futuro, na sua vida toda*”, como fez o companheiro.

O umbigo era especialmente tratado e cuidado, ficando com a mãe e vinculando seus filhos a ela, até ser plantado sob a proteção de uma árvore frondosa, uma analogia à própria família feita de tronco, galhos, ramificações e raízes.

O umbigo tinha um tratamento especial. Ficava amarradinho com aquela faixa um certo período. Aí, depois que o umbigo caía, ele era coletado e guardado. Minha mãe guarda alguns. A orientação que ela recebeu da minha vó é que seja enterrado em um local protegido embaixo de uma árvore frondosa, com bastante sombra, umidade e assim vai. Se a criança morresse no nascimento ou depois do nascimento, depois de algum tempo que o umbigo já tivesse caído, aí tudo aquilo era enterrado junto com a criança. O umbigo, algumas coisinhas dele e até dentinho, porque também se guardavam os dentinhos por um determinado período num local protegido ou se jogava por cima da casa. Era mais comum pegar o primeiro dentinho e jogar em cima da casa, e como a casa era de palha, jogava ali e por ali ficava. Então, esse era o costume. A unha também, né? A primeira unha, geralmente a parteira que cortava, cuidava daquela unha, para que crescesse bonita, bem, saudável. Então, ela também era cortada e jogada ou enterrada no pé de uma plantinha, de uma flor, num vaso de flor, em alguma coisa assim. Em um local protegido, úmido e, também, para ficar, garantir que traria uma vida saudável para o dono da unha no futuro, na sua vida toda (Rosaldo Souza, abr. 2025).

Inspirada no que chamou a atenção de Marcela Coelho de Souza (2017), o emprego do termo “terra” desapareceu do vocabulário antropológico, vinculando-se mais aos sentidos de terras indígenas pela via de sustentação jurídico-administrativa associada ao Estado (Gallois, 2004). No entanto, enquanto escolha táctica e poética, olhando para os múltiplos significados que excedem a categoria estritamente ancorada no ordenamento jurídico-administrativo como

“terra tradicionalmente ocupada”, a escolha da autora por T/terra, grafada maiúscula e minúscula, aproxima a própria Antropologia – já distante dessa palavra – aos modos como os coletivos³ indígenas formulam e conceituam o direito de nela viverem suas jornadas. No intento etnográfico de debruçar-me sobre os sentidos dados às relações e processos vividos por pessoas autoidentificadas Kinikinau, cujo campo somou aproximadamente seis meses, distribuídos em permanências curtas e prolongadas entre 2022 e 2025 na retomada/ *aldeia* Mãe Terra, a sua vinculação a ela é suporte para a possibilidade e a manutenção da diferença que sustentam as intenções da tese. Ao mesmo tempo, o vocabulário território e suas implicações conceituais vinculadas à categoria geopolítica “de tomada ou de relação de domínio sobre uma certa extensão de terra” (Coelho de Souza, 2017, p. 26), mobilizado nas relações entre povos indígenas e sociedade nacional, a depender das problematizações propostas, não será ocultado e descartado nos capítulos à frente.

Na via da dimensão xamânica e dos saberes sociocosmológicos por mim apreendidos com o Senhor Miguel Roberto, já falecido, cujas variações possíveis dos modos nativos de conceituar as suas atividades de um *koixomoneti*, pajé *xumonó*⁴ – aquele que orienta e protege ou padre-curador-benzedor-protetor, curador de feitiços e doenças – a terra e os territórios, tema e suporte para essa tese, os Kinikinau viveram, como ainda vivem, em proximidade com os descendentes de seus antigos parentes Chané-Guaná e Mbayá-Guaikuru, cujas trocas e relações sociais são mais antigas que os olhos da própria literatura chaquenha pôde alcançar. Narrativas sobre o começo e origem do “mundo” guardam semelhanças entre si. As contadas por representantes Guaikuru⁵ e Terena, assim como por Kinikinau e Layana⁶, tem a terra como lugar de origem e esses mesmos representantes como gente vizinha. Não se sabe se a proximidade narrativa precede ou sucede a imposição de limites estrangeiros às suas áreas

³ Emprego o termo coletivo como recurso de escrita para salientar a dimensão política e jurídica dos Kinikinau enquanto “sujeito coletivo de direitos”. Seu uso não substitui categorias como parentela, tronco (*xuve*) ou povo, mas aparece sobretudo quando diferentes parentelas, ainda que se percebam distintas, se anunciam como unidade, afirmando-se como povo diante do Estado, de indígenas de outras etnias e de demais interlocutores.

⁴ Assim o designa seu sobrinho-neto. *Xumonó* e *Sukirikionó* são as “metades” da dualidade Terena. Traduzidas de diferentes maneiras na literatura, elas regulavam casamentos endogâmicos e grupos com personalidades e características distintas. Hoje transformadas, persistem na dança da ema, *kohixoti kipaê*. Augusto Ventura dos Santos (2023, p. 146-149) retoma os termos para bem mostrar suas variações, como são entendidas nos modos nativo e interpretadas por seus Outros.

⁵ Entre as versões dos mitos de origem contadas pelos Kadiwéu, a apresentada por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1996, p. 170-173), publicado originalmente em 1955, exprime o argumento em questão: “Quando o Ser supremo, Gonoenhodi, decidiu criar os homens, tirou primeiro da terra os Guaná, depois as outras tribos; aos primeiros deu a agricultura como quinhão, e a caça aos segundos. O enganador, que é outra divindade do panteão indígena percebeu que os Mbaia haviam sido esquecidos no fundo do buraco e os fez sair dali, mas como não sobrava nada para eles, tiveram direito à única função ainda disponível, a de oprimir e explorar os outros”.

⁶ Dos etnônimos e subdivisões dos grupos associados aos Chané-Guana, Terena, Kinikinau e Layana são os que estão implicados nesse trabalho. Layana é, inclusive, a referência de origem do Senhor Miguel, casado com Dona Zeferina.

habitadas. A ocorrência de poucas variantes entre as versões conhecidas sugere uma história de proximidade entre povos e suas relações compartilhadas com a terra.

As relações Kinikinau com a terra e com os seus vizinhos, marcadas por desterro, cercamento, territorialização e desterritorialização, operam em uma economia circular, implicando os humanos a seus outros humanos e não humanos em redes de interdependência. Nesse sentido, como observado no trabalho de campo feito ao longo dos esforços antropológicos para dotar de sentido o alicerce principal da minha escrita, fluem-se e “vazam” não só as próprias fronteiras das etnias, mas da terra, da humanidade e das múltiplas naturezas que nela coexistem, à guisa do que sugere Viveiros de Castro (2002a).

No começo do mundo, quando *xané* (gente) e *ho'openo* (animais) viviam e conversavam dentro de um buraco, tiveram suas características transformadas por “deus”, exibindo-as logo que começaram a andar na superfície da terra. Senhor Miguel e Dona Zeferina contaram-me que um *tikuá* (tamanduá) bravo que conversava muito, teve a sua boca encomprida. Depois disso, ficou manso e pôde andar o mundo, que era novo, sem tornar-se ameaça a ninguém. Do mesmo modo aconteceu com *kipahé*, a ema brava que queria comer gente. No mito contado a Patrick Franco (2018) por um Terena, no tempo mítico, o único *koixomoneti* que existia na terra foi convidado para visitar a colmeia de uma *sêno xuli-xuli* (abelha rainha). Lá resolveu repousar e teve um sonho com a grande ema do céu, que era vigiada pelo *kaxé* (sol) e pela *kohe'é* (lua), também *koixomoneti*⁷ celestes cujos cervo (*Cervidae*) e jabuti (*Chelonoidis carbonaria*) são seus guias. Ela só queria saber de dançar e nada de conversar, até que foi contida e hoje é vista na forma de uma constelação. Sua cabeça é interligada à popular Cruzeiro do Sul e pode ser vista quando a estação seca se aproxima. Seres visíveis, invisíveis, os não humanos guardiões de lugares podem ter características e temperamentos humanos. São fronteiras porosas que os aproximam e os diferenciam de gente humana. Da mesma forma, pajés poderosos e seus guias podem transitar entre formas humanas e/ ou animais.

As próprias categorias etnonímicas, geridas por agentes do aparato burocrático alienígena desde a Colônia, para os indígenas, por intenções e finalidades diversas, são também aprimoradas nas relações noticiadas desde o chamado “contato”. No regime das diferenças, como disse Manoel, *liderança* recentemente nomeada *cacique* dos Kinikinau da Vila São Miguel, na retomada Mãe Terra, quando podem ser notadas, estão no modo como cada um pisa

⁷ Mencionado acima, refere-se ao que corresponderia ao “pajé”, quem transita entre mundos, principalmente no sobrenatural. Das variações do termo e categorias que exprimem algumas das suas atividades e funções existem: *padre*, *padre-curador*, *padre-benzedor*, *padre-rezador*, *padre-feiticeiro*, além de *purungueiro*. Tais aspectos serão mais bem considerados no segundo capítulo.

a terra e se relaciona com o Outro. Nesse sentido, a sua radicalidade (Viveiros de Castro, 2002b) está no modo contrastado como fazem e andam os “brancos”, que ao pisar *duro* a sua terra expulsaram as gerações antepassadas de lugares para onde desejam voltar.

As etnias implicadas nesse trabalho frequentemente cruzam outros tipos de fronteiras, sem que isso gere prejuízos à autodeterminação. Como é sabido, o processo de etnificação dos povos indígenas foi entrelaçado a situações de territorialização/ desterritorialização vividos a partir do contato. Dentre os vários efeitos desse difícil percurso, destaco um, entre outros possíveis, que diz respeito aos usos histórico-político-administrativos associados à posse/ propriedade de determinados saberes, práticas e “bens culturais”, como exclusividade ou “autênticos” de uma etnia/ coletivo e “cultura”. Sobre isso, por vezes existe a falsa acusação de uma cópia malfeita em detrimento de outra mais original. Isso pode envolver a língua, a cerâmica e a dança. Implicados com as terras onde vivem, o que é de uma ou outra etnia pode se misturar tanto pela via das trocas, impulsionadas no parentesco e processos agenciados por quem pertence aos coletivos, quanto no próprio cercamento das reservas indígenas, criadas pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), agenciado por seus Outros. Ainda assim, as raízes de quem afirma um ou outro pertencimento são conhecidas.

Será possível notar correspondências que na proximidade do seu *ethos* Aruak conjugam os Kinikinau, Terena, Layana, os povos Chané-Guaná da literatura chaquenha a figurações de seres que-não-humanos, habitando os mundos invisíveis aos meus olhos. Já que a sua origem cosmogônica remete a um convívio compartilhado dentro de um mesmo buraco – quando humanos e animais “*viviam todos juntos e conversavam*”, ou seja, também misturados, as suas diferenças começam na saída para andar a terra, quando os Kinikinau vão na frente como vanguarda “*porque sabem levar o outro*”. Ainda assim, algumas de suas práticas sociais seguem caminhos de grande proximidade.

Sobre andar e pisar a terra na diferença, escrevendo a Introdução, recebo a triste notícia da amiga Elenir sobre a amputação de uma das pernas de sua mãe, Flaviana, decorrente de diabetes. Para a filha, o fato dela pisar tantas vezes no asfalto para ser “dona da sua terra” a fez adoecer. As terras e territórios, onde estão hoje esparramadas e reunidas famílias Kinikinau, são conectadas por estradas que abrangem os municípios sul-mato-grossenses de Porto Murtinho, Bonito, Miranda, Nioaque, Aquidauana e Campo Grande. No trabalho de campo foi necessário percorrer algumas delas para ir de um lugar a outro e cobrir minimamente um panorama dessa situação, aqui chamada desterro, agudizada entre a pesquisa do mestrado e a do doutorado. Se na experiência etnográfica do passado as distâncias que os separavam eram

relativas a poucos metros e quilômetros, hoje ela adquire outras características: os quilômetros se multiplicaram, aumentando as distâncias entre parentes e ex-vizinhos.

Com marcas deixadas na terra, moradias foram renovadas e indicam aspectos importantes para aquilo que aqui escolho olhar etnograficamente, principalmente entre os moradores da Mãe Terra na Vila São Miguel (onde está concentrada a parentela dos Roberto e anfitriões do mestrado e do doutorado): ao passar por desteros, aterram-se em moradias provisórias, mobilizando estratégias e negociando repertórios políticos para estarem vinculados à terra e reconquistar a própria. Nos lugares e diante da vizinhança onde distribuem a reconfiguração dos seus núcleos domésticos, plantações, criações e famílias, foram o parentesco, a política da aliança e a reciprocidade que lhes abriram essa possibilidade, cujas raízes conectadas asseguraram-lhes alguma permanência na terra. Assim, experienciam modos de sustentar essa frágil permanência: trabalham e negociam as suas semelhanças e diferenças com a nova vizinhança, enquanto também se envolvem nas suas demandas e na dos seus anfitriões. Do contrário, o desterro levá-los-iam à beira da estrada.

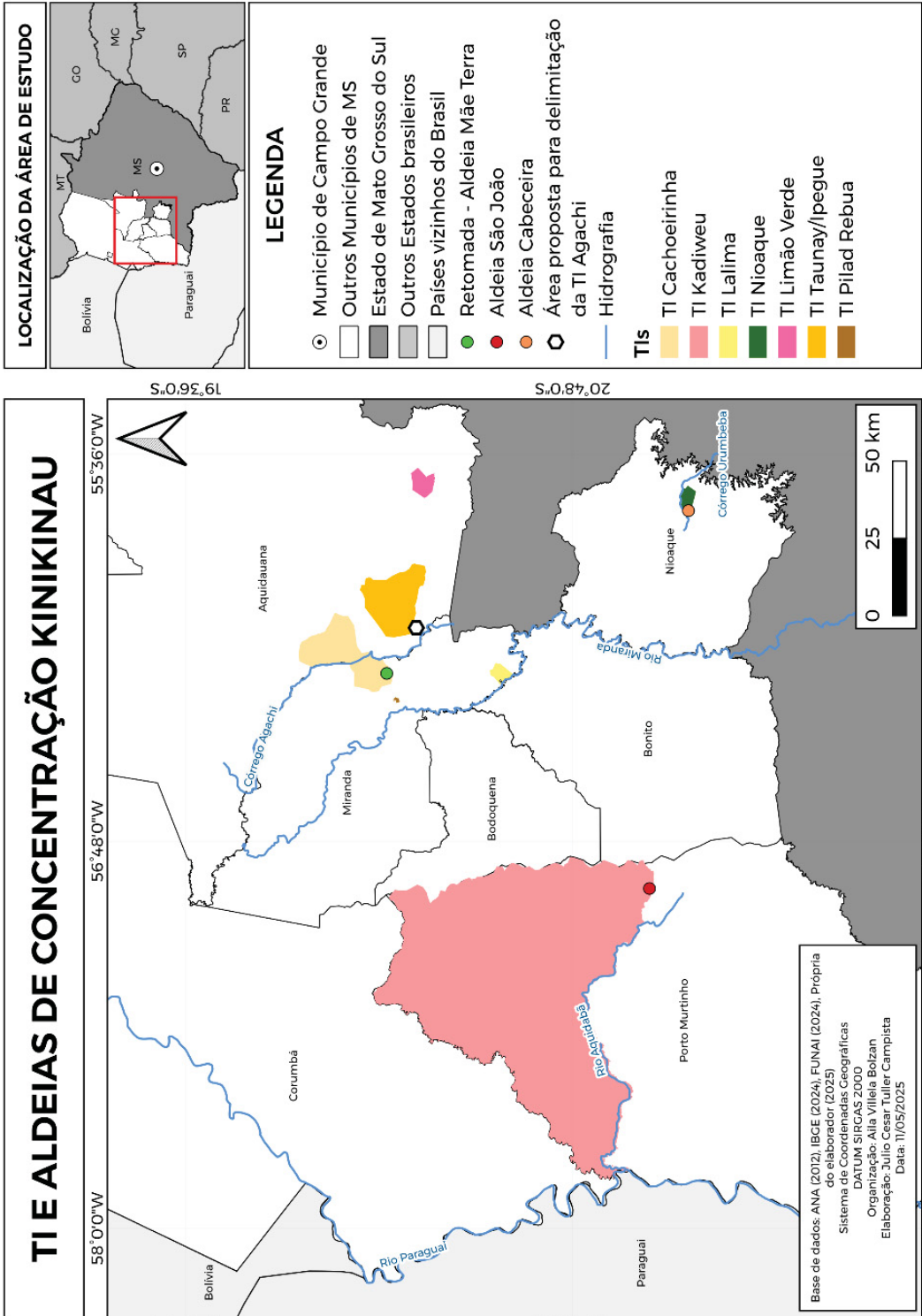
A história das últimas décadas na aldeia São João, nas terras Kadiwéu, os alertou sobre a fragilidade de sua condição impermanente ao assentarem-se em terra alheia. Essa experiência, que é também coetânea à pesquisa, foi atravessada e interrompida por conflitos e os assombra pelo fato de que *“tudo o que é trabalhado na terra dos outros é deixado para trás”*. Apesar de respeitados e *aliados*, dos Kadiwéu nos anos precedentes e dos Terena no presente, os Kinikinau até hoje não são donos das terras onde vivem e viveram nas últimas décadas. Ser “dono” ou “rei”, aprendido etnograficamente como “coisas dos antigos”, de um modo específico regulava suas relações com a terra que era também habitada por outros seres e seus moradores. Essa acepção não porta o seu equivalente moderno ocidental acerca do regime de posse ou propriedade. Os Kinikinau buscam ser “donos de suas terras” à semelhança dos seres invisíveis incompreendidos na visão das alteridades não indígenas.

FIGURA 1 - “MANGAL” CENTRO COMUNITÁRIO VILA SÃO MIGUEL



Fonte: A autora (2022).

MAPA 2 - TI E ALDEIAS DE CONCENTRAÇÃO KINIKINAU EM MS



Fonte: Julio Tuller (2025).

2. INTRODUÇÃO

Minha primeira experiência etnográfica com pessoas Kinikinau resultou na dissertação de mestrado em Ciências Sociais, defendida em 2013 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e intitulada *Os Kinikinau de Mato Grosso do Sul: a existência de um povo indígena que resiste* (Bolzan, 2013). Nas relações tecidas no tempo e nos lugares por onde nos colocamos, retornar ao convívio com eles e experienciar outras situações foi o que me moveu até a presente pesquisa. O rearranjo territorial das famílias Kinikinau nos últimos anos, a busca por alguma base de moradia em lugares distintos daqueles que pude conhecer durante a experiência do mestrado, foi fundamental para seguir com elas, contribuindo por meio de uma relação pactuada entre nós no passado e agora renovada em uma nova experiência etnográfica, mais reflexiva e aprofundada no presente. Além disso, pretendo celebrar e reconhecer personagens que deixaram marcas por vários caminhos, mas, principalmente, nos que foram percorridos para tentar voltar e recuperar a terra Kinikinau.

O campo etnográfico, por ocasião do mestrado, foi feito principalmente na aldeia São João, na Reserva Indígena Kadiwéu, localizada em Porto Murtinho e nas cercanias de Bonito, em Mato Grosso do Sul. Residindo em São Paulo, fazia visitas à minha mãe Fátima, que por alguns anos morou na cidade de Bonito. Como nos ensinam os povos indígenas, o mito fundador de nosso pacto começou entre 2009 e 2013 e foi mais ou menos assim: trabalhando no Museu da Cultura na PUC-SP como estagiária, passei a me interessar pela materialidade de diversos povos indígenas, principalmente dos objetos colecionados por professores em suas respectivas experiências de campo, junto aos Kamayurá e Cinta Larga (*Matetamãe*) de Mato Grosso e de Rondônia, pela antropóloga Carmen Junqueira, e dos Rikbaktsa, reunidos pelo antropólogo Rinaldo Arruda.

À época, minha orientadora de mestrado, Dorothea Voegeli Passetti, a Dodi, que em 2024 tristemente nos deixou, era a diretora do pequeno museu e se dedicava com muito esmero à salvaguarda e curadoria de exposições com os objetos doados ao acervo. Nos anos de estágio no museu, ainda durante a graduação em Ciências Sociais, a convite da Dodi, acabei me aventurando em uma iniciação científica sob sua supervisão. Voltada à compreensão da materialidade das flechas Cinta Larga e dos registros dos mitos associados à sua cosmogonia e a dos seus vizinhos Suruí Paiter, de Mato Grosso e de Rondônia, comecei a prestar mais atenção ao mundo material indígena.

Nas idas e vindas à casa de minha mãe, certo dia ela comentou ter adquirido vasos de cerâmica feitos e vendidos por um “tal” Ambrósio, índio do povo “Kinikinawa”⁸, que vivia em Bonito com a esposa, a qual fazia colares de sementes e vendia na feira do artesanato localizada na avenida principal da pequena cidade, voltada ao ecoturismo. Não conhecia referências bibliográficas sobre esse povo, apenas sobre os Kadiwéu que apareciam enaltecidos de maneira folclorizada e romântica na boca dos agentes do turismo local. Ao mesmo tempo, nas aulas de Antropologia de estruturalismo francês na PUC-SP, conhecendo a vida e a obra de Claude Lévi-Strauss, cheguei ao livro *Tristes Trópicos* e as impressões do jovem etnólogo franco-belga em sua breve visita ao *Nalike*, sobre a organização social Kadiwéu e a sua expressiva arte transposta do corpo à cerâmica. Dali em diante, me dei conta que as lojas de *souvenirs* de Bonito vendiam as tais cerâmicas Kadiwéu, as quais chamaram ainda mais a minha atenção. No entanto, não houve oportunidade de testemunhar como se dava o fluxo de negociações com representantes indígenas.

Havia semelhanças entre aquele vaso que minha mãe dizia ser Kinikinawa e os vasos Kadiwéu, características que me colocavam inúmeros questionamentos. A rápida busca por fontes de informações e dados sobre os Kinikinau, me levaram a saber que Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) os havia mencionado em seus trabalhos, apesar de localizá-los em algumas reservas Terena. Assim, os Kinikinau aparecem em seus trabalhos como outros Chané-Guaná, categorizados enquanto “remanescentes” ou “extintos” em comunidades etnicamente heterogêneas: “[...] teríamos Lalima, Francisco Horta, Limão Verde e Aldeinha, constituídas por remanescentes de grupos já extintos, como os Kinikináu, Layâna e Guaikurú, ou por Guarani ou Paraguaio, onde os Terêna estariam em minoria ou em número equivalente aos demais” (Cardoso de Oliveira, 1976a, p. 93).

Em 2009, no Festival de Inverno de Bonito (FIB), na tenda onde havia artesãos e artesãs de MS, cheguei a uma mulher e soube que era representante do povo Kinikinau. Havia duas crianças pequenas ao seu lado, Jean e Jairo, netos inseparáveis que hoje são jovens adultos casados e com filhos, tornaram-se amigos com os quais mantenho conversas, se não diárias, semanais. Até de maneira um pouco exagerada, comecei a perguntar sobre as técnicas que ela utilizava na produção das cerâmicas ali expostas, mas não entrei em detalhes sobre quem era o seu povo; afinal, isso parecia deveras colonialista e assimétrico. Ela sorriu para mim e me

⁸ Essa grafia e autodenominação passa por transformações ao longo dos anos. A autodenominação “Kinikinawa”, aparece com o gênero feminino flexionado, uma vez que foi a resposta dada por Dona Flaviana, quando questionada por um servidor da Funai, a qual etnia pertencia.

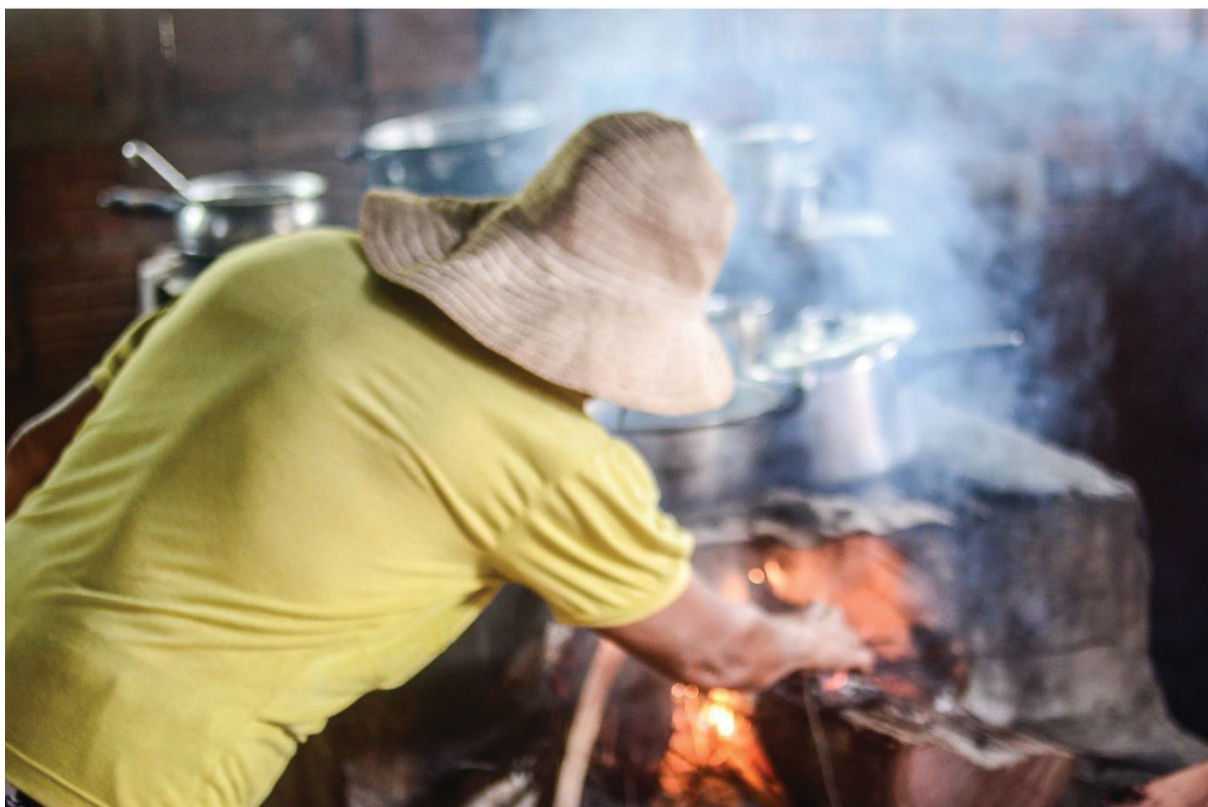
convidou para ir ao “Campo dos Índios”⁹, onde morava, para me apresentar mais coisas sobre a sua arte e a sua cultura. Alfred Gell (2018) poderia bem compreender essa situação: a arte e sua materialidade agenciaram o encontro, fundando o começo de nossa história.

Para chegar à antiga aldeia, a São João, é necessário percorrer aproximadamente 70 km no sentido noroeste em relação à cidade de Bonito. De difícil acesso, as estradas eram de terra, com rochas e declive acentuado por ser nas encostas da morraria da Serra da Bodoquena. Por vezes, em dias de chuva, as condições a tornava inacessível, tendo que contar somente com a carona cedida pelo motorista Gregório na viatura da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), que por sorte era filho de Dona Águeda. Ele conduzia o Doutor Maurício diariamente para diversas aldeias das terras indígenas do entorno de Bonito, que, por outra sorte do destino, também era um amigo de minha família.

A principal interlocutora do meu trabalho de campo na aldeia São João foi ela, “Angueta”, como a apelidou o seu *finado* pai, Miguel. A ela devo até os dias de hoje gratidão pelos cuidados e acolhimento dados e que ainda me dá durante o período em que fico entre eles. Sempre que estamos juntas ela vai à frente, abrindo caminhos, estradas, conduzindo até os seus parentes e amigos, mas, também, entre os múltiplos saberes sobre a cerâmica, as plantas, sobre o corpo e a pessoa, além de tentar me ensinar a língua de seu povo. Ela também me alimenta com comida e afeto, o que tem de melhor, principalmente quando passo meses distante de minha família, no Paraná. Por vezes, posso dizer que a nossa relação se assemelha a de uma mãe que ama os seus filhos. Foi ela quem me colocou no mundo dos Kinikinau. Águeda pertence a uma família cuja maioria é de ceramistas, principalmente irmãs, sobrinhas, cunhadas, parentes consanguíneas e afins, e formam a parentela dos Roberto. Naquela época, ainda no mestrado, ela era moradora da aldeia São João e estava havia dois anos distante dos pais: Dona Zeferina e Senhor Miguel, além de três irmãos: Flaviana, Manoel e Maria, com suas respectivas famílias nucleares. Eles haviam se retirado entre 2007 e 2008 do “Campo dos Índios”, como chamam a RI Kadiwéu, fazendo o caminho de volta para Miranda. Estavam vivendo na Mãe Terra, uma área retomada, anexada à Terra Indígena (TI) Cachoeirinha, que anos mais tarde tornou-se o principal lugar onde concentrei o campo recente do doutorado.

⁹ Esse é o modo corrente como os próprios moradores indígenas ou não indígenas, de Bonito e região, se referem à Reserva Indígena (RI) Kadiwéu.

FIGURA 2 - DONA ÁGUEDA COZINHANDO



Fonte: A autora (2022).

Ainda na fase incipiente de estabelecimento de relações com os Kinikinau, conduzida por “Angueta”, também estive pela primeira vez na retomada¹⁰ Mãe Terra, em meados de 2011. Saímos de Bonito e fomos *juntas* de carro até Miranda, a 200 km da aldeia, para que eu conhecesse seus pais e parte de sua família, já assentados em outras terras. Foram dias muito significativos e por mim rememorados com gratidão até o presente, pois pareceu-me que algo a mais me foi dado ou mostrado por eles, do que somente a interlocução rápida diante da visita de uma branca desconhecida, ingênua pesquisadora em Antropologia, interessada no elo perdido da “cultura” e da cerâmica do povo Kinikinau. Conversamos, comemos *beiju* e *hihi* preparados por seus pais, alimentos tradicionais feitos à base da farinha de mandioca, pouco comuns na alimentação atual dos descendentes.

¹⁰ A palavra retomada pode ser, a depender do contexto, substituída por *aldeia*. No passado, meus interlocutores a chamavam retomada Mãe Terra, situação que acabou transformada nos últimos cinco anos, inclusive, durante a escrita deste trabalho. A atribuição do termo *aldeia*, grafada em itálico, remete a uma categoria nativa, visto que não há o estatuto jurídico e administrativo que a reconhece, de fora para dentro, como uma aldeia à semelhança das que existem nas TI da região de Miranda. A profundidade e o sentimento dos vínculos estabelecidos pelas pessoas com o lugar que fora retomado (enquanto ação) serão mais bem compreendidos no terceiro capítulo. Como escolha pessoal, o substantivo retomada será adotado com mais frequência nos capítulos iniciais e sofrerá transformações para *aldeia* no adensamento das descrições que exprimem os vínculos e sentimentos acerca do termo (parte também das transformações do meu próprio processo etnográfico).

No cenário do nosso primeiro encontro, às vezes em tom de brincadeira, o Senhor Miguel e a Dona Zeferina tentaram me dizer e mostrar coisas importantes daquilo que eles entendiam ser as tradições de seu povo e sabiam que ali havia (muito mais) algo que eu não conseguia identificar na época. Pediam aos seus netos para que eles tocassem a *caixa* e o *pife*, mostrando aspectos de sua “cultura”. Frente às minhas perguntas, também contaram a história citada no prefácio, da origem do mundo na língua materna, que será conhecida no segundo capítulo do trabalho¹¹. Seus netos sempre estavam ao redor de um casal de velhos, característica fundamental na política do cuidado e sustentação do parentesco e na transmissão ideal de um modo de vida aprendido por eles com seus ancestrais. Ali, aprendiam sobre o trabalho, os papéis sociais atribuídos a cada um, a forma e o cuidado com as fragilidades do corpo e do espírito. São, principalmente, os anciãos que têm condições de ensinar aos seus descendentes os conhecimentos, buscando prolongá-los.

Os processos etnográficos envolvendo subjetividades que se fazem mutuamente podem levar anos até serem desvendados e acomodados em regimes desiguais de conhecimento, como nos ensina Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 305) quando há coexistência, encontros e desencontros que envolvem saberes tradicionais e direitos intelectuais, principalmente entre não indígenas e indígenas. A cultura “aspeada” pode ser anunciada de uma determinada maneira na iniciação de uma etnógrafa, no caso eu, a representantes de um “coletivo”, como foi com os anciãos Kinikinau. A “cultura sem aspas”, categoria sugerida pela antropóloga, seria fluida, dinâmica e negociada no cotidiano, como aquela que a vivência etnográfica possibilitaria aproximar.

[...] esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre os grupos sociais [...]. Mas acredito que esta última não coincida com “cultura”, e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos necessariamente difiram, mas sim não pertencem ao mesmo universo de discurso [...] (Carneiro da Cunha, 2017, p. 306).

No primeiro encontro com os anciãos, deparei-me com algo que se assemelha à cultura “aspeada”, um metadiscurso reflexivo sobre a cultura de que nos fala a autora. Esse modo de discursar sobre a “cultura”, geralmente para garantir reconhecimento e direitos, ocorre pelos próprios interlocutores em um esforço de autorrepresentação. No entanto, os discursos que envolvem a cultura “aspeada” e “não Aspeada” podem se diferenciar e, também, se encontrar, à

¹¹ Traduzida pelo “*vêio*” e gravada por mim, algo que me inquieta por ter sido a única, de acordo com seus filhos e netos, que até hoje fez tal registro.

medida que a experiência de campo etnográfico se aprofunda. Cultura e “cultura” se refazem nas relações e situações atravessadas por improvisos e negociações, assim como a dinâmica que os próprios Kinikinau construíram e constroem com a terra.

Era motivo de orgulho para Águeda afirmar que a “mamãe” era uma das ceramistas do seu povo e a principal falante de idioma, em contraponto aos demais membros auto identificados Kinikinau, que se comunicam somente em português. A sua avó, a *finada* Francisca Pereira, a qual não conheci, foi a responsável por transmitir às netas os conhecimentos sobre o saber-fazer da cerâmica e, também a ela, por ser a mais velha, as técnicas de comércio de “coisas” negociadas por indígenas representantes dos povos Chané-Guaná em fazendas, vilarejos e estações de trem que cruzam a região do Pantanal¹². Mais tarde, soube, também, que os segredos das plantas e dos remédios caseiros são repassados entre as gerações e que ainda seguem em curso, circulando entre membros de uma mesma parentela, e que chegam à vizinhança que os procura.

Viajar ao Mato Grosso do Sul e, finalmente, tecer algum sentido para esse doutorado não foi nada fácil. Embora enfrentar desafios durante a realização de uma pesquisa acadêmica pareça ser um denominador comum, fazer doutorado em Antropologia, sobreposto à pandemia de Covid-19¹³, tornou as coisas um pouco mais complicadas. De 2020 a 2022, os dois anos que antecederam a viagem de campo planejada junto à comunidade indígena Kinikinau da retomada Mãe Terra, em Miranda, foram desalentadores. Até que as vacinas ficassem prontas, permanecer em casa foi o meio mais eficaz de evitar ser ameaçada ou ameaçar alguém com uma morte trágica e solitária.

Em 2020, de maneira *online*, iniciei um novo percurso em nossa disciplina com o projeto intitulado “Ser e permanecer Kinikinau: uma existência intrépida”. Foi apenas um dia, uma manhã, em que estive presencialmente reunida com meus outros três colegas de turma, além de alguns professores e professoras do PPGAA, no sexto andar do Ed. Dom Pedro I, da

¹² A estrada Ferro Noroeste do Brasil (NOB), privatizada em 1996 no governo Fernando Henrique Cardoso, que interligou a partir de 1912 o Estado de São Paulo ao antigo Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul) até a região de Corumbá, no rio Paraguai, passa pelas estações Duque, Agachi e Miranda. Com exceção da última, hoje estão em ruínas e depredadas, encobertas por mato e cercadas por fazendas. O nome Agachi, adotado para a estação e coincidente com a área de referência das antigas terras Kinikinau, como será visto à frente, é uma toponímia Guaikuru e refere-se a “bando de capivaras”.

¹³ Doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, pela primeira vez em dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, China, responsável por uma pandemia global com impactos sanitários, sociais e econômicos em larga escala.

UFPR. Lembro-me, no dia de apresentação do programa, que a coordenação se mostrou preocupada: um vírus havia chegado ao Brasil e estava matando pessoas. Chegaram informes da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) para manter as janelas abertas e as salas ventiladas, evitando áreas de aglomeração em que o vírus pudesse circular. Desse dia em diante, até 2022, mantivemos nossa interação exclusivamente por meio de celulares e computadores, fase essa que me pareceu “eterna”. Mesmo com as múltiplas realidades e condições distintas de acesso à internet entre colegas em fase de pós-graduação, enfrentar disciplinas obrigatórias e optativas em sessões *online* foi o meu recomeço na Antropologia. As aulas propriamente ditas, até serem discutidos e acertados os caminhos para que elas ocorressem sem prejuízo às pessoas envolvidas, foram iniciadas somente no segundo semestre de 2020.

Permaneci diariamente sentada, dedicando mais de doze horas a leituras e aulas frente às telas de computador e de celular, interagindo de maneira silenciosa com a projeção da imagem de parte da corporeidade de colegas e professores, e, também, de suas casas. Mediados por câmeras e microfones, tentamos imaginar mundos possíveis e dar seguimento às nossas etnografias sem qualquer tipo de certeza quanto à previsão de execução. Por outro lado, de maneira privilegiada, diga-se de passagem, estávamos seguros em nossos lares, tentando atravessar uma pandemia que parecia nunca acabar. Queríamos estar entre os nossos, mas víamos índices de mortes subirem de maneira catastrófica no Brasil, no mundo, em nossas cidades, bairros, nas redes de amizades e entre parentes. Pois bem, isso tudo aconteceu e, enquanto escrevo esse texto, descobri que o Brasil atingiu, em 28 de março de 2023, 700 mil mortes por Covid-19.¹⁴

Foram dois anos difíceis e a cada dia me via ainda mais impedida de estar novamente com pessoas da comunidade indígena Kinikinau e acompanhar *in situ*, sobretudo no Pantanal Sul-mato-grossense, os significados e a mobilização de parte de alguns representantes para voltarem às suas terras. Frente a um vírus mortal, que se multiplicava a qualquer tipo de contato ou aproximação entre humanos, só me restou aguardar até finalmente poder pisar na terra, no “chão da aldeia”, em janeiro de 2022, de uma forma menos arriscada, e cumprir os prazos previstos no regimento do PPGAA.

Esse ser invisível, letal, que tomou conta do mundo no qual habitamos, entraria em todos os corpos humanos. Não bastando a sua própria letalidade, ele também impediu que ritos funerários, entendidos enquanto marcadores da liminaridade, refletida por antropólogos como Arnold Von Gennep (2011) e Victor Turner (1974), tão necessários para materializar as práticas

¹⁴ Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/coronavirus/noticia/2023/03/28/brasil-chega-a-marca-de-700-mil-mortes-por-covid.ghhtml>. Acesso em: 23 mar. 2023.

rituais que fazem o reordenamento da vida individual e coletiva frente à ameaça dos mortos, ficassem temporariamente suspensas. Aguardava ansiosamente pela vacina.

Aterrorizada por notícias que falavam dos bombardeios sem bombas, nesses anos tão difíceis, era também notificada sobre incêndios que se alastravam no Pantanal¹⁵. Denúncias dos agentes e ecólogos de monitoramento ambiental – diante do alto índice de desmatamento nos biomas brasileiros –, sobretudo na Amazônia, chegavam aos montes nas telas dos celulares conectados às diversas mídias sociais. Árvores derrubadas e garimpo ilegal na Amazônia indígena ganhavam tabloides desalinhados aos discursos dissimulados da imprensa oficial do governo federal. Sobreposto a isso, mortes de moradores das aldeias em Mato Grosso do Sul e no Brasil passaram a ser notificadas nas “mídias indígenas” e subnotificadas em agências oficiais governamentais. As estratégias de barreiras sanitárias feitas aos próprios modos comunitários também eram divulgadas via *Facebook* e *Instagram*, e mostravam-se mais eficazes que as ações da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) ou do próprio Ministério da Saúde, instituições comprometidas por uma gestão controversa.

Em curso, foram muitos meses de corrida nos campos científico e empresarial do mundo moderno, em busca de fatores imunizantes frente ao vírus que não se mostrava cômodo nem regular, mas imprevisível e indiscreto. A cada dia, mais corpos se amontoavam em hospitais e cemitérios. O jeito era esperar tudo passar e, caso eu não morresse, poderia me dirigir ao trabalho de campo e fazer a pesquisa com e não sobre os Kinikinau. Felizmente, assim como outros povos indígenas do Brasil, eles foram os primeiros a receber as doses de imunizantes contra a Covid-19.

Enquanto o ciclo vacinal não se consolidava, um dos meios que se mostrou acessível para seguir com essas pessoas entre os anos de 2020 e 2021 foi fazer certo tipo de etnografia digital em *WhatsApp*, mídias sociais como *Instagram* e *Youtube* e por intermédio de ligações telefônicas¹⁶. Seguindo as dicas de Daniel Miller (2020) e Juliane Bazzo (2021), ambos atentos aos estudantes de Antropologia em fase de pós-graduação que se viram limitados pela necessidade de fazer o resguardo necessário e recomendado por órgãos sanitários como a Organização Mundial de Saúde (OMS), me aproximei de experiências etnográficas outras. Propostas como essas ultrapassam a dicotomia *on* e *offline* ou a necessidade de “estar lá”,

¹⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2021/04/06/em-2020-quase-60percent-dos-focos-de-incendios-no-pantanal-foram-provocados-por-aco-es-humanas-dizem-mps.gh.html>. Acesso em: 04 set. 2023.

¹⁶ Trabalho apresentado na Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul em 2021. Disponível em: https://antropologiams.ufms.br/files/2021/08/VIII_RAMS_CADERNO-DE-RESUMOS_2021-1.pdf. Acesso em: 23 set. 2023.

exercício inspirador para perceber as possibilidades de variações que a etnografia admite para além da experiência prolongada em busca do “ponto de vista do nativo”, concebida há mais de cem anos na Antropologia social britânica pelo pioneiro Malinowski (1976) em sua célebre experiência de convívio com os povos das ilhas Trobriand, na Nova Guiné, cuja obra foi publicada originalmente em 1922.

Apesar de não estar “na aldeia”, cumprindo as recomendações de Malinowski, de tempos em tempos acompanhava postagens feitas por aqueles que sigo e que são meus seguidores nas mídias sociais *Facebook* e *Instagram*, os quais pertencem ou orbitam em torno da comunidade autodeclarada Kinikinau¹⁷. Ao mesmo tempo, trocava mensagens com alguns jovens indígenas da comunidade retomada Mãe Terra, além de Campo Grande, meus principais interlocutores nesse período. Foi assim que, em uma videochamada, contei à minha amiga Águeda, a respeito da intenção de encaminhar o doutorado em Antropologia e retomar quase uma década depois do mestrado a nossa relação etnográfica de amizade e afetos. A vida dessa amiga parecia ter se modificado substantivamente desde que ela se mudara para Miranda, passando a viver com seus parentes na retomada Mãe Terra. Qualquer compreensão mais aprofundada dos significados e sentidos atribuídos por ela e seus familiares a esse processo somente ocorreu quase dois anos mais tarde, quando finalmente consegui chegar ao Pantanal, em janeiro de 2022, para iniciar o trabalho de campo.

Compondo a memória e relatos dessa história, apesar das pequenas variações a depender da região, os Kinikinau representam um dos vários povos indígenas do Brasil e das Américas que também passaram por desterros. A expulsão dos Kinikinau das terras do Agachi, moradia dos seus ancestrais, aconteceu aproximadamente entre os anos de 1900 e 1920, período de implantação do indigenismo oficial do SPI na Velha República, quando foram tituladas a moradores não indígenas. Agachi é o nome do córrego e, também, da área onde hoje pode ser localizada no *Google Maps*, entre os municípios de Miranda e Aquidauana, no Pantanal Sul-mato-grossense. Contra-atacando a tentativa de seu extermínio¹⁸, em 1930, após a peregrinação

¹⁷ Tanto Kinikinau quanto Terena e Layana – de acordo com bibliografia e documentos que tratam dos povos indígenas Chané-Guaná migrados da região do atual Chaco paraguaio ou Chaco Boreal, desde o século XVIII, e que ocuparam as bandas orientais do rio Paraguai – a sua margem direita, são povos de filiação Aruak. A esse respeito há uma série de trabalhos dedicados ao complexo processo de migração e outras características associadas ao padrão cultural entre povos dessa filiação linguística: Santos-Granero (2020), Branislava Susnik (1981), José Sánchez-Labrador (1910 [177-]), Félix de Azara (1998 [1809]), Aguirre (1898 [1793]) e, mais recentemente, Richard e Combés (2015).

¹⁸ Mesmo que a definição de genocídio não seja adotada nesse trabalho, as reflexões sobre as tentativas de extermínio dos povos indígenas são fortemente inspiradas nos estudos de Edilene C. de Lima e Rafael Pacheco (2024), João Pedro Minto Russo (2023), Rafael Pacheco (2018) e Carmen Lúcia da Silva (1998) sobre o caso do povo Xetá no noroeste do Paraná. Esses autores propõem uma leitura ampliada e crítica do genocídio, compreendendo-o não apenas como destruição física, conforme a Convenção da Organização das Nações Unidas

e encontrar um lugar para viver, alguns Kinikinau expulsos do Agachi, que não foram para reservas Terena, dirigiram-se às terras Kadiwéu e ali ficaram até recentemente.¹⁹

O “pacto etnográfico” sugerido pelo antropólogo Bruce Albert (2015), tecido na relação com seu amigo Davi Kopenawa, do povo Yanomami, é exemplo daquilo que estaria buscando ao retomar o envolvimento com pessoas Kinikinau. Não me dava por satisfeita ter construído um texto, a dissertação de mestrado, com base em referências epistemológicas mais inclinadas ao positivismo, produzindo uma relação assimétrica de um “sujeito” que fala sobre o seu “objeto”. Percebi que não contemplei a possibilidade de restituir ao texto, produto do pacto, maior reflexividade aos desafios, inquietações e sentimentos que estavam sendo compartilhados numa experiência muito significativa. Quando fui batizada no fazer etnográfico, estávamos de maneira compartilhada, procurando construir ações e reflexões com e não sobre pessoas do povo Kinikinau. E como sempre há interesses na abertura de uma comunidade para uma antropóloga, eu devia, como fizeram Kopenawa e Albert (2015), considerar os imperativos dessa negociação: fazer justiça à imaginação conceitual dos meus anfitriões, levando em conta os contextos sociopolíticos local e global nos quais aquela comunidade encontrava-se confrontada, olhando criticamente o quadro da pesquisa etnográfica em si.

A proposta de pactuar com o Outro prevê um acordo implícito e complexo, tornando o seu material alicerce e produto desse pacto, do qual os anfitriões tentam reverter a troca desigual subjacente à relação etnográfica e avaliam a aptidão do etnógrafo para servir de intermediário entre mundos – no caso de Kopenawa e Albert (2015), a favor dos Yanomami; no meu, favorável aos Kinikinau. Ele se reveste daquilo que, para os interlocutores, seria uma espécie de auto objetivação, a fim de adquirir reconhecimento e cidadania em um mundo hostil que quer sujeitá-los a múltiplas perdas. Para nós, etnógrafas e etnógrafos, ele assume o papel de nos fazer confidentes e intérpretes a serviço das causas dos anfitriões que nos acolhem. Foi assim que eu me propus a começar uma nova relação com eles: olhando para os sentidos que a terra tem como possibilidade de concretude para suas vidas.

(ONU) de 1948, mas como um processo sistemático conduzido ou consentido pelo Estado brasileiro. O genocídio, nesse contexto, articula múltiplas dimensões: a eliminação física de grande parte da população Xetá por meio de massacres e perseguições; a destruição de seu território tradicional com o avanço da colonização agrícola; a fragmentação de suas relações sociais e a imposição de políticas de assimilação cultural, muitas vezes executadas por instituições como o SPI. Mais do que um evento pontual, o genocídio é entendido como processo contínuo de apagamento e silenciamento históricos, persistente na ausência de reconhecimento oficial, reparação e no não retorno ao território ancestral.

¹⁹ Como será notado nos últimos capítulos, um desterro significativo envolvendo um grupo de aproximadamente doze famílias dessa área ocorreu durante a redação do trabalho.

Na ocasião em que fui pela primeira vez à Mãe Terra²⁰, não foi necessário dominar a língua Kinikinau, visto que os meus dias com as pessoas da São João eram experienciados principalmente em português. Dona Zeferina estava acostumada com o gestual das pesquisadoras *brancas*, de sentar-se, falar, ouvir e ser ouvida enquanto escrevemos em cadernos. A linguista Ilda de Souza (2008), uma das primeiras acadêmicas a dedicar uma tese de doutorado aos Kinikinau, estudou as principais características da língua, estabelecendo comparações que demonstram diferenças com as línguas Terena e Kadiwéu, povos com os quais mantiveram complexas relações de aliança e proximidade tanto no passado como no presente. Souza teve como principal interlocutora a mãe de Águeda e, na ocasião em que estivemos reunidas pela primeira vez, fez questão de lembrar com saudosismo o trabalho de “escrever” feito por sua amiga e pesquisadora, a qual conseguiu aprender a falar a língua de seu povo. A língua Kinikinau foi diagnosticada na referida tese como “em vias de extinção”, visto que o seu uso não se dava em interlocução no cotidiano. Dentre todas as pessoas que compõem a parentela dos Roberto, Águeda se comunica com a mãe, Dona Zeferina, em sua língua materna, a única entre seus filhos, e Dona Rosa Pereira, que é prima da anciã e, também, idosa.

Nesse contexto de línguas ameaçadas de extinção, encontra-se a língua kinikinau, foco deste trabalho. A língua kinikinau é falada pelos índios da mesma denominação, etnia invisível da região Centro Oeste do Brasil [...] pode-se dizer que esta língua está em processo de morte gradual, em fase bem adiantada, próxima da extinção. [...] a língua kinikinau pode ser considerada em estágio obsolecente, em acelerado processo de morte, pois apresenta [...] características [...] acrescidas ainda de um agravante: além de possuir reduzido número de falantes, há reduzido número populacional. Além disso, trata-se de uma língua em contato com mais de uma língua dominante, português, kadiwéu e terena, gerando várias inovações linguísticas (Souza, 2008, p. 16).

De 2008 ao presente, a situação categorizada pela autora como uma língua “em vias de extinção” e “morte acelerada” passou por transformações. O empenho e tentativa de alguns jovens Kinikinau em tentar aprendê-la, principalmente enquanto frequentam o magistério indígena ou até mesmo o ensino superior, tem sido notável. Há esforços em retomar a comunicação intergeracional, visto a sua importância para exprimir os sentidos próprios sobre “coisas” do universo das suas relações. A participação de jovens professoras no Programa

²⁰ Os sentidos dados para o nome “Mãe Terra” serão vislumbrados no terceiro capítulo, à medida que o adensamento do campo etnográfico com os moradores da vila São Miguel se amplia aos moradores da Mãe Terra e TI Cachoeirinha. Senhor João, Dona Maria e Senhor Zacarias, responsáveis por “retomar” essa antiga área de ocupação Terena, a terra dos seus antepassados que foi tomada por fazendeiros, são alguns dos meus interlocutores.

Saberes Indígenas na Escola²¹ vem fomentando a construção de pesquisas com Dona Zeferina e elaboração de conteúdos gráficos, como livros e cartilhas, para serem adotados nas escolas das aldeias onde há crianças e adolescentes Kinikinau em fase escolar, principalmente na Mãe Terra.

Considero possível admitir uma nova leitura acerca do envolvimento e clamor atual de alguns anciãos e chefes familiares na redefinição das fronteiras e limites da terra onde vivem hoje muitos Kinikinau. O convívio intensificado com pessoas Terena acabou aproximando as novas gerações da necessidade de usar a língua materna nas abrangências da TI Cachoeirinha, principalmente na Mãe Terra. Ocorre, simultaneamente, aos Terena usar com eloquência a língua portuguesa, hipótese que coaduna com a análise de Fernando Santos-Granero (2020, p. 156), a respeito do *ethos* Aruak, guardadas as suas especificidades e singularidades, na tendência para adotar elementos culturais expressivos de seus vizinhos “que consideram mais adequados para sua sobrevivência, que eventualmente podem internalizar como parte de seu próprio *ethos*”. Ao comparar povos de filiação linguística semelhante, em uma mesma área cultural Aruak ou Arawak, a flexibilidade de aprender a língua, dentre outras coisas, pode tornar inimigos em aliados, algo que se vê entre os Kinikinau. Essa mesma característica é reforçada por Iára Quelho de Castro (2011) a respeito dos povos Chané-Guaná no contato intensificado e histórico com os europeus e a adoção da língua portuguesa.

Embora não seja possível descrever o processo de incorporação, ele certamente ocorreu, como pode ser percebido nas coisas mais visíveis como a adoção da vestimenta, utensílios, técnicas e instrumentos dos ocidentais e a própria língua. Nesse último aspecto, por exemplo, observa-se a notável habilidade dos Guaná em se expressar na língua do outro, sendo frequentemente utilizados como intérpretes dos europeus, além do interesse pelas coisas dos ocidentais revelados pelos povos Guaná. [...] Essa condição de permeabilidade das fronteiras Guaná resultou em larga medida na disposição e tendência dos seus grupos não somente para acomodar, mas também para incorporar o outro, verificando-se uma interação contínua, trocas, intercasamentos e visitas como aspectos fundamentais da sua vida coletiva que, no tempo do Chaco, se realizaram, sobretudo, com outros grupos indígenas e, posteriormente, estenderam-se aos europeus. Nesse sentido, as fronteiras do grupo estavam marcadas pela presença dos “outros”, cujos objetos, símbolos ou atributos podiam ser incorporados para a sua sobrevivência (Castro, 2011, p. 109-110).

Como pude testemunhar no trabalho de campo recente nas aldeias da TI Cachoeirinha, entre os Terena ocorre simultaneamente o orgulho de, além do português, ainda falarem e

²¹ Criado em 2013 pelo Ministério da Educação, o Programa Saberes Indígenas na Escola tem como objetivo a formação continuada de professores indígenas, considerando os tempos, os territórios e as formas próprias de ensinar e aprender de cada povo. A partir de núcleos regionais, organizados em parceria com universidades públicas, o programa fomenta o protagonismo docente indígena e incentiva a produção de materiais didáticos que reflitam os modos de vida, as cosmologias e as lutas dos povos que habitam o chão das escolas. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/educacao-escolar-indigena/acao-saberes-indigenas-na-escola>, Acesso em: 12 abr. 2024.

transmitirem a sua língua materna a todas as gerações, o que é exaltado em eventos públicos, assembleias ou reuniões de caciques e lideranças. As línguas Terena e Kinikinau são próximas, como apreendido no campo, a exemplo do que Souza (2008, p. 38) já havia observado:

Kinikinau e terena são línguas Chané, que apresentam muitas semelhanças e algumas diferenças [...]. Esses povos concordam que as línguas se parecem, mas discordam com a mesma convicção, quando se afirma que falam a mesma língua. Esse comportamento é compreensível, pois a rivalidade entre esses grupos foi percebida por Taunay (1931) e, na aldeia São João, apesar de uma convivência cordial, não é difícil de se notar que as divergências históricas ainda não foram totalmente superadas. Há também o forte desejo de auto-afirmação étnica dos Kinikinau. Este objetivo implica principalmente em distinguir-se do Terena (Souza, 2008, p. 38).

Em 2011, quando conheci a família de Águeda, grande parte daqueles que haviam recentemente se autodeclarado Kinikinau ainda viviam em terras Kadiwéu. Os eventos e situações de reversão da suposta ou mimética condição de “extintos” para “resistentes” e “existentes” foi iniciado por seus representantes ao final dos anos 1990, diante das discussões de uma Educação Escolar Indígena específica na referida aldeia na área Kadiwéu. Esse tema será abordado no quarto capítulo, como aquilo que intitulo “modos de preparar a própria terra”. Apesar de não ter acompanhado esse processo, algumas pessoas não indígenas que se envolveram diretamente nesse percurso deixaram relatos interessantes. Um deles é o “Professor Giovani”, como o chamam, com quem conversei acerca dessa e de outras temáticas relativas ao período em que estive mais associado e próximo a elas pela via educacional. Para mencionar rapidamente aqui como isso se deu, em 1997, a discussão entre membros da comunidade da aldeia São João, uma das quatro aldeias que compõem a RI Kadiwéu, e agentes da Prefeitura de Porto Murtinho, da Secretaria de Educação, revelaram a ele que nessa aldeia havia representantes de uma identidade étnica distinta:

Obrigados a renunciar a uma identidade Kinikinau e convencidos pelo órgão indigenista oficial, por muito tempo, a se autodeclarar Terena, os Kinikinau apareceram nos últimos anos, especialmente mediante conquistas no âmbito da educação escolar indígena. [...] Rejeitando esses rótulos [“ressurgidos” ou “emergentes”], os Kinikinau têm buscado, por meio de lideranças e professores da própria comunidade, mover-se em espaços que lhes garantam visibilidade e conhecimento que, como pretendemos demonstrar, vão além de uma mera questão de identificação, pois visam também à reconquista de parte do território tradicional do grupo (José da Silva; Souza, 2003, p. 149).

Na comunidade da aldeia São João os primeiros indígenas Kinikinau fizeram o curso de formação de professores promovidos pela secretaria de Educação local, entre eles Inácio Roberto e Rosaldo de Albuquerque Souza, que também passaram a ser meus interlocutores dos

anos 2010 até hoje. Ao lado da educação escolar, os Kinikinau agiam para reverter os danos causados à impossibilidade de autoidentificação e, também, a reparação sobre o esbulho de suas antigas terras.

Em 2003, o professor Inácio participou de pelo menos dois eventos de repercussão nacional em que manifestou a existência de seu grupo. [...] Nem mesmo os estudos acadêmicos têm-se preocupado com os Kinikinau em Mato Grosso do Sul, pois, até o momento, não há estudos linguísticos e aqueles de caráter histórico e antropológico os consideram como extintos (José da Silva; Souza, 2003, p. 153).

Eu havia chegado até eles pela primeira vez quase sete anos depois dessa fase. Àquela altura, estudos acadêmicos sobre a língua, a história e a cerâmica Kinikinau já existiam, alguns inclusive eram coetâneos ao meu. Contudo, foi um período marcado por muitas mudanças e – fossem seus lugares de moradia, fosse a organização política naquela aldeia – tudo parecia ganhar novas configurações. Negar a coetaneidade, congelar os Kinikinau no tempo, na língua, na educação escolar, num território ou numa aldeia são ações que podem comprometer nos estudos acadêmicos dar conta e restituir os fluxos constantes que se desdobram sobre a vida desse povo. Afinal, os Kinikinau da São João estão, pelo menos desde 1980, agindo regularmente frente aos não indígenas e, também, aos interlocutores e vizinhos indígenas para serem percebidos como um povo distinto, mesmo sendo “*primos-irmãos*”²² e de raízes próximas e misturadas aos conhecidos Terena. Conforme será visto ao longo do trabalho, há grandes proximidades linguística, cosmológica e territorial entre ambos.

Foi no silêncio impetrado pela política indigenista interessada em subsumir a singularidade de cada etnia ou subgrupo dos chamados povos Chané-Guaná, recolhidos no século XX nas reservas indígenas do então Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul), que ocorreu a superposição da macro categoria Terena a todos, como afirmam. Os exemplos mais relevantes sobre isso aparecem nos trabalhos de Cardoso de Oliveira (1976a) e Darcy Ribeiro (1982). No entanto, antropólogos e historiadores que seguiram trabalhando com os povos Terena das várias TI e retomadas que compõem o atual MS, parecem não querer se envolver com essa problemática ou discutir de maneira aprofundada o fato de sempre se depararem com a consciência que os “Terena” têm sobre serem descendentes de Kinikinau, Layana e Guaikuru, geralmente demonstradas por eles na interlocução das suas pesquisas de campo.

²² A escolha pelo emprego dessa categoria diz respeito a como Dona Águeda refere-se ao Senhor Zacarias, cacique da Mãe Terra, seu primo pela linhagem paterna, onde a maioria, assim como ele, é autoidentificada como Terena.

No trabalho de Gabriel Ulian (2013) sobre os Atikum de Pernambuco, os quais vivem entre os Terena na TI Nioaque, o autor problematiza o porquê deles se autoidentificarem como Terena. Em uma conversa com Alzemiro Marques Pereira, ele afirmou que:

“Nós sabemos quem nós somos, conhecemos nossa raiz Kinikinau, mas preferimos ser chamados de Terena, pois a nossa terra é uma terra Terena e nós tememos perder nossos direitos”. Em vista disso, opto por tratar no texto como Terena os indivíduos que assim se identificam perante o Estado e à sociedade envolvente, e, apenas em situações de maior intimidade, revelam, com certa reserva, sua identidade Kinikinau (Ulian, 2013, p. 73).

A distribuição dos povos indígenas no Pantanal de Mato Grosso do Sul, assim, é fruto de uma política totalmente desinteressada dos processos históricos e singulares vividos por cada povo. Vistos desde o século XVI nas terras do Gran Chaco, na margem direita do rio Paraguai e do XVIII em diante à oeste da antiga província de Mato Grosso, com a agência indígena e as transformações de suas vidas e territórios, posteriormente “cercados” em reservas, os Kinikinau conseguiram sustentar o seu pertencimento étnico e comunitário interseccionados a uma origem comum: o Agachi. Esse é o lugar para onde eles querem ir no presente e ter a possibilidade de viver um futuro melhor do que eles têm ao alcance dos seus olhos. Como afirmam, por vezes, também receberam a atribuição da própria Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) de “índios Kadiwéu”. De acordo com seus próprios relatos, porque certo servidor, chefe de posto, disse a eles que a sua autoidentificação deveria acompanhar o estatuto jurídico e etnônimo relativo à TI que ocupavam. Ao que se vê, as violências foram múltiplas e em diferentes matizes.

Dentre as várias atribuições dos chefes ou encarregados de posto do SPI e da Fundação Nacional do Índio, atualmente Fundação Nacional dos Povos Indígenas, os registros de nascimento, feitos em livros próprios, eram realizados nas áreas indígenas e, também, ficavam sob sua responsabilidade. O Registro Administrativo de Nascimento Indígena (Rani), foi amparado pelo Estatuto do Índio, Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973: “O registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova”, não substituindo a certidão de nascimento.

A arbitrariedade ou não dos chefes de posto quanto à atribuição de etnônimos aos nascituros, informação que está contida no próprio documento, pode ter relegado a muitos povos obterem seus registros com critérios suspeitos. Algo semelhante ocorreu entre os Katukina (Lima, 1994, p. 19), cujo nome “guarda-chuva” e os múltiplos etnônimos abrigados

sob essa denominação, podem ter sido, como afirma a autora, atribuídos pelos brancos ou adotados defensivamente. Ao que parece, Brasil afora, a política indigenista tutelar onerou muitos povos quanto aos seus próprios critérios de autoidentificação.

No caso Kinikinau, o seu uso também implica viabilizar que essa materialidade se torne agente legítimo dos seus processos, nas relações interétnicas e inter-indígenas. Enquanto “um atestado da sua existência”, situação testemunhada nos anos de proximidade e interlocução com seus representantes, de acordo com alguns, os Rani foram transformados na territorialização das reservas e na tutela operada na chefia do posto indígena. Para o Senhor Nicolau Flores, na sua história e de muitos dos seus parentes com esses documentos, há um “até aqui Terena” e um “depois Kinikinau”. Na retomada do etnônimo, como será visto nas páginas que se seguem, são recuperados documentos, construídos sentidos e modos de fortalecer (e fazer) a cultura e a terra.

Passados mais de dez anos do dia em que concluí o mestrado, os fluxos Kinikinau são outros, pois a história é mudança, rearranjos e produção de novos sentidos. A história de um povo indígena em movimento, pisando múltiplas terras e em busca da sua própria, exige fôlego por parte dos antropólogos que atuam em campo, sobretudo tentando acompanhar as muitas transformações pelas quais já passaram e ainda passam. É de dentro e “vazando” esses limites que a etnografia aqui proposta acontece. A materialidade das cerâmicas que conheceu no passado ganhou novos componentes: as mulheres, a cada novo movimento, misturam com as suas mãos o barro e as terras coloridas dos lugares onde estão. Na Vila São Miguel, guardam terras coloridas encontradas no entorno e proximidade da aldeia São João e as ferramentas, como pilão, que foram lá produzidas. Enquanto usam o *moté* (argila) retirada do solo da região da Mãe Terra, também agregam as tintas conectadas aos lugares por onde passam e encontram “terra boa e bonita” para seguirem com o seu trabalho. Não à toa, também carregam suas múltiplas “terras” de um lugar a outro, quando levam a materialidade da “cultura” do povo Kinikinau para ser mostrada e comercializada em eventos.

De 2013 em diante, já residindo em Ponta Grossa, Paraná, onde fui para trabalhar como professora em uma licenciatura em Ciências Sociais em uma instituição privada de ensino superior, recebi notícias via *Messenger* do *Facebook* que os Kinikinau da São João estavam sendo acompanhados regularmente pela assessoria do Cimi-MS, que os auxiliava em demandas de diversas orientações, inclusive no direito à garantia de ter o procedimento administrativo

para assegurar a posse e usufruto da terra retirada dos seus antepassados. Os desdobramentos dessa parceria resultaram na I Assembleia Kinikinau, ocorrida em 2014 na aldeia Cabeceira, TI Nioaque, da qual participei. Nos anos seguintes, uma sucessão de acontecimentos recairia sobre a vida de meus amigos e minhas amigas, levando-os a se mudarem repentinamente da aldeia São João, principalmente a grande maioria dos que não possuíam relações de casamento com pessoas do povo Kadiwéu. Dali em diante, indígenas Kinikinau experimentariam relações de outros tipos em outros lugares, dispersando-se na terra, em outros territórios.

Do encerramento do mestrado até o doutorado, segui em interlocução mais esporádica com os representantes da comunidade Kinikinau. Em 2014, assumi o compromisso de fazer uma publicação a respeito da arte, história, memória e resistência desse povo, selado publicamente perante os vários Kinikinau que participaram da I Assembleia, a fim de reforçar por meio de textos que o povo não estava desaparecido e sim resistente às tentativas de subsumi-los e em busca de ser dono da sua própria terra. Minha participação se deu como coorganizadora de uma coletânea sobre os Kinikinau sugerida pelo historiador e antropólogo “Professor Giovani”, o qual me convidou para o projeto, assim como o amigo Kinikinau Rosaldo Albuquerque de Souza. A coletânea reuniu textos de diversas autoras e autores que já haviam produzido pesquisas com/ sobre eles, além das próprias personagens da sua história, como, por exemplo, o irmão de Águeda, Inácio Roberto, professor e diretor da escola *Koinukunôen*, da aldeia São João. No entanto, após uma sucessão de eventos, esse material foi publicado somente em 2017, pois a revisão dos textos e a demora na entrega dos manuscritos rendeu atrasos substantivos (José da Silva; Bolzan; Souza, 2017).

No mesmo ano, a convite do professor Inácio, também chamado de “Doti” por seus parentes próximos, participei da IV Assembleia Kinikinau, organizada com o apoio do Cimi-MS, além do Conselho Terena e Aty Guasu. Naqueles dias soube que grande parte dos meus interlocutores, principalmente Águeda e outros dos seus irmãos, sofriam após inúmeros tensionamentos e subtrações do seu patrimônio, fruto dos conflitos com alguns dos vizinhos que não queriam mais tê-los em suas terras. Diante disso, a totalidade da parentela dos Roberto, com exceção do professor Inácio, havia se mudado de lá e estava morando em Miranda, na retomada Mãe Terra. Essa foi uma alternativa consentida pelas lideranças Terena, seus parentes, que sabiam dos problemas enfrentados por eles havia vários anos com algumas famílias Kadiwéu na aldeia São João.

Pouco antes do ingresso no doutorado no PPGAA, ou seja, entre 2018 e 2019, o cenário político-institucional no Brasil e principalmente do indigenismo apontava para novos obstáculos que vinham de encontro com os projetos de comunidades indígenas e suas demandas

por direitos territoriais e a efetividade das políticas públicas sobre suas vidas. Era um período sobremaneira catastrófico: o poder executivo do Estado brasileiro fora assumido por um presidente democraticamente eleito, mas apoiado por “robôs” e, principalmente, pela disseminação de *fake news* por eleitores fiéis às suas ideias. Chamava a atenção um dos principais motes da campanha do militar, capitão reformado do Exército e deputado federal pelo Rio de Janeiro durante 27 anos, a promessa pública proferida por ele em tom de escárnio e dirigida a milhões de seguidores que o acompanhavam em mídias sociais, de não respeitar o decreto n.º 1.775 de 1996²³ e não demarcar mais nenhum centímetro de terra para “índio”.

Argumentava em algumas de suas entrevistas, de 2018²⁴, que as comunidades indígenas não gostariam mais de viver em isolamento frente ao progresso e ao desenvolvimento, mas, sim, que faria esforços para que o seu projeto chegasse dentro de suas áreas. Para ele, em algumas das suas entrevistas, os indígenas queriam empreender e serem humanos “como nós”: ter luz elétrica, carros, ter médicos e dentistas. Ele justificou, inclusive, que havia uma “indústria de demarcação de terras”, alegando que o “índio” queria fazer negócio, arrendar as suas terras e não ser usado para “fazer política”. Não parece difícil perceber quem, de fato, estaria interessado em fazer negócios em terras indígenas.

E no que isso implicou? Naquilo que só se descobriria mais tarde, na jornada de três meses em campo, após quase cinco anos do esboço do meu projeto para ingresso no doutorado, algo que se apresentou como um cenário comprometedor para as lutas em curso dos Kinikinau, mas, também, aos Terena da retomada Mãe Terra. É evidente que tal conjuntura recobria outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Não era novidade aos povos indígenas, como afirmou Ailton Krenak, em uma das suas entrevistas de 2019, quando inquirido a respeito das ameaças proferidas pelo então presidente aos originários, que eles agiriam com sabedoria para enfrentar a turbulência que estaria por vir: “Já passamos por tanta ofensa que mais essa agora não nos vai deixar fora do sério. Fico preocupado se os brancos vão resistir. Nós estamos resistindo há 500 anos”.²⁵

Os danos causados pelas ofensas do ex-presidente e pela negação aos direitos originários dos povos indígenas do Brasil, materializada em seis anos (dois deles desde o

²³ DECRETO Nº 1.775, DE 8 DE JANEIRO DE 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.

²⁴ Como sugestões das fontes jornalísticas acerca dos discursos do presidente, conferir os *sites*: <https://www.terra.com.br/noticias/cada-vez-mais-humano-fedorentos-e-massa-de-manobra-as-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-indios,87027d5cd1bf90816e67c445ff513e347y0kqcez.html> e <https://www.youtube.com/watch?v=EcM-fyWi92U>. Acesso em: 23 set. 2023.

²⁵ Disponível em: <https://www.fundacaoastrojildo.org.br/expresso-somos-indios-resistimos-ha-500-anos-fico-preocupado-e-se-os-brancos-vaio-resistir/>. Acesso em: 29 jun. 2024.

impeachment de Dilma Rousseff, somado aos quatro do mandato de Jair Bolsonaro) de desmonte efetivo nas políticas públicas que incidem sobre vidas indígenas, mas também de mulheres, pessoas pretas e pardas, comunidade LGBTQIAPN+, das ciências, das universidades e de tantas esferas da ecologia social brasileira, ainda não puderam ser calculados no presente. Sobreposto a esse cenário, veio a pandemia da Covid-19, cujo resultado entre 2020 e 2021 foi a morte de 14,9 milhões de pessoas no mundo, e 700 mil delas somente no Brasil. Sobre tais escombros, ainda havia a necessidade urgente de identificar e demarcar a terra para um povo desterrado em ondas sucessivas há mais de um século.

De acordo com a qualificação de demanda da Funai, documento associado ao relatório de fundamentação antropológica feito voluntariamente pelo antropólogo Gilberto Azanha (2018), entre os anos de 2001 e 2018, delegações Kinikinau idas à Coordenação Técnica Local (CTL) de Bonito, Coordenação Regional (CR) de Campo Grande e Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) de Brasília fizeram sete pedidos para consolidação de um Grupo Técnico (GT), solicitando ao órgão a identificação e demarcação das suas terras tradicionais. Somado aos protocolos, foram oito assembleias organizadas e apoiadas por entidades e organizações indígenas e indigenistas de Mato Grosso do Sul, principalmente pelo Cimi-MS, reunindo indígenas de diversos lugares e não indígenas apoiadores de suas histórias e lutas.

Em 2018, preocupada como as falas e ações de presidente autodeclarado anti-indígena afetariam essas pessoas, a única imagem possível que vinha à minha cabeça em arranjos de destruição era: como ficarão os Kinikinau em tal contexto? Como seria possível recobrar do Estado brasileiro qualquer garantia de direitos sobre a sua terra que àquela altura ainda não havia passado por identificação e delimitação? Após tantos protocolos e pedidos para constituição do GT, por meio de documentos que me foram entregues ainda em 2011 por Ambrósio Góis e que circularam nas mãos de vários agentes, os Kinikinau finalmente conseguiram chamar a atenção do Estado brasileiro para a sua situação de desterro e vulnerabilidade.

Em setembro de 2022, recém-chegada ao campo de pesquisa, veio a notícia tão esperada: o desembargador Hélio Nogueira da 1.^a turma do TRF3 da 3.^a região, ao analisar o agravo de instrumento interposto pelo Ministério Público Federal (MPF) e expedir a antecipação de tutela recursal²⁶, determinou à Funai cumprir em até seis meses o procedimento

²⁶ Do repertório jurídico, diz respeito ao reconhecimento da urgência e por isso antecipar os efeitos do direito, por haver provas (evidências) de que são direitos garantidos, além dos riscos e danos que podem ser irreparáveis caso haja demora no encaminhamento jurídico.

administrativo para identificar, delimitar e demarcar o território do povo Kinikinau. Porém, até março de 2023, a ação judicial pelo agravo de instrumento 5025414-21.2022.4.03.0000 determinada pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3) ainda não tinha surtido efeito, não havendo nenhuma portaria publicada no Diário Oficial da União (DOU) para a constituição do GT, atendendo ao decreto n.º 1775/ 1996²⁷. Finalmente (e felizmente), a publicação que autoriza o estudo ocorreu no dia 24 de abril de 2023.²⁸

A ida a Brasília, em 22 de março de 2023, descrita no capítulo final, um dos momentos mais significativos que tive ao lado deles frente ao tão esperado “sim” da Funai sobre identificar, delimitar e demarcar a terra, de fato aconteceu. Sabendo estrategicamente aguardar e suportar o tempo do Outro, as mobilizações pelo seu reconhecimento que, em últimas consequências, estaria também direcionada à identificação, delimitação da sua terra, chegou finalmente à consolidação da portaria que prevê o início do procedimento administrativo. Quando comecei a trabalhar com eles, a perspectiva sobre serem donos de sua própria terra ainda parecia muito distante. Por meio de tantas estratégias, diante das várias situações de violências pelas quais passaram, como foram os desterros, mantiveram-se com os pés na terra e conseguiram mobilizar esforços para reverter o suposto destino manifesto sobre o seu “fim”.

No Brasil, até poucos anos atrás, a questão se punha de outra maneira, praticamente invertida. Às sociedades indígenas se negava um futuro: uma longa sucessão de leis, de políticas governamentais e de correntes do pensamento social tratava os povos nativos como populações em extinção, fadadas, cedo ou tarde, ao desaparecimento. Ao cabo destes primeiros quinhentos anos, no entanto, apesar de perdas irrecuperáveis e transformações marcantes, diversas populações portadoras de uma herança cultural, genética e moral que atravessou séculos de riscos e incertezas estão aí a reclamar os seus direitos históricos e a sua alteridade política (Monteiro, 1999).

Nos últimos onze anos fui acometida por uma espécie de alerta frente à dívida que ainda tenho com as mulheres e os homens que me acolheram durante a realização do trabalho de campo no mestrado. Principalmente por ter me distanciando de Mato Grosso do Sul, passando a residir no Paraná, o mestrado feito com as mulheres ceramistas enquanto ainda residiam na RI Kadiwéu, além da organização de duas coletâneas²⁹, não parece ter sido suficiente para restituir as inúmeras perdas sofridas por esse povo. Longe de querer propor uma

²⁷ DECRETO N.º 1.775, DE 8 DE JANEIRO DE 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.

²⁸ Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-funai-n-657-de-24-de-abril-de-2023-479458206>. Acesso em: 05 set. 2023.

²⁹ Em 2021, Rosaldo, eu e Giovani organizamos o segundo volume da coletânea intitulada *Kinikinau: Arte, História, Memória & Resistência*, a qual reuniu outros textos de autores indígenas e não indígenas relacionados ao povo Kinikinau.

nova etnografia das perdas culturais do povo Kinikinau, coloquei-me diante de outras urgências vitais: da fome, do medo, do sonho, do sangue que se derrama na terra que lhes fora impedida de ser suavemente pisada. Frente ao desterro secular e intenção de serem donos do seu lugar, como as experiências Kinikinau falam da sua relação com a terra?

Quando deixei o campo de 2022, já era metade de dezembro. Fui embora da Vila São Miguel com o carro cheio de objetos encomendados por meus amigos e familiares, além dos que havia comprado durante aqueles meses. Tinha arcos e flechas, cerâmicas, cestas de taboca (*Guadua angustifolia*) grandes e pequenas, cabos de madeira de ximbuva (*Enterolobium contortisiliquum*) para enxadas, colares de sementes, pulseiras de fibras, tapete costurado com retalhos de tecidos, flauta de taboca, pele de lagarto (*Tupinambis merianae*) recortada em formato de corações, caneta adornada com penas verdes e azuis (para ter a visão de um pássaro na escrita da tese e nos meus trabalhos) e talvez algo a mais que possa ter esquecido. Todos eles me emaranhavam a pessoas e histórias experienciadas em campo.

Na primeira quinzena de dezembro, as férias escolares se aproximavam. Bailes e festas, além das formaturas nas escolas das aldeias de Cachoeirinha, ficaram ainda mais frequentes. Inclusive, tornei-me madrinha de formatura da Mana, filha de Manoel e Marileide na escola da aldeia Argola, Escola Municipal Indígena Felipe Antônio. Havia certo clima de Natal nas comunidades. Na casa das pessoas com as quais me envolvi mais intensamente, trocamos vigorosos cumprimentos de mãos. Tanto nas chegadas quanto nas despedidas, esse gestual está no cotidiano das interações familiares e entre pessoas desconhecidas. Abraços são mais dados entre mulheres, seja na chegada ou em despedidas, quando a pessoa se desloca a lugares distantes por períodos mais longos. Eles acolhem o luto, como testemunhara mais tarde com a morte de um dos filhos de Dona Águeda, meu amigo Rivaél. Envolvem mulheres aparentadas por afinidade, consanguinidade e compadrio. Os abraços são também usados entre mães e filhos antes da vida adulta. Recebendo-os de algumas amigas mulheres, ainda que tímidos, fiquei surpreendida e muito emocionada com o gesto antes da minha jornada de retorno ao Paraná.

Em novembro, Dia de Finados, ocasião da ida ao cemitério da aldeia Morrinho (TI Cachoeirinha) em que acompanhei o filho e o neto que foram visitar o túmulo do Senhor Miguel, fui orientada a respeito do costume dos antigos sobre evitar falar “vou”, “vamos embora” ou “adeus”. Ditas em voz alta, frases como essas podem atrair a atenção dos mortos.

Se saudosos da sua companhia, poderão agir para levar os vivos ao seu mundo. A própria terra do cemitério, o substrato, deve ser lavado dos sapatos e lá deixado. Não se leva nada que possa produzir um acesso indesejado ao mundo dos mortos, a não ser que seja especializado, como um *koixomoneti* e tenha domínio para o trânsito e para a comunicação com os vários espíritos, como bem observou Santos (2023), em relação aos *koipihapati* da cosmologia Terena. Alertada de forma cautelosa por uma família evangélica como “costume dos antigos”, e não parecerem “atrasados” com ideia “pregressas” – visto que utilizam lentes cristãs em que a ideia de conversar com mortos são tidas como enganos espirituais, ainda que discretamente, compreendi ser esse um costume respeitado. Distraída dos interditos da cultura dos antigos, deixei escapar algumas vezes o que seria um risco para mim. Antes de deixar o campo, por um dos moradores da Vila, àquela altura mostrando-se embriagado, fui alertada sobre o meu erro: “*a senhora não deve falar que vai embora, porque ainda vai voltar para cá. Não pode ficar repetindo isso*”.

Na intensidade do que pode ser vivido e amarrado em um campo etnográfico, movimentando o corpo e o carro de um lado a outro, assumi papéis e *status* cujas denominações variaram em um gradiente de “antropóloga” a “senhora”, “professora”, “amiga”, “aliada” e mais recentemente “doutora” – mesmo sem ter concluído o rito completo do doutoramento. Desde a chegada em Miranda no início de setembro de 2022, antes, no pré-campo de quinze dias feito em janeiro, fui envolvendo-me naquilo que Bruce Albert (2022) sugere ser uma “antropologia implicada”. Colocando-me em uma determinada forma de campo e de comunicação etnográfica, os efeitos da minha permanência não eram estritamente associados a uma antropologia fundamental, mas também às suas questões e demandas que no conjunto universal são indígenas (Gallois; Braga, 2022, p. 4).

São trabalhos que, alimentados por essas pesquisas prévias sobre temas clássicos como organização social e parentesco, formas produtivas e territorialidades, noções de pessoa e de corporalidade, cosmologia e xamanismo etc., construíram novas problemáticas de pesquisa, tomando por objeto de reflexão aspectos da chamada “questão indígena”, tais como os problemas suscitados pelo direito à terra [...]; pelas ameaças à sociobiodiversidade [...]; pela legislação nacional e internacional voltada à proteção dos conhecimentos tradicionais [...]; pelas políticas de patrimônio e valorização cultural [...]; pela administração pública e o poder tutelar do Estado [...]; pelas políticas culturais e de autodeterminação da identidade [...]; pelas práticas de assistência à saúde indígena [...], pelas ações afirmativas para o ingresso e permanência no ensino superior [...] entre outras.

Com isso, as minhas próprias intenções da pesquisa e a permanência entre eles, motivadas pelo doutorado em Antropologia, foi continuada, emaranhada a tantas outras atividades, como, por exemplo, acompanhá-los à Brasília, participar de assembleias e comemorações do dia 19 de abril, integrar o Programa Saberes Indígenas na Escola, além de

assessorar a escrita de projetos para Organizações Não Governamentais (ONG) parceiras. No adensamento da nossa convivência e nas trocas do campo, enquanto aprendia com e sobre as pessoas nas relações ali construídas, ocupando lugares onde era muitas vezes colocada, aspectos da minha vida também foram por elas conhecidos.

Inteirados da minha atividade como docente no ensino superior desde 2013, tornei-me, assim, a “Professora Aila”. Em suas leituras de mundo, parece haver maior familiaridade e prestígio atribuídos ao ofício de professora. O processo etnográfico, longe de ser unidirecional, é resultado de uma interação dinâmica em que os nativos desempenham um papel ativo na construção do conhecimento antropológico (Strathern, 2014). A partir das suas próprias categorias e marcos de referência, a pesquisa e, nesse caso a própria etnógrafa, acabam moldadas e conduzidas para aquilo que é significativo em suas culturas. Nesse sentido, meus lugares de referência como pessoa nunca foram fixos, mas, sim, conduzidos e modelados em trocas e relações dinâmicas, como se faz com o *moté* e outros materiais que dão forma à cerâmica.

Ainda nos primeiros dias do campo, recordo-me de estar a sós com Dona Águeda e ela me perguntar que tipo de doutora eu seria, se médica ou advogada. Respondi a ela que seria doutora, mas em Antropologia. Por outras pessoas, acabei sendo procurada para observar e dar um parecer sobre alguma enfermidade que acometera a um ou a outro morador da vila. Cuidadosamente, pedia para irem ao postinho da Mãe Terra ou ao hospital de Miranda. Outras vezes solicitava a opinião do meu irmão médico. Dentro ou fora das comunidades onde trabalhamos, entendimentos acerca dos papéis e lugares da Antropologia e da antropóloga, durante a pesquisa etnográfica, as múltiplas categorias que são colocadas em relação podem ser compreendidas de maneiras distintas, cair em suspeição, provocar equívocos e incompletudes. São necessários, então, múltiplos esforços para compartilhar sentidos, à nossa disciplina, se é que é possível, ao nosso ofício e à tentativa de traduzir regimes de conhecimento distintos e talvez intraduzíveis. Isso ocorre em uma via de mão dupla. Viveiros de Castro (2018), frente às tentativas de traduções no processo da Antropologia, faz um convite a aceitar o equívoco como parte inevitável da comunicação intercultural e usá-lo como ponto de partida para uma compreensão mais profunda das diferenças ontológicas entre as culturas.

Por Dona Águeda era chamada de “amiga” ou “senhora”, nunca “professora”, afinal, ela me conhecera antes da tentativa de aventurar-me no ensino superior. Quando me apresentava às pessoas da sua vizinhança, alguém que aparecia para comprar uma galinha ou para vender pão, ela brincava: “*Aila é minha parente lá do Paraná*”, olhando para mim e dando risadas. Sustentávamos a mentira até ver a reação de quem nos ouvia. Outras variações sobre o

modo substantivo e pronominal, principalmente nas mensagens de áudio do *WhatsApp* trocadas com frequência por Senhor Nicolau, a conversa é geralmente iniciada por ele com “*Olá, doutora Aila*” e eu respondo “*Olá, doutor Nicolau*”. Dona Flaviana, em algumas ocasiões e na presença de outras pessoas que não me conheciam, logo dizia: “*essa daí já vem de muitos tempos com o povo Kinikinau*”.

No todo, homens jovens me chamam de “senhora”, forma de tratamento utilizada pelos Kinikinau e, também, pelos Terena, feita em português. A etiqueta e a formalidade são traços característicos a esse uso de determinados pronomes ou substantivos na tessitura das dinâmicas e inter-relações da sua vida social. Os modos como pessoas, famílias e grupos distintos tratam-se mutuamente, reforçam sistemas de atitudes associadas ao prestígio, *status* e expectativas depositadas na aliança e abertura para o Outro. Evidenciados por antropólogos como Levi Marques Pereira (2009) Luiz Eloy Amado (2020) e Augusto Ventura dos Santos (2023), o ajuste da conduta e a forma de tratamento características aos Terena, próprias do *ethos* Aruak, caminham com a lógica da hospitalidade recíproca, sumariamente traduzida em saber receber e tratar bem sem incorrer em uma ingenuidade política e em uma generosidade gratuita.

Nessa escala, a referência à *aliada*, utilizada por algumas lideranças da Mãe Terra, apareceu como uma variação desse sistema de atitudes, por exemplo, dispensado a minha pessoa durante reuniões comunitárias, festas e solenidades. Certo reforço do que foi investido a meu respeito, enquanto me movimentei com eles entre casas, reuniões, aldeias e cidades, ao ouvir “*não esquece de nós*”, nutria-se na continuidade da lógica da hospitalidade e da aliança. A ocorrência de *aliada* também foi intercambiada por *parceira*, condição coextensiva a instituições e pessoas associadas a projetos e *movimento* relativos aos Terena e, também, aos Kinikinau. Organizações e entidades são frequentemente referenciadas como seus *aliados* e *parceiros*.

Guia de Capítulos

Na tentativa de, minimamente, tentar restituir a meus amigos e amigas a confiança e abertura de suas memórias de vida e cotidiano, principalmente durante a acolhida em campo (jan. 2022, set.-dez. 2022, mar.-abr. 2023, out. 2023, jun. 2024, maio 2025), os cinco capítulos elaborados nesse trabalho de pesquisa descrevem e analisam algumas das situações vividas nessa relação. Somadas às respectivas problemáticas, num primeiro plano, tento privilegiar minhas próprias percepções etnográficas, fundamentadas no campo e na comunicação prolongada por outros meios. Nos planos seguintes abro um diálogo com a bibliografia

especializada, documentos, matérias de jornais, entre outros gêneros e suportes, acerca dos temas destacados.

No movimento de abertura do primeiro capítulo, convoco autores que se debruçam em documentos e registros históricos, principalmente dos séculos XVI ao XVIII, a respeito das impressões que os colonizadores e cronistas tiveram das populações indígenas chaquenhos e pantaneiros. Mesmo que brevemente, retomo uma leitura crítica, a contra pelo, feita por antropólogos e antropólogas, historiadores e historiadoras, acerca da complexa organização social e política, rede de relações, agência e multiterritórios dos Chané-Guaná e Mbayá-Guaikuru. Num segundo momento, a partir da perspectiva documental do lado brasileiro, sobretudo no Pantanal do antigo Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, quando irrompe a Guerra contra o Paraguai (1864-1870) e o avanço das frentes colonizadoras recaem pesadamente sobre os Kinikinau, os Terena e demais povos Chané-Guaná, desencadeando processos de reconfiguração de suas terras

A partir do século XX, no segundo movimento do primeiro capítulo, ancorada em narrativas que me foram apresentadas durante o convívio, proponho um novo enquadramento histórico e político tentando dar conta dos “ciclos de dispersão Kinikinau na terra”. O objetivo do enquadramento proposto é tentar dissociá-los um pouco mais da literatura especializada, que privilegia especificamente a história dos Terena e os Kadiwéu, além de destacar como fontes primárias histórias próprias, individuais e coletivas, dos Kinikinau. Além disso, por onde passaram constituindo suas vidas, os processos de territorialização e da autoidentificação aparecem lado a lado da política indigenista brasileira do século XX. Neles, os próprios agenciam os modos de entender e fazer a sua mistura étnica, muitas vezes confundida com as suas terras.

Os meios empreendidos por servidores do SPI e da Funai para cercá-los, ressurgem em 2014 e seus próprios depoimentos na Comissão Nacional da Verdade (CNV), os quais também são convocados para o diálogo com o texto. Procuro entrar nas discussões acerca do ordenamento jurídico sobre a temática dos direitos territoriais indígenas à luz dos debates atuais, principalmente na tese do “Marco Temporal”. O tema suscita uma série de problemáticas que precisam ser pensadas para recobrar do Estado brasileiro a importância que as terras indígenas têm a partir de seus próprios entendimentos. Por fim, o capítulo é encerrado com um mito contado por seus vizinhos e parentes Terena, a outro pesquisador, a respeito da vanguarda dos ancestrais míticos sobre os *Koinukunôen* e seus vizinhos Terena e Layana, todos saídos de um buraco das profundezas da terra.

Já no segundo capítulo, apresento com mais vigor situações vividas em 2022, no campo etnográfico na retomada Mãe Terra. Nelas, abordo algumas de minhas impressões e percepções do passado, quando lá estive em 2011/ 2012, e como se transformam no presente. Além disso, a retomada Mãe Terra e a Vila São Miguel são descritas a partir das orientações dadas por meus interlocutores, com as quais tento restituir os sentidos e a história que as diferencia da TI Cachoeirinha e as torna categorizadas como “retomada”. Inclusive, descrevo como os próprios Kinikinau compreendem seu movimento para fazer uma retomada que durou apenas um dia nas terras do Agachi, em 2019, infelizmente resultando em mais situações de violência. Nesse contexto, busco problematizar e analisar a retomada Mãe Terra, constituída por Terena e por Kinikinau, sugerindo a ocorrência de padrões, tanto ao seu *ethos* quanto na organização sociopolítica em rede. Politicamente falando, os processos que envolvem as retomadas Terena são examinados à luz da bibliografia especializada a seu respeito, cujos representantes são fortemente atrelados ao movimento indígena.

No segundo movimento do capítulo, apresento a descrição do meu encontro com o ancião Miguel, na retomada Mãe Terra, e das nossas vivências xamânicas. Reconheci tardiamente o seu papel, assim como o de Dona Zeferina, de guardiões das práticas do “sobrenatural” e das histórias míticas do mundo. A festa de São Miguel, tradição deixada pelo ancião, mesmo após a sua morte, é por mim considerada o evento que deflagrou durante o campo a possibilidade de entrar no circuito das relações e obrigações mútuas ao longo dos três meses que a sucederam. Simultaneamente ao período das festas e do início do calendário agrícola pela temporada das chuvas do Pantanal, chega a notícia do TRF3 sobre a esperada identificação, delimitação e demarcação jurídica da terra Kinikinau. Como último movimento do capítulo, apresento alguns aspectos cosmológicos e ontológicos da comunidade Kinikinau, os quais se assemelham ao que consta na bibliografia Terena a esse respeito, e encerro apresentando outro mito que me foi contado pelo Senhor Miguel.

No terceiro capítulo, ainda na abertura, descrevo a minha aproximação às abrangências desse lugar chamado Agachi. Conduzida por Dona Águeda, sua filha Marinalva e as crianças da vila, em uma visita ao córrego de mesmo nome, procuro apresentar um mapeamento etnográfico, cruzado a outras referências sobre as transformações e permanências de elementos e outros seres, por mim e por elas identificados, da antiga e futura terra sonhada e buscada. No decorrer da escrita, quando as minhas relações de campo alcançam mais pessoas, passo a ser guiada por novos interlocutores na Mãe Terra. Nos lugares que foram por mim percorridos no campo, emergem experiências de personagens Terena, partícipes das políticas indígenas e indigenistas e do movimento indígena local e nacional, como a Política Nacional de Gestão

Ambiental e Territorial (PNGATI) e o Coletivo Ambientalista Indígena de Ação para a Natureza, Agroecologia e Sustentabilidade (Caianas)³⁰, cujos efeitos são vividos e sentidos na própria terra onde vivem. Algumas práticas políticas ontológicas de defesa de mundos de diferença, autonomia e permanência nas aldeias, são descritas e analisadas.

Ainda nos fluxos do terceiro capítulo, a partir de um projeto coordenado por mim na vila Kinikinau chamado “*Euxetinati Hoeuketi*: histórias de todo mundo”, são apresentadas narrativas de um casal, Dona Maria e Senhor João, sobre o seu passado na TI Cachoeirinha e a vida recomeçada na retomada. O parentesco com a Mãe Terra os faz pertencentes e cuidadores de um mesmo *xuve*³¹, que por sua vez é implicado aos moradores e “frutos” da São Miguel. Na ocasião, a terra é anunciada por eles como a principal fonte de educação e aprendizado, além de ser a sustentação do parentesco, da saúde e da diferença. Da metade para o final do capítulo, são descritos projetos agenciados por moradores da Mãe Terra e seus *aliados* (ONG e outras instituições atuantes no Pantanal), que geram rendimentos e negociações envolvendo também os meus interlocutores Kinikinau. Já ao final do capítulo, descrevo aspectos do cotidiano e das práticas de convivialidade compreendidas a partir da casa da minha anfitriã. Uma ida ao supermercado da cidade de Miranda, guiada pelo cacique Manoel e esposa Marileide, nos projeta para participar de uma reunião que envolveu o GT Povos Originários – do gabinete de transição do governo Lula, na aldeia Moreira. No evento, a pauta da terra Kinikinau desdobra-se em um documento coletivo levado à Brasília. Por fim, faço um breve relato de uma visita feita acompanhada por alguns dos meus convivas a Nioaque, à aldeia Cabeceira onde estão outros Kinikinau, interseccionada à organização e à retomada da VII Assembleia.

No quarto capítulo, intitulado “Modos de fazer a própria terra”, os relatos de Dona Zeferina sobre o seu passado falam da transformação do silêncio e da invisibilidade do seu povo no idioma *gritar*³². Das coisas por ela convocadas em nossas conversas no campo, aparecem os filhos que morreram, bichos e feitiços, a sua chegada e contribuição para “erguer” a terra da aldeia São João, e sua própria participação em uma retomada. O *gritar*, então, passa a ser usado e transformado por seu neto Genilson, que, assim como seu pai Nicolau, faz do povo invisível em visível para mais pessoas. Na sua mudança para a Mãe Terra, em 2008, com a inserção no

³⁰ Kayanás, traduzindo da língua Terena, significa sábios e pensadores. Disponível em: <https://caianas.org.br>. Acesso em: 13 jun. 2024.

³¹ Um *xuve*, nas observações de Carolina Almeida (2013), é um tronco familiar para os Terena, que se confunde com chefe, família, pessoa coletiva ou coletivo personalizador. O *xuve* pode ser fundado pelos ancestrais ou surgir a partir do presente.

³² O sentido dado à palavra idioma refere-se a uma gramática específica a partir do *gritar*, dentro do que se configura na “luta” e no *movimento* para fazerem-se notados e respeitados como sujeito coletivo, político e de direitos.

movimento junto aos Terena e suas organizações, ele passa a defender a existência distinta do povo Kinikinau, enquanto aprende certo repertório sobre novas formas e caminhos de buscar a terra. Nos caminhos do movimento, Genilson e alguns dos seus parentes, encontram-se e alinham-se ao Cimi-MS, cujos desdobramentos incluem a realização da I Assembleia Kinikinau, em novembro de 2014.

Ainda no segundo movimento do capítulo, antes mesmo da forma “assembleia” figurar no seu repertório e ações dos últimos dez anos, para poder assumir uma identidade coletiva e lutar junto aos aliados por sua terra, foi necessário percorrer caminhos precedentes e elaborar múltiplas estratégias. Assim, recupero como “fazer a própria terra” no passado envolveu instituições e atores que chegaram antes à aldeia São João, desde os anos 1990, com a descentralização das políticas indigenistas da Funai. Quando ainda viviam em terras de donos Kadiwéu, algumas de suas personagens empenharam-se em fortalecer, mostrar e negociar a sua “cultura” nos documentos, língua, dança, escola, cerâmica, todas conjugadas à terra. Ou seja, da metade para o final do capítulo, a escrita aparece detida nesses processos cujos elementos e nuances foram pouco aprofundados nos anteriores, mas importantes à medida que regularmente são rememoradas nas nossas interlocuções.

No quinto e último capítulo, as Assembleias Kinikinau ganham forma e descrição. Na abertura, a chegada do convite para participar da sua primeira edição veio até mim pelo próprio Cimi-MS, ainda em 2014. Por meio das minhas parcas memórias e observações dos registros contidos em atas, notícias e documentos finais, relembro alguns dos seus momentos e efeitos. O encontro rendeu importantes falas e reencontros. Nele, foi selada uma aliança pública com organizações e atores associados ao movimento indígena, os quais envolveram-se também na demanda da terra. Desde então, as assembleias figuram como um meio para fazer as pessoas Kinikinau mais fortes na política e no movimento indígena. As redes de relações engendradas com e a partir das assembleias, continuadas desde então, impulsionaram o encaminhamento do procedimento administrativo para finalmente terem um GT Kinikinau.

À guisa de outros autores (Schwade [2021]; Heck; Brighenti [2021]; Moura [2021]; Lacerda [2023]; Ascenso [2021]; Ramos [2018]; Cardoso de Oliveira [1988]) que se detiveram sobre os processos dos começos da luta por direitos indígenas vinculados à igreja católica, faço uma sociogênese acerca dos “começos” do movimento indígena brasileiro e da presença do Cimi, apoiador desde os anos 1970 dessas reuniões chamadas Assembleias Indígenas. No segundo movimento do capítulo, apresento algumas considerações sobre a viagem a Brasília, feita em março de 2023, e o adiamento da VII Assembleia Kinikinau, realizada em outubro na Mãe Terra. Nessa edição, as descrições etnográficas aparecem dessa vez posicionadas a partir

do meu lugar na organização e apoio, como algo que me foi demandado pela própria comunidade. Nela, observo dinâmicas contra dilatadas de dentro para fora: no centro e ao microfone, a partir da plenária e dos documentos, para as bordas, na comida, roda de mate, tereré³³, dança e negociações. As tensões e conflitos envolvendo parentes e moradores ainda remanescentes da aldeia São João, fez daquela assembleia um meio para negociar com os moradores da Mãe Terra, além de instituições nela presentes, um novo destino para dez famílias Kinikinau. Desterradas, elas pediam para poder continuar com os seus pés na terra.

A abertura do GT e de algumas atividades para qualificar antropologicamente o procedimento de identificação e delimitação da terra Kinikinau, somado à possibilidade de haver judicialização e demora para a sua conclusão – frente às teses e golpes jurídico-legislativos que minam os direitos dos povos indígenas de permanecerem em suas terras tradicionais – não condiz com as urgências de algumas famílias que estão passando por situações humanitárias críticas. Infelizmente, esse trabalho não será encerrado como sonhei. Não haverá a descrição de uma dança do retorno à terra, ao lugar onde as placentas dos antepassados dos meus amigos e amigas foram enterradas. Até lá, espero estar viva para sorrir com eles. Quem sabe até dançar e pisar leve, porque assim o fazem, na terra que finalmente poderá ser sua.

A roda de conversa, sonhar com uma terra possível

Durante minha permanência na Mãe Terra, em outubro de 2022, mantendo-me em comunicação semanal com Rosaldo, soube que ele passaria alguns dias de férias em Bonito. Rosaldo é neto da *finada* Dona Ercília e sobrinho do *finado* Pastor Leôncio, viveu até os 16 anos na aldeia São João, fez magistério indígena, Ciências Biológicas, mestrado na UnB e tornou-se, em 2012, professor concursado pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul. Conhecemo-nos em abril de 2012, quando fui passar alguns dias na São João, para acompanhar as comemorações do dia 19 de abril. Na época, assim como eu, ele estava finalizando a dissertação de mestrado a respeito das práticas sustentáveis do povo Kinikinau. Há mais de dez anos vive com sua família em Campo Grande e visita seus pais, que foram viver

³³ Bebida de origem indígena, possivelmente de povos Guarani, amplamente consumida no Paraguai e Centro-Oeste brasileiro, especialmente em Mato Grosso do Sul. É preparada com erva-mate (*Ilex paraguariensis*) e água fria, servida em uma guampa (chifre de gado) ou copo com bomba de sucção.

em Nioaque na aldeia Cabeceira desde a sua saída da RI Kadiwéu. Rosaldo é filho de Dona Lúcia Albuquerque, irmã do *finado* Hugo, marido da amiga Águeda.

Em 2023, começou a trabalhar na Secretaria de Estado da Cidadania de Mato Grosso do Sul (SEC/ MS) na Subsecretaria de Políticas Públicas para Povos Originários. Sabendo do meu doutorado, negociando o meu papel de antropóloga, Rosaldo sugeriu que eu registrasse e concentrasse histórias do povo Kinikinau para fortalecer meu trabalho e a luta da comunidade. A partir de uma roda de conversa realizada em Bonito, mediada por mim e por ele, fui orientada a continuar o trabalho do “Professor Giovani” como ocorreu no passado, ajudando-os com a escola da aldeia São João e a se tornarem conhecidos no artigo publicado em periódico científico como “o povo renascido das cinzas” (José da Silva; Souza, 2003).

Rosaldo e o Senhor Nicolau, por sua vez cunhado de Águeda, sempre trocavam mensagens por *WhatsApp*, um dos poucos anciãos que faz uso desse recurso na Vila São Miguel. Pouco antes da viagem a Bonito, soube por ambos que fui investida e autorizada pela comunidade a ser a antropóloga que os acompanharia dali por diante. De certa maneira, é intrigante pensar que estava sendo observada e, ao mesmo tempo, avaliada desde a nossa reaproximação recente. Nicolau, outro amigo, nunca escondeu que a minha presença na retomada e mesmo antes na São João deveria ser cuidadosamente acompanhada. Um dia, referindo-se aos segredos aprendidos com os antigos sobre o uso medicinal das plantas, me disse: “*tem vários segredos do indígena que o branco quer saber, mas nem tudo pode ser falado*”. Inclusive, no passado, na primeira vez em que estivemos juntos, ele foi até a casa de Dona Águeda, a cavalo, para saber mais de mim e de minhas “verdadeiras” intenções com a pesquisa do mestrado. Somente depois de fazer uma análise minuciosa e silenciosa da minha pessoa, falou sobre a história da sua dupla identidade e mostrou-me os seus dois Rani expedidos pela Funai: um como Terena e outro Kinikinau.

No primeiro mês do campo, minha atenção e atuação estavam concentradas principalmente na região da Mãe Terra. Sempre fui acolhida e hospedada por Águeda e a parentela dos Roberto, por isso, a volta dessa minha relação com a comunidade passava necessariamente por eles. Percebo que a atitude de Rosaldo, tentando incentivar o evento, era para que eu também me aproximasse de outras parentelas do seu povo, sem nenhum prejuízo às demais que se autoidentificam Kinikinau hoje, distantes ao menos geograficamente. A sugestão do meu amigo veio a calhar com meus interesses nessa pesquisa: mapear as outras pessoas envolvidas nos processos de mobilização pela terra e tomando conhecimento dos seus significados para cada um, sem homogeneizá-los.

Como eles se encontram esparramados em Mato Grosso do Sul, refazendo suas histórias e famílias em diferentes cidades e Terras Indígenas, precisava identificar por meio do parentesco, as principais parentelas, fundações que compõem a categoria homogênea “comunidade Kinikinau”, a qual considero, assim como eles, associada às pessoas saídas do Agachi e que foram viver na aldeia São João, na RI Kadiwéu. São elas: Marques, Anastácio, Pereira, Góis, Moreira e Rosa³⁴. Os Roberto, anfitriões do trabalho de campo na Mãe Terra, compõem os grupos/ núcleos domésticos³⁵ formados a partir do casamento de Dona Zeferina, filha de pai Moreira e mãe Pereira, com a parentela de sobrenome Roberto da aldeia Lalima e radicada em Cachoeirinha, na aldeia Babaçu (ambas situadas em Miranda).

É difícil precisar o número de pessoas que se reconhecem como Kinikinau no presente. Na Vila São Miguel e Kai’Koê recensei 24 casas, com uma estimativa total de aproximadamente 130 moradores em 2022. Esse número cresceu em 2025 para 36 casas, com aproximadamente 250 pessoas, provavelmente devido ao desterro e fluxo migratório ocorrido durante a pesquisa. Em Nioaque, na TI de mesmo nome, onde há grande concentração de pessoas Kinikinau, não foi possível precisar esses dados. Como mostrado no caso supracitado, a partir de Ulian (2013), a depender da situação e de quem as inquerem a respeito, a autoidentificação pode oscilar. Nas últimas duas décadas, os números variaram entre 180 (Oliveira; Alves, 2003), 250 (José da Silva; Souza, 2003) e 600 (Souza, 2012). Somado a outros fatores, como a própria dispersão e viver em terras que são identificadas a outros povos, há grandes chances de ter havido subnotificação dos órgãos (e possivelmente dos agentes) responsáveis por esses levantamentos. De acordo com o levantamento feito por Azanha, em 2018, os dados indicavam que:

A população que se autoreconhece hoje como Kinikinau na aldeia São João e cuja maioria vai ocupar a área aqui delimitada no Agachi é de cerca de 70 pessoas em 12 grupos domésticos. Os Kinikinau abrigados atualmente na Mãe Terra (na TI Cachoeirinha) somam cerca de 80 pessoas e 20 grupos domésticos, acrescidos de outras famílias que deixaram o São João em razão de recentes conflitos [...]; em

³⁴ No Relatório de Fundamentação Antropológica feito por Azanha (2018), o autor inclui os Cabroxa, Ferreira, Gomes e Rodrigues como parentelas Kinikinau vinculadas ao passado do Agachi, cujos descendentes se dispersaram nas aldeias Lalima e Cachoeirinha. São exemplos em que a filiação étnica Kinikinau é por algumas pessoas conhecida, mas não necessariamente critério para a autoidentificação, no presente, de todos os seus descendentes.

³⁵ De acordo com informações pessoais, entre os casamentos da parentela há dois genros de Dona Zeferina e Senhor Miguel, cujos avós eram de origem Kinikinau, mas não do Agachi. Conforme afirmam, são famílias que nos anos 1930 moraram nas aldeias Dois Córregos e Furnas, hoje áreas arrendadas e situadas próximas ao Nalike, na RI Kadiwéu. Após uma grande cheia do rio Paraguai, passaram a viver na Aldeia São João. Como será visto no primeiro capítulo, há ainda a informação de seus ancestrais terem saído da região de Albuquerque, próxima a Corumbá. Antes da Guerra contra o Paraguai (1864-1870) Albuquerque foi sede da aldeia regular do Bom Conselho, a qual concentrou representantes Kinikinau no período imperial. Como não há espaço e nem tempo hábil para dedicar tratamento e profundidade a esses dados, pretendo retomá-los em outras oportunidades.

Bonito, e que também reocuparão o Agachi, perfazem um número de 32 pessoas e 08 grupos domésticos. Portanto, a população que ocupará a TI Kinikinau do Agachi será de pelo menos 182 pessoas com 40 grupos domésticos (Azanha, 2018, p. 103; grifo no original).

Um *xuve*, que nas observações de Almeida (2013), é um tronco familiar para os Terena, pode ser fundado pelos ancestrais ou surgir a partir do presente. Essa noção possui semelhanças entre os Kinikinau, que assim como os Terena definem a partir dele as suas parentelas e os seus vínculos com a terra onde vivem. É comum pessoas que se autoidentificavam Terena, e que por ascendência de pai ou mãe tem algum Kinikinau, que, em apoio a eles, a depender da situação, também se autodeclarem Kinikinau. Enquanto objeto étnico ajustado às políticas do Estado brasileiro, defender o uso da filiação Kinikinau é negociar a partir da memória desse coletivizador, o seu retorno às terras de onde foram expulsos seus pais e avós. Contudo, o todo é formado por biografias e trajetórias singulares, algo que estava em busca de conhecer.

FIGURA 3 - DONA ZEFERINA COM CERÂMICA (ESQUERDA PARA DIREITA), DONA CALIXTA E NETA, ALDEIA BABAÇU (DIREITA, EM CIMA), DONA FLAVIANA, ALDEIA KAI'KOÊ (DIREITA, EMBAIXO)



Fonte: A autora (2022).

Consultei aos moradores da São Miguel a respeito da proposta de Rosaldo, informando-os que iria a Bonito para reunir outras histórias e pessoas Kinikinau. Consentida e incentivada por eles, porém, contávamos apenas com o meu carro, em que caberiam somente quatro pessoas. A maioria não pôde participar, mas Águeda, então, foi representá-los. O aceno positivo dos meus convivas para a proposta parece atrelar-se aos seus próprios anseios: separados, reterritorializados em terras distantes, tornou-se mais difícil conversar sobre assuntos coletivos. No que diz respeito especificamente ao povo Kinikinau, como objeto étnico, político, eu poderia ajudar com isso, exemplo da notícia recente, do dia 27 de setembro, da ação judicial expedida pelo TRF3 para que a Funai encaminhasse o procedimento administrativo que finalmente os levariam, ao menos juridicamente, às terras do Agachi.

A primeira viagem conectando terras e pessoas

Bonito é a cidade mais próxima da aldeia São João, onde há um polo base da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), CTL da Funai, além de pessoas Kinikinau que ali vivem desde a saída da RI Kadiwéu. Há, também, aquelas que permaneceram na aldeia por terem se casado com famílias “permitidas”. Conseguimos reservar o espaço da Casa da Memória Raída (construído e mantido pela amiga Fernanda Reverdito, para contar histórias outras e guardar as memórias que também fazem parte da região) para a noite do dia 09 de outubro. A roda de conversa e a troca de ideias seria a quem pudesse e quisesse participar do evento. Dona Águeda ajudou-me a elaborar o convite e, a pedido da comunidade, escrevemos na língua materna “*Euxetina Chané Koinukunôen*” ou “Histórias da Nossa Gente”. Por *WhatsApp*, enviamos o convite eletrônico às pessoas que fazem uso do aplicativo, principalmente mais jovens. Também fizemos a divulgação do encontro em redes sociais, os conhecidos *Facebook* e *Instagram*, nos perfis associados à comunidade e à Casa da Memória.

Miranda fica a 130 km de Bonito. A estrada que interliga ambas, a MS 187, é asfaltada, diferentemente da primeira vez quando passei por ela para ir até a Mãe Terra, em 2011, para conhecer Dona Zeferina, Senhor Miguel e Flaviana. Ela também passa pelo município de Bodoquena e contorna a face leste do Parque Nacional da Serra da Bodoquena, uma área remanescente de Mata Atlântica em meio ao Cerrado tornada Unidade de Conservação (UC), resultado da mobilização de agentes ecólogos para mantê-la alheia aos impactos do extrativismo de madeira e intervenções agropastoris para o plantio de soja e criação de gado. Apesar de haver plano de manejo e política de proteção integral da UC, ainda, assim, há fazendas de pecuária e soja em suas bordas, além de dois assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) – o Guaicurus e o Santa Lúcia –, acomodados entre o Parque e a RI.

Situada na fronteira leste da RI Kadiwéu, as características geomorfológicas da serra são notáveis por seus sedimentos minerais, o que torna as águas dos rios e córregos, em seus vales e cânions, límpidas e azuladas. Nas encostas, principalmente de sudeste a nordeste da RI, há variadas tonalidades de cores que brilham à luz da lua e do sol. Aprendi no tempo em que estive com as mulheres ceramistas da São João sobre essas serem as tintas utilizadas na pintura das cerâmicas Kadiwéu e Kinikinau. As narrativas míticas a respeito de suas origens, tabus, políticas de circulação e troca serão descritas e analisadas mais adiante.

Em meu carro, saímos de Miranda em direção a Bonito e percorremos um dos trechos que margeia o Parque e a RI. Dona Águeda, com seus netos, me acompanhou para a roda de conversa e, também, para visitar o filho caçula, morador da cidade. A poucos quilômetros de

Bonito percebi que algo os inquietava. Após quatro anos sem retornar à região, desde a decisão de saírem da São João para viver na retomada Mãe Terra, havia um novo vazio na paisagem, à beira da estrada: muitas árvores foram derrubadas e anunciavam o preparo de mais uma extensa lavoura de soja. Abaixo da serra, ao longo da estrada, a cada porteira de acesso às terras que cercaram as vidas indígenas, humanas e não humanas, víamos de longe bandeiras do Brasil hasteadas em mastros de até três metros que balançavam ao vento quente. Em Bonito, elas também estavam por toda parte: adesivadas em camionetas de luxo, em lojas, no comércio local e nas casas. O comentário de um dos netos de Dona Águeda foi: “aqui só tem Bolsonaro!”. Fato é que estávamos entre o primeiro e o segundo turnos das eleições presidenciais de 2022. O primeiro havia ocorrido no dia 2 de outubro, a nossa viagem para Bonito foi no dia 9.

O candidato à presidência Jair Bolsonaro havia conseguido tornar a bandeira do Brasil extensão da sua pessoa e dos seus ideais. A partir de 2018, quando disputara a presidência da República, essa foi a principal identidade visual de sua campanha e como consequência o tema central de seu governo (2019-2022) foi retirado do hino nacional: “Pátria Amada Brasil”. Bolsonaro e sua equipe ministerial, aos olhos de quem cruza as estradas de MS, tornaram-se grandes amigos da expansão agrícola monocultora, da pecuária, do desmatamento e da mineração em áreas indígenas. O compósito dessas materialidades associadas saltou aos nossos olhos: estávamos cruzando áreas que secularmente foram moradia dos parentes daquelas pessoas que estavam em meu carro. Hoje tão marcadas por cercas, bandeiras do Brasil e vazios, por essa outra história e política que narra a história do projeto político da modernidade, sempre me pego imaginando como foi a chegada das famílias Kinikinau àquela área da Bodoquena, seja durante a Guerra contra o Paraguai ou quando fugiram da violência e esbulho do Agachi. Suas moradias passaram a ser urgentemente negociadas por eles: quando desterrados de suas próprias terras foram, então, territorializados. Agora o que a comunidade Kinikinau deseja é poder ter o seu lugar, a sua terra.

Antes de falar da roda de conversa, em si, considero importante comentar a respeito da dinâmica na qual estive envolvida no primeiro e no segundo turnos das eleições, referente aos “fretes” que fiz aos eleitores da Vila São Miguel. Com frequência, durante o campo, fazia “fretes” aos moradores e anfitriões Kinikinau, percorrendo, principalmente nos dias de receber aposentadoria e auxílios, a estrada que leva a Vila São Miguel/ retomada Mãe Terra até Miranda. Dentre as possibilidades, negociamos um valor justo a todas as partes: estabelecemos como critério o custo relativo ao combustível pela distância percorrida, aproximadamente 30 km, ida e volta. Para os dias de eleição, lideranças das aldeias da TI Cachoeirinha e do Tribunal Regional Eleitoral (TRE) geralmente garantem o transporte coletivo em ônibus escolares para

que todos tenham acesso gratuito às escolas onde estão as urnas, mas a demora no deslocamento e o tempo de espera de todos os eleitores faz com que muitos optem por ir em transportes particulares. No mesmo esquema do pagamento a baixo custo, para cobrir somente o combustível, em idas e vindas a São Miguel conduzia famílias até os colégios eleitorais das aldeias Babaçu e Cachoeirinha. Havia uma tensão nas aldeias por onde passei durante o primeiro turno. Ela se manifestava no semblante e conversas rápidas, seguidas dos cumprimentos habituais, em que a maioria demonstrava receio dos desdobramentos e efeitos da governança federal e estadual em suas vidas e territórios. Esse tema despertava desconfiança e insatisfação entre meus convivas, principalmente nas rodas de chimarrão e tereré.

Ao final da tarde do primeiro turno, decidi ir ao campinho de futebol ao lado da casa de Manuel e Marileide para brincar com as crianças da comunidade, algo que fazia quando liberada de outras demandas das atividades do trabalho de campo. Era o começo da apuração dos votos, que estava sendo acompanhada nos aparelhos de rádio e TV das casas da São Miguel. Corri, cansei e me distraí. Isso ajudou-me a não entrar em estado de ansiedade, afinal muito do que percebia ou sentia nos tensionamentos que havia entre todas as pessoas da TI Cachoeirinha e retomada fatalmente se tratava, dentre tantas coisas, de encaminhamento das pendências jurídicas e administrativas relativas à continuidade de suas vidas e territórios, alimentação e saúde dos seus filhos, de quem “vai lá na frente”, como dizem. Aos Kinikinau tratava-se da reparação por seus desterrados, da violência e humilhação do despejo na retomada da Fazenda Água Branca. Das políticas de saúde e educação, das terras judicializadas e dos direitos reconhecidos, não é novidade que, independentemente do governo federal, os povos indígenas permanecem enfrentando a necessidade de negociá-las permanentemente com o Estado. Essa é a história do contato, da conquista e da colonização. Porém, naqueles anos, elas tornaram-se violentamente suspensas e inegociáveis. Até quando a suspensão de um futuro possível iria durar?

Após o banho de balde, numa casinha improvisada de lona, ao relento da casa de Dona Águeda, rompeu-se o silêncio e veio o medo. O vizinho, proprietário da chácara ao lado da São Miguel e Kai’Koê, onde está a família de Dona Flaviana, que é parte da parentela dos Roberto, soltava rojões no escuro da noite. Pais e mães da comunidade recomendaram a seus filhos pequenos não ficarem expostos a possíveis rajadas de balas, que a qualquer momento poderiam ser disparadas ao céu em comemoração pelos partidários de Bolsonaro, do outro lado da cerca. Soubemos que Bolsonaro havia sido votado com 43,20%, e Lula com 48,43%; Marileide abraçou-me embaixo do pé de manga. Lula, apoiado pela maioria dos povos indígenas, não conseguiu eleger-se no primeiro turno das eleições. Haveria o segundo, no dia 30 de outubro.

Noite de memórias e reencontros

Olhando para a síntese do evento, a roda de conversa organizada por mim e Rosaldo, muito foi falado sobre o passado vivido na aldeia São João e do desejo de ter um futuro na sua terra para poder viver como gostam. Naquela sala, em roda, estavam reunidos Dona Águeda e seus netos, Elias, Dúlcia e Dona Julia Góis, filhos e esposa do *finado* Ambrósio Góis, o tio de Rosaldo, Mário, que estava acompanhado de sua filha. Atualmente, esse senhor da parentela Anastácio vive na aldeia Tomázia, na RI Kadiwéu. Ele foi criado como filho do Pastor Leôncio Anastácio e de sua esposa, paraguaia. O “tio Leôncio”, como diz Rosaldo, é uma personagem conhecida como um dos iniciadores do “levante” na retomada do reconhecimento étnico Kinikinau e consequentemente da luta pelo território. Tânia, mestrandia em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), também participou da conversa daquela noite.

Encontramo-nos em outras datas comemorativas na Vila São Miguel, como na festa de São Miguel, em 2022, e no Dia do Índio, em 2023. A sua relação com a comunidade, principalmente com os Roberto, começou com a recuperação de memórias feita por sua prima Josete em busca de conhecer as origens de sua *finada* avó, que também se autoidentificava Kinikinau e havia saído da aldeia Lalima. Em Campo Grande, longe do território dos seus pais, as primas conviveram com essa avó, que levava consigo, como dizem, costumes de uma vida na aldeia: o pé de amora na frente da casa, o fogão à lenha, o bolinho frito e o mate pela manhã. Tania e sua prima Josete haviam se aproximado do professor Inácio, irmão de Dona Águeda, durante uma formação na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Posteriormente, os moradores da São Miguel as reconheceram também como descendentes do povo Kinikinau. Com exceção de Tania e Josete, as pessoas mais velhas da roda tinham experiências e trajetórias comuns: viveram durante alguma fase da vida na aldeia São João, porque seus ancestrais, desde o início do século XX, estavam desterrados do Agachi. Porém, em consequência de cobranças e desentendimentos na convivência com algumas famílias que reivindicaram a posse sobre as áreas ocupadas pelos Kinikinau na RI, anos depois, quem não se casou com pessoas Kadiwéu saiu às pressas por motivos semelhantes.

Nos olhos marejados e fala embargada, vi naquela noite o desejo manifestado de voltar a pisar juntos na terra, levando principalmente as boas coisas da memória. Ouvi histórias sobre um passado em que o foguinho era feito no chão para a água do mate. As casas eram boas. As árvores frutíferas, plantadas pelos ancestrais, ficavam carregadas de frutos. Nos rios e córregos,

crianças tomavam banho, a água estava próxima. Havia espaço para a criação de animais, para o leite da vaca e o queijo. Comiam carne “crioula”. Tinham caça: paca (*Cuniculus paca*), tatu (*Euphractus sexcinctus*), anta (*Tapirus terrestres*), jacaré ((*Melanosuchus niger*). Cuidavam de lavouras de arroz, mandioca, feijão, abóbora, melancia e cana. Tiravam o mel das abelhas (*antophila*) quando iam “melar” e manejavam suas casas de maneira respeitosa. Em família, fazia-se rapadura, melado, “guarapa”, “puxa-puxa” e farinha de mandioca. Os morros tinham seus “donos”, pais e mães, seus moradores. Eram lugares cuidados e nunca ameaçados. Os córregos e rios, também. Foi assim que conheci a vida das famílias Kinikinau na São João. Então, disse Dona Águeda:

Estou contente de estar com vocês, né? Tem pouca pessoa, mas tá bom pra nós, né? É começo, porque a nossa luta é grande e a nossa luta não é pequeno. Ainda vai mais luta, não sei quantos anos, não sei, a gente entrega na mão de Deus que possa ser rápido. Viver no território dos outros, passando em tudo quanto é aldeia, a gente é humilhado! Não vejo a hora. Tô bem, mas não tô bem. Penso na geração seguinte, neto. Polícia ligou pros Kinikinau e perguntou: pra quê você quer terra? Falamos tudo igual: é nossa terra! Nós precisa do nosso lugar, vivemos morando espremido. Pra plantar, criar, sem roubar ou tirar nada de ninguém.

Dona Julia também se pronunciou:

Nasci na Brejão de Nioaque. Casei com o finado Ambrósio. Por 17 ou 18 anos vivemos no São João. Fomos a primeira família que saiu de lá. Ambrósio queria que continuasse de ser índio na cidade, vivendo de artesanato. Não sabia de viver na cidade, trabalhar duro na cidade, porque antes era mais rústico, vivia de taboca e palha. A gente acha falta, meu pensamento vai lá que vai e volta isso: ficou tudo pra trás, aquele negócio de acender foguinho, esquentar água de manhã pra tomar mate [...].

Julia, com lágrimas nos olhos, trouxe outro relato sobre a ordem de despejo que passaram na cidade, tendo que deixar às pressas a “oca” que eles haviam tornada parecida com a antiga vida nas aldeias. Foi desafiador para a sua família conseguir um advogado e serem indenizados por ela. Aquela “oca”, além de toda a memória associada ao passado da sua família, era também a sua fonte de renda e sustento, de fácil acesso aos turistas que frequentavam Bonito. Elias e Dúlcia, seus filhos, também nos contaram suas memórias de infância junto a seu pai, Ambrósio. Ele, nascido na aldeia São João, ainda pequeno, mudou-se com a família para Bonito.

Diante dos turistas que iam a sua casa, a pedido do pai, seus irmãos e ele mostravam-se pintados e com trajes tradicionais. Como um bom orador, Ambrósio contava histórias e ensinava aos não indígenas como usar arco e flecha, soprar zarabatana e, ao final, vendia esses

objetos feitos por sua família. Nas escolas de Bonito, no dia 19 de abril, eles faziam um trabalho educativo com as crianças e professores, mostrando que eram “índios de verdade”. Na ocasião relatava a história do povo Kinikinau, que não era “extinto”, e, também, dos Terena, etnia de Julia. Chamou-me a atenção Elias falando sobre outros desafios contemporâneos: ser indígena e estudar em uma universidade da região.

Fiz o curso de Letras em Jardim, na Uems. Entrei no sistema de cotas. Passava dificuldade com o fato de ter que falar inglês. Falava para uma professora que eu prezo mais por aprender o meu idioma do que falar esse inglês aí. Tinha gente que me perguntava se a gente vive pelado na nossa tribo, aí eu ficava falando idioma com o gordo [também Kinikinau], fazendo cara de mau.

Fernanda Reverdito, responsável pela Casa da Memória, falou sobre Ambrósio:

Aqui em Bonito, logo que fiz o curso de guia, quando eles [Julia e seus filhos] viviam no caminho da rota boiadeira, na “oca” conhecida por ser do “Ambrósio Índio”, eu levava os turistas à sua casa. Ele contava a história do seu povo e vendia artesanatos. Minha admiração por ele é muito grande.

Inclusive um dos quadros pintados com terras coloridas e grafismo característico aos Kinikinau, feito em couro de boi, estava pendurado na parede da casa da Memória, provavelmente feito por Ambrósio.

Mário, assumindo a palavra, comentou:

Vim saber notícias [da terra]. Minha família não é Kinikinau puro, misturou com Kadiwéu, mas o sobrenome puxa pra Kinikinau. Vivi pouco na São João, me criei com o Senhor Leôncio. Quando criança meu sonho era ser cowboy. Vivi por várias fazendas trabalhando como peão, aí voltei para a reserva, casei, fiz família na aldeia Tomázia e tive filhos.

Marcou-me ainda mais a seguinte fala de Dona Julia: “as sementes devem cair no chão para que os brotinhos cresçam e a gente possa ver”. Do mesmo modo, associei a frase com aquilo que aprendi sobre os Kinikinau enterrarem a placenta de seus filhos recém-nascidos diretamente na terra, próximo à casa da família do bebê. Para eles, enterrá-la a dois palmos do chão, o mesmo que dá alimentos, frutos, suporte da vida, dos seres e do tempo, é mantê-los com saúde. Seu lugar de origem sempre será lembrado e estará associado à história de cada um. A terra fértil e nutrida constrói a pessoa. Quando o nascimento e a história se encontram dando suporte à vida, a terra é quem dá saúde para que as pessoas Kinikinau não se percam em outras terras e adoeçam.

FIGURA 5 - ENCONTRO FAMÍLIAS KINIKINAU EM BONITO MS



Fonte: Casa da Memória Raída (2022).

Sobre isso, uma avalanche de perguntas me acometeu: Como, então, é possível viver longe da terra, se ela é quem dá saúde e constrói as pessoas? Onde, afinal, a placenta da nova geração de famílias Kinikinau será enterrada? Por onde estão esparramadas as dos seus antepassados que foram enterradas até aqui? Então, percebo aos poucos como a cosmopolítica³⁶ Kinikinau se definia: importa mais onde as pessoas nasceram do que onde elas morreram. Terra e território é onde as pessoas vão nascer e ter saúde.

³⁶ O conceito de cosmopolítica, conforme desenvolvido por Isabelle Stengers (2018), propõe uma forma de repensar a política a partir da coexistência de múltiplos “cosmos”, ou seja, diferentes modos de existência e realidades que habitam um mesmo mundo. Diferentemente de uma política centrada exclusivamente em atores humanos ou instituições estatais, a cosmopolítica reconhece a agência de entidades não humanas e valoriza a pluralidade ontológica desses atores. Trata-se de uma prática ética e política que busca incluir, escutar e negociar entre mundos heterogêneos, promovendo o respeito à autonomia e potência de cada forma de vida. Para Stengers (2018), essa perspectiva implica assumir a responsabilidade pelo mundo compartilhado, reconhecendo que ele é constituído por diversas formas de existência que merecem consideração política.

FIGURA 6 - DONA ÁGUEDA E NETA NA ROÇA (VILA SÃO MIGUEL)



Fonte: A autora (2022).

Homenagem aos *finados*

A última vez em que pisei na aldeia São João foi em 2015, quando rapidamente visitei a amiga Águeda, com a intenção de convidá-la para ilustrar a capa da primeira publicação que estávamos organizando sobre o povo Kinikinau, com o grafismo característico de suas cerâmicas em tracejados de jenipapo e terra minerais/ argilosas que as coloreem. Tristemente,

naquela ocasião, soube que o seu marido, Senhor José Hugo, havia falecido repentinamente e que ela passaria a ser a única responsável por filhos e netos. Foi um susto, afinal, poucos anos antes, quando compartilhamos alegremente minhas estadias em campo com mel, “guarapa” e sanfona, ele parecia estar saudável. Com isso, considero importante começar essas linhas homenageando os *finados*, como as pessoas que compõem a comunidade Kinikinau fazem referência aos mortos, nomes impronunciáveis para não os despertar e ter saudade do convívio com os vivos. Esse Senhor, filho de mãe Kinikinau, Dona Ercília Anastácio, e de pai Terena, não era o primeiro Kinikinau que eu havia conhecido e que morrera repentinamente em um curto prazo de quatro anos.

A começar por sua própria mãe, a qual conheci em 2010 e que logo faleceu, carrego registros afetivos da visita que lhe fiz, um encontro por mim rememorado por meio da materialidade de fotos e vídeos guardados em *Hard Drive (HD)*. Dona Ercília Anastácio me mostrou a língua Kinikinau e, principalmente, seus panos tecidos com o algodão da lavoura e lã de carneiro, enrolados em suas coxas, fiados no fuso e posteriormente tramados no tear. Em busca da cerâmica Kinikinau, meu principal interesse no trabalho de campo àquela época, encontrei em sua casa somente uma bilha d'água, sem ornamentação e deixada meio de canto, pois já não tinha serventia. Ela fez mesmo questão de me mostrar a sua confecção de “baixeiro”, um tipo de manta geralmente utilizada na montaria dos cavalos, apreciada na região por ser totalmente cercada por fazendas de gado, cujos indígenas do “Campo dos Índios” foram tornados seus principais peões. De blusa de tricô rosa e sacudindo o paninho em uma das mãos ao lado do corpo, ela me dizia: “*Úti sêno exóketi*” (“Você é mulher bonita!”).

Outro *finado*, Ambrósio Góis, conhecido na cidade de Bonito como “Ambrósio Índio”, apresentado na descrição da roda de conversa acima, é hoje rememorado por pessoas do seu convívio como um “guerreiro” e “pioneiro”, defensor da história e da memória singular do povo Kinikinau. Nos anos 1980, situação que será retomada nos capítulos finais, vivendo na aldeia São João, procurou atender aos desejos do chefe de posto e apresentar no dia 19 de abril uma dança “tipicamente” Kinikinau, em contraponto às danças dos Terena e Kadiwéu, que também eram moradores da aldeia. Como um pesquisador, ele percorreu aldeias Terena para saber mais sobre a dança, onde e como viviam os seus parentes Kinikinau extraviados na dispersão pós-guerra contra o Paraguai. Seus registros fotográficos e documentação³⁷, a memória de quando

³⁷ Acerca da constituição de acervos domésticos, o caso dos Xetá descritos por Lima, Pacheco e Rodrigues (2021) contribui para pensar a prática e a dinâmica da repatriação de objetos e documentos produzidos por seus Outros, sobretudo nas práticas de colecionismo frequentes nos processos de colonização e conquista, e nos estudos “científicos”. Entre os Xetá atuais, por exemplo, os sobreviventes e descendentes do grupo da Serra de Dourados,

ele impulsionou a formação do grupo de dança na aldeia São João, foram gentilmente mostrados por seu filho e relatados por sua esposa quando nos reencontramos em outubro de 2022.³⁸

Em Bonito, Ambrósio possuía uma “oca” no caminho da rota boiadeira e integrava o circuito de turismo associado à região. Ali recebia turistas e curiosos para apresentar uma palestra performática sobre o modo ideal de ser indígena, aquele dos seus antepassados, exibida em colaboração com seus filhos e esposa. Ele também vendia *jaká* de taboca, que são cestos e trançados de taquara, além de colares de sementes, vasos de cerâmica, quadros estaqueados com couro de boi e ornamentados com o grafismo e pintura do povo Kinikinau. Ainda em 2011, no curso do meu trabalho de campo, após várias tentativas de encontrá-lo, soube que estava fazendo tratamento médico na Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai), em Campo Grande, decorrente da enfermidade que o acometia pelo consumo excessivo de álcool ao longo da vida. Tivemos somente um breve encontro na esquina da principal praça de Bonito.

Nesse dia, Ambrósio me contou da sua luta, da expulsão dele e de sua família da aldeia São João e me pediu ajuda no levantamento de informações junto à Funai sobre as terras do povo Kinikinau. Dias depois, por meio de minha mãe, Fátima, que também o conhecia, recebi cópias dos documentos protocolados no órgão indigenista desde 2003, por delegações formadas por ele e seus parentes, as quais versavam sobre as solicitações referentes ao reconhecimento do território do Agachi, e, também, para outras demandas do povo Kinikinau. Ambrósio havia buscado junto ao Estado brasileiro ter reparação em relação ao desterro de seus parentes Kinikinau, assim como o *finado* pastor Leôncio e outras pessoas que moravam na aldeia São João, a reversão do etnônimo Terena que fora atribuído a eles pelo SPI e posteriormente pela Funai. Tais documentos possuem uma história cuja circulação e transformação atingem as mobilizações e conquistas mais recentes desse processo, as quais também serão abordadas no decorrer dessa tese.

Outro *finado* que conheci foi o Senhor Miguel Roberto, pai de Águeda, o “véio” como muitos o chamavam, um indígena que vivia entre os Kinikinau, mas era filho de “laiano” (Layana), como dizia, também descendente de outra etnia dada como “desaparecida” entre os demais Chané-Guaná da documentação histórica legada por agentes estrangeiros e missionários

PR, após a separação e o extermínio na década de 1950, encarregou-se, atendendo a recomendação do ancião sobrevivente, de guardar e retomar histórias, línguas e cantos. Ocorreu, então, o interesse de alguns Xetá mais novos pelos acervos de museus paranaenses onde estão depositados. O contato e conhecimento dos registros fotográficos, audiovisuais e dos documentos que compõem esses acervos, gerou a construção de duplicatas feitas pelos guardiões Xetá, compondo, assim, seus próprios acervos domésticos nos lugares onde vivem atualmente.

³⁸ Recentemente, seu filho Elias Góis encontrou um DVD com o vídeo de uma entrevista dada por ele, ao lado da filha Cristiane e esposa Julia, a alguém cujo nome ou ano não sabemos. Em homenagem a ele, Elias disponibilizou a gravação em seu canal no *Youtube*: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4bRsbqSbwqQ&t=15s>. Acesso em: 25 out 2023.

católicos das primeiras ações coloniais e militares, consolidadas na região que era habitada por eles no baixo Paraguai durante os séculos XVI, XVII e XVIII. A documentação deixada pela Diretoria Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, administração e formação dos aldeamentos oficiais do Império do século XIX, empreendidas pelos freis capuchinhos, denomina-os como Chané e inclui referenciais etnonímicos a todos os subgrupos, sendo eles: Terena, Kinikinau, Layana e Echoaladí. Todos passaram à categoria “guarda-chuva” Terena, contrapondo à literatura especializada que se refere a eles de maneira específica.

Ele era filho e sobrinho de um importante pajé, *koixomoneti*³⁹ antigo morador da aldeia Lalima, depois migrado para a aldeia Capão, atual Babaçu, na TI Cachoeirinha. Seria um “padre” curador – benzedor como grande parte dos meus interlocutores o classificavam, o qual tive a oportunidade de conhecer e receber uma discreta “purungada”, entoada num cântico de *ukói* (lobinho), provavelmente um dos seus guias, que me renderam sonhos e perguntas carregadas até o presente e que serão abordadas no segundo capítulo. Como um grande sábio da arte da cura e do “desfazimento de feitiços”, uma das causas atribuídas por sua esposa Zeferina ao acometimento da doença que culminou em sua morte, teria sido “*porcaria*”, categoria nativa para doenças de origem espiritual, que fizeram para ele.

Elísio, um rapaz jovem, filho de pai paraguaio e mãe Kinikinau, faleceu de maneira violenta no início de 2023 na aldeia São João. Isto se uniu às demandas levadas por eles a Brasília quando cobraram da Funai respostas acerca da identificação, delimitação e demarcação do território do Agachi. A morte do rapaz, na interpretação dos meus amigos, está relacionada ao fato de ser um Kinikinau vivendo em terras que não são do seu povo, fruto dos muitos desentendimentos que ainda ocorrem na São João, porque um dia tiveram as suas terras reduzidas e cercadas, foram obrigados a conviver com outras etnias, potencializando conflito entre o seu *sistema* e o dos Outros.

Rivael, meu querido amigo, nos despedimos após a VII Assembleia, em outubro de 2023. Ao longo desses anos, principalmente durante as refeições, convivemos na casa da sua mãe Águeda. Eu, como convidada, era a primeira e ele, como filho consanguíneo, o último a servir a comida no fogão à lenha. Antes, na aldeia São João, não conversamos como na Mãe Terra, quando nos aproximamos e engatamos uma amizade sincera. Se bebia nos “bolichos”

³⁹ Na obra de Cardoso de Oliveira (1976a), Gonçalo, pai de Miguel, é referenciado como um dos mais importantes pajés ou “purungueiros”, como eles os chamam, da Reserva Cachoeirinha. O autor, inclusive, publica uma foto do pai do meu interlocutor com suas vestes de trabalho. Essa imagem, como pude saber recentemente entre os seus parentes, rende inspiração a outros indígenas que estão em busca de revitalizar as práticas e *performances* dos antigos *koixomoneti* e trabalhar como eles, uma vez que nos últimos 30 anos foram negadas ou demonizadas por denominações cristãs que adentraram o território.

(mercadinhos conjugados a bares) da vizinhança da Mãe Terra, me dizia que eu era sua amiga e depois chorava. Um misto de dores profundas com saudades do que ele não poderia viver mais. Por vezes escutei as suas histórias. As melhores eram acerca de “namoradas” que tinha nas fazendas por onde trabalhou e que sua mãe me dizia discretamente serem apenas “ficções”. Dávamos risada, pois sabíamos que era uma tragédia ser a filha do patrão. Nas fotos guardadas no seu pequeno rancho vi o seu sonho: voltar para a fazenda, trabalhar como queria. Embora em uma delas, após uma queda, tenha desenvolvido um coágulo no cérebro – que lhe rendeu convulsões, impedindo-o de trabalhar e ficar no sol – era lá que ele gostaria de viver. Para o seu *finado* padraсто e nos rumores dos seus parentes, seus desmaios eram decorrentes de “*porcaria*” que um “*saravazeiro*” fez. Tendo a acreditar que o desterro da São João, lugar onde nasceu e cresceu, acometeu ainda mais a sua saúde. A terra nutre a vida e ele se afastou da sua. Não à toa, no atestado de óbito, a anemia foi o que o levou para perto de seu ídolo e avô Miguel, como fazia questão de me dizer.

3. GUERRAS E DESTERROS: MISTURAR POVOS NA TERRA

Éno puxarárá káhati koepekeawi, undi koliwono indukeo ikó. Omonún xóko xupunó ákotine nza'a, kuweu notowákana Paxixi wekó úti ya womexeowo xóko mopô, akone enjapaná owoku wowoku.

Em português:

Eram muitos brasileiros querendo nos matar, eu ainda era criança. O meu finado pai me levava em suas costas por dentro do córrego Paxixi em fuga à direção ao morro, não me lembro o lugar onde ficava a nossa casa.

Essa é a história que eu tenho da minha adolescência na aldeia São João, quando a minha finada avó se lembrava de Miranda, de onde ela veio e ficou até a morte. [Relato de Dona Francisca Pereira *[in memoriam]* por Inácio Roberto] (Roberto, 2017, p. 163-164).

Acadêmicos, acadêmicas, professores e professoras indígenas que vivem nas aldeias de MS, onde estão pessoas autoidentificadas Kinikinau, têm feito circular ideias e coisas, principalmente da literatura escrita por não indígena acerca dos seus antepassados. Não apenas das TI, mas também das cidades, a experiência de cursar o ensino superior tem contribuído para que a documentação e os registros históricos cheguem aos que não estudaram ou cursaram somente os anos iniciais da Educação Básica.

Em uma tarde de janeiro de 2022, sentada em frente ao Senhor Nicolau, ele me fez a seguinte pergunta: “É verdade que só os Kadiwéu lutaram na Guerra do Paraguai?”. O tom era de estranhamento, pois ele sabia, como disse, pela memória dos antepassados e pela circulação dos registros acerca do tema, que os Kinikinau estiveram ativamente, assim como os Kadiwéu e Terena, no *front* de batalha defendendo suas aldeias da destruição provocada pelo conflito. Prontamente, devolvi a pergunta: “O que o senhor acha?”, ele respondeu “não”, e sabia de um personagem Kinikinau que havia assumido como um grande herói a defesa de seus “patrícios” e das suas aldeias do Pantanal.

Ele estava se referindo ao Pacalalá, uma personagem descrita pelo memorialista Visconde de Taunay (1931). Mais tarde, soube que a sua história havia chegado à Mãe Terra em 2021, durante a XIV Assembleia do Povo Terena, por intermédio do Dr. Luiz Eloy, do povo Terena, secretário executivo do Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Um dos jovens que havia participado do encontro, entre eles o próprio filho de Nicolau, comentou comigo que o antropólogo e advogado Terena narrou aos participantes os feitos do jovem Kinikinau Pacalalá, sucedidos há 158 anos na região em que hoje vivem. Embora tenha agido bravamente na defesa dos povos indígenas e não indígenas de Miranda, Pacalalá não era uma personagem conhecida entre os moradores da Mãe Terra até então, como afirmam. Teria outro nome? Ou o próprio

Taunay o tornou um herói somente em sua literatura? Quanto a isso, não se sabe, porém, os efeitos de conhecê-lo melhor interessava a mim e aos próprios Kinikinau.

FIGURA 7- SENHOR NICOLAU FLORES



Fonte: A autora (2022).

Acerca do jovem “guerreiro” Kinikinau, como hoje o denominam, cabe outra reflexão. Rosaldo, da parentela dos Anastácio, a convite do professor Giovani, em maio de 2022 havia assumido ao meu lado a tarefa de construir um capítulo para uma publicação a respeito da contribuição dos povos indígenas de MS na “Guerra do Paraguai” (1864-1870)⁴⁰. O objetivo do nosso texto seria reconhecer a agência e o protagonismo indígenas e os efeitos do conflito em suas terras, uma vez que a antiga província de Mato Grosso, na segunda metade do século XIX, foi transformada em “rios de sangue” e em “corpos empilhados”.

Rosaldo, assim como eu, dedicou alguns parágrafos de sua dissertação de mestrado à obra de Taunay (1931; 2000; 2005) e suas memórias. Uma das passagens do memorialista no

⁴⁰ O texto intitulado “Os Kinikinau na Grande Guerra (1864-1870): exemplos de persistência e resistência” foi publicado em 2024 (p. 463-490) na obra *A Grande Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870): história, historiografia e memória*, organizado por Jorge Eremites de Oliveira e Paulo Marcos Esselin.

Pantanal, nos anos iniciais da guerra, está descrita no capítulo II (1931, p. 16-26) da obra *Entre os nossos índios*: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs, intitulado “Os índios de Miranda. Guaycurús e chanés. Terenas, kinikinaus, guanás e laianos. Costumes destes diversos autochtones. Idéas religiosas”. Quando conversamos a respeito do que chamou a atenção do autor, parece mexer com meu amigo, sobretudo dos costumes hoje menos frequentes e “ideias religiosas”, que ele diz ter visto a sua vó Ercília e avô Estanislau reproduzirem no passado, em seus cotidianos.

Havia dez aldeamentos na região de Miranda durante a invasão paraguaia. Taunay (1931) relata que com uma população total de cerca de 3 a 4 mil pessoas, os Terena ocupavam as localidades de *Naxe-daxe* (a seis léguas de distância), Ipegue (a sete léguas e meia de distância), Cachoeirinha (a três léguas de distância) e o aldeamento denominado Grande, além de outros menores. Os Kinikinau residiam em *Euagaxigo* (a sete léguas a nordeste), o Agachi. Havia também 30 a 40 Guanás vivendo em *Eponadigo* e *Laiuád* (a sete léguas de distância) e os Layana a apenas meia légua de distância. Todos, segundo ele, pertencentes ao grupo Chané. Os Guaycuru estavam localizados em Lalima e Nioac, enquanto os Cadiuéu habitavam em Nabileke e Amagalobida, em direção ao rio Paraguai e rio Branco. Pacalalá era morador do antigo *Euagaxigo*, uma palavra de origem Guaicuru, hoje chamado Agachi, Rosaldo obteve a informação com a sua amiga Martina Almeida, do povo Kadiwéu, cujo significado é “bando de capivaras”, pois ali viviam muitos desses animais.

Taunay, o engenheiro militar, chegou à região sul do Pantanal, na antiga província de Mato Grosso, em 1866. Acompanhado das tropas luso-brasileiras e em busca de recrutar outros homens indígenas nas aldeias já em ruínas, em meio à devastação, subiu até os morros da Serra de Maracaju. Nos morros⁴¹, como conta nas memórias da guerra, estavam escondidos os refugiados, indígenas e não indígenas que tentavam se proteger da violenta ocupação de seus territórios. Ali, Taunay pode conhecer a mãe do herói enlutada por sua morte trágica, história conhecida e recontada a ele por muitos que o conheceram. A respeito dessa passagem, quando discutíamos para transformá-la em texto, Rosaldo, admirador de Pacalalá como um dos seus antepassados, descoberto por ele somente no mestrado, disse⁴² algo que me chamou atenção:

Ele tentava consertar alguns erros ou injustiças que os brancos haviam cometido contra os indígenas de Miranda em suas aldeias e na cidade. Pacalalá não tinha medo de buscar os seus direitos e daqueles que necessitavam. Ele agia como um advogado,

⁴¹ Há dois morros na região de Aquidauana e Anastácio, Paxixi e Chapéu, que fazem parte da Serra de Maracaju. Em relação a eles são contadas histórias a respeito dos antepassados das famílias indígenas de Miranda, que os consideravam sagrados.

⁴² Trechos que aparecem no texto publicado na obra mencionada (Souza; Bolzan, 2024).

enfrentando as autoridades e até mesmo buscando recursos para se dirigir ao palácio do imperador que residia na cidade do Rio de Janeiro, isso porque o jovem não suportava ver o seu povo vivendo em forma de escravidão pelos não indígenas. Essa atitude de Pacalalá causou mais espanto e admiração, tanto pelos seus patrícios quanto pelos brancos.

O jovem Kinikinau, não Pacalalá, mas Rosaldo, ao ler a obra do autor, ainda disse algo que para ele parece ser muito significativo: a roça do jovem Pacalalá era a mais rica em variedades de espécies utilizadas na alimentação, e a casa que ele construiu na aldeia, para sua mãe, era a melhor palhoça do Agachi. Além disso, com muito vigor em nossas reuniões escreveu a seu respeito da seguinte maneira:

Pacalalá foi criado em uma região rica em biodiversidade, não lhe faltava alimentação de origem animal e vegetal. O jovem era um excelente atirador, e todos os dias, quando tinha dinheiro para comprar e utilizar pólvora, ele trazia alguma caça para sua casa. Ao assumir definitivamente o comando dos Kinikinau, ordenou que todos os indígenas que ainda estavam na aldeia, saíssem em direção ao Porto do Canuto, na margem esquerda do rio Aquidauana no atual município de Anastácio MS. Os indígenas são muito apegados aos seus bens e certamente Pacalalá encontrou muita resistência, principalmente por parte dos idosos ao ordenar o abandono de suas terras, tanto é que Taunay relatou os choros das mulheres no caminho. Para início de viagem, Pacalalá dirigiu-se à villa de Miranda. O novo líder escolheu trinta homens de sua inteira confiança para proteger o grupo em fuga. A estrada que saía da aldeia para a vila estava em estado crítico, por todos os lados podiam ser vistas cenas de total desespero. Eram crianças perdidas, anciãos caídos e à míngua lamentavam a dor física e emocional. Quem tinha animais de montaria corria e pisoteava os moribundos caídos pela estrada e quem tinha carretas movidas à força de bois faziam de tudo para levar o que podiam, mas esse tipo de transporte costuma ser muito lento e os condutores dos tais carros de boi batiam-nos com violência para acelerar os passos. Ao chegar no porto, reuniu o seu povo e lhes deu nova ordem, sair em direção à serra de Maracaju e assim foram sempre tomando cuidado para evitar exposição do grupo, passavam sempre em meio das matas fechadas e pelas partes mais íngremes da montanha. Montaram acampamento em um local de mata virgem ao pé da serra e logo descobriram que havia vários grupos de fugitivos naquele lugar. Pacalalá ordenou que comessem a roçar a mata para dar início à produção de alimentos, pois durante a fuga estavam se alimentando de palmitos, frutas silvestres e mel, raramente comiam carne de caça ou compravam de algum vizinho que as vendiam a preço altíssimo. Como a terra nunca tinha sido usada pelos homens, guardava a mais pura adubação e fertilidade que os vegetais necessitam para uma perfeita produção. As lavouras de todos que se dispuseram a trabalhar foram extremamente fartas, garantindo a alimentação dos indígenas e dos não indígenas que estavam exilados ao pé do morro. A convivência interétnica foi tão boa que não houve nenhum registro de desordem entre eles como brigas, roubos e assassinatos.

O herói Kinikinau acabou morrendo tragicamente em uma emboscada feita pelas tropas paraguaias, enquanto descia os morros, como sempre fazia, para buscar alimentos à beira do rio Aquidauana. Enquanto produzíamos o texto, meu amigo Kinikinau manifestou o desejo de produzir um filme recontando e homenageando a história de seu antepassado, utilizando como cenário a própria região em que tudo ocorreu. Sempre brincamos de imaginar quem

assumiria os papéis na produção do longa-metragem, tema que desperta risos, pois outros jovens também desejariam fazer o papel de Pacalalá na encenação.

A infância e adolescência de Rosaldo foram vividas na aldeia São João, onde estavam os seus parentes Kinikinau. Após cursar o magistério indígena, com incentivo do professor Giovani, continuou a formação em Biologia, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Uems) e fez mestrado na UnB, no Centro de Desenvolvimento Sustentável na linha de pesquisa em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas. O trabalho de mestrado desse amigo (Souza, 2012) é uma homenagem aos homens da sua antiga aldeia nas terras Kadiwéu, que “melavam” e eram apicultores, e às mulheres que eram ceramistas. Rosaldo descreve com muita sensibilidade as descobertas sobre ser pertencente ao seu povo, a sua relação pessoal e coletiva com a terra, com o tempo e outros seres que os anciãos lhe mostraram. Suas descobertas na literatura não se sobrepõem à história oral por ele valorizada como recurso metodológico, ao contrário, a formação no “sistema de ensino do branco” ajudou-o a calibrar suas percepções com olhos de pesquisador indígena para lutar pelo povo *Koinukunôen* e outros parentes, assim como fez Pacalalá. Nas entrevistas que ele fez com os anciãos, hoje falecidos, para guardar a memória e saberes a respeito da história e antigos costumes do seu povo, anuncia uma triste descoberta:

Pelo que concluí com meus velhos guerreiros, o povo Kinikinau só viveu em paz antes da chegada dos homens que disseram que estavam trazendo ordem e progresso para a pátria amada e idolatrada chamada atualmente de Brasil. Essa ordem pelo visto chegou, mas da pior forma possível, ordem para escravizar os nativos, ordem para ocupar a maior quantidade de terra indígena que pudessem e outras ordens que vêm sendo executadas a cada dia (Souza, 2012, p. 14).

Os efeitos de apartar os Kinikinau e outros povos de suas antigas aldeias não os desvinculou da sua relação imanente com a terra. Pacalalá mostrou ao memorialista, por meio dos efeitos das suas ações, que a Guerra na sua crueza e violência não impedia aos povos de Miranda de se relacionarem com as potências da terra. Rosaldo, com os antigos na aldeia São João e descobrindo Pacalalá, reforçou a importância que a terra tem para a vida que levava a sua família, parentes e “patrícios”.

3.1 Os povos do Chaco na literatura: Chané-Guaná e Mbayá-Guaikuru

Os Kinikinau, assim como os Terena e os Layana, aparecem historicamente categorizados na literatura não indígena como indígenas denominados *Txané* ou *Chané*, *Chané-Guaná*, *Chané* ou somente *Guaná*. Filiados à família linguística Aruak, agentes de contato que

estiveram no Chaco desde o século XVI, percebiam pequenas variações entre cada grupo associado a essa macrocategoria, que em sua língua materna significa “gente”. A autodenominação não acompanha as próprias referências atuais, dentre elas há a variação *Koinukunôen*, cujos significados serão discutidos adiante.

Semelhante aos Terena e, também, aos Kadiwéu ou *Ejiwajegi* – descendentes dos povos Mbayá-Guaikuru, com os quais os Chané viveram (e ainda vivem) relações de casamento, troca, proximidade e rupturas – eles são antigos moradores de uma área que compõem a bacia do Alto Paraguai⁴³ e seus afluentes. Aparecem documentados e referenciados por agentes nacionais e coloniais como ex-habitantes do *Gran Chaco*, vistos vivendo relações de proximidade, concentrando-se em ambas as margens do rio Paraguai. A partir do século XVIII, contudo, aparecem no lado oriental.

A imputação de uma nacionalidade brasileira ou paraguaia a esses grupos deve ser questionada desde o início, pois sua presença dentro ou fora dos limites políticos e fronteiriços durante as fases colonial e imperial – momentos em que se delineavam os contornos dos atuais Brasil e Paraguai – não refletem as formas como construíram suas relações com suas áreas de uso e moradia. Ao que tudo indica, como será visto a seguir, eram compostos por multiterritórios étnicos interligados em redes, abrangendo ambos os lados do rio Paraguai. Os limites políticos legitimados e adotados pelos Estados nacionais, que se sobrepuseram às milenares áreas de ocupação, circulação e moradia indígena, foram estabelecidos apenas em períodos historicamente recentes.

Assim, considero as teses de doutorado de João Filipe Domingues Brasil (2022) e Iára Quelho de Castro (2011) espécies de suma bibliográfica e documental acerca dos processos etno-históricos relativos aos Chané-Guaná e Kinikinau. Ambos os autores analisam com muita acuidade questões pertinentes à territorialidade, redes de relações e práticas culturais relativas aos ancestrais dos Kinikinau atuais, enquanto viveram no Chaco e no Pantanal, entre os anos de 1767 e 1864 (Brasil, 2022) e até 2010 (Castro, 2011). Brasil (2022) propõe-se ao exame atento das fontes históricas a respeito do território chaquenho espanhol e do Pantanal português, buscando priorizar a perspectiva das agências indígenas nos processos que os envolveram até o século XIX. Ao examinar as fontes históricas do complexo etnográfico do Chaco e do Pantanal, nota-se que havia fronteiras porosas e redes intra-étnicas e interétnicas fluidas em

⁴³ De acordo com Castro (2011, p. 82), “os Aruák distribuidores de placas de metal são identificados por Susnik (1971) como sendo os Chané localizados próximos aos Guaraní. Durante o século XIX, as atuais regiões de Miranda, Albuquerque, Corumbá e seu entorno foram referidas, nos documentos oficiais e nas narrativas dos viajantes, como sendo o Baixo Paraguai. Atualmente, essa área até o rio Apa é denominada de região da Bacia do Alto Paraguai”.

permanente rearranjo. As próprias redes indígenas, segundo o autor, articuladas em multiterritórios foram fundamentais na redefinição das fronteiras nacionais das Américas espanhola e portuguesa.⁴⁴

A expulsão dos jesuítas da América espanhola, em 1767, pode ser considerada a propulsão aos fluxos migratórios dos Chané-Guaná entre as margens oriental e ocidental do rio Paraguai. Os Chané-Guaná sofreram um processo contínuo de desterritorialização em sua área etnográfica chaquenha durante a rápida experiência missionária pela qual passaram e foram paulatinamente se reterritorializando no Pantanal, redefinindo as redes territoriais que articulam “territórios múltiplos, na medida em que podem conjugar territórios-zona (manifestados numa escala espacialmente mais restrita) através de redes de conexão (numa escala mais ampla)” (Brasil, 2022, p. 69). Nesse sentido, os processos de desterritorialização e reterritorialização vivenciados pelos ameríndios desde o início da colonização das Américas, nos ajudam a compreender como os Kinikinau, foco da tese de Brasil (2022), ajustaram-se à sua etnificação. Durante o século XVI, o Chaco tornou-se uma das áreas de conquista dos europeus, cujo sistema fluvial facilitou as expedições iniciadas na América portuguesa por Aleixo Garcia e na América espanhola por Alvar Nuñez Cabeza de Vaca e Ulrico Schmidel. Intrincados na dinâmica colonial, nas primeiras passagens das expedições de conquista sobre territórios indígenas habitados há milhares de anos, europeus conseguiram identificar a presença de recursos naturais, minerais e humanos e o seu potencial de exploração. No entanto, a denominada hostilidade dos índios, sobretudo dos Mbayá, afastou-os provisoriamente até o século XVIII, quando empreendimentos coloniais foram reforçados pelas missões jesuíticas, que “[...] definiram o tratamento recebido pelo Chaco e, conseqüente, pelos povos indígenas nele inseridos. O amplo terreno flutuava entre dois polos de atração: a Real Audiência de Charcas, ao norte, e Buenos Aires, ao sul. Fincada no coração chaquenho estava a cidade de Assunção” (Brasil, 2022, p. 11).

De acordo com Silvia M. S. Carvalho (1992), Chaco é uma palavra de origem Quéchuá (*Chacu*), adotada pelos espanhóis para tratar áreas territoriais a leste da cordilheira dos Andes: no atual Pantanal do Brasil, no sudeste da Bolívia, no norte da Argentina e no Paraguai. Pesquisas arqueológicas sugerem que a ocupação indígena nessa vasta região de 700 mil quilômetros quadrados remonta a 8 mil anos (Oliveira, 2002), uma encruzilhada de fauna, flora

⁴⁴ Castro (2011), de forma semelhante, demonstra que os Chané-Guaná na sua tendência e abertura para o Outro relativas ao seu *ethos*, construíram estratégias de pertencimento e continuidade que permitiram chegar ao presente como Kinikinau.

e povos indígenas com diferentes línguas e tradições. Para Alfred Métraux (1996), o encontro entre culturas que se mesclaram no Chaco produziu um novo tipo de “civilização”.

Chané, cujo significado é “gente” nas línguas Aruak do ramo mojo-baure (Combès, 2010, p. 122.), refere-se a um conjunto de povos indígenas assim denominados pelos missionários jesuítas durante o século XVIII, responsáveis por dezenas de reduções e catequização indígena. Enquanto os espanhóis coloniais se encarregaram “do desenvolvimento de atividades econômicas como agricultura e pecuária” (Brasil, 2022, p. 12), Sánchez-Labrador, antecedido por Manuel Durán, foram os jesuítas designados para atuar diretamente na instalação e condução da missão San Juan Nepomuceno, tentando reunir os povos Chané-Guaná e Mbayá. Para Combès e Richard (2015, p. 234), os Chané tornaram-se bem conhecidos pelos espanhóis coloniais em praticamente todo norte do Chaco e “a oeste, na atual Bolívia, os Chané eram ‘escravos’ dos Chiriguano”.

Durante o século XVIII, os povos identificados pelo etnônimo Chané que estavam localizados próximos à margem ocidental do rio Paraguai foram sendo nomeados por alguns cronistas de Guaná. Isto se deveu à interlocução dos viajantes que escreveram sobre essa região do Chaco no período, sendo eles os jesuítas Sanchez Labrador e José Jolis, além dos militares Juan Francisco de Aguirre e Félix de Azara. Os jesuítas Sanchez Labrador e Jolis registram os etnônimos em Mbayá por estarem mais próximos das etnias ligadas ao tronco linguístico Guaikuru, que já estavam contatados pelos missionários desde o século XVI, tratando, assim, dos Chané. Já Aguirre faz seu registro do Fuerte Borbón, ou Forte Olimpo, na região do pantanal, tratando dos Guaná. Por fim, Azara faz uso de ambos os etnônimos, ora usando Chané ora Guaná (Brasil, 2022, p. 14).

A arqueóloga e etnóloga paraguaia, de origem eslava, Branislava Susnik (1978) dedicou-se a compreender profundamente a complexidade etnográfica e histórica do Chaco, além dos complexos Chané, por ela denominados “neolíticos”. De acordo com Susnik, há milhares de anos, desde que saíram da Amazônia, esses povos performaram relações de intimidade e familiaridade com a área que compõem o território chaquenho. Seu notável *ethos* agricultor, a centralidade que as práticas agrícolas e artesanais ocuparam no ordenamento da vida coletiva de seus variados grupos, também chamados “*parcialidades*” pelos espanhóis quinhentistas a respeito das distinções que havia entre eles, somada a sua abertura performativa para o Outro, tornaram-se fundamentais na construção de redes de relações, garantindo a sua continuidade e poder demográfico. O primeiro destaque para tal afirmação diz respeito ao tipo de relação que eles estabelecem com os Mbayá, notadamente descritos na literatura especializada até o século XVIII enquanto fugazes e temíveis por assaltarem povoados e roubar gados sem deixarem rastros do seu paradeiro, e destreza que tinham montados em cavalos roubados dos espanhóis.

Cronistas do século XVIII aprofundaram-se nas dinâmicas de colonização do Chaco, descobrindo, então, que entre os Mbayá, em seus acampamentos, havia também índios Guaxis, Guaianazes [Guaná], Guató, Cayvabas, Bororós, Coroás, Cayapós, Chiquitos [Chiquito] e Xamacocos [Chamacocos] (Combès; Richard, 2015, p. 232). A respeito da estreita relação entre povos de diferentes *ethos*, e explicação dada pelos cronistas, debruça-se no fato de que foi a hierarquia característica aos Mbayá (Guaikuru) que justificou, aos olhos europeus, a suposta “escravidão” ou “vassalagem” dos povos Aruak, principalmente dos Chané-Guaná considerados dóceis agricultores. Por anos, houve um entendimento entre os especialistas do Chaco de que os Chané se submeteram ao domínio dos grupos guerreiros Mbayá, no Chaco Boreal, e aos Guarani, na parte ocidental próxima à cordilheira andina, para se protegerem dos avanços dos empreendimentos em seus povoados e colônias.

O segundo destaque e variação dessa versão, sugerida por Richard e Combès (2015) como “complexo alto-paraguaioense”, se aproxima a outro tipo de entendimento acerca dos motivos que implicaram os Chané-Guaná aos Mbayá- Guaikurú. Para esses autores, a simbiose entre eles pouco tem a ver com a superioridade militar performada pelos segundos, pois ambos possuíam formas hierárquicas anteriores e próprias que já os implicavam mutuamente. O tipo de relação que havia entre os Chané e Mbayá foi denominada por Susnik (1978) enquanto “dependência sócio-periférica”. Havia uma articulação cordial, protocolar e de condescendência, ilustrada nos testemunhos de Sánchez-Labrador e Jolís a respeito das visitas dos capitães Mbayá às aldeias Chané-Guaná, que ocorriam ao menos uma vez por ano na época da colheita. Nesses encontros, havia intercâmbio de objetos e *performances*: asas e penas de pássaros, principalmente de papagaios, bolas de urucum, arroz, mel, frutos, raízes, milhos, abóboras, mantas de algodão eram dadas pelos Chané e trocados por produtos como facas, lâminas, agulhas, pinças, anzóis, que eram levados às suas aldeias pelos Mbayá. Tais objetos eram fruto das suas pilhagens e incursões até o sopé dos Andes, quando enfrentavam os colonizadores e grupos indígenas inimigos, e das possíveis trocas feitas com a rede de circulação que havia entre eles e os povos da cordilheira.

Nas visitas anuais feitas pelos guerreiros Mbayá aos Chané-Guaná às suas aldeias, testemunhava-se uma sociologia do parentesco vivida entre eles: a notável influência de ambos era fortalecida nas correspondências existentes entre ambas as estruturas sociais e políticas, exercidas principalmente pelas distintas cacicas e capitãs Guaná.

Alguns caciques ou capitães Eyiguaygeguis [mabyá] casaram-se a seu modo com cacicas ou capitãs guanás. Os vassallos destas, uma vez mortas, permanecem em um perpétuo feudo em relação aos descendentes dos maridos de suas senhoras [...] tudo

está fundado em parentesco, sem que essa dominação se pretenda por meio de armas ou da conquista (Sánchez-Labrador, 1910 [177-], 1. 1, p; 267; t. 2, p. 266 *apud* Richard; Combès, 2015, p. 232).

Os trabalhos históricos e antropológicos que reconhecem os Chané como portadores de sistemas sociais e organizacionais com fortes tendências ao exercício de abertura e influência em relação a outros povos, contém formulações interessantes. Elas podem nos ajudar a compreender como as suas associações com outros povos desde o Chaco parecem persistir ainda no presente. A esse respeito, o complexo alto-paraguaiense analisado por Combès e Richard (2014, p. 244) envolvia o agrupamento de populações de diversas ordens em colônias Chané-Guaná e Mbayá, por eles atraídas e organizadas em torno de suas matrizes principais.

Assim os grandes núcleos chané/guaná do Alto Paraguai estariam exercendo uma ação colonizadora no interior do Chaco, atraindo e reagrupando populações heterogêneas em torno das “colônias” que dependem de suas “matrizes” e das “capitãs” e “reizinhos” chaná que as governam (Richard; Combès, 2015, p. 244).

Por isso, a noção de dependência sócio-periféricas sugerida por Susnik (1978), “satélites” ou *parcialidades* apontadas pelos cronistas espanhóis, dizem respeito à existência de colônias Chané distintas de suas matrizes e sob direta influência delas. A respeito da ocorrência desse sistema e relações, por meio da língua dos capitães Mbayá e das cacicas Chaná que as fundaram, os cronistas também tomavam conhecimento da existência das variações etnonímicas associadas às suas heterogêneas *tolderías*, satélites e *parcialidades*.

Se tal hipótese é correta, Yunaeno, Tay, Yamacoco, Nigati-Ciboe e Caynaconoé [Kinikinau] não são aldeias chaná propriamente ditas, mas, antes, colônias chaná situadas Chaco adentro, nas quais se agrupam populações chaquenas de diferentes conjuntos (zamuco, mascoy etc.). Aguirre [...] traduz Caynocoe [Kinikinau] como “pessoas que fazem frente ou fronteira”, e Susnik diz sobre eles que “no horizonte Chané-má, ou seja, “acompanhante, parentes, associados”, o que indica a massa integrada de “não Chané” [...] (Richard; Combès, 2015, p. 244).

Acerca dos *Caynaconoé* propriamente ditos, “pessoas que fazem frente ou fronteira” ou “acompanhante, parentes, associados”, os autores sugerem que a sua identidade, “os mais setentrionais do Chaco”, permanece incógnita. Suponho que eles não soubessem se tratar dos ancestrais dos Kinikinau atuais, corroborando com o que consta ao final do capítulo, acerca do mito Terena contado a outro antropólogo (Franco, 2018) em que o criador do mundo, responsável por tirá-los do buraco, distribui funções, sendo que aos Kinikinau aparece papel equivalente.

Aos poucos, desde o século XVII, os Mbayá chaquenos se interessavam pela margem oriental do rio Paraguai ao sul do antigo Mato Grosso. As motivações eram diversas: roubar

cavalos, ampliar espaços, fuga do assédio dos colonizadores espanhóis e portugueses, incrementando os trânsitos e acampamentos realizados de uma margem a outra. No Mato Grosso, ao final do XVIII também perturbavam os caminhos aos centros mineiros em Vila Rica de Cuiabá. As fontes históricas igualmente sugerem nesse período, que muitos Chané-Guaná acabaram cruzando definitivamente o rio Paraguai tentando se livrar da sua relação de dependência com os Mbayá.

Essas colônias Chané e Mbayá, como foram lidas a partir das fontes examinadas por Richard e Combès (2015), se articulavam então do outro lado oriental do rio Paraguai mantendo-se alinhadas e em pares com suas “aldeias irmãs”, anteriormente estruturadas no Chaco. Os Mbayá ainda assim insistiam em mediar as relações de seus aliados Chané com as frentes colonizadoras portuguesas, mas eles viram novas e mais vantajosas oportunidades de associação.

Nessa mesma época, as fontes são unânimes ao descrever como a relação entre Chané-Guaná e Mbayá alcançou um ponto crítico. Talvez o elemento mais sintomático dessa crise seja o grau de violência que os capitães mbayá tem que exercer para manter suas prerrogativas. Aos intercâmbios regulamentados entre os grupos, às suas alianças de parentesco e sua complementariedade funcional, à sua aproximação social e aos seus estatutos mutuamente inteligíveis, sucedem, progressivamente, violências e incompreensões, ataques imprevistos e intrigas veladas, repressões e fugas que atestam o grau de desestruturação que esta relação havia alcançado até 1800 (Richard; Combès, 2015, p. 246).

Durante as missões espanholas de redução e catequese, os Chanés mostraram-se mais abertos e solidários aos jesuítas, diferentemente dos inconstantes e hostis Mbayá: “É o que transparece, também, no discurso de Jolís, quando o jesuíta considera que os Chané-Guaná, por suas práticas culturais como a agricultura e sua índole suave e dócil estariam dispuestos para recibir la Fe y el Evangelio, tanto más que ellos están exentos de esse vicio que en los otros salvajes Chaquenses da dura guerra y obstáculo” (Brasil, 2022, p. 37). Como as fronteiras e redes de relações eram fluídas, simultaneamente, os Chanés mantinham-se imbricados aos missionários, aos Mbayá e a outros povos, obtendo vantagens em múltiplos arranjos. Enquanto as tentativas de redução missionária e jesuítica ocorrida em Nuestra Señora de Belén de los Mbayá e San Juan Nepomuceno passava por ameaças, conforme demonstrado por Brasil (2022, p. 53-62) relacionadas às macro-estruturas políticas da América espanhola, o tratado de Santo Idelfonso promovia o rearranjo das fronteiras com a América portuguesa. A expulsão dos jesuítas foi uma das consequências do referido tratado.

Francisco Rodrigues do Padro escreveu seu relato a partir do Real Presídio de Coimbra, transformado, posteriormente, no Forte Coimbra. No contexto do tratado de Santo Ildefonso e redefinição de fronteiras na área do então Mato Grosso, “por ordem de seu governador, D. Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, foi construído em 1775 o Presídio de Nova Coimbra - o futuro Forte Coimbra – pelo capitão Matias Ribeiro da Costa na margem direita do Rio Paraguai. Após a expulsão dos jesuítas da América espanhola, os Chané-Guaná migravam para a região a nordeste de sua área etnográfica, próximo às localidades do Forte Coimbra e Albuquerque (Brasil, 2022, p. 70).

Brasil (2022) e Castro (2011) analisam fontes propriamente associadas à América portuguesa. Nos relatórios dos oficiais militares que atuaram na capitania de Mato Grosso, aparecem os Chané-Guaná, ora implicados aos Mbayá, aproximando-se gradativamente às fortificações do Pantanal, ao sul da província, ora tentando desvencilhar-se deles. A associação entre indígenas e os presídios de Nova Coimbra (1775) e Miranda (1797), ao que se supõe ter ocorrido principalmente no incremento das suas atividades de comércio e abastecimento de víveres agrícolas, garantindo a manutenção e provimento das tropas imperiais alocadas na região.

[...] vendem todos os annos em Coimbra, algumas redes e pannos, grande somma de batatas e alguns porcos” (p. 209); Macerata (1843:5) assinalou que em meados da década de 1820, os Guaná comercializavam seus produtos em Cuiabá; o viajante Francis Castelnau (1949), quando em 1845 realizou sua expedição à região de Mato Grosso, deixou registrado que os Quiniquinaus “são muito laboriosos e entretem com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e arroz. Suas roças são extensas e muito bem plantadas” (Castro, 2011, p. 248).

Os autores ainda sugerem que a sua aproximação aos fortes militares se deu sobretudo quando os Chané-Guaná rompiam gradativamente com os Mbayá do Chaco, período em que os missionários espanhóis já foram expulsos.

Em um primeiro momento, eles buscaram os agentes da Coroa portuguesa e por eles foram acolhidos, nas proximidades dos fortes militares da província de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, nas atuais regiões de Corumbá e Miranda. Do ponto de vista dos luso-brasileiros tratava-se de uma estratégia que visava assegurar a ocupação de fronteiras recentemente estabelecidas, e que coincidia com a movimentação dos Guaná na transposição do rio Paraguai, para as suas margens orientais, movimento que foi muito bem recebido pelos luso-brasileiros, como se vê nos documentos da época (Castro, 2011, p. 204).

Com a revogação do Diretório dos Índios (1798) no Brasil, fruto das reformas pombalinas e da política de “civilizar” os índios em aldeamentos, assimilando-os ou subtraindo seu trabalho para a obtenção de riquezas para a colônia portuguesa, chegava ao Mato Grosso o Regulamento das Missões ou Regulamento da Catequese e Civilização dos Índios (1845). Os

oficiais das fortificações e das vilas recém-criadas no entorno do rio Paraguai, dentre elas Miranda e Albuquerque, precisavam dar conta de “Sertões imensos e dilatados, indígenas a serem contidos e administrados, e a fronteira a ser consolidada e defendida foram, a partir do final do século XVIII, as noções fundamentais na organização da província de Mato Grosso” (Castro, 2011, p. 204).

Em substituição à política anterior, o regulamento das diretorias gerais dos índios, na província de Mato Grosso ocorreu a atuação missionária dos freis capuchinhos italianos Frei José Maria Macerata e Frei Mariano de Bagnaia, responsáveis por criar os aldeamentos missionários e cristianizar a população neobrasileira que habitavam as vilas da região. Marta Amoroso (2006) analisa as fontes documentais acerca das macro e micro dinâmicas constituidoras das subjetividades e rede de relações intrínsecas ao projeto missional dos freis capuchinhos em aldeamentos regulares, durante a segunda regência imperial do Brasil. De acordo com a antropóloga, os derivados da cana como o açúcar e a cachaça foram expostos, por exemplo, no Museu Nacional (1882), sede do Império e na exposição universal de Paris (1889)⁴⁵. Eram estratégias para figurar ao mundo o progresso do “índio laborioso” e dócil, em contraponto ao exótico e selvagem, resultado da indústria do trabalho manufaturado.

Frente à destruição da aliança Chané com os Mbayá, longe de querer homogeneizar os distintos grupos que havia entre eles, alguns foram pedir aos missionários para participar da direção dos aldeamentos regulares e da missão, principalmente de Albuquerque. Entre eles, estavam os Kinikinau.

A experiência de aldeamento se desdobrou em uma multiplicidade de outras relacionadas à atuação do Império brasileiro no seu projeto de governar os povos indígenas. No caso dos Kinikinau, este foi realizado, sobretudo, pelos missionários capuchinhos italianos, na província de Mato Grosso, região de Albuquerque, na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, criada pelo Frei José Maria de Macerata, na aldeia-Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, dirigida pelo Frei Mariano Bagnaia, e, também, em Miranda, geralmente mencionada simplesmente como aldeia de Kinikinau de Miranda, correspondendo à aldeia de Agaxi (Castro, 2011, p. 212).

Brasil (2022), indica que a diferenciação e a etnificação ou etnogênese dos povos Chané-Guaná e Mbayá-Guaikuru acentua-se nesse período, quando estavam na condição de

⁴⁵ Muito do que se vê ainda no presente nas aldeias do Pantanal em relação à familiaridade e centralidade de determinados ofícios como carpintaria, costura e produção de rapadura, foram continuados por sucessivas gerações a partir das experiências que seus ancestrais tiveram nas aldeias regulares do século XIX, quando foram dirigidas por freis capuchinhos em Miranda e Corumbá (Albuquerque). Este é mais um dos fatores que contribuem para reconhecer como os povos de língua Aruak assimilam práticas e valores dos outros e “em relação”, neste caso dos brancos “civilizados”, subvertendo-os a seu favor e continuidade.

aldeados regulares e missionados. Os Kinikinau, até então descritos como Chané-Guaná, tornam-se objeto étnico da administração imperial e destacados em relação a seus outros.

Pode-se perceber neste momento, logo após o início da missionação dos indígenas Chané-Guaná advindos do Chaco pelos capuchinhos na região de Albuquerque, que os religiosos já começavam a diferenciar as etnias, demonstrando empiricamente processos de etnificação e etnogênese, o que pela documentação já analisada ao longo do trabalho aconteceu de maneira processual e cíclica e não como uma ruptura em que a partir de determinado momento os Kinikinau já fossem assim nomeados por todos os sujeitos sociais que relacionassem com eles no Mato Grosso oitocentista (Brasil, 2022, p. 134).

No século XIX, disputas entre os Impérios português e espanhol para definir os limites políticos, navegáveis e exploráveis entre o Paraguai e Brasil, fizeram dos multiterritórios indígenas sangrentos campos de batalha. A Guerra do Paraguai ou Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), como mencionado na abertura do capítulo, foi o estopim para a nova desterritorialização e reterritorialização dos povos indígenas ancestralmente relacionados a esta vasta região do Chaco. O conflito platino foi um divisor de águas que culminou em graves consequências aos povos que tradicionalmente viviam e vivem nos territórios do Pantanal. Para essa pesquisa, o recorte temporal proposto, ao menos a partir do conteúdo etnográfico, acompanha as memórias dos próprios Kinikinau desde a sua expulsão do Agachi, quando seus parentes foram tocados por terceiros de uma “terra” que o Estado brasileiro considerou desocupada e então adquirida ou “ocupada” por terceiros.

Como se sabe, assim como os Kinikinau, outros povos passaram por eventos que transformaram radicalmente as suas relações com sua base territorial, suporte de suas vidas e relações até o século XX. Durante a construção social e política de Mato Grosso povos indígenas foram imbricados em conflitos e tecnologias de poder promotoras do seu apagamento e territorialização, entendida também como desterritorialização. Assim como os Kinikinau, os Guarani-Kaiowá, entre outros, tornaram-se vítimas e não conseguiram até os dias de hoje a restituição jurídica, mesmo que ínfima, do território que um dia seus ancestrais puderam viver a seu próprio modo.

Castro (2011), em sua tese de doutorado sobre os processos históricos que envolveram a transição dos povos Chané a Kinikinau e as situações colonial e nacional pelas quais passaram, sustenta o argumento de que a maneira como as experienciaram e significaram garantiram a eles serem distintos enquanto unidade sociopolítica. Enquanto portadores de uma identidade histórica, noção também apresentada por Roberto Cardoso de Oliveira (1976b) ao identificar a origem comum dos Kinikinau do Agachi que viviam na Reserva de Cachoeirinha em 1950, o

qual foi chamado por ele de “grupo paraíso”, foi este tipo de identidade que para a autora os trouxe até o presente. No entanto, ela argumenta que isso levou ao seu despojamento de itens simbólicos/ diacríticos, “tais como narrativas míticas e práticas xamânicas, e materiais, como determinados objetos específicos, considerados definidores das diferenças” (Castro, 2011, p. 14), e ao mesmo tempo não tem impedido que os Kinikinau se reconheçam como grupo indígena diferente de outros com os quais se relacionam, sejam indígenas ou não.

Com a experiência das situações etnográficas vivenciadas no trabalho de campo, busco tentar remanejar as representações feitas sobre os Kinikinau a respeito de serem culturalmente despojados de itens simbólicos e de características “autênticas e singulares”, uma vez que essas intenções parecem corresponder mais aos anseios de serem encontradas por seus pesquisadores, principalmente não indígenas do que por eles mesmos. Como nos ensina Roy Wagner (2018) na Antropologia “de virada” nos anos 1970, toda representação do mundo é uma criação e o que os antropólogos fazem é a representação da representação. Não existe “a” cultura do Outro como uma entidade fixa e autônoma. Como argumenta Roy Wagner (2018), toda representação cultural é relacional, construída no encontro entre o eu e o Outro. Trata-se de uma invenção – no sentido de criação conceitual – elaborada a partir das categorias do observador em relação a quem é observado. Ao tentar fixar identidades coletivas e buscar autenticidades com fronteiras bem delimitadas, antropólogos acabaram por projetar suas próprias concepções sobre o que seria “a cultura” de alguém. Nessa operação, o Outro foi não apenas descrito, mas produzido, enquanto reflexo das expectativas do etnógrafo. Portanto, a partir do que problematiza Wagner (2018), podemos considerar que não há uma cultura Kinikinau, homogênea e hermética, como também as terras onde fizeram suas vidas possíveis foram compartilhadas com outros povos.

Para remanejar essa ideia sobre as supostas ausências de itens simbólicos, procuro descrever situações etnográficas em que ocorrem narrativas míticas e práticas xamânicas transformadas e “bricoladas” a de outros povos. Tento reconhecê-los como portadores de cosmologias associadas à sua organização social e política que ao mesmo tempo envolve a dos seus vizinhos, *puxarará* (brancos) e indígenas, e aos ancestrais míticos. Ao observar as práticas que dão sentido ao seu mundo, na condição de sempre viverem em proximidade com indígenas de “outras” etnias e com pessoas não indígenas, outros trabalhos não contemplaram algumas das características relativas à ontologia Kinikinau. Nas muitas etapas que envolveram e ainda envolvem as situações de relação direta e indireta com seus Outros, como será percebido nos capítulos à frente, os fluxos dos desterrados, as características de suas socialidades, práticas religiosas e cosmologia se tornaram heterogêneas e transformadas, mas nunca ausentes.

Posso afirmar que procurar por certa singularidade e “pureza” étnica entre os Kinikinau, quanto à sua maneira de estar e se relacionar com o mundo, pode se desdobrar em insatisfações. A inspiração para tal questionamento parte da leitura da coletânea de textos organizados por Lima e Córdoba (2011) acerca da importância de perceber outras possíveis relações de alteridade entre os diversos grupos sul-americanos:

De forma pacífica ou não, em virtude de sistemas de intercâmbio de bens materiais ou imateriais [nomes, cônjuges, troféus, matérias-primas, vinganças, mitos] ou bem por conjunturas históricas específicas [guerras, epidemias, migrações, colonizações], é sabido que diversas relações, de diferentes profundidades temporais e espaciais, foram estabelecidas entre diferentes grupos indígenas: seja entre vizinhos de diferentes filiações linguísticas seja entre grupos linguisticamente aparentados (Lima; Córdoba, 2011, p. 6).

Parece-me que para além das denominadas relações interétnicas, monoliticamente pensadas pela Etnologia sul-americana nas décadas de 50 e 60 do século passado, dimensionadas principalmente aos processos e consequências do encontro e contato entre não indígenas e indígenas, a perspectiva de percorrer caminhos que envolvem relações e processos com “os outros dos outros” deve ser levada mais a sério em nossas pesquisas atuais. As relações entre os próprios povos indígenas, não necessariamente dependentes da existência dos colonizadores brancos, fornecem pistas interessantes, conforme sugerem as autoras Lima e Córdoba (2011, p. 6), “para compreender os jogos de relações, conexões e transformações entre diversas socialidades⁴⁶ indígenas e também modos de articulação entre as sociedades nacionais, regionais, provinciais etc.”, nas quais tanto os Kinikinau como os Terena (e outros) parecem estar envolvidos.

Para isso, a permanência no trabalho de campo, como usualmente chamamos essa etapa da pesquisa etnográfica, poderia trazer pistas sobre como ler aquilo que um dia também fora chamado “aculturação” e “mudança social” em contraposição ao que era “tradicional” em relação aos povos indígenas com contato recente ou intermitente. As trocas e convivência prolongada dos povos do Pantanal entre si, entre eles e agentes externos, não os despojaram de se perceberem como indígenas associados a uma determinada “tradição” e etnônimo, mesmo

⁴⁶ Os termos sociabilidade e socialidade podem parecer equivalentes, mas apresentam distinções conceituais importantes. Sociabilidade, no campo da sociologia clássica como a de Norbert Elias (1994), refere-se à capacidade dos indivíduos de estabelecer relações sociais e à maneira como se inserem em normas coletivas, socialidade diz respeito às formas pelas quais os seres são constituídos pelas relações que mantêm. Na Antropologia, especialmente em abordagens que dialogam com o perspectivismo ameríndio e o giro ontológico, a socialidade é tida como princípio relacional fundamental que compõe mundos e sujeitos, envolvendo não apenas humanos, mas também não humanos, ancestrais e elementos do ambiente.

se, como dizem, “mais civilizados” no presente do que os antepassados “selvagens”, que andavam descalços, passavam mal por ter que comer peixe escaldado e tatu, cozinhavam mamão verde quando não tinham mandioca e que mal sabiam falar o português. Acrescento ainda que a história dos Kinikinau e, também, dos próprios Terena é consequência das misturas étnicas entre eles, fruto da sustentação do parentesco e das transformações que formaram suas comunidades atuais. Afinal de contas os Chané-Guaná, no passado chaquenho setecentista e oitocentista, estiveram associados com Mbayá-Guaikurú, além de outros também incorporados e vinculados aos seus grupos.

A complexidade e os contornos das relações que olham as “misturas” recaem no exame crítico feito por Gabriela Freire (2018) e Richard e Combès (2015) às fontes históricas como as de José Sánchez-Labrador (1910) e Felix Azara (1998 [1809]). No período chaquenho, a confusão era então inaugurada nos etnônimos, nos contornos de quem eram, por exemplo, os grupos “guanás” e “mbayá”, sua “índole”, seus territórios e lugares, as formas de organização social e habitação. Principalmente nas maneiras europeias de pensar a sua socialidade, a compreensão desse complexo sociocultural acabava impregnado de uma certa “ideologia nacionalista” à procura de língua, símbolos, lugares de moradia e contornos bem definidos para aqueles que eram observados.

Guaná, en idioma de los Chanás es pronombre relativo a tercera persona, esto es, aquél. Preguntaría algún Español, viendo á estos índios: quién és áquel? Y le responderían: Guaná; y de aqui o de cosa semejante vendrá atribuir á toda la nacion Chaná el nombre de Guaná (Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II: 267 *apud* Freire, 2018, p. 36).

Para Freire (2018), autores como Alfred Métraux (1946), Branislava Susnik (1971) e Fernando Santos-Granero (2009), delimitaram-nos por tomar o seu tipo de “economia” e “organização social”, além de “sistemas regionais de poder” como definidores das tipologias ajustadas a cada “sociedade”. Principalmente sobre as diferenças e relações entre Mbayá e Guaná, as fontes não dão conta de compreender, por exemplo, os casamentos realizados entre esses “grupos”, sua união (aliança) e separação, um complexo de distinções complementares e situacionais. Toda tentativa de fixá-las seria incorrer em reduções. Castro ainda afirma que entre os próprios Guaná.

[...] mantinham relações de troca, parentesco e solidariedade, constituindo formas predominantemente associativas. Embora as escaramuças intertribais pudessem ser verificadas, não ocorriam guerras entre eles, isto é, a guerra não era empreendida por uma parcialidade Guaná contra outra, como ocorria entre os povos de língua Guaicuru

da região, por exemplo, expressando uma pauta Guaná de comportamento predominante nas relações com outros grupos (Castro, 2011, p. 117).

O que se nota no presente em relação aos representantes Kinikinau, Terena e Kadiwéu ou *Ejiwajegi* é a de que persistem, embora a longa duração desde as fontes do Chaco, os casamentos entre eles e seus vizinhos, principalmente no período em que viveram na aldeia São João e mais recentemente, também, no contexto das suas moradias dispersas nas terras de outros povos. Essa complexidade contribuiu para a própria falta de compreensão dos agentes externos e dos antropólogos sobre o modo como se apresentam hoje e como dão sentido aos seus mundos, socialidades e regimes de conhecimento. No caso da aldeia São João, por exemplo, a partir do que Rosaldo comentou em algumas conversas, que aqueles que tiveram filhos com pessoas Kadiwéu não foram intimidados a sair de lá e puderam permanecer. E é isso que explica algumas famílias com pessoas Kinikinau que no início dessa pesquisa ainda residiam por lá, as quais possuem ao menos uma das suas laterais, paterna ou materna, com essa ascendência. Soube que a maneira como se autoidentificam pode variar de Kinikinau a Terena e Kadiwéu, dependendo do contexto. No entanto, a escola e organização política local permanecem sob a regência de famílias prestigiadas de pessoas do povo Kadiwéu, regra imposta a todas as etnias que vivem naquela TI. O que se vê é que entre os próprios Kadiwéu a comunidade local também é fruto dessas misturas, mas entre eles há outros critérios que definem a maneira como constroem a sua autoidentificação.

Após ter escrito esse trecho, ao menos dez famílias, a partir de março de 2023, viveram novos conflitos e passaram por intimidações e perseguições, na aldeia São João, de pessoas que pertencem a duas famílias Kadiwéu. Os Kinikinau fazem questão de afirmar que não são todos os Kadiwéu que fazem isso, e que são apenas esses, que há pelo menos 30 anos estão tentando mostrar de forma agressiva que não querem pessoas Kinikinau vivendo em sua aldeia, a qual por estar na área da RI Kadiwéu alegam serem donos. Essas famílias, como será visto no capítulo final da tese, as últimas da aldeia São João, perderam a paz e a tranquilidade, buscando ajuda para saírem de lá e irem para um novo lugar de destino, que não seja a cidade, porque não condiz com “a vida que sabem viver” conectada à terra.

A VI Assembleia do Povo Kinikinau, feita em outubro de 2023 na retomada Mãe Terra, teve como principal enredo algumas narrativas de dor e desespero das famílias da São João. Houve choro e pedido de socorro às lideranças Terena e aos moradores da Mãe Terra/Vila São Miguel para que os recebam lá até que saia a demarcação da sua terra, cujo procedimento encontra-se em curso. Essas famílias já recorreram à Funai, MPI e MPF para auxiliá-las na resolução emergencial de tal situação. O capítulo final trata, entre outros aspectos,

a respeito dessa situação e dos seus desdobramentos. A respeito deste tema, Jaime Siqueira Jr. (1993) e Giovani José da Silva (2014) apresentam reflexões acerca da construção da etnicidade ou da identidade contrastiva, pensando nas categorias constitutivas da forma social Kadiwéu, sendo elas *Ediu-adig* ou *Eyiguayegi* (Kadiwéu)/ *Ekalai* (não-Kadiwéu) e de *Otagodepodi* (“senhores”)/ *Niotagipe* (“cativos”). Sem perder de vista a sua capacidade de transformação (evento/ estrutura), para os autores tais categorias podem ser mais bem compreendidas à medida que as situações de contato interétnico e relações intra-étnica-comunitárias são vivenciadas.

O argumento a respeito do tema da filiação étnica, ao menos entre a parentela dos Roberto e Anastácio, é que mesmo casadas com pessoas de outras etnias a pessoa que nasce “puxa” para o lado Kinikinau. Em ambos os casos houve um alinhamento materno, sendo elas Dona Zeferina e Dona Ercília, cujas mães eram do Agachi. No caso dos Senhor Joel Marques, que hoje vive na aldeia Cabeceira na TI Nioaque, sua mãe Teófila Freitas Marques é não indígena, *puxarará*, e os seus avós paternos, Helena Anastácio e Pedro Marques, nasceram e foram “atropelados” de lá por um gaúcho (Azanha, 2018, p. 48). Essa inclinação parece não valer necessariamente para outras pessoas com ascendência Kinikinau que foram “esparramadas” no passado nas reservas Terena, que preferiram assumir essa outra identidade étnica. Se inquiridas a respeito, elas geralmente apresentam referências e ter conhecimento dos seus ascendentes Kinikinau – das “raízes” dos seus troncos ou *xuves* – mas preferem assumir-se Terena. Assim, a minha hipótese é que identificar-se como Kinikinau parece estar mais relacionado à comunidade formada por vizinhos e parentes que em algum tempo também foram associados à aldeia São João, a qual entre 1980 e 1990 buscou maneiras de ser percebida etnicamente distinta, recobrando ao Estado brasileiro o retorno à terra ocupada pelos seus ancestrais.

Peter Gow (1991) quando estava à procura de certa “tradicionalidade” entre os povos da Amazônia peruana encontrou coerência e integração na vida dos nativos Piro do baixo rio Urubamba, povos também de filiação linguística Aruak. Os Piro, assim como os Kinikinau, em relação a uma suposta exibição de “pureza” e atomização étnica em sua organização social, não ocultam que são fruto da história das misturas com outros povos. Esse trabalho clareou as minhas ideias e perguntas sobre os Kinikinau. Para Gow (1991), o estabelecimento dessa dicotomia condiz com aquilo que por anos os antropólogos analisaram como povos “tradicionais” em contraponto aos chamados povos “aculturados” e que a ênfase nos primeiros estaria mais direcionada à sua coerência e integração cultural e no segundo como incoerência e desintegração operadas por meio da agência histórica.

O autor desafia estas visões, mostrando que a organização social das pessoas nativas do baixo Rio Urubamba seria uma transformação topológica das organizações das comunidades “tradicionais” da Amazônia. O parentesco, fruto das misturas étnicas, é o próprio idioma falado por eles para permanecerem vivendo juntos no presente, sustentando a existência das suas comunidades contra as forças destrutivas dos caucheiros, que os exploravam nos ciclos da borracha (Gow, 1991), e levaram à dispersão dos filhos (e de outros parentes) e das corresponsabilidades do passado.

A leitura comparada que faço atualmente dos Kinikinau e Terena, povos do Chaco/Pantanal, é a de que eles protegem a sua continuidade histórica por meio do parentesco e das misturas étnicas, como fizeram os Piro, na Amazônia. Categorias sociais “puras”, se existiram no passado, como afirmam os Kinikinau em relação aos pioneiros da São João, originários do Agachi, poucas ainda existem no presente. Identidade “pura”, aos antepassados, associada a um território ancestral, parecem compor a memória do grupo misturado do presente, autodeclarado Kinikinau e sem ser “dono” de uma terra própria. Uma fórmula possível para a atual identificação Kinikinau passa por um gradiente que inclui frutos de casamentos, como filhos, filhas, netos e netas de pais, mães, avós e avôs que assim se identificavam; quando há misturas, “puxar o lado Kinikinau”; ter vivido ou vinculando-se em algum tempo à aldeia São João; estar associado a parentes hoje distribuídos na retomada Mãe Terra, TI Nioaque e propriamente na aldeia São João. Quando ampliada a outros pertencimentos e figurações, incluem-se: indígena de Mato Grosso do Sul, pertencer à comunidade, ser “patrício” ou parente.

Essa relação pode ser exemplificada também entre os próprios Kadiwéu em um depoimento de Domingos Soares, um Enimaga, incorporado como “cativo” aos Kadiwéu, apresentado por Pechincha (1994, p. 72-73) e citado por José da Silva (2014, p. 101):

Antigamente, quando a gente vivia os costumes, mas agora a gente já está misturado. Ainda existe um Kadiwéu, mas os outros não são Kadiwéu puro. A gente já está tudo misto nesta aldeia. Eu sou da nação dos Xamacoco, mas já estou vivendo entre os Kadiwéu. Os Kadiwéu antigos (*oniwotagodepodi ejiwajigi* = nossos senhores Kadiwéu) quase não existem mais. Já não existem mais, existe só os Xamakoko e os Enimaga [respectivamente, os Ishir e os Maká, do Paraguai na atualidade]. Eu ainda sou um Kadiwéu dos antigos. Eu não sou considerado como escravo. A minha culpa foi eu mesmo, que não tinha aquele prazer de saber como eram os costumes Kadiwéu. Antigamente era verdade que os brancos não entravam nessa área. Se algum entrasse era morto. Os Kadiwéu não gostavam dos brancos. Era só Kadiwéu aqui nesta área. É por isso que os Kadiwéu invadiam as outras tribos, a tribo dos Xamakoko. Eles começaram a invadir os paraguaios, pegavam-nos para ser seus escravos. E também já existe o civilizado no meio de nós. Existe um civilizado que era escravo e um paraguaio também. Agora já existem os Terena, mas já são Kadiwéu. Já existe os Terena, os paraguaios. É porque existiu essa escravidão, é por isso que tem a nação dos bolivianos, mas não são mais um boliviano de raça. As crianças do Sr. Adriano são todas da nação de boliviano. Em outras partes eles são Kadiwéu. O pai do Sr.

Adriano era Kadiwéu puro a mãe dele é que era da nação dos bolivianos. O pai dele se chamava *Nigodenigi*. Quando eles ainda pegavam as pessoas para serem escravos, aí existiu os bolivianos, os paraguaios, os Terena, todos eles são escravos. Já está tudo misturado. Até os Xamakoko eram escravos. Eles trouxeram também para cá. Os Kadiwéu antigos não procuravam casar com qualquer outra nação. Agora já não existe mais isso. Tem alguns que ainda são Kadiwéu, mas eles já procuraram casar com outra nação, pode ser de Xamakoko. Antigamente eles não casavam com aquele escravo, porque, se um filho casa com aquela nação da escravidão, seus pais já o consideravam como um escravo, porque ele se casou com aquela nação da escravidão. Também já existe capitão que é da nação dos Enimaga. Ele casou-se com uma outra nação, mas ele ainda tem o sangue dos Enimaga. Tem capitão que é dos Kadiwéu e ele casa com a tribo dos Enimaga, mas por seu lado não desaparece que ele ainda é um Kadiwéu.

Os Kinikinau, algumas vezes, comentam acerca de quem é “puro”, geralmente quando falam de eventos e coisas do passado, mas não veem descaracterização indígena – como uma avaliação negativa – nas pessoas que se misturaram: todas podem ser Kinikinau desde que um dos lados da ascendência e filiação o seja. Essa orientação parece vigorar entre muitos Terena, que mesmo misturados aos Kinikinau ou a outras etnias, como se vê nas terras em que habitam, se consideram também parentes e assim se percebem como parte de uma mesma comunidade indígena de MS, porém de outra etnia.

Tenho achado curioso perceber o efeito Kinikinau recente nas terras Terena onde a comunidade da São João foi parcialmente reagrupada em parentelas (ou troncos, *xuve*). Nesse caso, a noção de parentela não é uma categoria nativa, mas é aqui adotada para fins analíticos e conceituais. A “parentela” corresponde ao conjunto de pessoas unidas por laços de parentesco, podendo incluir tanto parentes consanguíneos (como irmãos, primos, tios, avós) quanto aqueles relacionados por aliança (como cunhados e sogros). No caso dos moradores da Vila São Miguel, na Mãe Terra, “os Roberto” englobam pessoas que pertencem a sua parentela. As identidades étnicas, afinal, podem ser múltiplas quando há misturas entre povos indígenas diferentes. Costumo brincar que esses são “Terenau” (Terena + Kinikinau). Recentemente, Viviane, moradora da Vila São Miguel, falou-me em “*Terekini*”.

Identifico alguns sentidos para a ideia de comunidade percebidos entre os moradores da retomada Mãe Terra e TI Cachoeirinha, a qual acompanha os léxicos “patrício” e “parente”, além da prescritiva atuação dos “conselhos”. Formados por caciques e lideranças que representam as principais parentelas ou troncos familiares (Oliveira; Pereira, 2012) das aldeias, TI e retomadas, os “conselhos” congregam diferentes situações. O “conselho” do povo Terena, por exemplo, é formado por caciques eleitos a cada dois anos nas suas respectivas aldeias de origem, que por sua vez são aquelas associadas a cada aldeia de uma TI. Na TI Cachoeirinha, por exemplo, existem cinco aldeias, portanto, são cinco caciques que contam com os conselhos locais, antigamente chamados “conselhos tribais”. No caso da Mãe Terra que já foi considerada

somente uma retomada e transformou-se em aldeia; o Senhor Zacarias, com o consentimento do Conselho do Povo Terena, após anos em que fora chamado “coordenador de retomada” ou somente liderança passou a ser denominado “cacique”. O mesmo ocorreu recentemente com Manoel, reconhecido como o cacique Kinikinau da Vila São Miguel. Ou seja, há uma forte conjunção entre o estatuto aldeia e cacique.

Nas reuniões sobre assuntos diversos, sejam internas ou externas, seja com ONG, Funai, Sesai, secretarias estaduais e municipais ou outros, eles são mediadores e porta-vozes das suas respectivas comunidades, tentando encaminhar soluções aos enredos e problemas locais e globais. Em falas públicas, eles tratam os Terena, Kinikinau e Layana como “parentes”. Se for aos povos indígenas em geral, são seus “patrícios” porque originários do território brasileiro. De 2014 ao presente, na I Assembleia, os Kinikinau passaram a fazer uso não tão regular, como será mostrado no último capítulo, do Conselho do Povo Kinikinau nas diversas reuniões e assembleias em que participam para negociar suas demandas com agentes não indígenas. A Mãe Terra, que engloba a Vila São Miguel (Kinikinau), possui demandas semelhantes, mas as pautas Kinikinau exigem caminhos distintos, por isso a necessidade que eles reconheceram de formar o próprio conselho, englobando ao menos um representante de cada família extensa ou parentela.⁴⁷

Sumariamente, quem compõem um conselho precisa estar diretamente envolvido com as mobilizações de suas comunidades, seja para assuntos da luta jurídica e política pelo território ou outros temas. Mas, de acordo com o filho do cacique Zacarias Rodrigues, Zanone, há outra variação para comunidade e conselho. Quando o consultei por *WhatsApp* a respeito de como ele entende comunidade, ele respondeu: “*quando se pensa e age pelo coletivo e não por anseios individuais*”. Já a respeito dos conselheiros da comunidade, são fundamentalmente, “*pessoas com mais experiência, deve-se recorrer a eles quando há divergências internas, seja familiar ou de casal. São as pessoas mais velhas (anciãos) geralmente dirigentes, pastores, pajés da comunidade... líderes religiosos*”. Fato é que enquanto estive na Vila São Miguel, geralmente as pessoas que mediavam conflitos familiares e de casal eram as pessoas que exerciam alguma função religiosa e de cuidado no tratamento de possíveis doenças, sem que isso tenha sido indicado de forma determinante.

Pensando a partir da etnografia dos Piro (Gow, 1991), por exemplo, foi sobretudo na sua autoidentificação como *comunidad nativa*, gente de sangue misturado, *sangre mezclada*, produto de várias gerações de casamentos interétnicos com outros povos e a sua própria abertura

⁴⁷ Ao longo do texto, o termo “comunidade” será empregado quando houver um sentido propriamente mais coletivo, do que individual, nas situações descritas e analisadas.

para o exterior e incorporação de valores estrangeiros para serem “gente civilizada”, que garantiram a sua continuidade, protegendo-se da história colonialista que escravizou seus parentes “selvagens” na indústria de extração da borracha. Nessa esteira, a escola da comunidade Piro também ocupava um lugar central em sua organização social, reforçando a importância que atribuíam à introdução de elementos exteriores operados na aprendizagem da língua e a consciência patriótica, produto da sua agência histórica instituindo as crianças desde a infância nos valores “civilizados” em contraponto às “ignorâncias” dos seus ancestrais que foram submetidas aos padrões da borracha. Ter uma escola na comunidade nativa para eles garantiria também o reconhecimento do Estado para a sua existência, sobre a continuidade do título e a posse da terra que os protegia.

Essa mesma condição parece presente nas comunidades e TI em que estive no Pantanal, em especial na retomada Mãe Terra. A escola municipal da Mãe Terra é um lugar de prestígio, valor estendido também a quem trabalha nela: “o professor”; “a professora”, *status* reconhecido por todos. A escola local atende crianças das etnias Kinikinau, Terena e algumas poucas Kadiwéu. Tenho visto esforços para contemplar a língua Kinikinau, além da Terena, por ser o segundo grupo majoritário que ali vive. Como disse uma das professoras: *“é na escola que a gente aprende as coisas dos purutuye e puxará (dos brancos) para defender os nossos direitos, mas também fortalecer coisas da nossa cultura como a língua, a matemática e os saberes dos nossos anciãos, que estão sendo deixados de lado”*. Além disso, nas rodas de mate ou tereré, fala-se muito em “ter que estudar” como algo que pode proteger as crianças e os jovens das dores de quem não estudou, em frases como: “eu que não sou estudado/a, sou meio ignorante, não sei resolver ou fazer isso”, e “isso” geralmente está atrelado a saber usar algumas tecnologias (computador, celular) ou lidar com as diversas situações burocráticas do mundo não indígena.

Quando os Kinikinau viviam majoritariamente na aldeia São João, eles conseguiram criar uma escola municipal, multiétnica, denominada *Koinukunôen*. A sociogênese desse processo será contemplada no quarto capítulo. Segundo Rosaldo, ainda em 2012:

O professor Kinikinau Inácio Roberto, atualmente é diretor da Escola Municipal Indígena Koinukunôen, estudante de nível superior no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Povos Do Pantanal oferecido pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Ele já trabalha com a Educação Escolar Indígena em sua comunidade há mais de 10 anos. O professor comenta que trabalhar a questão cultural é uma tarefa muito complexa, mas que traz uma recompensa capaz de aliviar a alma. A seu ver, é muito gratificante olhar para as crianças fazendo apresentações culturais nos dias de festa, mais ainda é quando um adulto se disponibiliza para participar das atividades, isso chama a atenção dos visitantes e incentiva as crianças. Durante as aulas de Educação Artística, os professores ensinam as crianças a reconhecerem os

desenhos e cores de sua etnia, fazendo a devida diferenciação entre as formas Kinikinau, Kadiwéu e Terena. Algumas aulas acontecem de forma prática, onde os estudantes podem ter contato direto com os materiais da cerâmica. Um ótimo exemplo desse trabalho encontra-se estampado nas paredes da Escola Municipal Indígena Koinukunôen (Souza, 2012, p. 29).

O panorama da escola descrita acima já não existe mais. Os Kinikinau tiveram que abandoná-la. O professor Inácio Roberto leciona em outra aldeia da RI Kadiwéu, na Barro Preto desde 2017, e está vivendo distante de sua família que foi morar na Mãe Terra/ Vila São Miguel. Ilda de Souza (2017, p. 73) apresenta impressões feitas em 2015 acerca das rupturas e transformações que vinham ocorrendo na escola da aldeia São João. Com a saída de muitas famílias Kinikinau para a Mãe Terra, a autora reafirma como a escola é considerada importante para mantê-los protegidos das ameaças externas (aprendendo coisas de nacionais e reforçando a língua e as tradições indígenas) e da própria sustentação do parentesco na oportunidade de reforçar o convívio com seus familiares:

Para as crianças e jovens essas partidas representam a separação de familiares, como avós, primos, irmãos, bem como de amigos, e muitas outras perdas. A escola, uma conquista dos Kinikinau, é o espaço mais multiculturalmente democrático da aldeia. Crianças e jovens de todas as etnias (Kinikinau, Kadiwéu, Terena e não índios) estudam, compartilham, produzem artes híbridas nos trabalhos em grupo, ensaiam e apresentam danças tradicionais e nacionais, assim como brincam. Não há relatos de incompatibilidade étnica, de preconceito ou qualquer desavença por questões socioculturais. Agora, a escola, cada vez mais esvaziada de crianças e jovens Kinikinau, já evidencia que as perdas atingem tanto os que vão como os que ficam. Os professores afirmam que ultimamente os alunos se mostram desinteressados e desanimados para os estudos, principalmente os do Ensino Médio noturno.

Ainda de acordo com a linguista, atenta à situação escolar do povo Kinikinau, ela observa que na escola da São João deixou de ocorrer a sistematização didática em um espaço multiétnico, multicultural e multilinguístico, comprometendo a valorização e ensino das línguas maternas das famílias que ali vivem, inclusive Terena e Kadiwéu. Em contraponto a isso, tenho acompanhado esforços contínuos na escola da Mãe Terra, sobretudo com o Projeto “Saberes Indígenas na Escola”, e o próprio compromisso firmado por Ilda de Souza, auxiliando professores indígenas, que ela havia conhecido ainda crianças na aldeia São João, para valorizar e orientar a produção didática de conteúdos e outros materiais em língua Kinikinau, além da língua Terena.

3.2 O desterro Kinikinau

Localizada ao norte do município sul-mato-grossense de Porto Murtinho, a 200 km do Agachi, “a uma semana a pé”, como contam, o povo Kinikinau foi parar na aldeia São João ainda no início do século XX, quando foram expulsos das terras do Agachi em Miranda, período que provavelmente abrange os anos em que o general Cândido Mariano Rondon passou com a Comissão das Linhas Telegráficas na planície pantaneira, também denominada como região do baixo-Paraguai. Nessa fase, quando foram criadas áreas reservadas pelo Estado brasileiro aos Terena, surgiram as RI Cachoeirinha, Passarinho e Moreira, Taunay-Ipegue, Bananal, Lalima e Nioaque e administradas pelo SPI, conforme detalharei adiante. Como sugerem Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), Gilberto Azanha (2018) e Lenir Gomes Ximenes (2017), as áreas de moradia indígena foram liberadas de maneira mais intensificada nas duas primeiras décadas do século XX para a ocupação regular dos fazendeiros de gado, que gradativamente vinham se apossando das suas terras.

De acordo com Cardoso de Oliveira (1976a), a fixação dos desmobilizados após a Guerra Paraguai (aqui chamados “desterrados”), deu início a um novo ciclo de colonização dos seus territórios que se estendeu até a primeira década do século XX. Nesse período surgiram fazendas com características já consideradas “modernas”, destacando-se a delimitação dos pastos por cercas de arame. No ciclo anterior, do século XIX – que vai das primeiras incursões do gado oriundo do Triângulo Mineiro até o início da Guerra – a criação se desenvolvia sem necessidade de áreas cercadas, uma vez que a vastidão dos campos e o reduzido número de criadores permitiam a livre movimentação dos rebanhos bovinos.

O crescimento populacional na região e aumento do número de fazendeiros envolveu a incorporação da mão de obra indígena à economia regional, como afirma Cardoso de Oliveira (1976a, p. 60). Se anteriormente os indígenas desempenhavam o papel de produtores de bens agrícolas voltados para um comércio baseado na troca de bens primários por mercadorias, a sua inserção na ordem social e econômica regional assume um caráter institucionalizado. Isso ocorria de duas maneiras principais: como “cativos”, ocupando uma posição similar à dos escravizados remanescentes; ou como trabalhadores “livres”, porém sujeitos às fazendas por meio de endividamentos compulsórios com a “casa”, o que os mantinha presos às relações de trabalho. O referido período, de acordo com os interlocutores Terena do autor nos anos 1950 e 60 era chamado como “o tempo de cativo”. As fazendas de pecuária aumentavam os seus rebanhos:

No começo do século, a população indígena estava dispersa pelas fazendas da região, e suas aldeias, despovoadas, comprimidas por elas. Só naquela área, de maior densidade populacional Terêna, entre Aquidauana e Miranda, informa-nos o Relatório da Comissão que "a linha naquele trecho passou pelos campos de quatro Fazendas que possuem cerca de 6.000 cabeças de gado. Em torno destas, outras se agrupam com um número triplo de criação, sendo a mais importante a do Cutape, de propriedade do Cel. Estevão Alves Corrêa, com cerca de 10.000 reses. Os camaradas dessas fazendas são, na sua maior parte, índios Terêna. E por serem bons agricultores e exímios vaqueiros "são muito procurados pelos fazendeiros, que também os preferem em razão de se contentarem com pouca remuneração, o bastante para se vestirem, comerem e satisfazerem os seus vícios" (Cardoso de Oliveira, 1976a, p. 60-61).

De acordo com Azanha (2018), os Kinikinau também se encontravam imersos nesse sistema, informação reforçada em algumas das entrevistas por ele realizadas na ocasião de elaboração do relatório de fundamentação antropológica para qualificar junto a Funai e MPF a demanda da comunidade para abertura do procedimento administrativo de delimitação da terra de ocupação tradicional. Na entrevista feita por Gilberto Azanha com o senhor Gonçalo Cabroxa⁴⁸, ele menciona como os seus antepassados viveram essa situação:

Os meus avós vieram da fazenda Imbauval, do Casemiro Câmara, quando tiraram essa terra aqui (Lalima). Nessa fazenda eram cativos. Aquele tempo era do cativo, todo fazendeiro tinha quatro, seis famílias trabalhando de cativo. Só depois de 1904 que tiraram estas posses para os índios os meus avós se libertaram". [Gonçalo Cabroxa, kinikinau de 92 anos morador do Lalima e entrevistado em 01/03/2018]. (Azanha, 2018, p. 32)

Para o antropólogo, quando os povos Chané-Guaná foram dispersos pelo conflito da guerra, buscaram reorganizar suas antigas aldeias, agora necessitando pedir "permissão" aos novos ocupantes. Foi nesse contexto, e com o respaldo das autoridades do Império, que se iniciou a reestruturação territorial da região de Miranda e Aquidauana, promovendo a regularização fundiária em benefício dos recém-chegados. Paralelamente, houve uma intensificação na abertura de fazendas pecuárias – atividade econômica já predominante antes do conflito com o Paraguai, nos chamados "campos de Vacaria" – por meio da qual se buscava consolidar a presença brasileira na região recém-disputada. Esse amplo projeto de reorganização territorial e de consolidação da fronteira só se tornou viável devido à "liberação" das terras indígenas e ao uso intensivo da força de trabalho indígena.

⁴⁸ Em dezembro de 2022, eu, Dona Águeda, Manoel, Marileide e Dona Zeferina fomos no meu carro à aldeia Lalima, em Miranda, para um passeio em uma tarde de domingo. A anciã Kinikinau, Dona Zeferina, que havia visitado apenas uma vez a antiga aldeia do seu finado marido Miguel, manifestou a mim o desejo de lá retornar. Nesse dia, ela conheceu o seu primo Gonçalo Cabroxa, de 96 anos, que fora antes entrevistado por Azanha (2018). Gonçalo disse a ela que era filho da Isabel, irmã de João Moreira, *finado* pai de Zeferina.

Outro episódio relevante, na história das relações entre os Terêna e a nossa sociedade, foi o da passagem de Rondon pela região em que eles se achavam distribuídos, numa situação de extrema dependência dos grandes fazendeiros e "coronéis" circunvizinhos. À frente da Comissão das Linhas Telegráficas – que tinha por tarefa ligar a Capital às regiões meridionais de Mato Grosso –, Rondon cuidava também das populações indígenas que ia encontrando por onde passava fincando os postes telegráficos. Assim observa ele que, na construção do ramal de Miranda, "a linha cruzou justamente a antiga aldeia dos Quiniquinau, hoje abandonada e já invadida por fazendeiros que se apossaram dessas terras". A propósito, este depoimento nos mostra muito bem como os Kinikináu foram desaparecendo: na medida em que eram espoliados de suas terras, dispersavam-se pelas fazendas ou por aldeias dos seus irmãos Terêna. E acentue-se que dificilmente os Terêna sobreviveriam se também suas terras – ao menos as atuais terras que ocupam – lhes fossem tomadas. O certo é que por muito tempo, mesmo depois de criado o Serviço de Proteção aos Índios, as Reservas Terêna continuaram a ser supervisionadas por ex-componentes da chamada "Missão Rondon", que passaram a integrar aquele Serviço. Se muitas terras foram perdidas, outras foram ganhas, como as aldeias Buriti e Brejão, formadas respectivamente em 1922 e 1904, e constituídas Reservas Indígenas em 1928 e 1922 (Cardoso de Oliveira, 1976a, p. 60).

Negociações e disputas sobre os limites das áreas que correspondem à sua ocupação tradicional perduram até hoje. Como será visto sobre as retomadas, frente àquilo que foi estabelecido no passado e que acarretará, a contar dos anos 2000 em diante, a revisão jurídica das terras indígenas com novos procedimentos administrativos, seguindo a Portaria n.º 14/1996⁴⁹ e o Decreto n.º 1775/1996. Todas essas TI têm sido reivindicadas por seus descendentes por não corresponderem às áreas de ocupação tradicional, como de fato não o são, atestado na própria documentação a respeito. O relatório de violência contra os povos indígenas organizado pelo Cimi-MS (2024, p. 43-61), apresenta dados quantitativos de 2023 acerca da situação das terras indígenas do Brasil e, particularmente, de Mato Grosso do Sul. No total, são dezesseis áreas em MS a serem identificadas, dentre elas: Lalima, Pilad Rebuá e Agachi, dos Kinikináu, as três em Miranda; dez foram somente declaradas, entre elas: Taunay- Ipegue em Aquidauana, Cachoeirinha, em Miranda, e Buriti, em Dois irmãos do Buriti, resultantes do pacote de reestudo dos limites das reservas Terena criadas pelo SPI na primeira metade do século XX. Afora outros casos, ainda existem 114 áreas reivindicadas pelas comunidades indígenas em todo o Estado sem nenhuma providência administrativa para sua regularização.

⁴⁹ Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf>. Acesso em: 23 set. 2023.

TABELA 1 - ÁREAS A SEREM IDENTIFICADAS EM MIRANDA MS

A identificar	Etnias	Município (MS)	Área atual (ha)
TI Lalima (reestudo)	Terena, Kinikinau, Laiana	Miranda	2951
TI Pilad Rebuá (reestudo)	Terena	Miranda	208
Agachi	Kinikinau	Miranda/Aquidauana	Não há

Fonte: Adaptada de Cimi (2023) e Instituto Socioambiental (ISA, 2025).

TABELA 2- EXEMPLOS DE ÁREAS DECLARADAS E COM PENDÊNCIAS ADMINISTRATIVAS

TI Declaradas	Município (MS)	Área antes do último reestudo	Área atualizada após reestudo para revisão de limites (ha)
Cachoeirinha	Miranda	2660	36 mil
Taunay-Ipegue	Aquidauana	6461	33 mil
Buriti	Dois Irmãos do Buriti/Aquidauana	2090	17 mil

Fonte: Adaptada de Cimi (2023) e Instituto Socioambiental (ISA, 2025).

As áreas declaradas correspondem àquelas com portaria declaratória do Ministério da Justiça que estão aguardando homologação. As áreas sem providências são terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização. De acordo com o relatório do Cimi (2024), das 114 em MS, 75% são de povos Guarani e Kaiowá e estão sem nenhum tipo de ato administrativo a seu respeito. As áreas a serem identificadas são as incluídas na programação da Funai para futura identificação e delimitação, com Grupos de Trabalho técnicos já constituídos. Nessa categoria está a dos Kinikinau, desde 2023.

As causas e consequências da expulsão dos Kinikinau da grande área do Agachi foi um processo que parece ter envolvido uma série de deslocamentos entre os grupos e parentelas que constituem essa comunidade nas terras Kadiwéu, a partir de 1930. A organização, para fins didáticos, das fases que correspondem aos ciclos de reordenação territorial, política e

econômica dos moradores Chané-Guaná que ocuparam a planície do baixo-Paraguai, região pantaneira, também aparecem sugeridas nos estudos de Bittencourt e Ladeira (2000) e de Oliveira e Pereira (2012), com ênfase principal na macrocategoria Terena, correspondendo a todos os descendentes desses povos que acabaram por se estabelecer nas reservas. Contudo, os ancestrais dos meus interlocutores parecem ter escapado parcialmente desse retrato sobre os ciclos de dispersão Terena feito pelos “terenólogos” e assumiram silenciosamente, entre 1930 e 1940, o papel de moradores-guardiões “escudo” dos limites ao sudeste da Reserva Kadiwéu.

Nos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) dos anos 1950, a respeito de como se configuraram as consequências das interações históricas e regulares dos antigos Chané-Guaná com os agentes externos (ou de contato) – missionários, militares e população neo-regional nas suas terras de Mato Grosso⁵⁰ –, o autor indica a existência de doze comunidades que foram formadas total ou parcialmente por pessoas autoidentificadas ou quem sabe “identificadas” por funcionários dos postos do SPI como Terena. Uma breve menção à aldeia São João aparece como um dos exemplos das comunidades consideradas por ele etnicamente mais heterogêneas e fora do seu próprio escopo de interesses. Assim, escreveu: “A primeira, São João, dentro da reserva dos Kadiwéu, foi formada pela introdução de famílias Terêna num retiro à margem do rio Aquidavão e próximo à serra da Bodoquena, com o objetivo de garantir a posse daquelas terras pelo povoamento”. Em nota de rodapé acrescenta ainda que a São João era formada parcialmente por pessoas Terena e Kinikinau: “Pode-se incluir nessa mesma categoria a aldeia São João: de índios Terêna, Kinikináu e grande número de mestiços” (Cardoso de Oliveira, 1976a, p. 100).

Em outra obra, dez anos depois do seu campo entre os Terena, acerca dos conceitos de etnia, identidade e estrutura social, para ilustrar seus argumentos sobre o tema, o autor comenta que havia em Cachoeirinha três grupos domésticos de pessoas Kinikinau (Cardoso de Oliveira, 1976b, p. 10-11), lembrando a experiência de ter conhecido os seus remanescentes. O que está em jogo são processos, à guisa da leitura de Fredrik Barth (2000), a respeito da construção da etnicidade e como se davam as relações interétnicas e o uso de determinados tipos de identificação pelos grupos ameríndios a depender das situações de interação. O mesmo autor destaca o caso Kinikinau, sobre o qual fora informado ser um grupo local que teria originado

⁵⁰ O Estado de Mato Grosso do Sul tornou-se independente de Mato Grosso por uma lei complementar, a n.º 31, de 11 de outubro de 1977, sancionada pelo então Presidente General Ernesto Geisel, durante a ditadura civil-militar (1964-1985). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp31.htm#:~:text=LEI%20COMPLEMENTAR%20N%C2%BA%2031%2C%20DE,Sul%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs,Ancias.&text=Art.,do%20Estado%20de%20Mato%20Grosso. Acesso em: 29 jun. 2024.

de um grupo chamado Paraíso. Essa denominação é atribuída à fazenda formada na área do Agachi de onde os pais de Dona Zeferina foram expulsos e que se tornou as posses de um tal Chiquinho de Deus (Azanha, 2018) que, após uma sucessão dominial, passou a se chamar fazenda Paraíso. Na BR-262, sentido Corumbá, a 40 km de Aquidauana, próximo à entrada do município de Taunay e do acesso a TI Taunay-Ipegue, nota-se um monumento disposto às margens da rodovia em ambos os lados, indicando ser o portal de entrada dessa fazenda sobreposta às terras que eram ocupadas por Kinikinau.

Seus componentes mantêm viva o que se poderia chamar de "identidade histórica", pois comumente, e inclusive na ocasião do censo, fazem questão de se identificar como Kinikináu de modo a contrastarem sua identidade com a dos seus vizinhos Terena. Na época, isso nos surpreendeu, pois acabávamos de presenciar o casamento de um jovem membro da família com uma Terena e acreditávamos ser mais estratégia de uma manifestação inversa, isto é, um escamoteamento da identidade Kinikináu. Com o relativo desprezo que goza qualquer outra identidade que não seja a dos "donos do lugar" – como assim se afirmam os Terena, nas alusões frequentes que fazem as identidades "dos outros" – sempre que desejam marcar seus direitos sobre a terra da reserva, portanto sempre que querem fixar seu status superior – seria de se esperar que esses Kinikináu cuidassem de evitar o estigma. Mas logo aprendemos que eles assim se identificavam perante o pesquisador, uma pessoa de fora, capaz talvez de vê-los como são, "diferentes" dos Terena, "melhores" do que eles; porém toda a vez que surpreendemos um ou outro Kinikináu em situações de interação com indivíduos Terena, sem a participação de indivíduos de outras etnias, seu comportamento verbal era no sentido de evitar qualquer referência a sua identidade Kinikináu (Cardoso de Oliveira, 1976b, p. 10-11).

Por sua vez, Darcy Ribeiro (1982) tinha os Kinikinau como “desaparecidos”, mas ainda prefiro achar que os antropólogos os consideraram “inexpressivos” numericamente para dedicarem maiores esforços em compreender os sentidos dessa baixa expressividade quando comparados aos seus vizinhos que diziam ser Terena ou Kadiwéu.

Conforme discutido na pesquisa de Sandor Bringmann (2015), junto à criação do SPI e suas Inspetorias Regionais, as IR como seu aparato administrativo⁵¹, foram criados os Postos Indígenas, os quais constituíram as unidades básicas para a implementação da política indigenista brasileira. Eles podem ser entendidos, do mesmo modo, enquanto meios empíricos das experiências no campo das práticas de proteção e controle das populações indígenas, onde eram desempenhadas normativas de caráter assistencial, orientações educacionais, de saúde e controversa promoção da economia indígena. Esta última, que deveria pautar-se pela vocação econômica da região em que estavam estabelecidos os Postos, em muitos casos, possibilitou a

⁵¹ Segundo o autor, com sede no Rio de Janeiro, inicialmente as inspetorias eram 10, sendo uma para o Amazonas e Território do Acre; uma para o Pará; uma para o Maranhão; uma para a Bahia; uma para o Espírito Santo; uma para São Paulo; uma para o Paraná; uma para Santa Catarina e Rio Grande do Sul; uma para Goiás e uma no Mato Grosso. Essa classificação passou por modificações durante o período de existência do SPI, levando à criação de novas inspetorias e postos indígenas, assim como com a extinção de outros.

exploração sob vários aspectos dos bens do patrimônio indígena, os quais, em tese, deveriam ser revertidos para a manutenção das comunidades indígenas envolvidas nas iniciativas.

Com uma maior amplitude suscitada pelo Decreto n.º 736⁵² e, tendo em vista sua vinculação à Inspetoria Especial de Fronteiras, houve um esforço por parte dos dirigentes do SPI no sentido de instalar Postos Indígenas em zonas de fronteira, conforme estabelecido no Artigo 5.º do referido decreto, que determina, entre outras disposições, que:

[...] nas zonas habitadas por índios serão instalados Postos que além do amparo e mais funções consignadas neste e no seguinte capítulo, procurarão especialmente, por meios brandos, atrair os índios que viverem em estado nômade, pacificar os que se mantiverem hostis, reeducar os habituados ao nomadismo pelas cidades e povoados, e nacionalizar os índios em geral, especialmente os das regiões de fronteira. (BRASIL, 1947 *apud* Bringmann, 2015, p. 158).

Na época, diversos povos eram resistentes a um contato sistemático com as frentes de expansão. Por esse motivo, as estratégias do SPI eram elaboradas de acordo com o grau de contato e envolvimento dos indígenas com a sociedade regional. Assim, foram organizados inicialmente Postos de Atração, Vigilância e Pacificação (PIA) e Postos de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN). Os PIA foram instalados em áreas mais remotas do território brasileiro, onde o contato dos colonizadores com as populações indígenas apresentava índices elevados de confrontos e perseguições. Sua proposta era atrair os povos “arredios”, estabelecendo relações amistosas e prestando amparo aos mesmos contra as violências impostas pelos “civilizados”. Além disso, por meio de ações convergentes à sua pacificação e assimilação, os funcionários do SPI não poderiam impor aos indígenas nenhum tipo de trabalho, prática religiosa ou prática educativa que eles não aceitassem. Essas atividades deveriam ser estabelecidas aos poucos, medindo o grau de colaboração dos nativos e estudando as suas preferências.

Entre as populações com as quais já houvesse relações “pacíficas” e frequentes com a sociedade envolvente e com os funcionários da agência indigenista, seriam montados os Postos Indígenas de Assistência, Nacionalização e Educação. Neles seriam organizadas atividades ligadas à agricultura, pecuária, extrativismo e outras atividades educativas e industriais que possibilitassem a “autossuficiência” dos indígenas dentro dos estabelecimentos. Nestes locais,

⁵² De acordo com Bringmann (2015, p. 157) à época da promulgação do Decreto n.º 736, de 1936, acerca do novo regulamento, o SPI fazia parte do Ministério da Guerra. O SPI, ao longo da sua existência, ficou subordinado a vários ministérios: “Organizado em 1910, iniciou suas atividades vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Decreto nº 8.072 de 20/06/1910), em 1930, passa a fazer parte do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (Decreto nº 19.433 de 26/11/1930) e, em 1934, é vinculado ao Ministério da Guerra (Decreto nº 24.700 de 12/07/1934). Após uma reorganização dos Ministérios em 1939 o SPI volta a estar enquadrado no Ministério da Agricultura (Decreto nº 1.736 de 03/11/1939), onde permaneceu até sua extinção em 1967”.

todas as atividades deveriam ser também aplicadas de acordo com as preferências dos indígenas, ensinando-os a trabalhar sem constrangimentos, sendo levados a isto por conselhos, prêmios e outros meios suasórios. No que se refere à tarefa de nacionalização e educação, seriam elaboradas atividades destinadas a incentivar o civismo brasileiro entre os indígenas, enfocando o culto à bandeira, o ensino de história da pátria e seus heróis nacionais (entre os quais Rondon e Getúlio Vargas) e explicação das principais datas nacionais.

Na década de 1940, já com a orientação dos estudiosos do CNPI (criado através do Decreto nº 1794, de 22 de novembro de 1939) as funcionalidades dos Postos Indígenas foram ainda mais compartimentalizadas, sendo somados aos Postos Indígenas de Atração (PIA) e Postos Indígenas de Assistência Nacionalização e Educação (PIN), os Postos Indígenas de Fronteira e Vigilância (PIF), Postos Indígenas de Criação (PIC) e Postos Indígenas de Alfabetização e Tratamento (PIT) (Bringmann, 2015, p. 159).

De acordo com José da Silva (2014, p. 82), no mapa de 1944 de localização dos postos indígenas da reserva, estes subordinados à Inspetoria Regional 5 (mais tarde transformada, pela Funai, em 9ª Delegacia Regional) constam: Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento (PIT) São João do Aquidavão, Posto Indígena de Fronteira e Vigilância (PIF) Alves de Barros e Posto Indígena de Criação (PIC) Nalique. Embora com nomes diferentes, os postos indígenas possuíam as mesmas atribuições, ou seja, eram as unidades de base da política indigenista praticada na época e passaram a ter uma classificação baseada no “grau de contato” dos indígenas com a sociedade envolvente, prestando assistência aos que estavam sendo “incorporados à civilização”. Os PIF tinham a função de policiar as fronteiras brasileiras, evitando que a população indígena fosse atraída para países limítrofes. Os PIT, considerados os mais econômicos dos postos, foram criados para prestar assistência aos indígenas com maior “grau de contato” com a sociedade envolvente. Já os PIC estavam voltados para “despertar” nos administrados o interesse pela pecuária.

Paralelamente à atuação do SPI, se faz curioso o fato de que a história Kinikinau do século XX esteja intimamente interligada à defesa Kadiwéu dos limites de sua reserva e, também, às histórias Terena de luta por suas terras, principalmente por terem participado das retomadas dos anos 2000 em diante. A caminhada do povo Kinikinau, foi agenciada, sobretudo, na história das suas interações com as conjunturas locais e nacionais, paralela à dos Terena e Kadiwéu, que sugiro estar organizada em sete fases distintas. Conforme a organização de marcos temporais presentes em suas narrativas atuais, depois do episódio da Guerra contra o Paraguai, palco de conflitos nas terras por eles habitadas até o final do século XIX, a

configuração do cenário de possibilidades de seguirem com a produção de suas vidas onde lhes foi possível, pode ser organizada da seguinte maneira:

- 1905-1930: dispersão do Agachi, acomodação de famílias Kinikinau em Reservas Terena recém-criadas (Cachoeirinha, Lalima, Bananal/ Taunay-Ipegue), Fazendas, Corvelo e Reserva Kadiwéu.⁵³
- 1930-1940: chegada das famílias Kinikinau à Reserva Kadiwéu (parentelas: Marques, Anastácio, Rosa e Góis), consolidação das moradias consentidas por João Príncipe e formação do PIT São João do Aquidavão na RI Kadiwéu com mediação da IR5. A constituição de uma aldeia/ comunidade Kinikinau na aldeia São João.
- 1940-1980. Tempo de “passar mal” – trabalhar nas fazendas do entorno, fazer rapadura, plantio de arroz, caçar, andar descalço, frequentar a escola do posto, proibição do uso da língua materna, formação da guarda indígena, potencialização dos arrendamentos mediados pelos chefes de Posto. Chegada da família de Zeferina e Miguel ao PI São João, por volta de 1960.
- 1980-1990: migração para a aldeia São João de moradores Kadiwéu das famílias Mendes e Matxua vindos das aldeias Tomázia/ Alves de Barros (RI Kadiwéu), consentida na ação do chefe de posto. Recusa da Funai sobre autoidentificação Kinikinau fundamentada no fato de que estariam “extintos” ou misturados aos Terena e Kadiwéu. Convocação de Ambrósio Silva (Kadiwéu), e outras famílias prestigiadas ou “nobres”, aos homens Kinikinau da aldeia São João para participar das ações de retomada⁵⁴ dos limites ocupados por posseiros/invasores/fazendeiros (adequação dos marcos da RI).
- 1990-2010: início dos conflitos com os novos moradores Kadiwéu recém-chegados (cobrança de arrendamento, subtração de patrimônio, assédio na escola e nas casas). Mobilização Kinikinau para marcar o pertencimento à etnia e à aldeia (documentos, dança, cerâmica e escola). Primeiros desteros e dispersão de algumas famílias

⁵³ Os processos de esbulho que levaram a expulsão das famílias Kinikinau do Agachi, e a consequente peregrinação e dispersão territorial dos Kinikinau em reservas indígenas e fazendas do Pantanal, podem ser mais bem compreendidos no Relatório de Fundamentação Antropológica para identificar e delimitar o território do Agachi, feito por Gilberto Azanha (2018).

⁵⁴ De acordo com José da Silva (2014), a demarcação das terras Kadiwéu, concluída em 1981, definiu a área da Reserva Indígena Kadiwéu em 538.535,7804 ha (quinhentos e trinta e oito mil, quinhentos e trinta e cinco hectares, setenta e oito ares e quatro centiares) e cercou-se de muita tensão com os invasores, deixando de fora do perímetro estabelecido a aldeia Kadiwéu *Xatelodo*, localizada na Serra da Bodoquena. Em 1983, eram 1.868 os posseiros que ocupavam a Reserva Indígena Kadiwéu e os conflitos gerados pela presença maciça de *ecalailegi* (não índios) foram amplamente divulgados pela imprensa durante este período.

Kinikinau para áreas Terena e o envolvimento na retomada Mãe Terra. Migração de famílias para a cidade de Bonito e para assentamentos do Incra na região. Protocolos na sede local, regional e nacional da Funai para mediar os conflitos intra-aldeãos e solicitar a abertura do GT de Identificação e Delimitação da terra tradicional Kinikinau.

- 2010-2024: novo ciclo de desterro mais expressivo frente ao acirramento dos conflitos internos na aldeia São João. Acomodação e assentamento de famílias Kinikinau em novos lugares, principalmente na Mãe Terra (TI Cachoeirinha), onde se forma a Vila São Miguel e na aldeia Cabeceira (TI Nioaque). Início das Assembleias Kinikinau em articulação com o Cimi-MS e Conselho do Povo Terena. Abertura do Inquérito Civil n.º 1.21.000.001998/2013-15 do MPF em 2013 com o objetivo de acompanhar a identificação e demarcação da terra tradicionalmente ocupada pela comunidade indígena Kinikinau. A primeira diligência do inquérito foi a expedição do Ofício n.º 388/2013 – MPF/PRMS/EKS1 à Presidência da Funai, requisitando informações sobre a existência de algum procedimento já instaurado para essa finalidade. Caso não houvesse, solicitava-se a previsão para sua abertura. Em 2018, foi protocolado MPF/FUNAI/AGU Relatório de Fundamentação Antropológica Agachi - Gilberto Azanha (2018). Houve a tentativa de retomada em 2019 na Fazenda Água Branca nas abrangências do Agachi. Ação Civil Pública do MPF n.º Número: 5006194-79.2022.4.03.6000 de condenar a Funai e União em obrigação de adotar providências para que o processo demarcatório da terra tradicionalmente ocupada pela comunidade indígena Kinikinau. Determinação TRF3, ação judicial pelo Agravo de Instrumento 5025414-21.2022.4.03.0000 para a Funai cumprir em seis meses o procedimento administrativo de identificação e delimitação sob pena de multa.
- 2023-2025: novo ciclo de tensões na aldeia São João com famílias Kinikinau e Kadiwéu. Publicação das portarias GT (MPI) emergencial (Portaria GM/MPI N.º 101, DE 18 DE ABRIL DE 2023) e GT (Funai) para Identificação e Demarcação (Portaria FUNAI n.º 657, de 24 de abril de 2023).

A primeira fase, conforme sugerido nos itens 1, 2 e 3, começa a partir do desterro dos seus ancestrais do Agachi e a reterritorialização em reservas Terena, em terras devolutas no Corvelo e na aldeia São João. Cada uma delas acomoda personagens, subcamadas de histórias e relações imbricadas com a política do indigenismo do Estado brasileiro experimentadas por eles ao longo do século XX, paralelamente à ocupação de fazendeiros de gado na região. A fase

de reversão desse cenário, nos itens 4, 5, 6 e 7, pós-Constituição, se ancora no agenciamento dos processos de luta por reconhecimento étnico e retorno à terra tradicional.

No segundo bloco, as ações passam a ser articuladas a novos atores e instituições. O fim da tutela e descentralização das políticas indigenistas se expandem para mais setores da administração pública nos níveis municipal, estadual e federal. Os primeiros reflexos serão notados na educação escolar indígena, quando os Kinikinau autonomizam a sua escola local e constroem modos de fazer a própria terra. Instituições jurídicas, como o MPF, envolve-se na proteção e defesa dos direitos indígenas e figura como um aliado dos Kinikinau. No caso aqui tratado, o procurador Emerson Kalif assume o intento de viabilizar documentos e a legalidade das solicitações da comunidade no expediente burocrático da administração pública federal. Além disso, as organizações indígenas e indigenistas passam a figurar em sua rede a partir de processos que serão descritos no segundo e quarto capítulos.

Para Dona Zeferina, em uma das nossas conversas mais recentes, foi uma família de “nobres”⁵⁵ Kadiwéu, a de João Príncipe da Silva, que tinha ascendência Kinikinau em uma das suas linhagens, mas que fora incorporada aos nobres *Eyiguayegui* (penso que num passado mais distante, talvez antes da criação da reserva que garantiu a ocorrência de solidariedade com os patrícios Chané/ Kinikinau/ Terena e Kadiwéu, como demonstrado no início do capítulo e análise dos registros históricos dos séculos anteriores).

Os estudiosos dos povos chaquenhos constataram que os Guaná dispunham de uma estrutura social muito mais sofisticada do que seus vizinhos Mbayá. Estavam estratificados em camadas hierárquicas, os “nobres” ou “capitães” [os Naati ou “os que mandam”; “gente boa”] e a “plebe” ou “soldados” [Wahêrêxanê, ou “os que obedecem”; “gente ruim”]. E no dizer de Sanches Labrador “[...] procuram continuar a mística nobreza de seu sangue casando-se entre si aqueles de igual hierarquia” [...]” (Azanha, 2005, p. 105).

⁵⁵ Sobre a estrutura hierárquica dos *Eyiguayegui*, nos apontamentos do jesuíta José Sánchez-Labrador (1910), essa sociedade se dividia em três camadas: os “capitães” (líderes), os “plebeus” (povo comum) e os “cativos” (*nibotagi*) ou “servos” (*niyolola*). Os cativos eram prisioneiros de guerra, capturados e utilizados em serviços domésticos e agrícolas, enquanto os servos pertenciam a populações subjugadas, como os Guaná, e mantinham certa autonomia, pagando tributos aos *Eyiguayegui*. A diferenciação entre “escravos” e “servos” se baseia em dois fatores: o tipo de relação com os senhores (individual para os cativos e coletiva para os servos) e o grau de liberdade concedido. Na literatura corrente, os Guaná, tidos como “pacíficos” e “agricultores”, estabeleceram uma relação de subordinação voluntária para evitar a destruição e os ataques dos *Eyiguayegui*. Para Gabriela Freire (2013), essa visão dicotômica que opõe os *Eyiguayegui* (guerreiros, nômades) aos Guaná (agricultores, sedentários) merece ser problematizada por não levar em conta a fluidez social e política dessas populações. Além disso, a classificação dos Guaná como “dominados” e dos *Eyiguayegui* como “dominantes” baseada em um suposto atraso material e na posse do cavalo europeu ignora a complexidade interna dessas sociedades. A crítica também se estende a modelos correntes na literatura que hierarquizam sociedades com base em critérios ocidentais de desenvolvimento econômico e social.

Isso fundamentaria, por exemplo, o fato de João Príncipe da Silva recorrer ao diretor do IR5 do SPI, Coronel Nicolau Horta Barbosa, para ir até o Corvelo por volta dos anos 1940⁵⁶ e convidar essas famílias a ocuparem a área indígena que havia sido reservada aos Kadiwéu, próxima ao rio Aquidabã. A literatura a esse respeito sugere que foi o diretor do SPI que fez o convite, mas os próprios Kinikinau, recentemente, demonstraram contestar tal versão, afirmando que foram os próprios Kadiwéu que os convidaram. João Príncipe da Silva, pai de Martinho da Silva, sabia que existiam pessoas Kinikinau do Agachi morando no Corvelo, em terras devolutas tornadas moradia provisória das famílias de Marcelino Pereira, Pedro Marques e Emílio Góis, localizada na baía das Garças⁵⁷, próxima à região onde se formou a aldeia São João. No entanto, outros fazendeiros já estavam tentando expulsá-los dali, alegando que elas eram devolutas e que foram compradas do Estado.

Nos anos em que os Kinikinau viveram nas terras Kadiwéu, o antropólogo Jaime G. Siqueira Jr. (1993), em sua dissertação de mestrado intitulada *Esse campo custou o sangue dos nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu*, traz-nos caminhos para o entendimento de como se davam as relações entre diferentes etnias na reserva no século XX e em séculos anteriores, da mediação ou intervenção do SPI e depois da Funai, a respeito dos seus “sistemas”. Na pesquisa do autor, etnografia realizada junto a interlocutores de famílias Kadiwéu concentradas no Posto Indígena Bodoquena, aldeia principal, ele desenvolve um tópico específico dedicado às relações “inter-tribais” experienciadas entre os moradores da Reserva, bem como sobre a tutela do SPI. A respeito dos descendentes dos Guaná e Kinikinau que viviam no PI São João, entre os anos 1889-1993, ele menciona um “Terena” chamado Leôncio, o mesmo guardião da memória Kinikinau, tio-avô de Rosaldo, e que, à época, além de liderança como “capitão”, tornara-se pastor da igreja quadrangular da aldeia São João. Contudo, conforme o autor, a iniciativa dele de proibir a existência de igrejas católicas por ali desagradou aos demais, levando-o a ser substituído por outro Terena (leia-se Kinikinau) mais jovem, o Senhor Nicolau.

Nos primeiros anos de atuação do SPI e consolidação dos postos indígenas na Reserva Kadiwéu, seus servidores deram sobrenomes em português para fazer o registro administrativo dos moradores, impingindo a adoção tanto por famílias Kadiwéu como por outras. Do ponto de vista de alguns Kadiwéu, a respeito da chegada/ abertura para a moradia “Terena” e sua concentração na aldeia São João (no PI São João), Siqueira Jr. (1993), que ora os lê como Kinikinau e/ ou Terena, também reafirma algumas questões importantes sobre como foi o consentimento das

⁵⁶ A informação da data é imprecisa.

⁵⁷ A partir do que foi relatado aos filhos e netos dos “pioneiros” que formaram a aldeia São João, há também menções a lugares, além do Corvelo, onde moraram provisoriamente. Entre os que tomei contato em campo, foram apontados “Passo do grego” e “Morro da lenha”.

famílias e lideranças Kadiwéu mais prestigiadas diante do ingresso e permanência deles em suas terras.

[...] na época que abriu o SPI [...] então eles acharam um meio de que botasse algumas, digamos assim, alguns colonizadores, no caso os Terenas, sabe? Os Terenas começaram, os patrícios usaram os Terenas para poder ser assim um ponto de auxílio para eles. Eles plantaram, os Terenas toda vida gosta de agricultura, eles plantam mandioca, arroz, feijão e milho, isso aí eles não eram, não são verdadeiros donos, mas cuidavam para os patrícios Kadiwéu, enquanto eles vigiavam essa enorme área que nós temos aqui [...] (Siqueira Jr., 1993, p. 129).

Mediados pelos servidores do SPI, os próprios donos da terra fazem uso da categoria “colonização”, quando se referem a eles, principalmente pelas atividades agrícolas que desempenhavam, conhecidas pelos anfitriões desde os tempos do Chaco, quando viviam juntos e de maneira interdependente. Reunindo simbioticamente seus sistemas sociopolíticos e econômicos, para o SPI e, também, para os Kadiwéu, a presença Kinikinau/ Terena “no São João” protegeria os limites da Reserva, a sua terra, de possíveis invasões, mas, também, daria a eles a possibilidade de se manterem como comerciantes, agricultores e seus aliados.

[...] Esse São João, aldeia São João, já vem há muito tempo essa história aí. Esses Terenas, vem sendo aliado com os Kadiwéu, sempre vivendo subordinado, os Kinikinau subordinados aos Kadiwéu. Não podia fugir porque eles tinham uma tarefa a fazer com ele, então trouxeram eles. Eles escolheram um lugar como de agricultura e coisa e tal. O único, o recurso mais próximo que eles mesmo acharam de tocar um recurso de agricultura, no caso uma lavourinha que eles fazem, é aqui pro lado do PI São João, porque fica perto de Três Morros, que existia primeiro bolixo que eles se mantinha daquele lugar. Então eles, os patrícios disseram: - Então vocês ficam aqui [...] aqui é o canto da nossa área, aqui qualquer coisa, qualquer irregularidade que vocês vê, procuram nos localizar, nos avisar o que está acontecendo. Agora vocês têm obrigação, plantar milho, arroz, feijão, tudo o que se dá aqui vocês planta, e nós vamos comercializar entre nós mesmos, lá pelo rio Paraguai, por aí, tudo o que nós conseguir nós entrega aqui, nós não temos como negociar [...]. Nós vamos negociando isso aí, vocês ficam como vigilantes nosso. Aí toparam, onde existe o PI São João (Siqueira Jr., 1993, p. 130-131).

No entanto, existe mais de uma versão para esse mito fundador da comunidade Kinikinau da aldeia São João. No relatório do antropólogo Gilberto Azanha, de 2018, consta que em 1930, antes mesmo da própria criação do Posto Indígena de Tratamento – PIT, criado pelo SPI somente em 1940 –, há registros no órgão de que o senhor Benedito Rosa já era morador da área, enquanto os demais Kinikinau estavam no Corvelo e em outras reservas recém-criadas pelo SPI, desde que foram expulsos do Agachi. Seu filho, Nifo Rosa, também foi membro da guarda indígena e capataz do chefe de posto nos anos 1950/ 60; seu filho, Ronaldo Rosa, casou-se com uma das irmãs de Águeda, atuais moradores da Vila São Miguel

na retomada Mãe Terra. Recentemente, soube por outra pessoa que a família de João Príncipe, na época do acolhimento a eles, fez um acordo de moradia provisória com os anciãos do seu povo, informando a eles que após surgirem duas gerações de seus descendentes não poderiam mais viver naquela área cedida. Ou seja, ele avisou que a moradia seria provisória e que seus parentes estariam autorizados a retomá-la.

Em abril de 2023, como mostrarei no capítulo final, durante a preparação de uma reunião com a Funai, em Brasília, a respeito da portaria do GT para identificar e demarcar o território Kinikinau, o Senhor Ramão Fernandes nos contou que foi testemunha ocular do dia em que “o jogo virou” lá na aldeia São João. Ao final dos anos 1980 e início dos 90 ele estava no posto da Funai, na área central da aldeia São João, quando o chefe de posto chegou com seu veículo carregando uma família de mudança, vinda da aldeia Tomázia. Ramão comentou que ele e sua família não estavam cientes que a partir de então passariam a ter novos vizinhos, os mesmos que os incomodariam anos mais tarde. Apesar de na época não haver *app* de comunicação instantânea, era sabido por todos que a medida tomada por esses agentes frente à necessidade de solucionar conflitos intracomunitários era a de remover uma das partes envolvidas no caso. Ou seja, aquela família se envolvera em problemas e havia sido expulsa da aldeia, passaria a viver na aldeia predominantemente Kinikinau. Os antepassados de Ambrósio Silva, indígena do povo Kadiwéu rememorado pela parentela dos Roberto com respeito e consideração, haviam permitido que em suas terras também se instalassem moradores Kinikinau, protegendo as áreas situadas mais ao sul do território.

Para o enquadramento aqui proposto, diria que tanto o começo quanto o fim dessa história estão relacionados ao fato de os moradores da aldeia São João terem sido obrigados a viverem próximos aos novos vizinhos Kadiwéu no contexto do cercamento às suas antigas terras e não conforme as suas próprias escolhas. À medida em que fui me aproximando mais das famílias Kinikinau, para além dos Roberto, pude perceber que mesmo nas várias versões que as suas histórias podem ter, todas elas mostraram-se interrelacionadas, principalmente porque envolvem efeitos dos processos de territorialização indígena.

3.3 Desterrar e territorializar-se: viver a terra

A histórica dispersão Kinikinau também pode ser encarada nos processos de territorialização pelos quais passaram. Para João Pacheco de Oliveira (2022), direcionar o trabalho etnográfico e o exercício da análise antropológica centrados em questões territoriais é tentar compreender como uma comunidade indígena concebe seu espaço de reprodução, ao

mesmo tempo em que exige o reconhecimento de sua existência enquanto sujeito coletivo e unidade sociocultural integrante do Brasil atual. Para o autor, ao analisar as histórias e as consequências dos processos de territorialização indígena Brasil afora, ou melhor dizendo, no mundo colonizado como um todo, surgem os primeiros sinais vitais da contradição: se de um lado olha-se para os processos de colonização da terra e os crescentes desterramentos que reorganizam os territórios indígenas, a necessidade de negociar e defender os territórios colonizados aparecem de outro. Onde há dispersão indígena há, também, uma territorialização associada e integrada a uma nova fronteira.

Geralmente em uma determinada região de expansão econômica, agentes externos estabelecem uma nova forma de usufruto e administração para a qual a população colonizada, ou melhor dizendo territorializada, passou e passará a ser objeto “em que lhe é imposta uma forma desconhecida de classificação social, que a destitui de direitos e expectativas precedentes, colocando-a em uma situação de suspeição, criminalidade ou até mesmo localizando-a fora do limiar da humanidade” (Oliveira, 2022, p. 16). Os processos de territorialização indígena devem ser encarados enquanto o estabelecimento de fronteiras territoriais que, ainda no século XVI, passaram a ser delineadas na colonização europeia das terras do atual Brasil. As fronteiras que foram trazidas de fora para dentro continuam a ser reeditadas, elaboradas e aperfeiçoadas, independentemente das regras que se forjam ou dos atores do jogo. Associada ao ato do poder estatal ou de expressão de vontade coletiva a uma intervenção política, para Oliveira (2022), territorializar é reorganizar e colocar indivíduos e grupos em limites geográficos seguindo novos critérios. É conectar sujeitos a um determinado segmento espacial e implica:

[...] 1) na criação de uma nova unidade social e no surgimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) na reelaboração da cultura e de sua relação com o passado (Oliveira, 2022, p. 16).

A territorialização envolve processos políticos complexos, atores que são orientados por interesses e ideologias distintas e que se veem em constante negociação. Portanto, para o autor não é recomendado confundir território com territorialização, uma vez que território implica em um trabalho de delimitação de comunidades políticas na pressuposição de uma identidade coletiva e no estabelecimento de direitos. Afinal, essa parece ser a motivação das comunidades indígenas que, juntamente com seus aliados, conformados por um procedimento administrativo burocrático de estudo e defesa dos limites de suas terras, pretendem ajustá-la à reparação de seus processos de desterro e territorialização.

É este campo político conflituado, distendido no tempo e integrando a história recente do Brasil e de suas conexões globais, que estamos chamando de territorialização. Em sua dialética, todo processo de territorialização implica também em um movimento de desterritorialização e reterritorialização [...], bem como em sobreposição de territórios [...] e movimentos diaspóricos [...]. Sobre um tal campo político se pode exercer um trabalho etnográfico e analítico que se reveste da maior significação das novas formas de organização social e de cultura dos povos indígenas (Oliveira, 2022, p. 20).

Embora a Constituição de 1988 tenha encerrado a tutela do Estado sobre os direitos civis dos povos indígenas, ao mesmo tempo assegurando a posse e usufruto de suas terras, essas permanecem sob domínio da União. Isso implica na continuidade e permanente negociação que se complexifica à medida em que outros atores também entram na reivindicação de quem tem mais ou menos direitos sobre as terras indígenas.

Contudo há uma enorme distância entre um direito estabelecido de forma genérica pelo Estado e a sua materialização em conjunturas políticas diversas, em que os governos não mantêm uma igual preocupação com a aplicação da lei e são afetados de modo muito diverso pelos protestos e reclamos de terceiros (algumas vezes poderosos grupos empresariais) que se sentem prejudicados com a criação de terras indígenas (Oliveira, 2022, p. 19).

A ideia de territorialização proposta por Oliveira (2022) encontra certas ressonâncias no pensamento do martinicano Frantz Fanon (2022) que, ao indagar-se sobre as imagens do mundo colonial, o percebe como um mundo marcado e compartimentado. Geralmente dividido em dois, em que a linha divisória é a fronteira indicada pelos quartéis e delegacias de polícia: “Nas colônias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado” (Fanon, 2022, p. 34). Para o filósofo, o nativo é um ser confinado e a primeira coisa que ele tem que aprender nessa lição colonizadora é ficar no seu lugar e não ultrapassar os limites. Por outro lado, os sonhos são lugares nos quais os limites conseguem ser ultrapassados, já que a agressividade contraída em seus músculos pode ser direcionada. Entendo que as retomadas ocupem os mesmos lugares dos sonhos, imagem contida no trabalho de Bruno Moraes (2020), fortemente inspirado no pensamento de Fanon (2022). Furar o cerco, no caso das retomadas Guarani-Kaiowá, é poder libertar-se para os sonhos e na boa relação com os mortos. Não seria esse um modo de vazar as fronteiras da territorialização para constituir relações de um tipo particular e ao mesmo tempo múltiplo com a terra?

Neste sentido as “retomadas” no Brasil contemporâneo assumem um papel semelhante ao de ideologias libertárias indígenas (como a do “buen vivir”),

alimentando no cotidiano a crença de que um outro mundo é necessário e possível. Pela menor densidade demográfica dos povos indígenas que habitaram a região em que se veio a estabelecer o Brasil, pela dimensão continental do país e pelas múltiplos modos de incorporação dos indígenas à formação nacional, passando do extermínio ao confinamento, da assimilação à tutela, seria bastante difícil que um único povo indígena pudesse transformar sua própria moralidade e filosofia de vida em um fator de unidade (Oliveira, 2022, p. 30).

Não seria forçoso admitir as semelhanças existentes entre a imagem do mundo visto por Fanon na Argélia colonial e compará-las ao regime brasileiro, ou de maneira geral, ao americanista. As descontinuidades estabelecidas entre as reservas ou terras indígenas e o mundo dos brancos foram marcadas por cercas que compartimentam e comprimem seus sonhos. O que restou e ainda falta compartimentar, ou seja, os territórios (e terras) indígenas sonhados, também são vigiados por porta-vozes colonos, que além de policiais e soldados, envolvem outros atores, principalmente fazendeiros e empreendedores de diversos tipos.

Por isso, Fanon (2022) sugere que a imobilidade do colonizado só poderá ser revertida se ele decidir pôr fim à história da colonização, da pilhagem, para fazer existir a história da descolonização. E como ela implica em um amplo e demorado reconhecimento legal e jurídico, retomar territórios e fazer a própria terra tornou-se um dos caminhos possíveis para tê-los efetivamente garantidos. Apesar de serem estratégias para cobrar atos e funções administrativas da Funai, as retomadas são a expressão indígena a respeito de sua colonialidade e vigilância histórica, o que seria ao mesmo tempo um ato de descolonização.

O que pode ser visto no caso Kinikinau é que as retomadas começaram antes do desterro e dispersão recente da aldeia São João. Afinal, “retomar” aqui é também mobilizar o que estava confinado, vigiado e tensionado nos limites territoriais e políticos que, também à sua revelia, cercaram seus corpos. A retomada envolveu desde estratégias de revitalização cultural à reconfiguração social, política e territorial, diversas situações que, conforme o avanço dos capítulos, serão ilustradas, encontrando-se diretamente com os ciclos de dispersão sugeridos anteriormente. Para Oliveira (2022, p. 29), as retomadas conseguem mobilizar emoções cruciais, valores tradicionais, energias intelectuais e políticas para que cenários futuros e desejáveis possam ser construídos.

Dominique Gallois (2004) sugere que a noção de território não deva ser confundida com terra, visto que não são equivalentes, além de não possuírem correspondências semânticas nas próprias categorias locais. No célebre capítulo escrito por ela para uma coletânea do Instituto Socioambiental de 2004, a autora faz interface com os modos como os conceitos de terra, território e territorialidade são operacionalizados por diferentes atores. O objetivo da autora é prescrever uma importante indagação acerca das diferenças entre o conceito jurídico

de Terra Indígena, como está posto na Constituição de 1988 (artigo 231), e a compreensão antropológica dos “fundamentos da ocupação e territorialidade indígena” e o modo como os povos a entendem e vivem. O território, no sentido da tentativa de fazer a tradução antropológica em interface com o direito, em vista dos procedimentos administrativos para demarcação das áreas indígenas, seria uma construção culturalmente variável que remete à relação entre uma sociedade específica e sua base territorial, não sendo meramente uma questão de posse ou propriedade da terra, mas de práticas sociais e concepções cosmológicas que regulam o uso do espaço, criando limites, canais de comunicação, proximidade e distância.

Avançando um pouco mais nos desdobramentos da temática diretamente relacionada à proposta desta tese, Coelho de Souza (2017) aborda a importância do olhar etnográfico para os modos como os coletivos vivem e se relacionam com a T/terra. Para a antropóloga, os usos desse vocabulário, ampliado a como os coletivos indígenas constroem seus sentidos, dilatam o conceito geopolítico de território ou jurídico de terra, fazendo-o mais dinâmico e nunca “acabado” ou “estático”.

A noção de territorialização, como modalidade que se impõe aos povos indígenas em virtudes dos contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos na relação com o Estado, essa conceituação não abre espaço para determinação dos modos nativos próprios de reflexividade e criatividade, para a sua experiência do espaço e lugares e os quais assim produzem (Coelho de Souza, 2017, p. 27).

Conforme os capítulos da tese avançarem, nas descrições dos modos como os Kinikinau refletem e criam suas relações mantendo os pés na terra, os contornos dessas noções adquirem nitidez com base nas experiências descritas a partir do meu campo, principalmente nos próximos dois capítulos. Ainda assim, não é de hoje que há encontros e desencontros na temática do território, terras e territorialidade, principalmente entre as cosmopolíticas indígenas, a Antropologia e o Direito. Essa é uma discussão longa, que exige muito cuidado. É importante evitar sobrepor a seara de concepções genéricas ou moderno-ocidentais a respeito do que é ou deve ser uma terra ou território para “os povos indígenas”, mesmo se o conceito for utilizado por eles. Seeger e Viveiros de Castro (1978), há quase 50 anos, escreveram que toda definição de terra ou território, antes de existir enquanto conceito fechado tornado homogêneo frente às urgências dos efeitos do contato, deve ser singularmente observada, caso a caso:

Assim, portanto, como variavam as formas econômicas de uso da terra, variavam também as formas de percepção do território tribal. Para certos grupos, as fronteiras geográficas do território eram algo importante (caso dos Tukano do Vaupés, por

exemplo); para outros, tais fronteiras eram fluidas, móveis e em expansão. De toda forma, porém, dificilmente se encontrava, entre os grupos indígenas, uma visão do território semelhante à que nós possuímos. Em termos econômico-jurídicos, a terra, para as sociedades indígenas que conhecemos, não se definia nunca como mercadoria, objeto alienável de transações individuais. A propriedade – se esta noção faz algum sentido no caso – era investida no grupo local, e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos deste trabalho. Neste sentido, a terra não podia ser definida como espaço homogêneo e neutro, mas como mosaico de recursos (tipos de solo, de matérias e seres ali encontrados etc.) desigualmente distribuídos por uma superfície sem existência conceitual nítida. O território, enquanto tal, podia ou não ser pensado como espaço fechado - isto dependia sobretudo das relações entre diferentes grupos tribais de uma mesma região, e também das formas econômicas prevalentes (Seeger; Viveiros de Castro, 1979, p. 105).

No trecho em questão, os etnólogos parecem priorizar discussões e debates que, na época (anos 1970), amplificaram a necessidade de a Antropologia brasileira orientar cientificamente e juridicamente que a garantia de acesso à terra aos povos indígenas fosse condição essencial de sua sobrevivência em termos físicos e étnico-culturais. A atenção dos autores à diferenciação ecológica e cultural que havia entre os vários povos indígenas e a singular relação com seus territórios já era tema antigo na Antropologia. Porém, se havia diferenças, elas estavam ameaçadas pelo contato com a sociedade nacional e não importava apenas discorrer a respeito do conceito de território para cada povo, se é que havia ou quando ele passou a existir. Nos anos 1970, ocasião da publicação, tratava-se de defender o pouco que lhes restava, mesmo homogeneamente ajustados às concepções jurídico-ocidentais. Ainda assim, era importante um ajuste às nuances dos debates que a cercavam na política nacional.

Havia mudanças expressivas nas configurações das terras indígenas, entendidas como meio de produção e território político (Seeger; Viveiros de Castro, 1979) e afetavam violentamente a organização social e a definição étnica dos diferentes povos. Os novos megaprojetos, indiscriminadamente assumidos durante os anos da ditadura civil-militar (1964-1985) penetraram ainda mais os sertões do Brasil nas áreas de moradia indígenas. Para que o Estado pudesse assegurá-los sem embargos jurídicos, surgiram estratégias político-jurídicas pautadas em prerrogativas positivistas, tentando passar por cima do crescente apoio popular e das lideranças indígenas em ascensão.

A história do projeto de emancipação dos índios almejado pelo governo militar – materializada no Decreto de Emancipação de 1978, que visava regulamentar os artigos 9, 10, 11, 27 e 29 da Lei no 6.001 de 19 de dezembro de 1973 – é mais um importante momento definidor do processo de formação e organização do Movimento Indígena no Brasil. Nota-se, durante os debates que perpassaram a ação daqueles que faziam oposição ao decreto, uma nítida ascensão do grau de conscientização étnica por parte dos indígenas e uma significativa atuação da sociedade civil contra mais um ato autoritário e pernicioso do governo ditatorial (Bicalho, 2019, p. 142).

Como analisa Carneiro da Cunha (2012, p. 100), tratava-se de uma política “entendida da maneira mais predatória possível”. Nesse contexto, o Decreto propunha emancipar coletivamente povos indígenas considerados “aculturados”, dissolvendo juridicamente a tutela estatal e, com ela, a proteção das terras indígenas garantida pelo Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973). Na prática, isso significava encerrar o regime jurídico específico que protegia os povos indígenas como sujeitos coletivos, dissolver a figura da tutela e transformar terras de uso coletivo associada a um regime civil de propriedade. Com isso, abria-se caminho para sua inserção no mercado de terras, rompendo com o que previa o Estatuto, que definia tais terras como inalienáveis, imprescritíveis e de uso exclusivo das comunidades indígenas. A proposta ecoava outras políticas assimilacionistas já implementadas em contextos coloniais, como o *Dawes Act*, nos Estados Unidos, que fragmentou territórios indígenas comunitários sob o pretexto de civilizar os nativos e inseri-los na lógica agrária liberal (Bicalho, 2019; Carneiro da Cunha, 2012).

A reação ao decreto foi expressiva. Denunciando seus riscos à integridade dos povos indígenas e de seus territórios, entre os opositores estavam a Igreja Católica, especialmente o Cimi, cientistas sociais, antropólogos e os próprios povos indígenas. As críticas apontavam que a proposta significava a perda de identidade e de direitos, promovia a deslegitimação da autonomia indígena e ignorava a não realização da demarcação das terras. A emancipação era vista como uma medida mal-intencionada, com potencial de fragilizar os vínculos culturais e abrir espaço para a mercantilização das terras indígenas. Como afirma Carneiro da Cunha (2012, p. 100), “na realidade, o que se tentava emancipar eram terras, não pessoas”.

Para Bicalho (2010), a 12ª Assembleia de Chefes Indígenas realizada em 1978, pode ser encarada como um divisor de águas sobre o ascendente protagonismo indígena. Promovida pelo Cimi com apoio de lideranças indígenas, o evento consolidou um novo modo de fazer política: assembleias nas quais os próprios povos debatiam seus destinos com mais autonomia. Na ocasião, o Decreto foi rejeitado pelas lideranças presentes, que denunciavam seu caráter autoritário e afirmavam que não precisavam ser emancipados, pois nunca haviam deixado de ser sujeitos coletivos de direito (Cedi, 1977). Como destaca a autora (Bicalho, 2019), foi nesse momento que se consolidou uma virada epistemológica e jurídica na relação entre Estado e povos indígenas, com reverberações que alcançariam o processo constituinte de 1988. Esse movimento marcou o reconhecimento da existência de um sujeito político indígena, com capacidade de articulação, diagnóstico e proposição. A fundação da Comissão Pró-Índio de São Paulo, a mobilização no Teatro da Universidade Católica (PUC-SP), o Tuca, e a construção de

redes entre antropólogos, advogados e lideranças indígenas expressam a potência desse momento fundacional.

Mesmo arquivado, o projeto de emancipação retornou em 1980 com a proposta de alterar dois artigos do Estatuto do Índio: um que definia quem são os “índios” e as “comunidades indígenas”, e outro que tratava das condições para a emancipação. Essas tentativas de modificação atravessavam não apenas temas centrais para a Antropologia, como identidade, cultura e pertencimento, mas tocavam diretamente a situação dos Kinikinau e a sua diferenciação frente aos Terena. Ao lado da crítica antropológica, emergia com força outra verdade meta narrativa sobre os contornos da “indianidade”. Como sustenta Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 103), os povos indígenas “existem enquanto se consideram distintos”, independentemente da presença ou ausência de traços culturais fixos.

A tentativa de definir a identidade indígena a partir de critérios externos – como o domínio da língua portuguesa ou o grau de “aculturação” – revelava mais sobre o projeto do Estado do que sobre os próprios povos. A proposta reacendia a tentativa de impor “critérios de indianidade” baseados em elementos arbitrários como idioma, escolaridade e adesão a padrões urbanos. Como bem formula Carneiro da Cunha (2012), o pertencimento étnico não pode ser definido por agentes externos, mas apenas pelos próprios indivíduos e grupos que se reconhecem como parte de um coletivo. “Existem enquanto se consideram distintos, não importando se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais” (Carneiro da Cunha, 2012, p. 103). A noção de cultura como processo, e não como coisa em si, reforça a centralidade da autoidentificação e da autodeterminação, reconhecendo que cada grupo possui regras próprias para incluir ou excluir quem pertence à sua comunidade.

Essa perspectiva se contrapõe à lógica da miscigenação ou da “aculturação” como perda de autenticidade. Como mostra Barth (2000), culturas não são essências fixas, mas produtos de relações dinâmicas. Argumentar que um grupo deixou de ser indígena por ter adotado certos traços de outras culturas é negar o princípio básico da historicidade e da relação social como base das formações identitárias. Carneiro da Cunha (2012, p. 100) alerta ainda para o risco de transformar a cultura em atributo primordial, esquecendo que ela é resultado da trajetória coletiva e das condições históricas de cada povo. Mesmo quando nomeados como “caboclos”, “bugres” ou, no caso aqui examinado, como “Terena” ou “Kadiwéu”, os Kinikinau seguiram mantendo sua identidade, não apenas na consciência do grupo, mas, também, na negociação com a população regional.

Embora falem predominantemente o português e suas cerâmicas guardem semelhanças com as dos Kadiwéu, os Kinikinau preservam um sentimento de pertença sustentado por

práticas cotidianas, memórias partilhadas e formas próprias de expressão cultural. A imposição de certos traços, como o uso do português, já mencionado como exigido sob punição pelo SPI, foi incorporada à experiência histórica do grupo sem dissolver sua identidade. Como observa Carneiro da Cunha (2012, p. 107), mesmo em contextos de perda de tradições, é comum que comunidades preservem aspectos considerados essenciais, como certos rituais ou modos de sociabilidade.

Enquanto a Funai e o Estado definiam, de cima para baixo, quem deveria ser emancipado ou tutelado, Ambrósio Gois e Leôncio Anastácio, reconhecidos como “guerreiros” do povo Kinikinau, encontraram de baixo para cima brechas para afirmar sua existência e seus direitos. Nos anos 1980, com o apoio de lideranças locais como Dona Julia, organizaram um abaixo-assinado que circulou de casa em casa, indagando quem se reconhecia como Kinikinau e quem se identificava como Terena. Foi um gesto de autoafirmação e organização política em resposta ao silenciamento histórico.

Essa mobilização incluiu a escolha e difusão de um etnônimo comum (de Kinikinawa para Kinikinau e *Koinukunôen*, este em sua língua materna), a elaboração de documentos para o GT de reconhecimento do território Agachi, a retomada e comercialização de cerâmicas como expressão de singularidade cultural, a demanda por uma escola com especificidades próprias e a revalorização de práticas rituais. Na roda de conversa realizada na Casa da Memória Raída, em Bonito, Dona Julia Góis enfatizou: “Kinikinau não é tudo igual, cada família é diferente da outra”. Com pastas, fotos e documentos guardados por Ambrósio, os familiares reafirmavam a história da presença Kinikinau na aldeia São João e a luta para provar – dentro e fora das aldeias – que continuavam vivos, com terra e cultura próprias.

Enquanto os demais vizinhos não assumiram esse mesmo tom na “retomada” do seu pertencimento étnico, segundo Julia talvez por medo de perder o “direito” à moradia na aldeia São João, ao final dos anos 1990, já morando em Bonito e andando por todos os cantos, Ambrósio iniciou um diálogo com o antropólogo Gilberto Azanha para localizar a aldeia *Wacaxu* (ou “capivara na lagoa”, em língua Kinikinau), onde é o Agachi. Considero esse o evento em que a Funai, ou genericamente o Estado brasileiro, passou a olhar para os Kinikinau como, além de existentes, portadores de terras tradicionais, mesmo ajustado às limitações prescritas pelo direito constitucional. No entanto, saber de sua terra não significou necessariamente garanti-la e assegurá-la, situação persistente até o presente. Além de conhecê-la, é preciso viver nela, andar nela, ocupá-la de múltiplas formas, algo que não se passa ainda nos dias de hoje. Viver a experiência da terra é algo que escapa ao papel. Ter uma terra não é

apenas nomeá-la, cartografá-la ou reivindicá-la administrativamente, mas percorrê-la, senti-la, marcar nela os rastros da vida.

É nesse ponto que as proposições sensíveis de Tim Ingold (2015) se tornam especialmente fecundas. Para o autor, aquilo e como percebemos depende de como nos movemos: “Os pés em contato com o chão possibilitam desenvolver uma atividade altamente inteligente, que está distribuída por todo o campo de relações no qual a pessoa está envolvida” (Ingold, 2015, p. 47). A inteligência, argumenta o antropólogo, é incorporada no andar, e não apenas uma função da mente. O conhecimento não se limita à visão ou ao raciocínio abstrato, mas se distribui pelo corpo em movimento, pelos gestos, pela respiração, pelo tato e pela escuta. Nesse sentido, o mundo vivido se revela como uma malha, um emaranhado de trilhas de vida entrelaçadas em gestos, caminhos, práticas e histórias. Para o autor, a paisagem não é um fundo passivo, mas um tecido vivo: vidas tecidas na paisagem e paisagens continuamente tecidas pela vida. Cada lugar é uma abertura no entrelaçado de linhas, não uma localização estática em um mapa. O mundo, tal como propõe Ingold, é aberto, dinâmico e relacional: não é feito de objetos em locais fixos, mas de relações em constante formação.

Aprender a ler a terra como registro do tempo, do vento e do movimento é mais do que observar: é envolver-se com os ritmos do mundo, é o próprio conhecimento encarnado ou aterrado ao corpo. Os Kinikinau sabem disso. Sabem que viver a terra é mais do que a reivindicar: é andar nela, é se tendo que deixar os lugares onde estavam. Isso nos obriga a reconhecê-la enquanto parte do corpo que é nutrido, que lembra, que se move, que sente. E é nesse gesto que se afirma o direito mais profundo à terra: o de habitá-la com todos os sentidos, o de inscrever nela, a cada passo, a continuidade da vida. A experiência Kinikinau com as terras habitadas ao longo do século XX trouxe uma lição dura atravessada por perdas: toda moradia mediada por contrato ou concessão externa fica sujeita a regras e condições que escapam a sua autonomia. Com o tempo, como apontam os ciclos de dispersão já descritos, muitos acabaram perguntas incômodas: quem responde pela expulsão do Agachi? Pela condução forçada às reservas? Pela submissão à moradia em terras de outros povos?

Há, na tradição jurídica ocidental, uma concepção antiga e ainda válida que reconhece os povos originários como os legítimos donos de suas terras: trata-se da chamada “tese do Indigenato”. Esse fundamento deve ser reiterado e invocado sempre que novos ataques e distorções emergem na instável arena política e jurídica brasileira. Desde os anos 1970 até o presente, a Antropologia e parte dos operadores do Direito têm sido convocados a retornar às obviedades históricas e políticas para enfrentar o que ainda falta ser reparado, o que continua ameaçando os próprios povos que seguem reivindicando seus direitos.

A Constituição Federal de 1988 chamada “cidadã”, rompeu com a lógica integracionista e assimilacionista do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973). Essa legislação formulada em outra fase do indigenismo ainda que persista no ordenamento jurídico e no direito infraconstitucional do presente, é debatida atualmente por representantes e organizações indígenas acerca da sua reformulação. A nova carta constitucional reconheceu os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Contudo, mais de três décadas depois, a demarcação dessas terras segue sendo um dos pontos mais negligenciados da política indigenista brasileira. O prazo estipulado pela própria Constituição era de cinco anos. Já se passaram mais de trinta e cinco.

Esse descaso histórico, entretanto, não se limitou à inércia administrativa do órgão indigenista. Nas últimas décadas, ele assumiu novas roupagens jurídicas e legislativas, como evidenciado na ascensão da tese do marco temporal, mecanismo que, entre os anos de 2019 e 2023, mobilizou amplamente o movimento indígena e seus aliados. Durante o confinamento imposto pela pandemia, acompanhei pelas redes da APIB e de outras lideranças indígenas o esforço coletivo de traduzir os termos técnicos do debate jurídico para uma linguagem acessível, capaz de engajar comunidades na defesa de seus direitos constitucionais sobre as suas terras. É uma tese que, embora não tenha sido adotada como precedente vinculante no julgamento da TI Raposa Serra do Sol, em 2009, voltou à cena com força a partir de 2019, com o Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365 sobre a Terra Indígena Ibiramac-Laklânô, do povo Xokleng. O caso, considerado de repercussão geral, poderia impactar diretamente mais de 200 processos suspensos nos tribunais federais. Sua decisão valeria como paradigma nacional, inclusive para processos como o dos Kinikinau, iniciado em abril de 2023, e ainda em fases de estudos.

Andressa Lewandowski (2014, p. 26) explica que se o recurso é escolhido como caso exemplar, a decisão sobre ele passa a valer para outros recursos que tenham semelhança. Por conseguinte, deixa de ser apenas de um indivíduo e torna-se relevante, “Assim o julgamento estabelece um paradigma de decisão com força vinculante, ou seja, todas as decisões de tribunais inferiores estarão vinculadas à decisão proferida pelo STF”. Segundo essa tese, apenas os povos que estivessem fisicamente presentes ou litigando judicialmente suas terras em 5 de outubro de 1988 teriam direito ao reconhecimento territorial. O restante deveria provar “esbulho renitente” enquanto forma persistente e materialmente comprovada de resistência à expulsão, ainda que na época sequer tivessem legitimidade jurídica para ingressar com ações. O ônus da prova recai, perversamente, sobre os expulsos, não sobre os expropriadores. A inversão de responsabilidades é flagrante: não se exige que o Estado ou os invasores provem a legalidade de sua presença, mas que os indígenas demonstrem, com documentos e atos de resistência

física, aquilo que por muito tempo lhes foi negado. Ignora-se, nesse cálculo, todo um repertório de resistências não armadas, orais, espirituais ou políticas, reiteradamente silenciadas pela burocracia.

Apesar da vitória no STF em 2023, com nove votos contrários à tese e o reconhecimento da inconstitucionalidade da proposta, a decisão deixou margens para interpretações e embates futuros. O debate sobre indenização prévia da terra, levantado por ministros como Alexandre de Moraes, representa um novo obstáculo: ao propor compensações também sobre a terra nua, e não apenas sobre benfeitorias de boa-fé, transfere-se à União um custo bilionário que pode paralisar os já morosos processos de demarcação. A estratégia de revide no legislativo veio logo em seguida. O PL 490/2007, ressuscitado como PL 2903/2023 pela bancada ruralista, transformou-se na Lei 14.701 após a derrubada de vetos presidenciais. Seu conteúdo reforça uma leitura distorcida, se não oportunista, dos direitos indígenas, busca legalizar a tese do marco temporal e fragiliza ainda mais os procedimentos administrativos conduzidos pela Funai e pelo Ministério da Justiça. No limbo jurídico entre decisões judiciais e manobras legislativas, os povos indígenas e as suas terras seguem vulneráveis.

Para os Kinikinau, a terra do Agachi permanece uma promessa ainda distante. A despeito do processo em curso, a ameaça é constante. Como muitos povos continuam expostos a um cenário no qual a morosidade do Estado, o avanço do agronegócio e a manipulação jurídica convergem para negar não só o direito à terra, mas a própria possibilidade de existir nela.

3.4 A Comissão Nacional da Verdade: um passado doloroso em terras Kadiwéu

O Relatório Figueiredo, redigido pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, e analisado recentemente pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), foi elaborado em plena ditadura a pedido do então Ministro do Interior, Albuquerque Lima, em 1967. O documento foi o resultado de uma expedição que percorreu mais de 16 mil quilômetros, entrevistou dezenas de agentes do SPI e visitou mais de 130 postos indígenas. No relatório, figuram casos de funcionários do SPI da Reserva Kadiwéu, que desviaram recursos com a venda de gado para benefício próprio, por exemplo. A retomada desse material é fundamental para perceber inúmeros casos de violação de direitos ocorridos entre os anos de 1944 e 1988⁵⁸, os quais também atingiram os Kinikinau.

⁵⁸ Embora o Relatório Figueiredo seja de período anterior, a CNV investigou graves violações de direitos humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988, abrangendo desde o fim do Estado Novo até a promulgação da Constituição de 1988.

Nos últimos anos, aos poucos, fui tomando conhecimento de um passado nas terras Kadiwéu que apesar das “coisas boas”, foi dolorido para muitos de meus interlocutores. Esse passado também se encontra com o período que coincide com a ameaça da “emancipação” indígena e a transição do SPI para a Funai no PIT São João. Enquanto nos centros urbanos e auditórios de universidades, lideranças indígenas, intelectuais, antropólogos e seus apoiadores discutiam os decretos presidenciais que ameaçavam o Estatuto do Índio e, por consequência, vidas e territórios indígenas, meus amigos enfrentaram a sordidez dos servidores da Funai na aldeia São João. Senhor Nicolau contou-me, recentemente, sobre o dia em que, ao final dos anos 1980, o chefe de posto tentou explicar que a tutela da Funai seria gradativamente mudada, apresentando-lhes a Constituição de 1988.

A Comissão Nacional da Verdade, por meio da justiça de transição de direito à memória e à verdade, tornou-se agente central no acolhimento de relatos sobre a ocorrência de violação de direitos em relação às populações indígenas do Brasil. Segundo demonstram Lima e Leite (2019), os dez casos mais emblemáticos constantes no capítulo “Violação dos Direitos Humanos de Povos Indígenas”, no relatório final da CNV, são: Cinta-Larga (RO), Waimiri-Atroari (AM), Tapayuna (MT), Yanomami (AM/RR), Panará (MT), Parakanã (PA), Xavante de Marãiwatsédé (MT), Araweté (PA), Arara (PA) e Xetá (PR). Apesar dos autores se dedicarem a contar como os Xetá figuram nessa listagem, tendo sido reduzidos ao extermínio físico durante a década de 1950 no Paraná, na chamada Marcha para o Oeste, outros povos de diferentes quadrantes do Brasil passaram por situações igualmente dolorosas e violentas.

Em 2014, na terceira parte da 2.^a sessão da audiência pública da Comissão Nacional da Verdade, Rosaldo, Nicolau Flores e Dona Zeferina, contaram aos ouvintes do auditório da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em Dourados, como foram ameaçados por alguns servidores do órgão que, ao menos teoricamente, deveriam protegê-los e assegurar seus direitos. Sob a coordenação do Grupo de Trabalho “Graves Violações de Direitos Humanos no Campo ou Contra Indígenas”, conduzido por Maria Rita Kehl, ecoou-se um passado violento que até então não havia sido revelado, ao menos em audiência, entre povos do atual MS. Além dos Kinikinau, estavam presentes representantes dos Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva, Ofayé, Guató e Terena, rememorando episódios violentos pelos quais passaram entre os anos de 1946 e 1988, dentro e fora de suas terras.

Em 45 minutos, os membros da CNV e do auditório souberam como agentes e servidores do SPI e da Funai agiram para tentar excluir os Kinikinau do painel de povos indígenas de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul. Assim como fizeram a outros povos, os funcionários do posto indígena, os chefes de posto, era comum agredirem fisicamente os alunos

da Reserva Kadiwéu. Por meio de castigos físicos aplicados aos alunos considerados “mal-comportados”, professores da escola adotavam uma disciplina rígida e severa. Segundo Rosaldo e Nicolau, os professores que vinham da cidade e davam aulas na escola da aldeia obedeciam às ordens do chefe para ali morar e trabalhar. A ordem principal relatada por eles, em caso de “mau” comportamento, era a de castigar os alunos, colocá-los de joelhos e obrigá-los a dar voltas em torno da escola. Aos mandos do chefe de posto, os professores pediam aos pais dos alunos para comparecerem à escola, obrigando-os a bater nos seus filhos com um chicote de couro utilizado em cavalos, enquanto o aluno permanecia de joelho em frente aos demais colegas. Rosaldo conta: “Pensávamos que esta era a educação de verdade que estavam passando para nós” (MPF MS, 2014, [s. p.]).

Nicolau, diante de todos os presentes no auditório da UFGD, lembrou que para registrar o seu filho e fazer a certidão de nascimento e Registro Administrativo de Nascimento Indígena (Rani) no Posto Indígena da aldeia São João, já nos anos 1980 e 90, o próprio chefe da Funai lhes dizia que não poderia registrá-lo como pertencente à etnia Kinikinau, mas, sim, Terena. Obrigados a aceitar, como o caso do próprio avô de Rosaldo, quando foi dar entrada em sua aposentadoria, muitos adotaram documentos com filiação étnica Terena, a fim de conseguir acesso a outros serviços públicos, cidadania assegurada no próprio Estatuto do Índio, pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.⁵⁹

Aos 18 anos, Rosaldo apresentou-se ao Exército portando documentos com filiação étnica Terena e não Kinikinau. Assim como tantos outros indígenas, ele serviu às Forças Armadas. Segundo ele, quem reclamasse do registro incorreto ao chefe de posto ouvia: “Kinikinau não existe mais: tem que fazer Terena. Ou se não, fica sem documento”. Das várias situações enfrentadas por eles e seus vizinhos “patrícios”, voltar ao tempo da escola para encarar as violências sofridas é algo muito difícil. Quando Rosaldo era “gurizinho”, em volta da casa do chefe de posto tinha árvores frutíferas que não eram comuns no Cerrado: “cajá-manga, goiabona que não tinha lá, pitanga”. Crianças da aldeia, de passagem pelo posto, acabaram pegando e comendo as frutas do pomar. Violento e contrariado, o chefe colocou veneno em algumas delas. Certo dia, Rosaldo e seus colegas apanharam frutas para comer. Seu colega, ainda muito criança, passou mal e morreu envenenado, mas a culpa recaiu em Rosaldo,

⁵⁹ A fim de não me estender nas discussões acerca do seu caráter fortemente integracionista, apesar da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ter sido ratificada no Brasil, em 2002, contemplando o princípio da autodeterminação dos povos indígenas, essa lei ainda vigora no presente. No entanto, ela passa por discussões também protagonizadas por advogados indígenas e indigenistas, representantes dos movimentos indígenas, para fazer a sua revisão.

pois fora ele quem havia oferecido a fruta ao menino, sem saber do veneno. Acusado pelo chefe de posto, Rosaldo comenta: “Ele queria ver meu pai me surrar, queria ver o osso doer”.

Recentemente, em janeiro de 2022 quando estava a caminho de Miranda, Rosaldo fez questão de que eu passasse e me hospedasse em sua casa em Campo Grande. Em uma conversa que tivemos, indaguei-o sobre esses depoimentos e com lágrimas nos olhos ele retomou a história acima. Ele comentou que, quando moravam na aldeia São João, não se sentiam livres para falar ou até mesmo perceber essas questões, porque eram vigiados por esse mesmo chefe de posto. Ironicamente, o ex-funcionário manteve até pouco tempo um “bolicho” (mercearia e bar) na entrada da aldeia São João. Ali, os indígenas se endividavam e ele enriquecia às custas das garrafas de pinga que mantinha à disposição dos compradores. Exonerado da Funai, frente a todas as denúncias de corrupção e irregularidades administrativas produzidas e promovidas por ele, há muitos rumores a respeito do seu atual paradeiro, porque fugiu, como contam, para um dos países vizinhos, além de estar extremamente rico, cuidando de uma fazenda de sua propriedade.

3.5 Os Kinikinau vão na frente desde o começo do mundo

Conscientes que os erros do passado da política indigenista os fizeram impermanentes em terras alheias, vivenciando conflitos nas arbitrariedades e violências dos chefes de posto e alguns vizinhos incomodados de terem que dividir suas terras, os Kinikinau parecem protagonizar algo associado às suas origens míticas: ir na frente, feito vanguarda. Com base nas teorias da aculturação, poderia se esperar com o desterro e dispersão depois do Agachi, uma certa dissolução dos vínculos de pertencimento a uma dada comunidade étnica ou ao menos de um certo tipo de metanarrativa dos não indígenas, a respeito da tentativa de identificar traços e fronteiras étnicas bem definidas para a distintividade Kinikinau frente ao seus outros, a “cultura” Kinikinau. No entanto, a sua origem envolveu proximidades e misturas, as quais atravessam e penetram as fronteiras étnicas que nos são hoje conhecidas. Tal afirmação pode ser reforçada com o mito de origem do mundo, ao que Franco (2018) sugere em nota de rodapé apresentada por seu interlocutor Piyuta, amigo Terena de *Mbókoti* (aldeia Cachoeirinha), lhe contara sobre a gênese dos primeiros seres humanos e o herói mítico *Urikoyuvakae*, ainda no tempo do *êxiva*, o Chaco.

Os Terena explicam que os Koinukunôen, os Kinikinau, são a testa, a vanguarda dos povos de língua e cultura aruaque que se reconhecem como xané “gente”. O

qualificador – inuku – significa “testa”, Ko-, é um verbalizador, e no-e, se refere ao plural coletivizador (Franco, 2018, p. 14).

Por estar solitário, o herói se dividiu ao meio e perfurou o corpo na altura do ventre separando-o em duas metades, uma masculina e outra feminina. Para aumentar a quantidade de humanos, a metade feminina ficou com a cavidade em forma de cesto, chamada *ihaku sêno*, “cesto de mulher”, a qual deveria ser preenchida com a “sabedoria que vinha do ventre”, *okóvo*. Dali em diante surgiram vários bebês, então os *xuve*, troncos familiares articulados em torno de um ancião e cônjuge que formam uma parentela bilateral, já abrigados e escondidos em uma gruta úmida tão profunda que chega ao centro da terra, sentindo frio e medo precisavam procurar alimentos. A arapuca feita por outra pessoa foi encontrada por um *xuve*, que pôde alimentar a sua gente com os animais capturados por outra pessoa – não necessariamente humano. No entanto, “o dono das arapucas ficou irritado e ordenou ao pássaro vituka, o bem-te-vi, para que ficasse de olho no gatuno” (Franco, 2018, p. 13).

Após o dono das arapucas chegar até a entrada da gruta que abrigava os *xuve* saídos de *ihaku sêno*, conduzido pelo bem-te-vi, ficou na porta e cantou até que os *xané*, gente de verdade, comesse a sair: Terena, Kinikinau e Laiano (Layana). Aquela gente ainda não ria ou falava e o bem-te-vi pediu a outros animais para lhe ajudar a fazer falar. Primeiro foi o lobinho, mas não adiantou, não riram ou falaram. Depois *konoun* (coelho), mas não foi bem-sucedido. *Kalalake*, animal de aparência incerta, algumas vezes citado como um sapo vermelho que incha, conseguiu inchar as pessoas e isso as fez dar risada, até que todos saíram da gruta/ buraco para ver o animal. Sentindo pena daquela gente, o dono das arapucas lhes deu papel, caneta, “carabina”, o arado e a enxada. “Os *xané*, o povo verdadeiro, dos quais os Terena constituem um subgrupo, foram os primeiros a sair das profundezas do *éxiwa*: primeiro os Koinukunôen “Kinikinau”, em seguida os Terena, e, por último, os Laiano” (Franco, 2018, p. 14). Ficaram com o arado e enxada para fazer agricultura e por isso não fazem guerra, pois são “gente da terra”, *ihae pokeé*. Com o conhecimento do fogo, fizeram as primeiras roças de mandioca, *xupú*.

O buraco era grande, e, além deles, havia outros povos indígenas, os paraguaios e os temidos puxârara, os brancos. Piyuta explicou que seu povo nunca viveu isolado, estavam sempre na companhia de outros povos, e que eles eram assim: viviam aprendendo e se aperfeiçoando desde o tempo primordial. Foram os próprios *xané* que solicitaram ajuda para retirar os outros povos do buraco; afinal, restavam presentes do dono das arapucas, que precisavam ser igualmente distribuídos entre os demais – e os *xané* também não queriam permanecer sozinhos no mundo (Franco, 2018, p. 14).

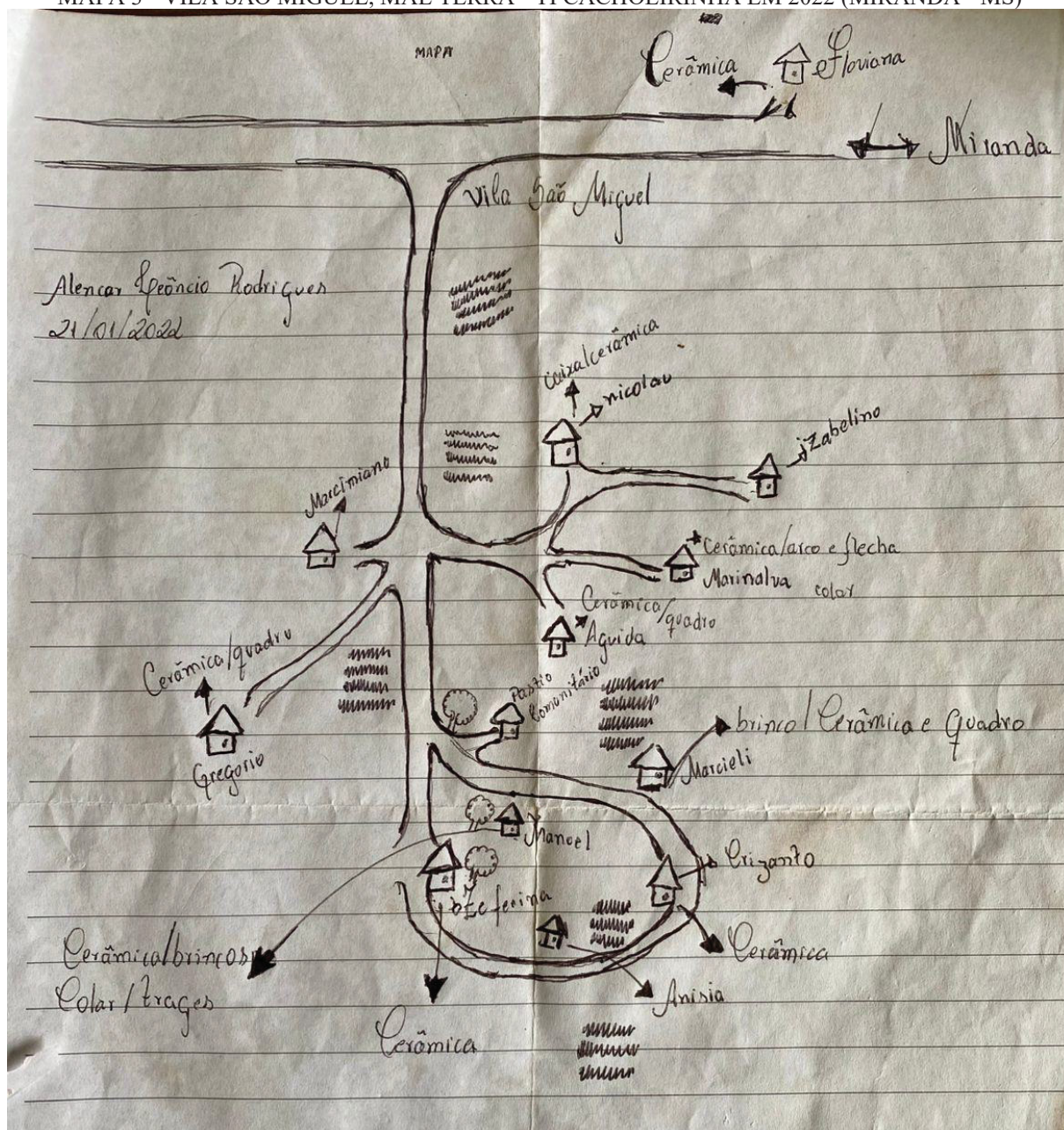
Na virada do século XX para o XXI, os questionamentos dos diferentes povos indígenas ao prolongamento dos 500 anos de colonialismo e invasão de suas terras e dos seus

corpos, alguns Kinikinau da aldeia São João já discutiam, mesmo que timidamente, como fazer uso desses direitos também a seu favor. A autoidentificação Kinikinawa – Kinikinau – *Koinukunôen*, a materialidade da cerâmica (associação das mulheres ceramistas Kinikinawa), a educação escolar específica e diferenciada (escola *Koinukunôen*), a descentralização da saúde indígena atendendo a singularidade dos povos e comunidades em diversas regiões do Brasil e mais tarde o ingresso no magistério indígena e no ensino superior (Inácio, Rosaldo), fizeram circular notícias de que os Kinikinau também estariam na lista dos povos indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul.

As três gerações que deram sustentação e continuidade à comunidade Kinikinau que assim se identifica ainda estão cobrando ao Estado brasileiro o que lhes vêm sendo negado há 100 anos: estar em suas terras. Percorrer o caminho do parentesco corporificando a somatória de seus descendentes aos seus principais grupos familiares ou parentelas, associar o etnônimo Kinikinau à materialidade da cerâmica, da dança e a criação de uma escola *Koinukunôen*, foi o que a comunidade da São João apresentou aos seus espectadores-interlocutores durante os últimos 30 anos. Esta pauta comum é sustentada em sua identidade histórica, mas, também, na transformação dos símbolos, organização social e cosmologia que, somados ao parentesco, foram constituindo as relações de descendência e filiação étnica Kinikinau nas terras em que moraram e moram atualmente.

4. DEZ ANOS DEPOIS: DA ALDEIA SÃO JOÃO À RETOMADA MÃE TERRA

MAPA 3 - VILA SÃO MIGUEL, MÃE TERRA - TI CACHOEIRINHA EM 2022 (MIRANDA - MS)



Fonte: Alencar Leônicio Rodrigues (2022).

Após o ingresso no PPGAA, em 2020, somente consegui pisar em MS no início de 2022. Era a primeira “grande” saída desde o início da pandemia. Havia começado certo afrouxamento das restrições sobre a necessidade do isolamento e resguardo engendrados com a pandemia do novo coronavírus e, em decisão conjunta com a orientadora, identificamos uma primeira possibilidade para que eu pudesse botar os pés nas terras onde estão as famílias Kinikinau. Para isso, passei algumas semanas monitorando os índices da secretaria de saúde sobre os casos regionais da doença, e para encurtar a conversa, o campo me apresentou a tão temida Covid-19, ao que se supõe contraída nos transportes utilizados durante a viagem de volta para casa. Felizmente nada grave aconteceu comigo ou com os meus anfitriões da Mãe Terra. Àquela altura já estava vacinada e o vírus circulante também estava enfraquecido.

Dos deslocamentos entre os estados do Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, o acolhimento na casa de Águeda na aldeia Mãe Terra/Vila São Miguel e uma pequena parada de descanso em Bonito para reencontrar pessoas e lugares, esse primeiro campo durou aproximadamente 20 dias. Resolvi ir de avião até o MS, tomando um ônibus de Campo Grande a Miranda para conseguir chegar à Mãe Terra, *Eno Poke’e* ou retomada, como muitos Kinikinau a chamam. A 15 quilômetros de Miranda, o acesso se dá pela estrada asfaltada que chega até a área indígena, a qual pode ser acessada à direita da rotatória de entrada da cidade na BR 262 sentido Corumbá (Estrada Parque).

A alternativa para quem está sem carro é utilizar um serviço de táxi ou mototáxi e percorrer a distância de menos de 20 minutos para sair da cidade e chegar a ela. Contudo, o custo do transporte até o local gira em torno de oitenta reais e isto se estende a todas as pessoas, turistas ou não. Depois da chegada à Vila São Miguel, soube que este é o valor cobrado por um “frete” e refere-se a apenas um dos trechos que vai da cidade às aldeias. É comum observar a utilização desse tipo de serviço quando os moradores das aldeias da TI Cachoeirinha e Mãe Terra saem para receber o auxílio mensal nos bancos da cidade e comprar alimentos que não vêm no “sacolão”, a cesta básica mensal, entregue pelo governo estadual nas comunidades indígenas. O “frete” é prestado geralmente por brancos, *puxarará*, de Miranda, mas, também, por pessoas das comunidades que possuem carros.

Meses depois, na segunda ida a campo, decidi ir com o meu próprio carro para ter mais liberdade e movimento, e, também, como um ato de recusa aos abusos cometidos pela vizinhança, especificamente não indígena, que faz frete e cobra caro por isso. Enquanto ia e voltava praticamente todos os dias nesta mesma estrada, ironicamente acabei fazendo muitos “fretes”, ouvi histórias e estabeleci relações de confiança e amizade com os meus passageiros.

Ainda na ocasião da nossa reaproximação, foi surpreendente chegar ali e reencontrar a amiga Águeda, que estava à minha espera após telefonar avisando da minha chegada em Miranda. Nos abraçamos, gestual atípico entre os Kinikinau, que preferem sempre estender a mão para o cumprimento. Conversamos sobre as nossas famílias e principalmente sobre as mudanças de uma terra a outra. Ela parecia mais magra se comparado aos anos em que nos víamos com frequência lá em Bonito ou na aldeia São João. Já fazia muito calor, pois era janeiro, e o horário da chegada se sobrepunha à pausa para a *siesta* ou “sestada” após o almoço. Aos poucos, seus netos e uma nova netinha, filha de um dos seus netos, apareceram. Ainda muito tímidos, principalmente os jovens, a “bebê” fez gracejos e olhava com muita atenção à nova visitante empunhada de malas e coisas. Tudo ali parecia novo e estranho aos meus olhos ainda acostumados a encontrá-los na aldeia São João.

Entregar-lhe a dissertação de mestrado foi uma das primeiras ações desse breve campo. A versão digitalizada já havia circulado nas mãos de pessoas mais jovens, principalmente daqueles que fizeram curso superior nas universidades do estado. Nas mãos dela, devolvi a materialidade daquilo que um dia me fora mostrado, mas na forma escrita. Ainda de maneira parcial, a escrita etnográfica ficara no que era antes, e que àquela altura, já havia passado por significativas transformações, principalmente daquela família que vivenciara um novo desterro. Mostrei as suas próprias fotos feitas por mim em 2010 enquanto modelava o barro, *moté*, e erguia as paredes de um vaso, outra da pintura feita com as tintas coloridas retiradas da terra e dos morros, que ela fazia após o jantar à luz elétrica sentada na área de visitas, enquanto seu falecido marido, netos e “caçulo” assistiam ao noticiário na TV. Havia outras: dos netos ainda pequenos, dos parentes que hoje são “finados”, de membros da comunidade ainda sorridentes dispostos em frente à escola *Koinukunôen* no dia 19 de abril de 2012, na aldeia que por anos foi construída com e pelo povo Kinikinau.

O retorno mais recente ao campo de pesquisa na retomada Mãe Terra (TI Cachoeirinha – Miranda) e o panorama das relações e situação Kinikinau com a qual me deparei em 2022, mostrou-se totalmente estranho àquele dos anos em que nos reuníamos na aldeia São João (RI Kadiwéu – Porto Murtinho). No passado, Dona Águeda e eu, durante as idas ao trabalho de campo entre 2010 e 2013, ao percorrer os sentidos e técnicas do fabrico das cerâmicas Kinikinau e suas adjacências conduzidas por ela, dividíamos o tempo da pesquisa etnográfica intercalada a um cotidiano de cuidados com os netos, comigo, com as roças, com a alimentação de sua família, os banhos no córrego, a lavagem de roupas aos fundos da sua casa e as reuniões no centro comunitário da aldeia para tratar de assuntos de interesse individual e coletivo. Percorremos estradas e caminhos dentro de uma terra que se escondia entre as serras e morrarias

da Bodoquena. Às vezes saíamos a pé, outras de moto, quando éramos conduzidas por seu filho caçula aos encontros que ela promovia entre mim e seus irmãos e irmãs, os quais viviam a alguns quilômetros da sua morada, para que eu conhecesse mais gente do seu povo, da história da sua família, dos representantes Kinikinau.

A produção de cerâmica, a ordenha de vaca leiteira, o preparo da “guarapa” e a tocada de sanfona por seu finado marido, além do manejo e conhecimento íntimo das plantas nos arredores do seu “ranchinho”, sempre dedicada ao cuidado e preparo de remédios para tratar dos males e doenças de sua gente. Algumas vezes, ela recordava a memória sobre como seus pais chegaram e, também, saíram daquela aldeia, mas sem muito ruído, sem “gritar” como eles gostam de mostrar aos não indígenas que insistem em não saber ouvir quando só querem falar e, ainda por cima, alto. Outro tema que mobilizava os nossos encontros era o apagamento das referências ao etnônimo do seu povo nos registros de nascimento oficiais da Funai (Rani), algo que levou seus filhos e netos a assumirem uma identidade Terena nos documentos providos pelo órgão.

Tudo o que vivemos antes foi transformado e ficou no passado, somente em nossa memória. Em janeiro de 2022, com o máximo cuidado para não os contaminar, o uso de máscara foi a opção mais viável para permanecer na companhia daquelas pessoas. As mais velhas, assim como eu, já tinham tomado duas doses e as crianças ainda recebiam as primeiras. Na Vila São Miguel, passei aproximadamente 13 dias, suficientes para ter uma pequena amostra de como a comunidade estaria compreendendo algumas situações frente à intenção de voltar para as terras do Agachi. Durante o campo, após a fase mais aguda da pandemia, tomei conhecimento que nenhum Kinikinau da Vila São Miguel, situada nas bordas da Mãe Terra, havia morrido em decorrência da Covid-19.

De acordo com meus amigos da parentela dos Roberto, o cuidado com o corpo e a sabedoria dos “remédios caseiros do mato” ou *juju* nos protegem e protegem suas casas, garantindo o fortalecimento contra esse vírus e outras doenças. Em praticamente todas as casas da vila, mas principalmente nas casas de Águeda e Manoel, seu irmão, existem mudas e plantas por eles consideradas sagradas, de proteção espiritual contra inveja e mau olhado, mas também para a produção dos remédios. Há plantas que também são buscadas no mato para o preparo dos remédios caseiros, prescritos conforme a enfermidade da pessoa que precisa de cura. Naqueles dias do primeiro campo, fiquei tristemente surpreendida com a morte de uma vizinha Terena. Era uma artesã especialista em *jaká*, cestos trançados de taboca (*Guadua angustifolia*) ou *pindó* (*Syagrus romanzoffiana*). Nunca vou esquecer do seu marido chegando de moto na

casa em que me hospedei, já embriagado e muito entristecido, “trazendo notícia triste” de que a sua *Dona* havia falecido.

Aos meus amigos e amigos Kinikinau, o fato dos outros da Mãe Terra não gostarem remédio amargo os fazia “arruinar”, como falam das doenças que tomam conta do corpo, pelo vírus ou até mesmo por diabetes, doença recorrente nas aldeias indígenas explicada por muitos como decorrente da transformação abrupta nos hábitos alimentares atuais. Não houve velório, a recomendação das lideranças era apenas acompanhar o cortejo até o cemitério da aldeia Morrinho, à distância ou em carros, sem nenhum tipo de contato mais próximo com o corpo da pessoa morta. Foram aproximadamente 15 dias no primeiro campo, dormindo na casa de Dona Águeda e dividindo espaço com seus corresidentes filhos e netos. Assim como fazíamos no passado na aldeia São João, começamos a percorrer as casas vizinhas, começando na de sua mãe Zeferina, depois de seus irmãos e parentes.

Saíamos diariamente, eu e minha anfitriã, para falar com os moradores da Vila São Miguel e aldeia Kai’koê, tentando alcançar o máximo possível de moradores Kinikinau da sua parentela. Retornar a essa atividade, percorrer juntas caminhos de uma casa a outra, era o reencontro com o nosso passado nos tempos “do” São João. Logo que chegamos aos vizinhos, a reação da maioria dos seus parentes era de surpresa, mas carregada de desconfiança frente a minha presença. Com isso, para desfazer a impressão de ameaça da minha chegada, achei necessário rememorar aos meus interlocutores a minha própria passagem por lá nos idos de 2011 e 2012, quando o Senhor Miguel ainda era vivo. Enfatizei as minhas impressões com a transformação do lugar, de uma memória que me trazia a lembrança de pernilongos e braquiária, pela paisagem monocromática ainda fortemente associada ao gado que havia sido nela criado como mercadoria pelos donos da fazenda, atualmente rodeada por árvores frutíferas, flores, lavouras e muitas casas. O lugar ficou colorido e a paisagem preenchida com outros elementos.

Assim como a paisagem, aquelas pessoas pareciam ter outros corpos que foram transformados nas suas relações atuais na terra onde hoje vivem. A diabetes é uma doença que acomete praticamente todos os filhos de Zeferina, um fato curioso, mas não surpreendente, é que a doença se manifestou quando eles tiveram que deixar a sua antiga aldeia nas terras Kadiwéu. Suponho que há uma relação íntima com certo modo de vida que essa família experimentou até a fase adulta, antes de passarem por um novo desterro e emoções associadas a tantas perdas com a saída das terras em volta da Serra da Bodoquena. Inclusive, eu também já não era mais a mesma, assunto que tratamos nos primeiros minutos de conversa, principalmente por Dona Flaviana, que reside com a sua família extensa em outra aldeia, a Kai’Koê, situada no lado oposto do asfalto que dá acesso à Vila São Miguel – Mãe Terra. Essa

senhora, irmã de Águeda, que recentemente amputou uma das pernas, decorrente das enfermidades potencializadas pela diabetes, apesar de ter vivido na própria área da Mãe Terra até 2017, hoje mora em outra retomada, a do Charqueado ou Charqueada. Quando me viu, logo disse: “*Vi de longe uma brancona chegando e pensei: quem é essa mulher?*”. Nosso encontro rendeu um relato de memórias sobre todas as retomadas das quais ela havia participado nos últimos anos e os caminhos que havia percorrido acompanhada de seus filhos em busca de um lugar para viver mais amplo, com a possibilidade de ter “criação”, como ela afirma, sem gerar confusões e desentendimentos com a vizinhança.

Estive pela primeira vez com Dona Flaviana, conforme comentado anteriormente, ainda em 2011, na Mãe Terra, pois ela era uma referência em Bonito como uma das melhores ceramistas do povo Kinikinau. Inclusive, presidiu a associação das mulheres ceramistas Kinikinawa entre 2003 e 2007, até ir embora da aldeia São João para viver em Miranda, na retomada Mãe Terra. Quando nos encontramos na retomada, ainda vivia em um barraquinho totalmente improvisado, no meio da braquiária. Não me lembro de mapear árvores frutíferas no entorno de sua casa, mas lembro do problema que enfrentava com a falta de eletricidade. Alguns dos seus filhos ainda eram pequenos, outros adolescentes, e naquela ocasião ela me deu uma fotografia dos tempos da associação das ceramistas, usada na dissertação de mestrado.

Na documentação historiográfica, onde se formou Miranda no antigo Mato Grosso, a Charqueada e Kai’Koê, região em que Flaviana vive hoje com a sua família, foi a fazenda Estância, também sobreposta às terras dos povos Chané-Guaná que habitavam a região. O proprietário dessa fazenda era um senhor que faleceu em 2023, dono de um supermercado da cidade, onde, inclusive, muitos moradores indígenas das aldeias do entorno da cidade fazem compras no início do mês. Dona Zeferina, sempre que há oportunidade, principalmente quando tomamos o mate em volta de sua casa, rememora o dia em que eles conseguiram “furar o cerco”⁶⁰ na Charqueado. Na língua materna, ora misturada com o português, ela me contou sobre como foi contribuir nessa outra retomada: quando dançou ao lado dos seus “patrícios” aliados em uma grande roda comemorando a reconquista da terra ancestral de seus parentes Terena, após os *brancos* fazendeiros recuarem da tentativa de reintegração de posse operada pelas polícias militar e federal.

Os Kinikinau, assim como os Terena, são agricultores e esta atividade se torna intimamente associada à organização do tempo e das suas relações cotidianas e cerimoniais com a terra, *Poke’e*, na língua materna Terena e Kinikinau (terreno ou pequena porção de terra)

⁶⁰ Expressão usada por Bruno Moraes (2020), brevemente citada no capítulo anterior, em relação aos Guarani e Kaiowá, que também se adequa a essa situação.

e *Owokuti* (casa)⁶¹, léxicos que condizem com as suas áreas de moradia, incluindo relações com a terra/ território, alimentação e cosmologia. Principalmente as famílias Kinikinau com as quais mantive maior aproximação ao longo do tempo, como aprendi até aqui, atribuem suma importância às suas criações domésticas, sendo o gado ou *wacas*⁶² os mais expressivos entre os demais. Galinhas e porcos também recebem cuidados diários, seja para se tornarem parte da alimentação ou mesmo para serem vendidos a possíveis interessados e gerar renda. Já o cuidado com o gado exige outro tipo de atenção e zelo. Criadas por uma família, as *wacas* ficam geralmente nos piquetes, em áreas cercadas, evitando que fujam ou escapem. A quantidade de animais varia de uma família para outra, sendo que algumas não possuem nenhuma. Geralmente o gado que se associa a uma família nuclear é reproduzido de um mesmo rebanho, adquirido como pagamento por determinados serviços (construção de casas, diária em fazendas etc.) ou fruto da herança familiar passada de mãe para filho ou de uma avó ou avô para seus netos. Pode ser vendido a depender das necessidades financeiras de uma família, mas geralmente são carneados e consumidos entre todos quando se encontram em condições adequadas para o abate.

Na São Miguel, por exemplo, os piquetes do gado foram construídos nas áreas próximas às matas, distantes das lavouras. Ali eles podem comer os frutos do cerrado que caem no chão ou que estão ao alcance das suas cabeças e a própria vegetação rasteira. Esse tipo de alimentação garantida ao gado é considerado por meus amigos como fundamental à qualidade e sabor da carne *crioula*: sem gosto de hormônios ou ração, totalmente diferente da carne comprada no mercado. Contudo, a escassez de água nas grotas das matas nos piquetes, ainda no início de 2022, preocupava e mobilizava a família de minha amiga e anfitriã, pois os “guaxos”⁶³ dos seus netos poderiam não resistir e morrer de sede. Se órfãos, eles ainda ficam no entorno das casas e amarrados por uma corda para que recebam os cuidados de maneira intensificada, por isso, cada neto deve ao menos dedicar uma parte da manhã ou do final da tarde para alimentá-lo e garantir a água. Esse exercício do cuidado com as criações é parte da educação recebida pelas crianças da comunidade, assim como o das lavouras que devem ser limpas no período das chuvas.

⁶¹ Em 2020 foi publicado por Inácio Roberto, filho da principal falante atual da língua Kinikinau, Dona Zeferina, um dicionário escolar bilíngue das línguas Kinikinau e portuguesa. Ilda Souza, a primeira pesquisadora que registrou a língua deles ainda no tempo “do” São João, foi colaboradora e orientadora do projeto Saberes Indígenas na Escola, direcionado a atender o desejo da comunidade em revitalizar e fortalecer o uso da língua materna.

⁶² O gado não parece fazer parte elementar do *ethos* Terena como se vê, por exemplo, entre os Kadiwéu, donos do lugar onde a parentela dos Roberto, que hoje está em Miranda, viveu em covizinhança por pelo menos 50 anos. Nas terras Kadiwéu, por exemplo, o gado e os cavalos estão estreitamente associados a uma estética e dinâmica da vida social e cotidiana das aldeias, e isso se estendia também aos Kinikinau. A estética diz respeito aos chapéus, calças e utensílios de *cowboy* ou dos peões pantaneiros, como, por exemplo, as faixas usadas na cintura, comumente utilizados pelos homens indígenas e pantaneiros.

⁶³ Termo para órfãos, filhotes que perderam a mãe e precisam de cuidados humanos na amamentação.

Além disso, as casas-dormitório, cozinha e depósito, uma mangueira, ficavam geralmente afastados das roças e compõem o complexo doméstico *limpo*, onde se dão as relações próximas e do cotidiano. O *limpo* e o *sujo* são categorias que exprimem a relação que estabelecem com a sua espacialidade, atendendo às necessidades cotidianas e domésticas, onde habitam humanos e não humanos. *Limpo* seria onde se tem mais cuidado e intervenção humana regulares, geralmente associado ao entorno das casas, em oposição aos lugares mais distantes e que não recebem a mesma intervenção regular. Não se deixa o mato alto ou as folhas em volta de uma casa sem varrer, a terra sem destocar, arar e gradear, o piquete sem manutenção para que ele fique *sujo*. Esses são elementos que marcam a percepção das pessoas a respeito da presença ou abandono dos lugares de moradia.

Próximo aos piquetes, no *sujo*, também são retiradas as lenhas de angico (*Anadenanthera colubrina*) e as suas cascas para cozinhar e queimar as cerâmicas⁶⁴. Nessa área são encontradas a ximbuva (*Enterolobium contortisiliquum*) e o louro (*Cordia alliodora*) usados para fazer cabos de machado e enxadas, a aroeira (*Schinus terebinthifolia*) para os esteios e estruturas das casas, dentre tantas outras que não poderei inventariar, mas que fazem parte da mobília das casas. As cachopas de abelhas *ôropa* (*Apis mellifera*) ou *jati* (*Tetragonisca angustula*), por exemplo, também podem ser encontradas nos troncos das árvores nas áreas do piquete. Quando chega a época de “melar”, isto é, quando os homens saem para cortar madeira e extrair o mel tão apreciado, com diversas funções e usos, inclusive medicinais⁶⁵, acontece principalmente no verão e no outono, além das *luas certas*.

O modo como identificam a existência de mel no “ocado” e a forma como deve ser extraído, sem necessariamente cortar a árvore, me foram mostrados pelo filho de Águeda e pelo seu cunhado, Nicolau Flores. No entanto, sou incapaz de retomá-las em texto. A abelha *jati* ou *xuli-xuli* na língua materna, a rainha, pode sair da mata, do tronco de uma árvore melada, e ser por eles levada em sacolas plásticas junto ao favo para compor a área doméstica de uma família humana, no *limpo*. Então, começando a construir a sua nova casa próxima aos humanos, pois

⁶⁴ Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) comenta sobre a extração das cascas e lenhas de angico, consideradas carvão e lenha de boa qualidade, e observadas por ele como parte das atividades produtivas das reservas Terena incentivadas pelas chefias do posto. As cascas extraídas com maestria pelos indígenas se tornaram mercadorias frequentemente buscadas em 1950-60, assunto tratado no terceiro capítulo, entre os fazendeiros no entorno das aldeias Terena, principalmente nas regiões de Aquidauana e Miranda, e, também, nas cerâmicas e olarias que fabricavam tijolos usados nas construções da região. Essa árvore é considerada atualmente em fase de extinção e não pode ser extraída fora das Unidades de Conservação (UC) e das TI. O manejo indígena da madeira é feito de forma pouco impactante se comparado àquele feito por seus vizinhos no passado e essencial à manutenção das atividades domésticas.

⁶⁵ Quando se está com resfriado, gripe e dor de garganta eles mascam o favo de *jati*. É comum ouvir: “preciso buscar jati porque estou ficando gripado”.

ela não possui ferrão e não os ameaça, ficará trabalhando no mel. Diferentemente ocorre com a *ôropa*, pois é preferível que ela se mantenha distante das casas e não machuque as pessoas.

O padrão de moradia que eu conhecera antes, na aldeia São João, parecia transformado na aldeia Kai’Koê, de Dona Flaviana, e na própria Vila São Miguel. A distribuição das casas de uma família nuclear, no passado, era em áreas delimitadas por cercas, que se assemelham a fazendas ou chácaras, garantindo ter, entre elas, certa distância da vizinhança, mesmo entre parentes consanguíneos ou afins. Às vezes, uma família extensa, cujo padrão de residência é em sua maioria uxorilocal, se organizava em áreas, como eles, dizem mais “retiradas” e suficientes para que cada família nuclear pudesse ter suas próprias lavouras, geralmente de um a oito hectares a depender da quantidade de membros. Os conflitos sobre uma possível invasão dos animais de criação, associados a uma determinada unidade doméstica em áreas que não as suas, eram evitados enquanto puderam viver o seu sistema mais tradicional. Além disso, o contato direto e aproximado com a vizinhança ocorria somente quando desejado, pois as famílias extensas da aldeia São João se organizam em fazendas, como eles chamam, e algumas delas eram nomeadas como Xique Xique, Galiléia, Santa Maria e Caruguá.

Dona Flaviana foi a primeira de sua parentela a chegar à Mãe Terra, em 2007, quando ainda não existia a Vila São Miguel. Com o passar dos anos, algumas das suas filhas se casaram ou “amasiaram” com pessoas das aldeias vizinhas, a maioria Terena, das aldeias da TI Cachoeirinha. Seus netos se multiplicaram feito “brotos” e o número de casas havia crescido, além de toda a materialidade associada à sua família extensa formada no entorno. No entanto, como fez questão de acentuar em um dos nossos encontros, aquele ainda não era o lugar em que os brotos podiam crescer e se multiplicar, pois não a terra não era deles, mas sim dos Terena. Desde quando ela, o marido e seus filhos saíram da aldeia São João, antes de formarem a sua aldeia na Charqueada, viveram na área da Mãe Terra por 15 anos.

Com as transformações do parentesco e das novas necessidades de moradias, atendendo às regras de casamento e residência do *sistema* Kinikinau, de acordo com ela, aquela pequena área não suportava tanta gente e não tinha espaço para a criação e lavouras da família. Em 2018, para dar uma solução a essa questão, foram participar de uma retomada na fazenda Pé de Cedro, próxima à TI Taunay-Ipegue, em Aquidauana, e por ali ficaram por apenas 11 meses. Nesta outra retomada, a sua experiência também não foi bem-sucedida e não atendeu às necessidades de sua família. De volta à região da Mãe Terra, com a ajuda das lideranças locais, principalmente de Lindomar Terena, mas também de outros aliados, resolveram começar a sua própria aldeia na área da Charqueada, separada de seus irmãos e de Dona Zeferina apenas por uma estrada asfaltada. Os processos vivenciados por sua própria família “correndo nas/ das

retomadas”, ao que tudo indica, devido às suas alianças e vinculação a outros grupos, potencializam a ocorrência de fissões e clivagens políticas com alguns moradores locais. Além do que, isso também acarretou numa espécie de afrouxar na ética do cuidado e dos afetos familiares, tão zelados por eles. Para alguns de seus irmãos, um temperamento mais “bravo” e “duro” na pessoa pode gerar divergências com os vizinhos, sendo parentes ou não.

Dentre as características mais notáveis da aldeia Kai’koê, é que ela está cercada por chácaras de *puxarará*, duas do lado direito e uma em frente, além de ser praticamente à beira do asfalto da estrada que dá acesso à entrada de todas as aldeias e retomadas da região. A falta de água naquela área, visto que ainda não tem poço artesiano na própria Charqueada, fez com que ela estabelecesse um acordo com o atual proprietário da chácara vizinha para que ele liberasse, mediante pagamento mensal, um encanamento cuja torneira daria para abastecer algumas das caixas d’água, únicos reservatórios utilizados no cotidiano para todas as atividades domésticas, incluindo alimentação, banhos, lavagem de roupas, água da criação e a rega da horta feita com a vinda de um “projeto”.

A eletricidade, padrão e fiação usadas na Kai’koê, também foram garantidas por meio de “projetos”, neste caso com a assistência de pessoas vinculadas às denominações evangélicas pentecostais que atuam nas áreas indígenas da região. No caso, a sua família envolveu-se com a Igreja Presbiteriana Renovada, a qual tornou-se um importante agente de relações que assiste e vigia os “perigos” do mundo sobrenatural em seus cultos semanais. Outros irmãos de fé dessa mesma denominação, principalmente de outras igrejas da cidade de Miranda e da aldeia Argola da TI Cachoeirinha, costumam frequentar a casa de Dona Flaviana e levar “projetos” que beneficiam a família. De tempos em tempos, como pude notar, também recebem visitas de outros fiéis, vindos de diversos estados do Brasil e que pertencem à mesma denominação, interessados em garantir o proselitismo religioso no mundo indígena.

4.1 De “primos-irmãos” a “diplomatas” e “guerreiros”: Kinikinau e Terena na Mãe Terra

Os dias de verão no Pantanal/ Cerrado parecem insuportáveis, podendo a temperatura atingir a média de 37°/ 38°, mas a sensação térmica ultrapassava os 45°. Em 2022 eu não era a única incomodada, meus anfitriões também se queixavam do calor excessivo. A estiagem no Pantanal estaria prolongada demais, além do período com que todos estavam familiarizados, e como eles dizem: “está tudo mudado”. Em agosto de 2021, um “fogo grande” havia tomado conta das imediações da Vila São Miguel e de Kai’koê. Vindo de fora, pelo mato, o fogo se

aproximou das casas, queimou as caixas de abelhas cultivadas e trazidas da aldeia São João por Dona Águeda, se alastrando de maneira rápida e incontrolável. Os moradores precisaram fazer aceiros e jogar a água tão escassa na região para impedir que ele chegasse às casas que são feitas com esteios de aroeira e cobertas com palha da palmeira de bacuri, materiais extremamente combustíveis.

Quando lá estive em 2022, as marcas carbonizadas ainda podiam ser vistas na paisagem dos arredores e eram por eles apontadas em direção às palmeiras de bocaiuva (*Acrocomia aculeata*), de bacuri (*Platonia insignis*) e de outras árvores nativas. O Senhor Fausto, genro de Águeda, por exemplo, fez um relato a respeito dos bichos que durante o incêndio passaram muito próximos à sua casa, tentando escapar da morte. Eram onças com filhotes, queixadas, lobos, jabuti e araras que agonizavam no meio da mata, fugindo do fogo. Um filhote de jabuti, bicho associado à cosmologia Kinikinau, sobretudo ao tempo do início do mundo, foi adotado por ele e estava com um pequeno barbante agarrado a um dos postes de sustentação interna de sua casa.

Parecia haver certa desconfiança dos moradores da São Miguel quanto à origem dos incêndios, que para muitos poderia estar associada ao desconforto que seus vizinhos demonstraram sobre ter que dividir a terra com os novos inquilinos Kinikinau. Esse foi um dos temas que mobilizou os nossos primeiros encontros, viver sob desconfiança e saber de comentários, vindos por terceiros, sobre as pessoas não desejarem tê-los como vizinhos. Essa afirmação, certo dia, conversando com o genro de Águeda, me colocou diante do seguinte comentário: “*todos aqueles que desejam mal dos Kinikinau acabam indo para sete palmos abaixo da terra*”, e na sequência mencionou alguns deles. Apesar da desconfiança, era sabido e reafirmado entre eles que os pais de Dona Zeferina e Senhor Miguel e seus descendentes, parentes consanguíneos e afins, poderiam um dia retornar à TI Cachoeirinha, como fizeram desde sua saída nos anos 1960, pois ali estavam, dentre outros parentes. Mesmo assim, a possibilidade de tensão com moradores insatisfeitos não estaria descartada.

Era surpreendente encontrar as crianças e adolescentes que havia conhecido dez anos antes já grandes e com os seus próprios filhos. Eu gostava de dizer: “*o povo Kinikinau aumentou!*”. Isso levava sempre o comentário seguido da pergunta: “*faz horas que não vejo a senhora, onde está morando? [...] a senhora se casou, já tem filho?*”. Eu respondia que estava vivendo num lugar frio no Paraná e que sim, já estava casada, mas não tinha filhos. Parece que nenhuma pessoa pode ser constituída de maturidade e experiência sem ter filhos, reforçando a importância do parentesco na vida social. Por vezes senti que despertava certo incômodo diante de um silêncio que encobria olhares de estranhamento. É ruim receber uma pessoa que não faz

parte do nosso ciclo de convivência, entrando em nossa casa. Imagino que tanto eles quanto eu pensávamos: “*o que tem por detrás disso?*” Contudo, a regra de cuidado e etiqueta mais comum entre meus amigos é receber uma pessoa de fora oferecendo uma cadeira para sentar-se, frente a frente, abrindo a possibilidade de começar diálogos e estreitar relações que dependem de confiança mútua. Se for na hora de tereré, a bebida mais consumida em Mato Grosso do Sul também participa desse encontro. Preparado pelo anfitrião, passando de mão em mão, de boca em boca, esse líquido consegue nos refrescar do calor extremo de Miranda. No início de 2022, no primeiro campo de quinze dias, sempre havia outra bomba de sucção separada para mim, evitando o risco de passar ou contrair Covid-19 por meio dela.

Nesse reencontro, dez anos depois, estávamos em uma retomada, forma pela qual Dona Agueda e alguns moradores da Mãe Terra e Charqueada se referem à área onde vivem. Ainda, há outras variações para exprimir na língua materna a sua relação com o lugar, com a terra de suas moradias, como por exemplo *mbokeexa* (minha terra, meu lugar/ minha área) ou mesmo *vipuxovoku*, “onde a gente se junta”. Essa última exprime uma modalidade de moradia em que famílias heterogêneas, não necessariamente vinculadas entre si pelo parentesco, são reunidas. *aldeia* é um termo em português mais comum e usado por membros das comunidades indígenas do Pantanal quando fazem referência ao lugar em que vivem, enquanto um padrão de assentamento associado ao estatuto jurídico político dos seus moradores, que mesmo forjados por seus Outros foram por eles incorporados. Usado pelos primeiros invasores europeus das terras que formaram o Brasil, o termo foi adotado no vocabulário indígena durante o contato e aprendizagem do português. A relação incipiente com a administração colonial nos fortes e presídios militares instalados no rio Paraguai, durante o século XVIII, foram registradas na literatura e documentação reforçando essa possibilidade.

A maioria dos registros históricos sobre os Guaná no período colonial está centrada nos relatos sobre as grandes aldeias fixadas junto aos fortes militares e missões religiosas. Essas grandes aldeias foram criadas por iniciativas destes representantes coloniais visando, já naquele período, a integrar a população Guaná aos objetivos de ocupação estratégica da região pelo Império Português/brasileiro. Entretanto, a leitura crítica dos registros sobre essas aldeias deixa entrever a presença dos Guaná fora desses grandes aldeamentos, principalmente quanto relatam o esforço contínuo de religiosos e militares no convencimento da população das aldeias menores para que abandonassem seus sítios de origem e se fixassem junto aos empreendimentos coloniais, intento que nunca era integralmente atendido. Assim, as pequenas aldeias que aceitaram se deslocar para as proximidades dos empreendimentos coloniais alteraram profundamente o padrão de assentamento mantido até então (Oliveira; Pereira, 2012, p. 33).

Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira (2003), em uma perícia arqueológica e antropológica que lhes foi encomendada pelo Ministério Público a respeito dos

Terena de Buriti e a revisão dos limites da terra situada nas franjas da Serra de Maracaju, diante dos registros históricos e no trabalho etnográfico realizado por eles, se depararam com mais de uma modalidade de assentamento relativo aos subgrupos Chané-Guaná. O que chama a atenção dos peritos é que os cronistas dos séculos anteriores descreviam somente as aldeias regulares, maiores, cujo acesso era mediado por agentes e informantes dos empreendimentos colonial e imperial, sem levar em consideração as demais aldeias que se mantiveram dispersas, fora das expectativas dos agentes. Esse processo endossou a compreensão posterior dos administradores das reservas quanto ao recolhimento das diversas pessoas macro categorizadas a partir de então somente como Terena, mas que englobava as aldeias dispersas em territórios mais amplos e, também, os subgrupos Chané.

[...] contribuirá para a construção da invisibilidade dessa modalidade de presença indígena, que na verdade se dava por meio de um grande número de pequenas aldeias. Com o tempo, essa invisibilidade se consolida na produção historiográfica dos antigos Guaná, e mesmo os antropólogos que trabalharam com os Terena durante o século XX parecem acreditar que essa população seria exclusivamente composta por descendentes dos habitantes das grandes aldeias, fixadas junto aos empreendimentos missionários e militares do período colonial. Assim, acabam negligenciando a presença das pequenas aldeias autônomas ou dos núcleos fixados em simbiose com os Kadiwéu (Oliveira; Pereira, 2003, p. 37).

Com base nos depoimentos recolhidos por ocasião da perícia e em conformidade com os vestígios arqueológicos das antigas moradias e ocupações, que na Reserva de Buriti acabaram diminuídas, os autores sugerem que havia um modo de assentamento dessas populações indígenas em amplos territórios, cujas distâncias seriam adequadas à manutenção das trocas matrimoniais, relações políticas e rituais, características das suas formas de sociabilidade. No entanto, com a Guerra contra o Paraguai (1864-1870), tais ocupações se tornam campos de batalhas e passam por destruições e novas ocupações. Findado o conflito, com a intrusão de moradores não indígenas nas antigas aldeias fora da órbita das missões e dos empreendimentos coloniais-imperiais, ocorre a dispersão da população como mão de obra nas primeiras fazendas de gado e de agricultura no período de recolhimento nas reservas. Essa modalidade de ocupação “marginal”, fora das aldeias regulares, foi fundamental para compreender os processos de territorialização de Buriti, assim como a formação das populações Terena (aqui, leia-se também Kinikinau, Layana e Guaikuru) em outras Reservas delimitadas pelo SPI, cuja origem e ascendência não se restringiam apenas às conhecidas pelos administradores/ missionários e registradas oficialmente, mas, também, das outras, não regulares e dispersas no antes Mato Grosso e depois Mato Grosso do Sul.

A leitura dos processos de territorialização das populações Chané-Guaná durante os séculos que antecederam a criação das reservas e TI de Mato Grosso do Sul, é fundamental para a compreensão da mobilização e estratégias que situam os Terena nos caminhos históricos, políticos e territoriais que chegam às retomadas dos anos 1990 em diante. Os Kinikinau também se inserem enquanto agentes históricos desse mosaico heterogêneo que redundaram na homogeneização da população das reservas e na diminuição radical das áreas imprescindíveis à manutenção e reprodução dos seus *sistemas*, como afirmam.

A categoria aldeia passou por inúmeras transformações ao longo do tempo, além de ser usada por muitos indígenas em MS, hoje ela aparece associada ao que é estável e durável no tempo e no espaço. Como uma estrutura, ela tem fundação, principalmente quando se refere às casas e pessoas de uma parentela ou grupo local, sugerindo estabilidade e frutos humanos e não humanos das gerações que nela refizeram suas vidas. Inscritas no espaço que passou a ser cercado e delimitado nas reservas criadas no tempo do SPI, as aldeias concentram, ou ao menos deveriam concentrar, o que foi implementado com os postos indígenas: políticas assistenciais operadas por instituições voltadas à saúde e educação escolar. O que não significa que elas não sejam incorporadas aos modos próprios indígenas, como geralmente são. Já nas retomadas, processos burocráticos que envolvem as instituições não ocorrem de forma semelhante ao que foi instituído nos limites da administração do indigenismo, principalmente porque foram negociados e ultrapassados. Como certa vez me disse o Senhor Zacarias, liderança da Mãe Terra, após o encerramento de uma cerimônia de entrega da reforma da Escola Estadual Cacique Timóteo, aldeia Cachoeirinha, pelo governador do estado, à época Reinaldo Azambuja: “não é fácil viver em retomada, porque nem tudo chega até lá”.

A fala veio diante da nossa conversa, em volta dos carros, na hora de ir embora, sobre a promessa pública feita pelos agentes do estado da distribuição de sacas de semente de milho e feijão pelo Programa de Apoio às Comunidades Indígenas (Proacin). Fato é que os caciques das demais aldeias fracionaram as sementes da doação e entregaram-lhe apenas alguns bocados. Elas chegaram, também, à Vila São Miguel pela rede de relações e compromissos que há entre as lideranças locais. No entanto, as sementes não eram boas, foram plantadas nas lavouras que já estavam gradeadas, mas não era época de plantio de milho e a sua qualidade era duvidosa para o tipo de manejo agrícola que eles fazem, sem pesticidas ou fertilizantes.

Lenir Ximenes (2017), refere-se às retomadas Terena como um compósito pendular que reúne simultaneamente as noções de tempo e espaço, sobretudo a uma certa forma de fazer política entre eles que oscila entre as posturas que assumem ora a forma “diplomática”, ora a “guerreira”, às vezes sobrepostas. Essas características teriam sido transformadas da antiga

dualidade da pessoa Terena, que “organizava as relações matrimoniais, sistema de distinção de posições sociais de status e prestígio, baseado em um complexo de atitudes matrimoniais e cerimônias no passado” (Oliveira; Pereira, 2012, p. 27). Associadas às categorias *gente mansa*, *sukirikionó*, e *gente brava*, *xumonó*, cujas raízes estão fundadas no mito de origem Terena e se assemelham ao que ouvi do casal de idosos Senhor Miguel e Dona Zeferina, Oliveira e Pereira (2003) e Franco (2018) identificaram a sua persistência como algo ainda significativo nas figurações Terena atuais.

Em minhas observações de campo, convivendo simultaneamente com Terena e Kinikinau na Mãe Terra, posso dizer que os segundos aparecem classificados nessa mesma lógica dual. Aos olhos dos primeiros, os meus anfitriões oscilam entre gente mansa e gente brava a depender da sua postura e do contexto de ação, mas é provável que o consentimento para que vivam na liminaridade das cercas com os *brancos*, como já foi no passado na aldeia São João e é hoje na retomada Mãe Terra, seja o reforço do reconhecimento da sua postura mais diplomática, intercalada à guerreira, aos olhos dos seus outros corresidentes indígenas. No quarto capítulo essas distinções serão melhor apresentadas, à medida que os relatos de Genilson, neto de Dona Zeferina, dotam de sentido o modo como a parentela dos Roberto se inscreve nas mobilizações protagonizadas entre os moradores da Mãe Terra. O “gritar” é a fala da terra e da negociação, fortemente associada à categoria *bravo*.

Aos meus anfitriões, como veremos abaixo, sobre a situação em que fizeram a sua própria retomada em 2019, tais categorias também seriam endêmicas, ao menos a essa parentela, pois eles se veem como *mansos* em termos gerais, mas sabem ser *bravos* quando preciso, assim como eram os Kinikinau antigos, algo dito certa vez por Dona Rosa Pereira, prima de Dona Zeferina. É recorrente o uso dessas categorias para classificar os temperamentos das pessoas, principalmente àquelas que são mais “briguentas” e renunciam à diplomacia, ficando intempestivas e sem saber respeitar o tempo ideal das coisas e *levar o outro*. A respeito dessa última proposição, Fausto disse-me um dia em um dos fretes que fazia à Miranda: “*diferentemente da turma que quer gritar, o Kinikinau sabe levar o outro. Quando cheguei nessa terra, sentei e conversei com os vizinhos puxarará das chácaras em volta da São Miguel. Conteí nossa história a eles, falei que não temos nossa terra e estamos na luta por uma, por isso moramos aqui. Eles entenderam que não somos ameaça*”.

No inventário das ações de retomadas do povo Terena, arroladas por Ximenes (2017) e Eloy Amado (2020), o “despertar guerreiro” ou *vukápanavo*, a “diplomacia” Terena foi incrementada no tempo de recolhimento às Reservas criadas pelo Estado republicano. Não romantizando as práticas e tecnologias de poder, controle e disciplinas situadas no projeto de

administração do aparato indigenista, devo reconhecer que esse período foi fundamental aos Terena, bem como aos Kinikinau, para compreenderem o *modus operandi* dos poderes e agentes que incidiam sobre as suas vidas, corpos e territórios. No século XIX, aqueles que estavam nos aldeamentos regulares da missões, somadas a sua própria disposição e abertura para a exterioridade - uma das características do *ethos* dos povos de língua Aruák (Santos-Granero, 2020) – com o acúmulo de aprendizagem dos ofícios, o trabalho regular e o domínio da língua portuguesa, foram ainda mais elaboradas e utilizadas no período de recolhimento às Reservas para assegurar a sua acomodação à organização sociopolítica e à economia regional, “mimetizando-se em produtores ou trabalhadores rurais, além de se envolverem no processo migratório para as cidades” (Ximenes, 2017, p. 23). Essa fase acabou resultando na compreensão etnográfica de Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), da imagem construída sobre os Terena como plenamente adaptados à sociedade regional ou mesmo *aculturados*.

O antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima (1995; 2011) denomina esse período e as ações estatais vinculadas a ele como “o grande cerco de paz”. As ideias e agentes que forjaram o projeto estatal de criação das reservas indígenas sob o argumento de levar a “paz” ao campo, é uma noção emblemática e figurativa a respeito de como o poder tutelar foi parte do empreendimento de dominação e administração republicana estatal sobre as reservas indígenas criadas durante o século XX, justificadas na intenção de “proteger os índios”.

Minha obsessão esteve sempre focada em descrever a ação estatal sobre os povos indígenas e buscou, entre muitos outros pontos de apoio, cruzar as reflexões [...] sobre o Estado como grupo *sui generis* - melhor seria dizer “rede” ou trama [...] capaz de realizar a produção de representações integradoras de uma coletividade nacional [...] a respeito dos efeitos progressivos dos processos gramaticais e simultâneos de subjetivação e estatização pelas tecnologias de governo (Souza Lima, 2014, p. 201-202).

Por meio dos exercícios de poderes estatais, a criação das Reservas Indígenas, o “cerco”, produziu assimetrias que se materializaram em desigualdades econômicas, cujas consequências seguem reverberando ainda no presente. Ao mesmo tempo, também incitou a necessidade de reformulação de estratégias de lutas e reelaboração cultural, demonstradas nos agenciamentos indígenas, como o caso dos Kinikinau frente ao seu contínuo esbulho.

Em 1910, ano sacralizado da política indigenista republicana, houve a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPITLN), tornando-se somente a partir de 1918 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Em conformidade com uma reforma administrativa, Souza Lima (2011) demonstra ironicamente que a mudança fora empreendida enquanto uma “venerável criação” pessoal do militar Tenente-Coronel Cândido

Mariano da Silva Rondon, “um dos mitos incontestes da história oficial do Brasil republicano, patrono da arma de Comunicação do Exército Brasileiro, das Telecomunicações em geral, e primeiro brasileiro a ser apresentado enquanto candidato ao Nobel da Paz (e perdedor) [...]” (Souza Lima, 2011, p. 203).

O órgão indigenista passou por uma série de reformas, mas seguiu dando continuidade a alguns dispositivos e práticas experimentadas por agentes do poder externo desde o período colonial. Souza Lima tece críticas à suposta benevolência contida nos textos antropológicos escritos até os anos 1980 e também “folclorizadas” na própria história da agência administrativa, de que Rondon tenha sido uma figura heroica, visto que o Estado tinha como principal pressuposto direcionar as suas ações em relação às populações indígenas sob a ideia de que eram seres transitórios, passíveis por meio de formação e disciplina adequadas, alcançar a “civilização” e serem assimilados à sociedade nacional. O militar, vinculado à representação do heroísmo face aos indígenas com os quais se encontrou, em suas conferências feitas no Rio de Janeiro e em São Paulo (Souza Lima, 2011, p. 206), falou à nação sobre a abertura e possibilidade de civilizá-los pela persuasão “sem o concurso de armas, utilizando um conjunto de técnicas de atração e pacificação de povos hostis em larga medida cunhadas pelos missionários jesuítas no período colonial”.

Apesar do debate sobre como adequar o órgão estatal à Antropologia culturalista, contrapondo às ideias positivistas que o gestou, em suas ações práticas evidenciadas nos próprios escritos de Darcy Ribeiro, então etnólogo do SPI ao final dos anos 1940, o que estava em jogo nos bastidores, mostrados por Souza Lima (2011), não era somente catequese versus extermínio, mas a formulação de um quadro de expansão econômica com a presença militar sobre as terras indígenas e a própria gestão do **indigenismo** e criação do estatuto jurídico **índio**. Já havia conflitos renitentes envolvendo a posse de terceiros em zonas de interesse econômico, não à toa o órgão começa ser pensado junto com a própria criação, em 1906, do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). Simultaneamente a esse debate ocorre a definição do estatuto jurídico para as populações indígenas por meio de um projeto de lei vinculado ao ministério em 1912: “As ideias ali contidas ganhariam a forma da lei tanto sob o já mencionado artigo 6º do Código Civil, quanto da Lei n.º 5.484/28, dispositivo legal que atribui a função de tutelar os índios ao já então apenas SPI” (Souza Lima, 2011, p. 209). Estariam então formuladas as novas estratégias e tecnologias de poder para garantir a suposta “paz” nesse cenário de catástrofe e genocídio em curso.

Os Terena, assim como os Kinikinau, foram laboratório de tais práticas, exemplificadas nos registros dos arquivos digitais⁶⁶ do antigo SPI, ficando sob a tutela administrativa da Inspetoria Regional 5 (IR5). Inclusive, o esbulho das terras Kinikinau do Agachi, de acordo com relatos dos representantes da comunidade, ocorreu nessa fase, em que o Estado brasileiro queria adequar a sua política de dominação sobre os povos e áreas indígenas.

O então major de engenheiros Cândido Mariano da Silva Rondon foi testemunha deste processo – mas ao contrário da sua iniciativa em provocar o estado federado do Mato Grosso para a delimitação de partes (mesmo ínfimas) das terras tradicionais Terena no Ipegue e em Cachoeirinha, nada fez pelos Kinikinau – assim como também não o faria o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que ajudaria a criar em 1910 e do qual foi seu primeiro diretor. É ambígua a posição de Rondon a respeito dos Kinikinau. Sabia da existência da aldeia do Agachi – justamente porque quando da delimitação e demarcação das “posses” vizinhas ao Ipegue teve necessariamente que ler os documentos das “posses” porque justamente lindeiras ao Ipegue (denominadas *Cutape, Pequi, Maria do Carmo e Agachy*). Nestes documentos [...] duas destas “posses” apontam como limites a “*terrenos habitados pelo quinquinaos*” e “*aldeia Agachy*”. Os Kinikinau, como adiante [no relatório] se demonstrará, foram esbulhados e escoraçados de suas terras pelos Pereira Mendes (Antônio Leopoldo e Francisco, vulgo *Chiquinho de Deus*), gaúchos chegados à Miranda depois da guerra, por volta do ano de 1880. Rondon com certeza os conheceu, senão pessoalmente, ao menos de referências, pois os trata por “Chiquinho de Deus” e “Antônio Leopoldo” em 1904 (Rondon, 1949, p. 82-81 *apud* Azanha, 2018, p. 33; *itálicos no original*).

Por meio dos boletins, relatórios e pedidos de materiais e insumos, incentivando o trabalho com o gado e agricultura aos modos e valores da agência estatal, o recenseamento periódico das populações, a formação de guarda indígena feita por servidores e chefes de postos compõem o lastro dessa política. As memórias do período, principalmente no PIT São João do Aquidavão, se conformam às informações contidas nos documentos, que são ao mesmo tempo relembradas e adquirem outros sentidos por pessoas mais velhas que hoje vivem na Mãe Terra, em Nioaque (aldeia Cabeceira, TI Nioaque) e em Bonito. Existem quatro caixas no acervo digital do Museu do Índio, referentes aos documentos do PI São João do Aquidavão.

Os documentos (vide Anexos) apresentam um panorama significativo das tecnologias e dispositivos de administração e controle que fizeram parte das RI e atuação direta do SPI nas vidas indígenas, atraindo-os para o “cerco”, ao menos até o final dos anos 1960. No caso dos Kinikinau do PI São João, além de evidenciar a tutela e noção de assimilação adotada na política indigenista (evidenciada acima na regra do casamento imputada pela IR5), os registros são interessantes para perceber a presença Kinikinau (e Terena) na aldeia, o crescimento da

⁶⁶ Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=88303. Acesso em: 23 set. 2023.

população local e as principais parentelas (Marques, Pereira, Anastácio, Moreira, Góis e Rosa) que ali estavam.

No período de abertura política e mudanças na legislação indigenista, processo esmiuçado por Luiz Eloy Terena⁶⁷ em sua tese de doutorado em Antropologia (Amado, 2020), os Terena de MS fizeram parte do panorama nacional de mobilização pela retomada e reconhecimento dos direitos indígenas violados do período colonial ao republicano, e, também, os mandos e desmandos do SPI sobre as suas vidas. De acordo com ele, eventos e mobilizações ocorridas ainda na ditadura militar, agenciadas por intelectuais e apoiadores das questões indígenas, antecederam a chamada fase mais democrática e de discussões da Constituinte. Em 1971, ocorreu o primeiro Simpósio de Fricção Interétnica de Barbados, o qual gerou uma declaração, a Declaração de Barbados I, cujas denúncias voltaram-se para a realidade de contínua submissão ao colonialismo de domínio dos povos indígenas da América e da ocupação renitente de seus territórios, considerados “terra de ninguém”. A responsabilidade, consequências e prolongamento de tal violência foram diretamente atreladas ao Estado e por meio da declaração foi postulado o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas à autodeterminação e o reconhecimento da pluralidade étnica presente no território nacional. Esse foi o cenário em que o movimento de lideranças e intelectuais indígenas e indigenistas, “passaram a colocar em pauta temas como autodeterminação, autonomia, Estado pluriétnico e respeito às instituições próprias dos povos indígenas” (Amado, 2020, p. 116).

Os Terena, sempre atentos e abertos à relação com a exterioridade, de maneira “diplomática” e “guerreira”, passaram a participar de Assembleias de Chefes Indígenas regionais (apoiados pelo Cimi), que, entre 1974 e 1984, somaram-se aproximadamente 57 em todo o país. Segundo Eloy Terena, nessas assembleias, os documentos eram produzidos e as falas das lideranças registradas, expressando ao público as demandas de seus povos.

Esses vinham diretamente daqueles que vivenciavam nas aldeias, das mais diversas regiões do país, a necessidade de ter direitos assegurados. No caso dos Terena, além do cacique Domingos Veríssimo Terena, encontramos o registro da participação de Modesto Pereira e Sabino Lipu, no II Encontro de Lideranças Indígenas, realizado entre os dias 2 e 5 de abril de 1984. Consta que, nessa oportunidade, eles foram eleitos para integrar a coordenação da União das Nações Indígenas (UNI) (Amado, 2020, p. 117).

⁶⁷ Conhecido como Luiz Eloy Terena, ou somente como Eloy Terena, recentemente o “Terena” foi incluído em seu registro civil. No entanto, o seu nome completo, nas publicações adotadas correspondem a Luiz Henrique Eloy Amado.

Em 1986, na UNI⁶⁸, chegaram as demandas resultadas das discussões nas assembleias locais Terena, sobre a importância que eles atribuíam aos direitos e às leis brasileiras, mesmo que os seus costumes fossem algo equivalente a eles. Por meio de cartas, o cacique Domingos acolheu o chamado para integrar a Constituinte e clamou pela participação de outros brasileiros e indígenas na construção da Carta Magna. De acordo com Amado, as lideranças Terena enxergavam naquele processo a oportunidade de estabelecer relações com outros povos e setores, assim como portar as demandas de próprias comunidades.

O documento é didático no sentido de expressar o que é e para que serve uma Constituição Federal, certo de que aquela carta ajudaria outros povos indígenas do país. O ponto central da carta subscrita por Domingos Veríssimo Terena girou em torno da necessidade de se garantir a participação indígena, com direito à voz, tirando-o da invisibilidade e da condição de “mudo” (Amado, 2020, p. 118-119).

Os documentos produzidos nos encontros antes da Constituinte já aludem ao Estado a necessidade de reconhecer, resguardar os direitos territoriais indígenas e o seu usufruto, mas, também, afastar a ideia de assimilação e do indígena, de acordo com o mesmo autor (Amado, 2020, p. 123) “pela forma como tal povo foi tratado pelo Estado, pela igreja e pela perspectiva antropológica até aquele momento”. Juntamente a outros povos, os Terena apresentaram potencialidades significativas em novas formas de fazer política e justiça aos danos que os acometeram (Ximenes, 2017). Ela oscila entre a maneira “diplomática” de agir, que se faz por meio da caneta, dos documentos e da fala em português, mas também na performance “guerreira”, da ação direta, principalmente quando buscam reaver suas terras tradicionais.

[...] Exemplos destas ações são as ocupações de propriedades rurais que estão em terras de ocupação terena tradicional, protestos nas sedes da FUNAI, retenção de funcionários do órgão indigenista no interior das aldeias para fins de negociação e bloqueios de estradas (Ximenes, 2017, p. 147).

Essa forma “guerreira”, de que nos diz a autora, emergiu já no contexto em que havia sido feitas mudanças na legislação indigenista e na abertura política pós-constituinte, visto que muitos dos direitos assegurados na Carta Magna de 1988, principalmente às terras em dimensões mais próximas às tradicionais, necessárias à reprodução de suas organizações sociais, dos seus usos, costumes e tradições, como prevê o artigo 231 da CF, não foram acessados por eles. A “questão da terra” rearticulou a rede de lideranças e caciques do povo Terena que não recebeu a devida condução e atenção do Estado brasileiro, previstas na

⁶⁸ Vídeo propaganda da União das Nações Indígenas (UNI) de 14/11/1989, produzido pelo Armazém da Memória. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mJnl5z1Wrw>. Acesso em 23 set. 2023.

elaboração das discussões que balizaram os debates dos anos 70 e 80 e que os envolveu. No trabalho de Eloy Amado (2020) há descrições significativas sobre como os Conselhos Tribais Terena já existiam antes dos anos 1990 e como passaram a ser articulados, dos anos 2010 em diante, por meio das Assembleias Terena, como será apresentado ao final, envolvendo uma ampla rede de atores e formas de conduzi-las para tratar temas sensíveis que diziam respeito às suas vidas, terras e territórios e a política que, orquestrada nacional e regionalmente, seguia com práticas colonialistas e violentas.

As áreas reservadas aos Terena em MS, assim como aos Guarani e Kaiowá, tornaram-se superpovoadas e não correspondem às dimensões necessárias à reprodução dos seus sistemas sociopolíticos e cosmológicos. No caso dos Terena, um tronco (Oliveira; Pereira, 2003) ou *xuve* (Almeida, 2013), eixo central de uma parentela, geralmente fundado por um casal de idosos, reúne em torno de si famílias dispostas em uma área necessária para que todas tenham espaço de habitação, prática da agricultura (com aproximadamente entre 5 e 8 hectares) e autonomia política sobre as demandas de cada parentela. Esse padrão corresponde àquilo que os Kinikinau puderam experimentar enquanto modo de habitação na aldeia São João. Imagino, com base no que conversamos e no que observei e observo hoje na configuração do desterro, que dentre outros fatores, foi um motivo relevante para terem ficado distantes das reservas indígenas de Miranda e Agachi, já que na Reserva Kadiwéu e o espaço onde se formou a aldeia São João, com aproximadamente 20 mil hectares, apresentavam as características mais próximas à reprodução desse modo de vida em suas dimensões territoriais.

Como ação “guerreira”, articulados e mobilizados em Conselhos e Assembleias, foi um dos caminhos encontrados pelos povos indígenas de MS para cobrar ao Estado as garantias e direitos assegurados e discutidos na Constituição, mas que permaneceram paralisadas no tempo e no espaço. Improvisando acampamentos à beira de estrada, como relatado por Moraes (2020) a respeito dos Guarani e Kaiowá, do Cone Sul do Estado, as retomadas Terena contêm inúmeras histórias de violências, mas, também, revelam seus esforços a fim de pressionar a abertura de diálogo e amplificação do pacote de ações que as acompanham: estar de frente com o MP, uma ação judicial de reintegração de posse, inquérito instaurado, notícias no jornal:

Mesmo tendo claro que os caciques Terena nunca deixaram de reivindicar seus territórios tradicionais, as retomadas são a atitude concreta desse despertar para os seus direitos. Isso porque o retomar não se aplica apenas à terra, mas a várias outras situações políticas que orbitam em torno das comunidades indígenas, tal como a saúde indígena, a educação, o sistema de representação política etc. (Amado, 2020, p. 164).

Algumas retomadas, especificamente Mãe Terra, Charqueada e Petrópolis, atreladas à revisão dos limites da TI Cachoeirinha, me foram relatadas quando ali permaneci por aproximadamente 90 dias, ampliando a interlocução com outras pessoas que vivem além dos limites da Vila São Miguel e de Kai'Koê, onde há maior concentração de famílias e de amigas e amigos Kinikinau dos tempos do mestrado. Nas histórias das retomadas Mãe Terra, Charqueada e Petrópolis, vale mencionar que foram principalmente os moradores Terena da TI Cachoeirinha, que, articulados em rede com os “patrícios” de outras terras e comunidades, inclusive os próprios Kinikinau da São João, empreenderam a ação de ocupar novamente as suas áreas tradicionais. Em 2005 retomaram pela primeira vez a fazenda Santa Vitória, posse da família Proença, em área contígua às aldeias de Cachoeirinha, a qual estava sobreposta ao seu território de ocupação tradicional e ancestral.

A área da fazenda foi declarada somente em 2007 como incidida nos limites da TI Cachoeirinha e desde 1999 aprovada pela Funai diante do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) resultado do GT coordenado por Gilberto Azanha (2005). A superpopulação das cinco aldeias que compõem a TI Cachoeirinha (Cachoeirinha, Argola, Babaçu, Morrinho e Lagoinha) foi um dos motivos dentre outros, como serão vistos adiante, que impulsionou aos amigos Terena da Mãe Terra a se arriscarem em uma retomada. Correr riscos é parte de quem faz retomada e, como alguns dizem, “*somos todos guerreiros*”. As crianças criadas na retomada hoje estão grandes como as árvores frutíferas dispostas em torno do campo de futebol, para as quais os dedos das mulheres e professoras em conversa sobre esse tema apontam com orgulho e olhos marejados.

O assunto da retomada sempre vem à tona quando em interlocução com moradores da área central da Mãe Terra, fora da Vila São Miguel, eles fazem questão de lembrar que não foi nada fácil ocupar as suas próprias terras diante da morosidade do Estado sobre o reconhecimento da tradicionalidade dessa antiga área de moradia Terena. Planejada por suas lideranças há mais de 20 anos, a retomada completou 17 anos, em novembro de 2022, quando estava em minha segunda visita de campo. Foi um momento de celebração, do qual fui convidada a participar enquanto *aliada*, assim como moradores e parentes dos principais núcleos familiares que ainda se estendem às demais aldeias da TI Cachoeirinha onde já viveram. A fala pública, em língua Terena e em português, com a caixa de som ao lado da escola, trouxe à tona memórias das lideranças da Mãe Terra e do Conselho do Povo Terena sobre os eventos que envolveram a história das retomadas.

Parece que houve algum acordo na história da retomada com a família de Dona Zeferina e Senhor Miguel quando ali chegaram para também ocupar a área que compõe a Mãe

Terra. Isso os levou a construir o seu núcleo doméstico em uma área mais afastada do centro e sede da antiga fazenda, a aproximadamente 1.200 metros distantes da maioria de moradores da retomada. Onde há grandes pés de manga, uma região conhecida como mangal do Mané, alguns atingem mais de 7 metros de altura, e segundo a família de Manoel, ali fora uma área em que os peões da fazenda Santa Vitória viviam em uma espécie de vila de funcionários. Ainda hoje, principalmente quando os homens saem para cortar madeiras nos piquetes e nas matas em volta das lavouras nos arredores da vila, encontram objetos e fragmentos materiais, que segundo eles são dessas ocupações mais recentes dos peões. Um vasinho de cerâmica encontrado numa situação como essa, o qual me foi mostrado pelo filho de Águeda, me intrigou sobre sua origem, idade e procedência. Repetidas vezes comentei sobre a importância de fotografá-los, pois podem ser provas materiais das próprias ocupações indígenas de seus ancestrais, algo que coaduna com a proposta de reconhecer a tradicionalidade da ampla territorialidade que envolvia as suas vidas.

Ouvi histórias de que durante a noite, os Kinikinau da São Miguel veem homens vagando no meio do mato. Para eles são os antigos funcionários da fazenda que foram mortos pelo patrão quando cobravam os pagamentos atrasados ou não pagos. É provável que essas histórias chegassem às aldeias da reserva que ficavam vizinhas à fazenda, onde, inclusive, havia peões indígenas. Uma delas, moradora da aldeia Babaçu e ex-esposa do cacique Zacarias, enquanto almoçava em sua casa, fez um relato sobre a imagem que ela guarda na memória. Quando jovem era funcionária da sede da fazenda Santa Vitória e se lembra das muitas novilhas sendo embarcadas e desembarcadas nos caminhões em frente à casa sede da fazenda. Onde hoje se tornou o campo de futebol da retomada, segundo ela, era a pista de pouso que recebia os aviões do proprietário e dos empresários da pecuária e do agronegócio. São imagens de tristeza e violência, mas, também, de alegria por essas terras terem sido novamente ocupadas por eles.

Duas pessoas com as quais convivi durante o campo tentaram me dizer algo sobre o porquê de a vila ser um núcleo mais afastado da área central da Mãe Terra. Segundo o filho da liderança, fruto da própria escolha e decisão do “véio” da Zeferina de ficarem “mais retirados” e próximos à mata, mas também das chácaras das pessoas brancas que cercam a área Kinikinau. O fato de os Kinikinau saberem levar muito bem a relação com os *brancos*, menos intempestivos que os Terena, por exemplo, que apesar da diplomacia desconfiam mais, como me disseram os Kinikinau, de *puxarará* e querem *gritar* com eles, foi importante para a constituição da proximidade com os atuais proprietários das pequenas chácaras que estão separadas da vila apenas por cercas, como afirmam.

A família Kinikinau apoiada no casal de idosos, ainda nos primeiros anos recém-chegados à área acompanhados de alguns dos seus netos e filhos, ouvia tiros que com frequência eram disparados para o alto por um dos seus vizinhos. Segundo contam, essa foi uma reação do “chacreiro” quando estava embriagado, preocupado com a portaria declaratória que desde 2007 reconhece os limites revisados sobre uma parte da área indígena em que ainda está em sua posse. Também houve ameaças em direção ao próprio Miguel, que felizmente nunca foi atingido. Outro motivo para a escolha da área “retirada”, dito por um dos seus genros, foi o fato de o *sistema* de moradia Kinikinau, plantio e criação de animais praticada pelo casal, ser diferente de outros que vivem na Mãe Terra, mais acostumados com um uso menor da área para manterem-se. Há ainda uma motivação que se refere à dimensão das práticas e atividades xamânicas, como será apresentado nos tópicos à frente.

Os *sistemas* de algumas famílias da Mãe Terra são distintos e tem a ver com o patrimônio das cabeças de gado constituído ao longo da vida de cada família (tronco/ parentela). Por existirem patrimônios variados, principalmente em quantidade, ocorre certa clivagem social no interior das áreas de moradia das TI e retomadas. A localização dos criadores de gado em áreas afastadas dos centros comunitários, são justificadas por meus interlocutores com motivações variadas, dentre elas a da inveja ou da possível subtração de suas criações. Conforme mencionado, com a distância dos lugares mais densos e povoados existe a possibilidade de criar gado solto, comendo frutos e vegetação nativa próxima às matas do Cerrado. Segundo eles, as matas que deixam a carne “crioula” ainda mais saborosa, diferente do gado tratado com ração, evitam que os animais de criação invadam e se alimentem das lavouras próximas às casas.

Do mesmo modo, é comum ouvir das famílias indígenas do Pantanal, principalmente dos Roberto e Anastácio, que durante anos, principalmente até os 2000, trabalharam em grandes fazendas no entorno das áreas indígenas, executando serviços de cozinheiros e peões de comitiva, cortando madeiras, consertando piquetes, abrindo estradas, limpando pastos, dentre tantos outros. Às mulheres indígenas, os patrões fazendeiros geralmente destinavam funções e trabalhos na cozinha, para diariamente cozinhareм alimentando a todos os funcionários, às vezes mais de 30. Dona Águeda contou-me que essa atividade começava de madrugada, às 3 horas da manhã e se encerrava tarde da noite. Além das cozinhas, soube por outras mulheres que elas também tinham o papel de cuidar dos filhos dos patrões, lavar as suas roupas e executar a limpeza das casas. Portanto, principalmente no passado, o gado era parte do pagamento ou dos presentes dados a eles e elas, os quais foram constituindo o que estou aqui chamando de “patrimônio”.

O SPI incentivou entre os indígenas da região do Pantanal a assimilação de valores moderno-ocidentais aos princípios do trabalho e da economia liberal por meio da criação e venda de gado marcados a ferro com a sigla do órgão. Mediadas por seus chefes de posto, sendo muitos deles corruptos, alguns enriqueceram às custas da mão de obra indígena, como demonstrado no Relatório Figueiredo (1967). Algo semelhante ocorria com as lavouras comunitárias de arroz incentivadas por servidores, já no tempo da Funai, como soube em relação ao tempo em que grande parte dos Kinikinau viveu na aldeia São João. Santa Otília, Princesinha, Santo Onofre são fazendas próximas à aldeia São João onde muitos Kinikinau trabalhavam no passado. Caiman e Hi-Fish são outras, próximas à Cachoeirinha em Miranda, nas quais, atualmente, indígenas Terena e Kinikinau, principalmente os homens não aposentados, são ocasionalmente empregados como diaristas ou mensalistas.

As relações sociopolíticas e de parentesco dos Terena de Cachoeirinha com os principais anfitriões e fundadores da vila Kinikinau, a São Miguel, lhes abriram a possibilidade de serem convidados para viver na área, principalmente a parentela dos Roberto. O Senhor Zacarias Rodrigues, liderança prestigiada e conhecida por praticamente todos os Terena esparramados em seis regiões distintas do Estado, foi o entusiasta com outros companheiros de luta, a fim de começar a fazer as retomadas das fazendas sobrepostas às terras de ocupação ancestral do seu povo, como será visto no capítulo à frente. Sentado nos fundos da sua casa, em 2022, no final do ano, ele resolveu me contar como a sua história de liderança se encontra com a história das retomadas. De maneira resumida, ele é um ex-cacique da aldeia Babaçu da TI Cachoeirinha, filho de Dona Calixta e neto do Senhor Miguel, primo-irmão de Dona Águeda e parente dos meus amigos da São Miguel. As características dessa liderança correspondem aos atributos reconhecidos e justificados na organização social e política dos Terena de Cachoeirinha: descendem de uma mesma linhagem de parentes agnáticos cuja ascendência remonta ao avô de Dona Águeda.

Soube que as parentelas Roberto e Rodrigues pertencem à linhagem *naati* em oposição a *cauti*, assim explicado ao final de 2022 por seu filho Zanone em minha segunda ida e permanência prolongada na retomada Mãe Terra. Os *naati* compõem, na falta de um termo mais adequado, a uma certa “classe” ou “estrato” formado atualmente por lideranças sucedidas na história da linhagem de suas parentelas. Apesar de nunca ter identificado tal padrão de organização sociopolítica entre os Kinikinau nos tempos “do” (modo como falam, refere-se a posto, mas fica oculto) São João, ele parece ter sido reforçado quando em relação aos moradores e parentes que vivem na Mãe Terra. Além do que, parece haver uma narrativa mítica relacionada às origens e atribuições associadas a eles, a qual é lembrada em situações de impasses sobre

diversos⁶⁹ assuntos e, principalmente, nas decisões políticas que envolvem questões sobre a terra⁷⁰ e as reuniões do conselho local.

Se as aldeias são as unidades mais inclusivas, as parentelas agnáticas (*ienõchapá*, "meus parentes") são as unidades sociopolíticas mais exclusivas da sociedade Terena, seja em situação de reserva ou de cidade. Essa parentela (*kindred*) é constituída por grupos ligados pela linha de germanos, e, ao menos em Cachoeirinha, conformados a uma ideologia fortemente patrilinear, que define a afiliação dos indivíduos às metades cerimoniais *sukirianó* e *xumonó*, às classes de prestígio *naati* e *warehê* - definindo também a afiliação das mulheres a estes grupos e à própria parentela, para as quais a patrilinearidade é marcada atualmente pelo uso do sobrenome paterno (Azanha, 2005, p. 101).

Para o autor, um dos aspectos mais marcados da parentela agnática Terena, enquanto unidade, dá-se nas roças onde, além da contiguidade dos lotes dos irmãos, há cooperação econômica entre eles na forma de troca de serviços, sendo outro aspecto emergente no apoio político mútuo para a consolidação do seu prestígio no contexto da aldeia. Essa dinâmica parece se estender aos Kinikinau que hoje vivem na São Miguel e em relação de proximidade com parentes Terena.

O que não quer dizer que não haja cisões internas pela liderança do grupo, seja por acomodação do líder mais velho, seja por diferenças de opinião e perspectivas. Tais divergências e disputas internas extravasam a parentela e podem ser usadas (e o são, o mais das vezes) por "adversários" políticos internos; mas se isso coloca em risco a coesão "para fora" (sua unidade perante os demais), prontamente o grupo se reúne e afirma uma posição "unitária" frente à aldeia. São estes "assuntos" (a "política") que mobilizam o cotidiano das "lideranças" masculinas nas aldeias Terena (Azanha, 2005, p. 101).

Atualmente, existem conselhos formados por líderes homens ou mulheres, que são representantes dos principais grupos domésticos que compõem a Mãe Terra. Os Kinikinau, por viverem em uma área mais afastada da sede e por serem de uma mesma parentela possuem o seu próprio conselho local. Quando são convocados para as atividades no centro, se disponíveis, todos os membros do conselho participam.

⁶⁹ Referente ao acolhimento de outros parentes interessados ou necessitados de estabelecerem novas residências na área de influência de uma determinada parentela.

⁷⁰ Acompanhando uma delegação de pessoas Kinikinau a Brasília, em uma reunião envolvendo moradores de duas parentelas da Mãe Terra, essa história foi falada de maneira pouco linear, isto é, somente nas entrelinhas, para que os não indígenas como eu não a acessassem. O objetivo seria sustentar no mito a legitimidade dos *naati* sobre a necessidade de assumirem o protagonismo das decisões da organização e limites das residências na retomada.

4.2 Uma retomada Kinikinau na Fazenda Água Branca: a tentativa de voltar ao Agachi

Tudo tem lugar! Todos os bichinhos têm lugar. E tudo tem dono. (Dona Águeda, set. 2022)

A fala acima foi ouvida em setembro de 2022 e me intrigou, pois tudo o que os Kinikinau têm buscado nos últimos anos é viver com tranquilidade e poder trabalhar no seu próprio lugar. Para eles, como afirmam, o lugar para onde se quer ir é a terra do Agachi. Parece que a história do presente se ancora em uma projeção de um tempo futuro, mas que se volta ao seu próprio passado: voltar para onde os seus antepassados tiveram que sair sob o risco de padecerem. Oras, se todas as coisas do mundo têm um lugar e “dono”, e isso se estende a todas as naturezas, por que os Kinikinau não podem ter o seu e serem os seus próprios “donos”?

Desde que seus parentes enfrentaram o mais recente ciclo de desterro – iniciado nos anos 2000 e ainda em curso, meus interlocutores permanecem afastados de suas terras. Ao longo da realização desse trabalho, testemunhei como tal condição de deslocamento persiste e, por vezes, se intensifica de forma inesperada. Nesse contexto, o Agachi continua sendo o horizonte de retorno: o lugar para onde aspiram voltar e viver segundo seus próprios modos de ser. Trata-se de um sistema de vida que se inscreve entre a “cultura” reconhecida e aquela que escapa às classificações externas, conforme problematizado por Carneiro da Cunha (2009). Com tais argumentos assim justificaram ao MPF, inquiridos sobre a tentativa de retomada em 2019, o motivo de tentar reaver a sua terra: “Poder criar, plantar e ver filhos e netos crescerem, porque eles vão na frente”. Os filhos e netos irem na frente é algo que sustenta muitas das intenções de se jogar na mobilização sobre a terra Kinikinau.

Boa noite, porque não é dia quando a gente não está em nosso próprio território. Quero pedir apoio das pessoas de fora para que olhem por nós. O que é meu e que vou deixar para os meus filhos e netos é só o RG, a etnia, mas o que eles precisam é o territorial [direito] para viver de acordo com as nossas tradições, nossos plantios. Temos língua, cerâmica e dança tradicionais (Manoel Roberto, out. 2022).

A fala foi recolhida por mim em outubro de 2022, enquanto gravamos um vídeo para colocar na conta do *Instagram* da comunidade, como o espelhamento de um projeto adensado sobre as terras indígenas do Pantanal. O gado pisoteando os pastos feitos em suas antigas moradas, além de tapetes esverdeados de soja, prato principal das emas e seus filhotes, faz das áreas indígenas ilhas isoladas. Situado entre os municípios de Miranda e Aquidauana em Mato Grosso do Sul, o qual leva o mesmo nome do córrego que nomeia a região, o *Euagaxigo* indica

ser uma toponímia Guaikuru que significa “bando de capivaras”. É ali que Francisca Pereira, Pedro Marques, Marcelino Pereira, Emílio Góis chamam de *Wacaxu* em sua língua materna, onde seus respectivos familiares viveram até que não “deu mais”. Foi ali nessas terras que, antes e depois da avassaladora Guerra do Paraguai (1864-1870), na qual tiveram um protagonismo ativo e materializado em obras como a de Taunay (1926), estavam as moradias da gente Kinikinau vivendo em relação de proximidade e intercâmbio com gentes Terena, Layana, Guaikuru e o povo da vila de Miranda.

Foi ali também que a avó de Dona Zeferina precisou se esconder no córrego do Agachi quando os *puxarará*, como fazem questão de classificar a nós brancos que gritamos e os ameaçamos feito o barulho do trovão e das armas (Amado, 2020), essa gente começou a invadir suas roças e casas entre as Serras de Maracaju e de Bodoquena. Daí tiveram que sair e percorrer caminhos de proteção. Foi nessa área abrangente, que hoje interliga e conecta as TI demarcadas no Pantanal, que certa vez ouvi do finado Miguel Roberto: “*Foi ali o começo do mundo, onde gente e bichos viviam juntos e conversando, dali deus tirou as ferramentas e os alimentos que servem para o trabalho e sustento das nossas famílias*”. Nas primeiras conversas que tivemos em 2022, foi lembrado o evento que se mostrou doloroso a todos os meus interlocutores, sem exceção. Em 2019, início do governo Bolsonaro, eles haviam tentado, de 31 de julho a 1.º de agosto, ação que durou apenas um dia, fazer uma primeira retomada na área do Agachi. Soube notícias à distância de uma ação que reverberou em tristeza e violência, mas que os lançou em um novo panorama de relações, inclusive jurídicas.

A imagem do Senhor Manoel, Mané ou *Okossiú*, como poucos o conhecem, circularam no *WhatsApp*, *Instagram*, *Facebook* e em jornais do Estado, ela correu o mundo. Naquele dia, fui informada sobre o ocorrido poucas horas depois da expulsão dos Kinikinau da Fazenda Água Branca. O seu próprio sangue escorria na lateral de sua fronte, pois ele fora atingido por uma bala de borracha na cabeça, disparada por um dos 90 policiais militares chegados em dois ônibus escolares cedidos pelo prefeito de Aquidauana. Dois anos mais tarde, lembrando a retomada na ocasião do meu campo, suas irmãs me diziam: “*se o sangue do nosso parente foi derramado em nossa terra, é para lá mesmo que devemos ir, pois essa terra nos pertence*”. Vídeos que viralizaram na internet mostram crianças Kinikinau assombradas com o barulho do helicóptero da Polícia Militar, chorando e pedindo socorro, algo assustador. Até hoje algumas delas ainda se sentem ameaçadas ao ouvir barulho de helicóptero ou avião, pois relembram o dia em que a polícia agrediu seus pais e avós, impedindo-os de voltar às terras Kinikinau. Aos meus interlocutores da Vila São Miguel e de Kai’Koê, a polícia agira de forma truculenta na reintegração de posse da Fazenda Água Branca.

Dois anos depois, quando estava em campo, soube que o MPF iniciava um inquérito policial para apurar se houve abuso de poder e omissão de socorro. Aqueles dias eles estavam à espera de depor, sabendo que logo seriam requeridos pelo órgão. Todas as pessoas vão para a retomada: crianças, anciãos, jovens, mulheres e homens, sempre pintados e com cocares, assim como fazem os Terena e os Guarani-Kaiowá. Segundo afirmam, eles nunca tinham ido na frente dos outros. Inicialmente, líderes negociam com o “capanga” da fazenda para que ele saia amistosamente, argumentando que aquela terra lhes pertence há mais de 500 anos. A partir de então, ações judiciais em torno da reintegração de posse passam para a esfera do Direito. Ter alguma assessoria jurídica lhes garante alguma proteção contra as ameaças de despejo.

No caso da retomada Kinikinau da Fazenda Água Branca, quando ali chegaram, o gerente da fazenda estava sentado na varanda com sua esposa e, segundo contam, aceitou sair sem apresentar qualquer resistência. Apesar da passividade, ele os traiu, pois, algumas horas depois, chegaram policiais por trás da mangueira vindos a mando do prefeito de Aquidauana, muito provavelmente avisado pelo influente dono daquelas posses. Nessa hora a mamãe/ vovó Zeferina estava tomando banho e foi surpreendida pela tropa de choque, a qual portava armas e escudos chegando sorrateiramente por detrás da mangueira. Tudo indica que o fazendeiro vizinho cedeu passagem para que as tropas militares pegassem os indígenas desprevenidos. Desprevenidos do que, já que eles tinham como único aliado a própria ancestralidade sobre a ocupação e uso daquelas terras e não do regime de propriedade privada. Eles não portavam armas, mas, sim, a história do parentesco e de suas relações com as terras de seus ancestrais.

Parece haver uma dor moral por não terem saído bem-sucedidos na sua própria retomada. Algumas pessoas até falaram que eu estava ali para inquiri-los sobre o ocorrido, gerando constrangimento e exaltação quando o tema era lembrado, pois parecia que falar sobre isso para alguém de fora, seria agir para terem alguma providência urgente ou resposta sobre a violência da polícia sobre eles. Naqueles dias, documentos me foram apresentados, alguns protocolados no MPF. Solicitaram que eu os lesse e confirmasse o que foi falado por eles e o que estava protocolado na primeira denúncia.

Ouvi algumas tentativas de explicar o porquê de a retomada não ter logrado êxito. Cada um apresentara uma versão que se somava às demais e cobria todo um quebra-cabeça na minha própria imaginação de como foi aquele dia. Apesar disso, entendi que não deveria assumir posição sobre nenhuma delas, pois isso me levaria a ocupar um lugar nas disputas internas frente a outros assuntos individuais e comunitários. Longe de tentar entender quem estaria certo ou errado, o sonho do retorno às terras Kinikinau parecia não ter diminuído e isso era comum a todos. As pessoas que tinham participado da situação demonstraram ciência de

que ainda seria necessário aguardar um pouco mais para retomar a luta pela terra, principalmente porque a Funai e o governo Federal, com o seu aparato militar e burocrático, até o final de 2022, ainda estavam sob nomeações do ex-presidente Jair Bolsonaro, pouco afeitos à compreensão dos mundos indígenas, ou mesmo contrários.

Nos dias em que ouvi sobre a história da retomada Água Branca era temporada de chuva no Pantanal, mas estávamos em uma estiagem atípica, que se agrava a cada ano. A terra da Mãe Terra nas áreas *limpas* sem mato era de um vermelho alaranjado com uma camada fina de poeira que se erguia com as folhas no pouco vento que por ali passava. Para a minha anfitriã, naquela época, havia um *mal na lavoura*, o chão estava duro feito torrão, a terra acometida por algum tipo de “porcaria”, algo do mundo invisível e da ordem dos “feitiços”, cujos pastores das igrejas que compõem o esquadro de suas próprias moradias e áreas domésticas já haviam profetizado. Notei uma quantidade expressiva de igrejas pentecostais nas casas por onde andava. De Igreja Presbiteriana Renovada (IPR) a Deus é Amor, feitas com tábuas rústicas e palhas de bacuri, abertas na extremidade de entrada, cadeiras de plástico e bebedouro para copos de plástico ao fundo, elas contêm ao menos uma placa na entrada informando a qual denominação pertencem. As igrejas evangélicas pentecostais passaram a compor o espaço das casas de uma família extensa, algo a que eu não estava familiarizada nos anos anteriores quando por ali circulei, assim como na aldeia São João.

4.3 A Festa de São Miguel

Ao chegar em Miranda para o segundo período de trabalho de campo, planejado para acontecer entre os meses de setembro e dezembro de 2022, etnografando a vida comunitária da São Miguel e Kai’Koê, soube via *WhatsApp* de um dos seus netos, Jean, que a vovó Zeferina faria a festa de São Miguel e que ela estava me convidando para participar⁷¹. Convidar, nesse caso, é também ajudar com a festa e entrar no ciclo de obrigações mútuas: dar, receber e retribuir, como nos ensina Marcel Mauss (2007). Naqueles primeiros dias, por ter ido com o meu próprio carro, permanecer em uma pousada de amigos localizada na cidade seria um modo de começar a pisar aos poucos e “leve” naquelas terras. Águeda sempre preocupada com a alimentação de todos, perguntava se iria almoçar ou jantar em sua casa e por isso fazia questão de passar em algum mercado da cidade e levar a “mistura”, geralmente carne de gado, ou outro

⁷¹ Na primeira semana deste campo de dois meses optei por hospedar-me na cidade de Miranda, em uma pousada segura e de custo acessível. Além disso, seria cuidada por pessoas amigas que são sensíveis e favoráveis aos direitos indígenas.

ingrediente que poderia ser somado às refeições diariamente preparadas para aproximadamente nove pessoas que vivem em sua unidade doméstica.

Não era um contexto político favorável à presença de uma antropóloga circulando sozinha nas estradas da região pesquisando, grosso modo, a importância da terra a um povo indígena, principalmente no MS. No entanto, estar de carro, conforme será discorrido abaixo, foi extremamente conveniente tanto para a minha contribuição à festa de São Miguel, quanto para a aceitação e permanência por ali nos meses que se seguiram à chegada na área. Enquanto começava a estabelecer os vínculos e suscitar a assimilação da minha participação na vida comunitária, que afinal seria quase até o Natal, decidi, na primeira semana de campo, fazer idas diárias à aldeia Mãe Terra, como já dito, situada a 15 km da cidade. As viagens eram feitas com cuidado e atenção, no entanto, o mesmo carro indo e voltando diariamente por aquela estrada, nas bordas da Fazenda Petrópolis e da TI Cachoeirinha, aos poucos reconhecia pessoas que percorrem frequentemente o trecho em suas motos ou carros ou as crianças e adolescentes que esperam o ônibus escolar municipal à beira do asfalto.

Antes de falar sobre a festa de São Miguel em si, peço licença para rememorar uma de minhas visitas ainda em fevereiro de 2012 à Mãe Terra, no tempo do “braquiarião”, quando o pasto ainda era abundante. Eu e Miguel, o finado, quando ele não estava carpindo as lavouras em volta da casa, ficávamos conversando sobre diversos assuntos em meio à fumaça da fogueira para espantar os mosquitos que não paravam de nos incomodar. De outubro a março no Pantanal, as chuvas intensas contribuem, ou contribuíam, para a cheia e podem perturbar, por haver uma alta incidência de mosquitos (*Culex quinquefasciatus*) que se reproduzem nas áreas alagadiças. Há uma espécie de “efeito estufa”, por conta da baixa pressão atmosférica, acumulando muita umidade e calor próximos à terra, favorável aos mosquitos que ficam zumbindo no ouvido e deixando picadas ardidas sobre a pele. Uma das técnicas utilizadas para diminuir os efeitos do enxame desses insetos, é fazer fogo e ficar na fumaça “defumando”. Geralmente nos sentávamos na porta da casa, ao lado de um banco comprido de tábuas de madeira que Miguel fabricava e usava para dormir ao lado da fogueira, longe do chão e, também, dos mosquitos. Um abanico de *pindó*, sempre em suas mãos, também o ajudava a espantar esses minúsculos seres incômodos.

Dona Zeferina, naquele tempo, em função das suas atividades domésticas – cozinhar, varrer, fiar algodão, roçar – estava sempre rodeada dos netos rapazes solteiros e chamava-os a ajudar: “*yocó!*”, que em língua Kinikinau seria “vem aqui”. Nessa ocasião da visita, tomei conhecimento da devoção dos seus parentes a São Miguel Arcanjo, e naqueles dias não vi nenhuma materialidade alusiva a ele. Esses anciãos, durante nossas conversas, fizeram questão

de comentar que sempre do dia 28 para 29 de setembro eles rezam para São Miguel, fazem um churrasco e um baile, seguindo aquilo que seu pai e tio, que eram padres-curandeiros e *koixomoneti*, análogo a pajé, como será visto a frente, haviam lhe recomendado desde criança, porque também faziam. Falar da festa foi entendido por mim como um convite, algo como: “*você já sabe, venha participar, é da nossa tradição!*”.

Quando Miguel e Zeferina moraram na aldeia São João, entre 1960 e 2007, aproximadamente 50 anos enquanto seus filhos cresciam perto dos avós maternos (Francisca Pereira/ João Moreira), dos seus tios e tias, “Kinikinau puros” como dizem, a promessa de fazer a festa foi carregada por eles até lá. A festa da parentela dos Roberto era feita todos os anos e envolvia alguns dos moradores da aldeia São João, de outras aldeias da RI Kadiwéu, mas também das fazendas e das cidades vizinhas como Bonito e Porto Murtinho, pessoas que formavam a sua rede de relações. Na época do mestrado, ao saber da sua devoção àquele santo, acabei rejeitando os sentidos da crença e das práticas associadas a ela, pois entendia que fazer festas ou rezar para santos católicos era algo pouco legítimo às culturas indígenas, fruto, naquela ocasião, da minha busca ingênua por tentar identificar práticas “mais autênticas” *versus* “aculturação/ cristianização”.

Ignorando seus significados mais profundos, apesar de fazer “pouco caso” da simbologia da festa de um santo católico feita por indígenas, a curiosidade de um dia poder estar nela ainda permaneceu comigo. No entanto, Miguel se tornara finado em 2014. Soube da triste notícia do falecimento do “véio” na I Assembleia do povo Kinikinau quando encontrei Zeferina enlutada e chorosa na aldeia Cabeceira, TI Nioaque, contando da morte do seu marido. Sobre o motivo do seu adoecimento, pessoas da parentela dizem que o excesso de álcool o levou a óbito, por outras de que ele estava doente e “ruim”, como dizem. Hoje entendo que existem diferentes categorias para as doenças Kinikinau, dentre elas a que o envolveu. Recentemente, a vovó me contou que foi “porcaria”, ou seja, feitiço que fizeram para ele e que isso fora revelado a ela. As ameaças mais perigosas geralmente envolvem “invejosos” que querem ter algo e não conseguem, como maridos e esposas ou até mesmo objetos, roças, frutas etc. São motivações para buscarem um “purungueiro”, *padre-feiticeiro* ou *koixomoneti*, visando o enfeitiçamento ou “trabalho” que adoece e faz morrer. Os dois filhos pequenos do casal, irmãos mais velhos de Dona Águeda, morreram nos anos 1950 com doenças decorrentes de feitiço, conforme detalharei adiante. Há diferentes categorias para os chamados “padres”. Dentre eles existem os feiticeiros, *hokekénoti* ou *padre-feiticeiro*, e os curadores benzedores ou *padre-benzedor e padre-curador*, ao que suponho, sob a macro-categoria *koixomoneti*, *koixumoneti* e *koexomoneti*. Alguns são *fracos* e outros são *fortes*, como me disse Dona Zeferina.

Portanto, quando lá estive em setembro de 2022, o “véio” Miguel não pôde oferecer a festa que ele havia comentado anos antes da promessa e obrigação que foram dadas a ele por seu pai e tio. Mesmo assim, a viúva Zeferina permaneceu fiel a essa obrigação, com exceção dos anos da pandemia ou das fases de luto que interditam os enlutados de frequentar festas e bailes. Felizmente, 10 anos depois, no campo etnográfico mais prolongado e planejado para o doutorado, a minha permanência na vida comunitária seria inaugurada com a própria colaboração na festa tradicional daquela parentela a São Miguel. Aquela seria uma oportunidade de recomeços e reencontros com assuntos que no tempo do mestrado foram abandonados.

Com muito cuidado, poucos dias antes da festa, o primogênito dos filhos homens da Dona Zeferina, Manoel, reforçou comigo que a “mamãe” estava me convidando para a festa e, caso eu pudesse contribuir com algo, qualquer coisa, seria de grande valia e enfatizava: “*a mamãe comprou uma novilha e vai carnear para a festa*”. Prontamente perguntei o que eles gostariam de receber como doação e como a resposta era “*qualquer coisa já ajuda*”, me ofereci para doar um fardo de refrigerantes e pediria a uma amiga pesquisadora, Tania, que também iria à festa, para que doasse um pouco de tomates para a salada. Nessa oportunidade, também me ofereci para fazer o “frete” e ir com Manoel e a esposa Marileide até a cidade para comprar as coisas das refeições que seriam preparadas no dia do santo. Segundo eles, o Cimi-MS estava contribuindo e doando grande parte dos alimentos para o preparo dos acompanhamentos da carne que seria assada.

Nunca tinha entendido a importância que as vacas têm na vida dessas pessoas como me fora mostrado naqueles dias. Elas estão ali, fazendo-se mutuamente com a história das famílias Kinikinau: são cuidadas, herdadas, organizam a separação do espaço doméstico em relação ao piquete, mobilizam e fortalecem vínculos familiares quando são carneadas, divididas e principalmente consumidas, seja no cotidiano ou nas cerimônias. Dona Zeferina havia me contado de maneira entusiasmada, misturando o português com a língua materna, que ela conseguira juntar a sua aposentadoria e o dinheiro da venda das suas cerâmicas para comprar a novilha da festa, *waca*. A carne fresca é o alimento mais apreciado e desejado por todos, por isso preferem *carnear* ao invés de comprá-la em pedaços. Disse ainda que no dia 28 daquele mês, “*iremos rezar de dia, comer e depois rezar de noite*”. O rezador da paróquia da aldeia Babaçu iria até a sua casa para isso. Eu perguntei: “*Vai ter baile?*”, a resposta dela sorrindo: “*A senhora dança? Aqui não pode ter baile porque é retomada*”.

A matriarca da São Miguel adorava ir a bailes quando morava no São João, mesmo antes de ir para lá, quando ainda era moça e vivia na Cachoeirinha, onde se casou com o Senhor

Miguel, já apreciava dançar. Um dos nossos assuntos em encontros do passado era esse: os bailes. Até a morte do seu marido, desde que se mudou da São João para a Mãe Terra, ela se dizia contente por estar frequentando os bailes das aldeias de Cachoeirinha reencontrando as amigas da infância e os parentes que por lá permaneceram. Dançar era algo que a entusiasmava. Mais recentemente, soube por outros amigos da Mãe Terra que na retomada existe uma regra sobre bailes serem proibidos. Contudo, nas aldeias próximas, dentro da TI, não há impedimentos quanto a isso. Por isso é comum ver moradores da Mãe Terra, a maioria jovem, percorrendo caminhos de moto que levam a outras aldeias durante as noites e madrugadas para frequentar algum baile.⁷²

Fizemos isso algumas vezes durante os meses que fiquei em campo, conduzindo o meu carro e acompanhada de amigos da Vila São Miguel, frequentei algumas festas de santos, como da Nossa Senhora Aparecida, e de quinze anos de uma jovem da aldeia Morrinho, neta de um dos únicos autodeclarados *Koixomoneti* atuais, Senhor Alípio⁷³. Geralmente animadas por bandas de chamamé e vanerão⁷⁴, recusar a dança pode ser uma ofensa e os passos ligeiros dos casais geralmente constituídos de homens com mulheres, mulheres com mulheres, rodopiam o salão de baile sob os telhados de folhas de bacuri até a sessão da música cessar. Acompanhada e guiada por amigos anfitriões da Vila São Miguel, os bailes em outras aldeias são eventos que promovem encontros e reuniões entre parentes e conhecidos. Nessas situações, quando dos encontros com parentes e vizinhos, meus amigos faziam questão de informar-me falando baixinho a qual família cada um pertence e suas aldeias de moradia.

Fazendo as honras aos anfitriões dos bailes, geralmente Manoel e Marileide que eram meus companheiros de bailes, frente a uma possível desconfiança da presença de uma *puxarará* desconhecida, cuidavam para me apresentar aos donos da festa como a “professora que acompanha os Kinikinau desde o São João”. Eram boas oportunidades para dialogar ainda mais com mais pessoas moradoras da TI Cachoeirinha, além da área que abrange as retomadas Mãe Terra e Charqueada. A ida aos bailes ajudava-me a circular e entender um pouco melhor os caminhos, além da organização socioespacial das cinco aldeias Terena e a sua configuração.

⁷² Praticamente todas as semanas, enquanto durou o meu campo de 2022, pela manhã tomávamos chimarrão na casa de Águeda, e ouvia comentários a respeito dos bailes que “saíram” na madrugada, que obviamente meus ouvidos mal treinados não conseguiam perceber.

⁷³ Testemunhei um diálogo interessante entre ele e Manoel acerca do meu amigo Kinikinau ser o possível sucessor do seu pai Miguel nos trabalhos xamânicos. Não sei se por tabu ou segredo, Manoel insiste que ainda “não pegou bem o guia do seu pai”, e que a sua mãe Zeferina ainda não entregou o “purungo” e o penacho de Miguel a ele. Havia uma dúvida quanto qual dos filhos seria o sucessor do pai. Além do que, dois dos seus filhos homens são benzedores e fazem batizado às pessoas “católicas”.

⁷⁴ São dois ritmos musicais. Chamamé é um gênero musical e de dança tradicional da região platina (Brasil, Argentina e Paraguai), com forte presença no Mato Grosso do Sul. Vanerão é um gênero musical e de dança típico da região sul do Brasil, especialmente do Rio Grande do Sul, também presente em áreas do Paraguai e Argentina.

Sempre narrado por Manoel e Marileide, aprendi histórias das lagoas, açudes e dos seres da cosmologia Terena/ Kinikinau que sumiram com crianças e pessoas. Nos caminhos TI adentro, tomava conhecimento a quem pertencia as casas e as lavouras em crescimento⁷⁵ pelo início da temporada de chuva, além de finalmente reconhecer a divisão e alguns limites entre aldeias. Antes dessa temporada de campo, nunca havia circulado dentro da TI, algo que considerei revelador para compreender a dinâmica e história da sua constituição e rememorar os escritos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) acerca das aldeias Terena.

Festas ou bailes, como são chamados eventos embalados por música regional cantadas em português, Guarani ou língua Terena, duram quase 12 horas e são oferecidas nas casas de moradores das aldeias vizinhas. Quem quiser ir é só chegar e aproveitar, mesmo sem ter recebido algum convite formal, como acontece nas festas de 15 anos, muito comuns e frequentes às jovens moças. Soube que quem é convidado também adquire a obrigação de levar algum presente à debutante e sua família, além de poder desfrutar com mais liberdade da comida oferecida. Parece que em, praticamente, todas as semanas do meu campo, amigos Kinikinau da casa onde me hospedo percebiam durante a noite e ao longe alguma música de baile os quais geralmente são anunciados com rojões.

Após a digressão a respeito dos bailes e das descobertas do campo, retomo a descrição dos preparativos da festa de São Miguel. Essa fase foi reveladora acerca da importância de estar ali com eles fazendo mais do que somente observar e participar de algumas atividades da comunidade Kinikinau a partir da parentela que me acolhe. Seria necessário oferecer serviços mais palpáveis do que ser apenas uma curiosa à procura de histórias do passado ou de elementos relativos aos significados do seu universo simbólico, político e das mobilizações para serem de sua própria terra.

Grande parte das pessoas das aldeias da TI Cachoeirinha e das retomadas possuem motos e bicicletas, os carros são poucos e quebram com frequência – ou por serem relativamente velhos ou devido ao alto custo da manutenção oferecida na cidade. Com isso, nos dois primeiros meses, estabelecendo uma relação de confiança mútua e reciprocidade com a comunidade, passei a atender pedidos de muitas famílias para ir regularmente à cidade e conduzi-las em meu carro para as compras nos supermercados, aos bancos e à lotérica. Esse foi um dos meios que encontrei de me colocar à disposição de muitas pessoas da comunidade: fazendo serviços de

⁷⁵ Destaco esta informação por ter percebido entre os acompanhantes da Vila São Miguel e da Mãe Terra, enquanto percorremos de carro os caminhos até os bailes, o seu interesse e observação atenta em direção às roças das muitas casas da TI. Como há variadas qualidades de mandioca, batata, milho, abóbora, cana, feijão, é comum trocar, entre uma mesma família agnática, ou vender, se forem parentes mais distantes, suas ramas e sementes. Tudo circula na terra e, também, para além dela.

“frete”. O meu carro seria então um veículo que os ajudaria na rotina das compras que fazem ao menos uma vez a cada mês, quando se deslocam 15 km até Miranda sem precisar pagar os oitenta reais cobrados pelo frete de terceiros. A alternativa que encontrei para não “falir”, afinal o combustível estava caro, foi estabelecer que meu frete custaria apenas 20 reais, cobrindo somente a quantidade de combustível para percorrer aquela distância.

Poucos dias antes da Festa de São Miguel, outra nova situação da composição do universo cosmológico daquelas pessoas e daquele lugar se revelou: também haveria uma festa para São Cosme e Damião, promessa que uma das minhas amigas e interlocutora, Marileide, nascida e criada naquelas terras, auto identificada como Terena e nora de Dona Zeferina, haveria de cumprir e aquela seria a sua primeira vez. A relação de compadrio com uma senhora benzedeira, moradora de Miranda, fez com que a saúde comprometida de sua filha mais nova fosse poupada anos antes por meio de ações espirituais/ oferendas/ trabalhos feitos por sua comadre. Isso rendeu à minha amiga a obrigação de oferecer doces às crianças e promover todos os anos a festa de São Cosme e Damião. Por isso, também estava convidada a participar da outra festa e iria ajudar fazendo o “frete” da encomenda do bolo em outra aldeia, na Babaçu, a poucos quilômetros da Vila São Miguel. Além disso, também me comprometi a fazer registros audiovisuais do evento.

São Cosme e Damião seria no dia 27 de setembro, um dia antes de São Miguel. Ainda dormindo em uma pousada na cidade, naquele dia logo pela manhã, antes de sair e ajudar com os preparativos para a festa das crianças, fui surpreendida, via *WhatsApp*, com a notícia de que o desembargador Hélio Nogueira do TRF3⁷⁶ havia expedido um decreto, uma ação judicial à Funai, para encaminhar o procedimento administrativo de identificação e demarcação da terra Kinikinau do Agachi, no prazo de 6 meses. O não cumprimento do prazo, contado a partir daquela data, acarretaria ao órgão o pagamento de multa de 50 mil reais por dia à União. Perplexa por algumas horas, passei a manhã lendo e relendo as notícias que fundamentaram a informação para levá-la até eles. Havia muitos outros motivos para comemorar, além de São Miguel e São Cosme e Damião, pois uma ação judicial seria a garantia tão desejada para acontecer o procedimento administrativo para identificar e demarcar a terra Kinikinau: era o prenúncio de outro caminho para nela viverem.

Chegando à Vila São Miguel, tratei de falar com Águeda e Manoel a respeito daquela notícia. Contudo, ela ainda não parecia estar de fato ao alcance das projeções mais palpáveis frente à necessidade que eles sentiam de retornar e pisar finalmente na própria terra. Apesar

⁷⁶ Disponível em: <https://web.trf3.jus.br/noticias/Noticiar/ExibirNoticia/419228-funai-deve-retomar-demarcacao-de-terras-ocupadas-pelos?> Acesso em: 23 set. 2023.

disso, de forma silenciosa, sabíamos, olhando um a um, que a dor moral da retomada malsucedida de 2019 surtiu algum efeito: eles conseguiram pressionar e alertar o Estado a respeito do desterro sofrido por seu povo e que o direito às terras foi finalmente reconhecido por um juiz, pois estava em vias de ser finalmente assegurado.

As festas começaram a ser preparadas e ainda havia uma tremenda confusão na minha cabeça frente à sobreposição de tantas situações e elementos heterogêneos, das mobilizações sobre a sua terra e a recente determinação do juiz, dos elementos religiosos provenientes do cristianismo e das religiões afro-brasileiras, dos alimentos preparados, consumidos e partilhados entre parentes e convidados, e todos eles enquadrados em uma vila, na pequena área da Mãe Terra. Além disso, era época de plantio, a terra já havia sido gradeada e eles estavam à procura de rama para plantar, pois as lavouras de mandioca do ano anterior não garantiram rama suficiente para o plantio daquele ano. Afinal, como entender tudo isso?

A começar pelos elementos religiosos do cristianismo e das religiões afro-brasileiras, era o início da primavera e abertura da temporada do plantio das lavouras de melancia, abóbora e mandioca. Ao final de setembro, as chuvas começam a cair no Pantanal e Cerrado, após os meses de seca e inverno. As árvores frutíferas de manga, acerola, caju, ingá e amora ficam carregadas e os pés de bocaiuva, as palmeiras de bacuri e de jatobá (*Hymenaea courbaril*) também dão frutos neste período. As festas de santos que estavam por acontecer coincidiam exatamente com a abertura do calendário agrícola, mas também da frutificação e do florescimento das árvores. Tudo isso se juntava à pausa da temporada de caça, pois durante a primavera, de acordo com os Kinikinau e Terena, preferem evitar caçar e matar qualquer animal silvestre, inclusive pássaros e abelhas, pois no Pantanal/ Cerrado esse período envolve o nascimento e amamentação dos filhotes e eles precisam crescer e se desenvolver. Dona Zeferina e o Senhor Miguel, segundo contam, eram curadores/ benzedores, além de guardiões e transmissores dos saberes do seu povo.

As práticas xamânicas dos povos Chané-Guaná, que havia conhecido até então somente por meio da literatura, passaram por transformações e reconfigurações. Noêmia Moura e Rosalvo Ortiz (2018) sugerem que o processo lento de institucionalização do cristianismo na cosmologia Terena/ Kinikinau está intimamente relacionado às transformações e negociações feitas por eles durante o período em que agiram estrategicamente frente ao cercamento dos seus territórios no antigo Mato Grosso e atual Mato Grosso do Sul, principalmente no século XIX. Até a Guerra contra o Paraguai, o longo convívio com a presença dos freis capuchinhos nas aldeias regulares, sobretudo dos Kinikinau e, também, os Terena, frequentemente referenciados na biografia construída por Frei Alfredo Sganzerla (1992) sobre a atuação do Frei Mariano de

Bagnaia na Província de Mato Grosso, favoreceram a construção de uma identidade cristã e dita “civilizada” por eles, e posteriormente também levadas às suas redes de relações que perduram até o presente.

Os autores sugerem que as noções de civilização e cristianismo são elementos indissociáveis para a transformação e construção de suas identidades indígenas, mas não foram simplesmente substituídas por seus próprios hábitos e costumes ou de suas práticas xamânicas que se mantiveram sob outras roupagens. Essa foi a maneira pela qual os povos do Pantanal aprenderam a se proteger do extermínio, uma vez que suas terras foram violentamente ocupadas. A adesão ao cristianismo/ civilização teria servido como estratégia para inverter e subverter a ordem que estava social e politicamente colocada sobre seus multiterritórios. Ou seja, assumir uma identidade cristã, ajudou-os a se colocarem numa relação mais positiva, equilibrada e diplomática com os agentes externos, sem serem vistos como arredios ou selvagens e submetidos a outras novas ações de violência. Aquilo que foi aprendido nas aldeias desde as missões capuchinhas, como a leitura, a escrita, o português e os trabalhos manuais, foram fundamentais para potencializar as lutas e relações futuras na recuperação das suas antigas aldeias. Inclusive, na Guerra do Paraguai (1864-1870), na qual foram protagonistas, na fase do “cerco de paz” quando se tornaram *cativos*⁷⁷ nas fazendas formadas em seus territórios, antes e durante a criação das cercas das reservas indígenas, essas características lhes protegeram das piores consequências que poderiam ceifar suas próprias vidas. Talvez, os portadores hábeis das condutas e valores dos seus Outros, foram “mais” aceitos do que aqueles que, por exemplo, não dominavam o português e não eram cristãos. Esse parece ser o caso da parentela dos Roberto, pois conseguiram garantir minimamente a fonte de seu sustento, pois muitos trabalhavam em comitivas, fazendas e nas cidades.

Hugo Gondim e Iara Castro (2017) investigam como eram as práticas xamânicas e a cosmologia dos povos Chané-Guaná no tempo do Chaco e como elas foram interpretadas e integradas com o catolicismo e desde o século XX, já na situação das reservas Terena, e com o protestantismo. Sem entrar em detalhes sobre os ritos dos *koixomoneti*, os padre-curandeiros ou padre-feiticeiros, descritos nos registros etnográficos dos colonizadores do século XIX, me parece ainda haver a presença forte dos elementos que se associam às práticas xamânicas

⁷⁷ Apesar dessa categoria aparecer na literatura cuja abordagem volta-se para a sistematização da história das populações Terena, os Kinikinau, com exceção de um senhor que conheci na aldeia Lalima, primo de Dona Zeferina, não falam em *tempos do cativo*. Entendo isso como consequência das escolhas das parentelas que formaram a comunidade da aldeia São João, de escapar do trabalho e permanência compulsórios nas terras tradicionais do Agachi, violentamente transformadas em fazendas. Essa pode ter sido mais uma motivação para fugirem da órbita em que tais práticas ocorriam de forma regular.

ancestrais. A defesa de suas vidas e comunidades, a construção de um calendário agrícola e as observações meteorológicas eram também parte das suas práticas.

Tanto o Senhor Miguel quanto a Dona Zeferina são considerados figuras de prestígio e atribuídos de papéis sociais, reconhecidos por seus parentes da Vila São Miguel, Mãe Terra e da TI Cachoeirinha, que se assemelham muito aos que os autores analisam ao examinar os registros etnográficos sobre os xamãs ancestrais dos Chané-Guaná. O papel que os antigos xamãs desempenhavam em suas comunidades, dentre muitos, era também o de reunir o povo em festas anuais, contar histórias e mitos, auxiliar, por meio dos espíritos guias e auxiliares que os acompanhavam e da fitoterapia da qual conheciam, os pacientes e clientes que os procuravam para combater azares, guerras e doenças. Além disso, os *koixomoneti* faziam viagens e entendiam o mundo dos mortos, dos espíritos e dos fantasmas, entoando cantorias e fazendo amuletos de proteção para os caçadores, pescadores e enamorados. Era comum o uso do *kipahé*, um penacho de penas de ema, e do *itáaka*, um chocalho de cabaça ou maracá, quando realizavam os rituais de cura e proteção, nas cerimônias do retorno das plêiades, ou *oheokoti*, apresentando as previsões para o ano agrícola. Sobretudo no *oheokoti*, que hoje se sobrepõe à semana santa do calendário católico feito pelos poucos xamãs e “purungueiros” entre os Terena, eles dançavam e cantavam conectando o mundo dos vivos ao dos mortos, controlando as ameaças que os últimos poderiam lançar sobre a vida comunitária nas formas de doenças, infortúnios e guerras. Os espíritos guias acessados por esses xamãs, seus auxiliares, podem assumir em forma de animais, como serpentes míticas *voropi* e *vanuno*, jaguares e aves de rapina, ou de um *koipihapati*, um espírito de outro *koixomoneti* falecido e trabalham junto com eles em ambos os mundos. É um tabu o guia associado a cada xamã iniciado.

Desde o meu primeiro encontro com o casal, percebi que essas características se associavam a eles, sem ter consciência que eles poderiam ser os responsáveis pela continuidade de práticas xamânicas mesmo que transformadas e associadas ao cristianismo. Miguel, em uma noite que conversávamos sentados no “pranchão de madeira” perto da fogueira, pegou um penacho e um chocalho guardados e cantou uma cantiga que ele disse ser de *ukói* (lobinho) em língua materna. Naquele mesmo dia, pediu-me para prestar atenção no meu sonho, como quem diz já saber que algo revelador iria acontecer. Um pouco desacreditada, no dia seguinte, ele me pediu para contar sobre o que eu havia sonhado. As noites no Pantanal começam muito cedo nas aldeias, entre 19 horas e 20 horas já estão todos recolhidos para o sono. Aquela noite, em especial, para mim foi longa e mal dormida. Por anos associei a minha privação de sono aos mosquitos incômodos que invadiam o mosquiteiro suspenso sobre a cama onde dormia. Embora tenha insistido em dormir com o calor abafado e os mosquitos cantando em sinfonia, algo a

mais me ocorreu naquela noite: durante o sono, que eu não entendi ser ou não vigília, havia uma jaguatirica andando suavemente nos arredores da casa onde estava. Mansa, não apresentava perigo algum. Ali no sonho, iluminado pelo dia, estávamos somente nós, uma olhando para a outra. Será que o “véio” Miguel me colocou em contato com outros mundos e com seus guias? Até hoje não sei.

No dia seguinte, já acordado, descansando em seu velho banco, ele me perguntou com o que eu havia sonhado naquela noite. Respondi ter sido com uma jaguatirica que mansamente rodeava a casa onde eu estava. Ele apenas deu risada e por ter alargado a boca sorridente ficou com os olhos riscadinhos, quase fechados, não me dizendo mais nada. Um pouco depois, ainda meio em tom brincalhão, interrompeu o silêncio dizendo que o espírito do “Leoncião”, do finado Pastor Leôncio, da parentela dos Anastácio e tio de Rosaldo, havia aparecido para ele. O que tudo isso queria dizer?

São inúmeros os relatos sobre os partos, benzimentos e batizados que eles faziam entre os parentes consanguíneos e afins da sua família extensa. Inclusive, um amigo de Bonito, que entrevistei no tempo do mestrado, contou-me da sua moradia na aldeia São João e convivência com Miguel, que ganhou dele um amuleto de proteção feito com uma garra de lobinho, que dizem ser um dos animais guias auxiliares do “véio” assim como a coruja caburé⁷⁸. Sei que Zeferina tem guardado o penacho e o chocalho do seu falecido marido e até agora não o transmitiu, ou ao menos ninguém sabe, ao seu sucessor.

Tanto de Miguel quanto da Dona Zeferina, já ouvi cantigas e histórias da origem do mundo. E finalmente, poderia supor que a festa de São Miguel era a transformação das festas que seus ancestrais *koixomoneti* faziam para se protegerem do mal ou de um possível azar que sempre os ameaça, do mundo dos vivos e dos mortos, além de inaugurar o primeiro dia de chuva da primavera, pois todos dizem: “sempre chove na festa de São Miguel”. Reunindo os seus parentes e convidados da sua rede de relações em festa e com comida, exercitando a comensalidade que reforça os vínculos e relações entre os humanos e não humanos. Ela sempre me diz que quando rezavam para São Miguel na aldeia São João, sua família tinha fartura e muita carne, pois antigamente, diferente de hoje, eles eram presenteados com várias novilhas para o churrasco que eram doadas pelos fazendeiros do entorno.

Um dia antes, a festa de São Cosme e Damião envolveu pessoas da família nuclear e extensa da Marileide e aconteceu em um barraquinho aberto, coberto com telhado de folhas de bacuri, à moda local, em volta da habitação do seu núcleo doméstico. Convidados de fora, como

⁷⁸ Outros relatos do tempo “do” São João recolhidos com pessoas de outras parentelas reforçam o medo e a suspeição que tinham quando viam esse animal, sabendo que poderia ser algo relativo a feiticeiros.

eu e o coordenador local da Funai, participamos e testemunhamos a alegria das crianças que ali estavam. O evento era aberto a todas as crianças e não havia restrição a quem quisesse participar, pois o objetivo era agradar quem dali se aproximasse. No entanto, há uma divisão na Vila São Miguel, inclusive territorial, sobre a distribuição dos núcleos domésticos, que separa as famílias adeptas das religiões evangélicas de um lado, daquelas que são católicas ou afro-brasileiras do outro. Por isso, entendi que alguns não foram, por ser uma festa promovida para uma “entidade” que é associada aos cultos afro-brasileiros.

O rezador de São Cosme e Damião era o mesmo que iria rezar no dia seguinte para São Miguel, também responsável como Diácono da paróquia da aldeia Babaçu. Em frente ao altar preparado pela anfitriã e seus 11 filhos, 6 adolescentes e 5 crianças, havia doces, a imagem dos santos e muitos papéis coloridos pendurados nas laterais do barraquinho. Ao centro, o grande bolo de metades azul e rosa com pouco mais de 7 quilos. Com a Bíblia na mão, olhando para os presentes ao lado do altar, o rezador falou em português e em língua Terena sobre os santos, leu um versículo bíblico e, ao final, puxou parabéns aos santos e às crianças, que demonstraram ainda mais entusiasmo e sorrisos largos. Como era um dos compromissos por mim assumidos, fotografei alguns momentos da festa, mas um jovem, Alencar, filho de Marileide, de talento artístico ímpar em todas as suas atividades artesanais, demonstrava ter mais habilidade e cuidado com a câmera do que eu. Por isso, praticamente todas as fotos e vídeos foram feitas por ele. Ao longo da festa, as crianças, sempre brincando, também comeram bolo, doces e tomaram refrigerante. A música de umbanda alusiva a São Cosme e Damião e outros orixás, tocava repetidamente na caixa de som, fazendo a sonorização do evento, do começo ao fim.

Nesse dia conheci os pais da Marileide, pioneiros da Mãe Terra e ex-moradores da aldeia Cachoeirinha. Sua mãe me contou ser descendente de Guaikuru, o seu pai, auxiliar de serviços gerais da escola da Mãe Terra, é um pensador e entusiasta de conversas sobre política, conservação ambiental e agroecologia. Ele descende de uma família Terena moradora da aldeia Cachoeirinha, além de ser considerado um padre-curador que prepara remédios aos enfermos que o procuram. Nos tornamos amigos nos dias que se seguiram, fui convidada por eles a visitar outras aldeias juntos, os projetos de agroecologia e saberes medicinais tradicionais. Ouvi diversas histórias sobre a vida que eles tiveram antes de morar na retomada e como foi o dia que resolveram deixar as suas vidas na TI e se arriscarem por novos caminhos em busca de recuperar a sua terra. No capítulo seguinte, retomarei a importância da nossa aproximação em campo, observando a sua vinculação aos Kinikinau vindos da São João que formam a terra e o *xuve*.

Enquanto acontecia a festa de São Cosme e Damião, chegou à vila a novilha que Dona Zeferina havia comprado há alguns dias em uma fazenda ou chácara da vizinhança para ser assada no churrasco do dia 28. Ela foi levada à mangueira da casa do Gregório, filho de Águeda e então abatida e carneada pelos homens mais experientes nessa atividade, cuja agilidade para tal é notável. Caçadores, como me contam sobre o passado na outra aldeia, eles dominam as técnicas de abate e esquartejamento dos animais, mas penso que por terem trabalhado tantos anos como peões nas grandes fazendas de pecuária em volta da São João, e na própria RI Kadiwéu em fazendas das famílias indígenas locais, elas foram aprimoradas, tamanha a familiaridade e destreza que apresentam na ação. Chamou-me a atenção ver Dona Águeda, única mulher presente no abate e no carneio do animal, empunhada com sua faca e afiador, contribuindo no conjunto de ações sobre o corte e esquartejamento do animal já abatido sobre as folhas verdes de bacuri. Todos ali trabalhavam em cooperação e nada era falado, os Kinikinau são sempre muito silenciosos, mas atentos a tudo e com amplos sentidos sensoriais.⁷⁹

Em 2022 a carne estava muito cara e inacessível à maioria das pessoas que recebem somente um salário de aposentadoria rural ou o benefício do programa Bolsa Família (tornado Bolsa Brasil no governo Bolsonaro). Pela restrição do espaço em que vivem atualmente, não podem criar do modo como gostariam⁸⁰, tampouco comprar nos supermercados da cidade, pois o dinheiro alcançava o mínimo, não o suficiente⁸¹. A festa de São Miguel parece reforçar os vínculos de pertencimento àquela família, de solidariedade e de ajuda mútua na rede de relações que os envolvem. Ela honra a sua própria memória enquanto comunidade Kinikinau, na profundidade dos vínculos com a figura de Miguel, pai e avô que deixou esse legado, assim como seu próprio pai e tio o fizeram. Ela fortalece o parentesco entre irmãos e parentes afins vinculados às suas redes de proteção, demonstradas quando “espontaneamente” iam assumindo variadas tarefas e de maneira conjunta, para que o banquete de São Miguel fosse servido da melhor maneira possível a todos que ali chegassem, sem exceção. Para muitos, a vaca parecia magra e não atendia às negociações feitas anteriormente por Manoel, mas não quiseram se queixar com ele.

Noite adentro, perto da casa de Zeferina, grandes pedaços da carne do animal abatido foram pendurados debaixo do telhado de um dos barraquinhos onde haveria a reza do dia

⁷⁹ Barulhos e rastros de qualquer tipo parecem estar constantemente sob os seus cuidados para que sejam identificados.

⁸⁰ Não há espaço suficiente para criar mais do que cinco vacas. As outras, que a maioria criava na aldeia São João, onde havia espaço, foram vendidas e carneadas.

⁸¹ Testemunhei inúmeros empréstimos feitos por várias famílias nos bancos da cidade e agências/ pessoas que prestam estes serviços. Os empréstimos ajudavam a atender o básico, como a comida, itens de higiene, remédios etc. Miranda é uma cidade cuja economia e comércio são totalmente movimentados por pessoas indígenas.

seguinte. Esse mesmo barraco, feito pelo finado marido, é também usado por ela para se sentar e se proteger do sol e da chuva quando recebe visitas. Manoel e seus sobrinhos cortaram e temperaram toda a carne do churrasco para, no dia, colocá-la em grandes espetos de madeira também preparados por eles. O churrasco geralmente é feito em uma estrutura parecida com um jirau, no que eles chamam de “assador”. Um buraco retangular de quase 3 palmos é cercado por quatro forquilhas e duas terças que são dispostas nos quatro cantos e na superfície acima do buraco. Entre as duas terças, ficam perpendicularmente dispostos os vários espetos, geralmente com comprimento de um a dois metros, e recebem o calor das brasas incandescentes de angico, dispostas por todo o buraco retangular a quase meio metro, até que ela finalmente fique assada. Caso chova, como geralmente ocorre no dia da Festa de São Miguel, o assador fica coberto por uma lona encerada, amarrada às árvores do entorno. Os mesmos homens que preparavam a carne também ficaram encarregados de no dia seguinte também assá-la. Esse modo de fazer churrasco, conheci pela primeira vez na aldeia São João e impressionou-me por ser grande e contar com pedaços fartos que geralmente são cortados por facas e “machetes” (facões) que os homens trazem na cintura.

No dia da festa, logo cedo, às mulheres, filhas e netas de Dona Zeferina destina-se o preparo dos “panelões” de comida. Naquele ano, a encarregada foi Anísia, que por ter sido durante muitos anos uma das cozinheiras na escola da aldeia São João, tornou-se também a cozinheira da festa de sua mãe. Outras netas mais velhas, Viviane, Angélica e Érica, assumiram a função de picar os ingredientes das comidas que também seriam servidas com carne assada. Ajudei nessa função, picando os tomates para a salada e conversando com elas. Os convidados chegavam, embaixo de chuva, como geralmente se espera para o dia da festa de São Miguel. Parentes das aldeias Babaçu, a tia Calixta, por exemplo, que até então não havia conhecido, mas tinha ouvido falar da própria boca do Senhor Miguel que ela era a sua irmã. Outras pessoas católicas, moradores das aldeias da TI Cachoeirinha e da retomada Mãe Terra também eram esperadas. Como já disse anteriormente, as festas religiosas são abertas a quem quiser chegar, principalmente quando é de santo, oferecida na casa dos devotos ou quando é de alguma denominação evangélica e congrega seus seguidores.

Era fase das campanhas eleitorais de 2022 e havia entre nós uma mulher jovem, vinda de Corumbá, candidata à vaga de deputada estadual por um mandato coletivo, cuja chapa também envolvia o Senhor João Leôncio e Dona Maria, pais de Marileide. A oportunidade da festa os ajudou a divulgar suas intenções e projetos para a comunidade. De fato, isso ocorreu quando as falas públicas começaram em torno dos alimentos que estavam dispostos à mesa, no centro do barraquinho, e protegidos da chuva que caía. Em volta da mesa, de pé, antes de ser

formada a fila para que todos os presentes se servissem, começaram as falas. Dona Zeferina agradeceu a presença dos convidados e pediu a proteção e benção de Deus e de São Miguel Arcanjo a todos. O rezador da aldeia Babaçu, que conduzia a cerimônia, rezou com o terço e a Bíblia na mão. Dona Águeda, que hoje é evangélica, da igreja “Deus é amor”, também falou algumas palavras sobre o poder de Deus para transformar e melhorar as coisas.

A candidata de Corumbá fez a sua fala e se apresentou a todos, agradecendo à Dona Zeferina pelo convite e oportunidade de estar ali. Representando cada família ali presente, outras pessoas também fizeram uso da palavra. Como não fui convocada a falar, permaneci em silêncio. Um pouco antes, Dona Zeferina havia me pedido para fotografar a festa, por isso, a todo tempo me mantive centrada nos registros fotográficos, até cansar e deixar a câmera com os jovens. Encerradas as manifestações públicas e pedidos de proteção a deus com aplausos, os alimentos foram finalmente servidos e consumidos. Cada família, como é de praxe, leva os seus “apetrechos” de comer: pratos e talheres e, às vezes, até bacias. Come-se muito bem, as panelas de arroz, feijão, mandioca, salada e maionese são fartas e os pedaços de carne repostos pelos assadores.

Desfeita a cerimônia do almoço, havia outra festa de aniversário, de 3 netos de outro filho de Dona Zeferina. Ali também estive, porque fui igualmente convidada. O aniversário das crianças foi feito no barraquinho da igreja aos fundos da casa de Dona Águeda. Durante o meu envolvimento com o aniversário, ouvi rumores a respeito dos parentes que não comparecem mais à festa de São Miguel por serem evangélicos e que a vovó se entristece com isso. O culto aos santos não é permitido ou recomendado pelos pastores evangélicos, mas Dona Águeda e outras pessoas evangélicas da Mãe Terra parecem-me flexíveis com essa prerrogativa. Há vários trânsitos entre igrejas, cultos e denominações. Entendo a massiva adesão aos cultos evangélicos como associadas às suas urgências materiais, geralmente supridas nas ações da própria comunidade religiosa, mas, também, com ocorrência do alcoolismo que ainda recai em muitos homens indígenas da TI. Geralmente frustrados com a falta de trabalho, de espaço e de tantas outras motivações, a adesão a essas igrejas parece ter funções heterogêneas, flexíveis e até porosas e interseccionadas com outras religiões e práticas.⁸²

Quando chegou à noite, outros convidados, além dos que já tinham participado do almoço, chegaram à casa de Dona Zeferina. As senhoras mais velhas, Dona Rosa, Dona Zeferina e Dona Calixta, sentaram-se mais próximas ao altar que estava iluminado por velas

⁸² Considero interessantes os fluxos de pessoas evangélicas que fazem as chamadas campanhas em suas igrejas, ao mesmo tempo em que também recorrem aos benzedores e benzedoiras de Miranda para tentar resolver os problemas.

brancas. Todos os presentes ficaram em volta do barraquinho sentados ou em pé, principalmente nas áreas menos iluminadas e mais afastadas, acompanhando a segunda e mais extensa sessão de rezas para São Miguel Arcanjo. Havia na mesinha e no altar para onde olhávamos, uma grande imagem emoldurada e já desbotada de São Miguel Arcanjo, além de estátuas e imagens de Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, São Cristóvão, o boiadeiro da umbanda e ao seu lado uma taça de vinho. Nos vasos de cerâmica Kinikinau dispostos no canto da mesa foram colocadas flores artificiais. Por cima de um pequeno oratório havia três terços. No meio de tudo isso, uma caixa de rojões para serem disparados ao céu logo que a reza terminasse. Dias antes, quando perguntei à Dona Zeferina acerca daquela imagem de São Miguel, ela contou-me que há muitos anos ela foi dada de presente ao finado por seus pais e então repassada a ela para continuar o rito familiar da festa e a devoção ao santo.

FIGURA 8- FESTA DE SÃO MIGUEL



Fonte: A autora (2022).

O rezador da aldeia Babaçu, que estava acompanhado da sua família, rezou em português, mas às vezes intercalava em língua Terena, inteligível para a maioria dos Kinikinau. Ao final do novo ciclo de falas e rezas, as pessoas ali presentes poderiam fazer seus pedidos ao arcanjo prostrando-se no chão, acendendo a vela branca para deixá-la de frente com o altar. Assim fizeram todas as senhoras, além de outras jovens católicas. Eu mesmo decidi reproduzir o gesto, porque entendi ser aquele um dos meios de conectar-me silenciosamente à

cosmopolítica do meu amigo e “finado” Miguel, pedindo-lhe para fortalecer e guiar os caminhos de seus familiares para com saúde recuperarem as suas terras. Após a reza, a comida do almoço foi novamente servida e churrasco novamente saído dos grandes espetos de madeira. Todos os presentes comeram e grande parte levou para casa, conforme autorizado pela “vovó”, parte do que ainda estava nas panelas.

No dia seguinte, tudo voltava ao ordinário, era temporada de ter dedicação para as roças. A mandioca precisava ser plantada, mas a falta de rama era um tema que preocupava aos meus amigos. Estavam sabendo que o pessoal da aldeia Lalima havia conseguido uma boa safra no ano anterior e por isso teria que comprar deles. Todos os moradores da área pertencem a sua família extensa, com exceção de uma sobrinha casada com o irmão de seu genro, que acabou ficando próximo a eles e morando na vila, por ter sido autorizado pela liderança da Mãe Terra. No dia que antecedeu à festa, a carne que não foi preparada e temperada para ser assada, foi distribuída pela própria matriarca Zeferina a todos os moradores da Vila São Miguel. Entre os 17 núcleos domésticos⁸³ e os carreiros que os conectam, a carne passava de casa em casa em cima de uma carriola. Na casa da Dona Águeda, onde estava, todos ficaram felizes com o presente da matriarca e nos dias subsequentes à festa de São Miguel, em todas as refeições, havia um pouco mais do que somente o “puchero”⁸⁴, frequentemente comprado no mercado por ser mais barato. Já era esperado que a falta de carne que os acometia, sobre a qual se queixavam com frequência, seria suprida por essa dinâmica que há anos acompanha a festa de São Miguel e a parentela dos Roberto: reforçando a importância do parentesco e dos vínculos e obrigações familiares mútuas na partilha dos alimentos, principalmente da carne. Confesso ter sido muito difícil ouvir da minha anfitriã, logo que cheguei: *“Não quero mais comer osso, sem carne parece que não mata a fome! A mamãe vai carnear uma vaca pra gente papar, vai ter carne fresca, crioula”*. Ao mesmo tempo que a festa inaugurou a abertura e conexão com a temporada do plantio e da abundância, ela também dizia sobre as faltas e ausências que os afligiam. Por mais duas vezes durante a minha estadia, outras famílias acabaram abatendo as suas novilhas para ter alguma carne para comer, e a mesma dinâmica da redistribuição do alimento ocorria: quem abatia presenteava os vizinhos com alguns pedaços da carne.

⁸³ Entre 2022 e o presente, a configuração das moradias da vila passou por novos arranjos, visto que algumas famílias remanescentes da São João, em torno de dez, viveram um novo desterro. Ao final de 2023, após a VII Assembleia Kinikinau, elas saem das terras Kadiwéu e passam a viver em novos lugares. No quinto e último capítulo apresento descrições acerca desse processo.

⁸⁴ O “puchero” ou “pucherada” é um alimento popular e de baixo custo consumido em MS, principalmente na região do Pantanal e do Paraguai. Geralmente, o termo “puchero”, refere-se às partes do espinhaço e dos ossos do boi com pouca carne e cartilagem entremeadas. A preferência da Dona Águeda é prepará-lo num guisado com mandioca para ficar mole e soltar o sabor da carne.

Nos meses em que ali passei, aprendendo com a dinâmica de suas vidas, a falta de carne deixava as crianças tristes porque não ficam saciadas só com outros alimentos. Isto também parece se estender aos adultos. Frangos e peixes não são os alimentos preferidos dos meus amigos. O peixe, por exemplo, aos filhos de Dona Zeferina e Senhor Miguel os remete ao tempo da dificuldade, quando na infância na São João passavam o dia todo na beira do rio para comê-lo escaldado, com o mamão verde cozido, farinha de mandioca e pirão. Farinha de jatobá e mel davam força aos corpos das crianças. Carnes de animais selvagens⁸⁵ eram também apreciadas, mas exigia dos caçadores muito tempo e dedicação. Além disso, na infância de Dona Águeda, quando uma caçada só dava para um tatu peludo, o animal, ele tinha que ser repartido entre todos. Dona Rosa Pereira, prima de Dona Zeferina, queixou-se dessa fase, considerada por ela muito difícil para ter carne e plantar lavoura, pois seu pai, além de bravo, passava o dia inteiro no mato tentando caçar para alimentar suas filhas pequenas. Um dia ela me disse: *“a gente passava mal, nem roupa tinha para vestir, andava descalço igual índio selvagem”*.

Hoje em dia, a chance de conseguir caçar na região em que vivem é muito inferior se comparada ao passado vivido ou no São João ou dos ancestrais do Agachi. Não se caça porque não há mais o que ser caçado; quando há, é pouco e o pouco que ainda tem precisa ter filhotes para aumentar. As secas e o desmatamento acabaram afastando os animais para áreas em que há concentração de mata e grotas com água. Os homens que frequentam o piquete para cortar madeira e cuidar da criação, geralmente conseguem identificar os rastros e as batidas dos bichos que circulam na região. Um dia, caminhando próximo ao piquete, acompanhada dos filhos mais velhos de Dona Águeda, soube que uma onça havia seguido em nosso carro e que ela estava com filhotes, por isso acompanhou o nosso rastro. Meus amigos fizeram piada dizendo que na verdade ela estava atrás de mim.

4.4 *Kaimaiti ho'openó*, bicho feio

Nas semanas consecutivas à festa de São Miguel, situações estranhas e imponderáveis se revelaram no campo: um assobiador passou próximo às casas da Vila São Miguel. São seres agoureiros porque quase sempre trazem notícias ruins. Um tamanduá bandeira que apareça

⁸⁵ Onças pardas (*Puma concolor*) também eram consumidas. Alguns homens que trabalhavam nas fazendas, a mando dos seus patrões, tinham que caçar as onças que poderiam abater o seu gado. Soube por um amigo que ao experimentar a carne de uma das onças abatidas, ele se surpreendeu, gostou e seguiu com a prática alimentar quando tinha que matá-las. Matar e não consumir pode ser uma ameaça ao equilíbrio das relações entre caçadores e os “donos” dos animais.

muito próximo às casas parece ser o mais agoureiro, pois eles sempre o espantam. Parte da cosmologia Kinikinau, também possuem nomes na língua materna como *kalihehaiti*, um saci, *euhi*, outro tipo de saci e *lopixu*, traduzido por lobisomem. Há um boiadeiro, o mesmo do seu altar, que, de acordo com Dona Zeferina, fica campeando a criação da família em volta da sua casa e que gosta de tomar vinho tinto. Caso o vinho do altar seque, ele chega próximo às casas e assobia porque está pedindo mais, por isso ela sempre tem o cuidado em mantê-lo próximo e bem alimentado, protegendo as criações de sua família.

Contudo, como soube, era outro assobiador, *kaimaiti ho'ópeno*, “bicho feio”, que estava rondando a casa onde dormíamos. Durante a noite, o neto adolescente de Dona Águeda foi até a sua cama dizendo baixinho ter visto um bicho feio passando enquanto assistia televisão. Estava muito enfurecido, segundo ele. No dia seguinte, perguntei quais são as características do bicho e ele disse ser peludo, um homem grande, forte e chifrudo, parecido com um lobisomem que urra, pisa forte a terra e bate um pau no chão. Coincidência ou não, naquela mesma noite e nos dias que se seguiram, um desenrolar de situações trágicas envolvendo os filhos e a criação da minha anfitriã foram deflagradas. Uma das suas novilhas “arruinou” e acabou morrendo de fraqueza.

O cuidado e a atenção dados por eles a esses seres é parte das suas relações na retomada, ao que tudo indica ainda em processo de construção e reconhecimento, porque foi principalmente na aldeia São João que eles viveram e conviveram com os principais seres de sua cosmologia. Algumas vezes escutei de Dona Águeda, enquanto prestávamos atenção ao cantar de muitos pássaros ainda pela manhã, que ela ainda não conhecia muito bem a todos os bichos daquela região. “No” São João, segundo ela, havia outros pássaros e plantas, diferentes daquelas que ela ainda estava tentando conhecer na Mãe Terra. Isso me fez pensar como a noção de terra, mais do que um conceito prescrito juridicamente, fundamentado em princípios do direito moderno-ocidental e delimitado por fronteiras que tentam se adequar ao universo fundiário das cadeias dominiais dos *brancos*, deve estar intimamente associado à cosmologia de um povo, como parte de um processo que se faz lenta e continuamente.

Para a mesma categoria guarda-chuva “bichos” parece haver múltiplos entendimentos atrelados à ontologia dos Kinikinau, os quais não se enquadram somente nos animais que são “bicho mesmo”, como dizem. Os “bichos”, principalmente os “feios”, possuem atributos semelhantes aos seres humanos, além de, em alguns casos, receberem o sufixo pai e mãe, como é o caso do *Unai mopoé*, que é o Pai/ Dono do morro, homem também chifrudo semelhante ao que foi visto pelo adolescente, e a Mãe do morro, semelhante a uma cobra com asas. É

importante manter-se em harmonia com os “donos”⁸⁶ dos bichos, afinal são os pajés, hoje quase inexistentes, como sempre fazem questão de afirmar, que conseguem se comunicar com eles. O curupira, de pé virado para trás, segundo eles, é o dono das queixadas (*Tayassu pecari*). Ele é quem avisa o seu bando, principalmente, quando alguém se aproxima para matá-las, montado em cima de um dos animais ele assobia e vai batendo nas árvores. Por isso, um dia ouvi do Senhor Fausto que a meninada de hoje não sabe caçar, porque para caçar é necessário enganar o bando de porcos e bater nas árvores para que eles se confundam pensando que é o seu próprio dono.

Os sacis podem ser guardiões e “donos” das matas e entre eles existem tipos variados de corpos, cabelos e tons de pele. Crianças pequenas, que ainda não completaram os três anos, devem sempre ser olhadas e vigiadas pela família para não andarem soltas e sozinhas por aí. Há histórias de pessoas que foram pegadas por sacis na infância e que acabaram enlouquecendo ao longo da vida, inclusive perdendo a memória ou até mesmo a fala. Traíçoeiros, eles prendem as crianças no tabocal, alimentando-as somente com mel de abelha fazendo com que elas se esqueçam e se percam da família. Há também pessoas que se transformam em bichos cuja forma é, por exemplo, a de um animal. Principalmente os feiticeiros, ou padre-feiticeiros, como será visto à frente, que enganam pessoas. “Canhar” coisas é uma das piores atribuições esperadas na dinâmica e reciprocidade que deve envolver a construção da vida social e coletiva de parentes, vizinhos, aliados e outros seres. Negar alimentos a alguém pode ser uma sentença de morte e enfeitiçamento. Nesse sentido, um temido feiticeiro chamado João de Deus é rememorado por meus convivas. Ele vivia na aldeia São João e podia transformar-se em onça e em outros bichos, não sei dizer ao certo quais, mas lembro-me de ouvir sobre marimbondos. Traíçoeiro e em forma de bicho, o feiticeiro matava o gado de uma família e depois chegava como homem para dizer aos seus criadores que animal havia morrido, significado por eles como uma estratégia usada entre os feiticeiros para ganhar a carne, como retribuição da informação rapidamente compartilhada, antes do animal entrar em decomposição.

Soube que o temido feiticeiro também gostava muito de pimenta e de melancia. Ele era um invejoso das lavouras das famílias Kinikinau da São João, bastava olhar para os alimentos de suas roças que eles imediatamente secavam. Certo dia, o feiticeiro foi até a casa do Senhor Miguel, pedindo-lhe um pouco de farinha de mandioca e rapadura. Como se sabia

⁸⁶ Carlos Fausto (2008) analisa as relações de maestria e domínio na Amazônia, demonstrando que este modelo de donos ou mestres também se relaciona ao domínio da construção da pessoa. Entre diversos povos, nessa relação mediada pelos donos, senhor de espécies animais e vegetais não humanos, adquirem responsabilidade e prestígio que recaem sobre eles, principalmente na interlocução e negociação com os humanos.

na aldeia, a família dos Roberto produzia e vendia com frequência alimentos como esses. Contudo, naquele dia, eles estavam em falta e por isso não puderam entregar nada ao homem. A partir de então, seu filho Manoel, ainda menino, adoeceu e ficou muito mal, e para desfazer a doença, tiveram que recorrer a ele, o próprio João de Deus, pedindo para sarar o menino adoentado. Soube que o feitiço que o acometeu foi jogado apenas com a fala do feiticeiro. Então perguntei à Dona Águeda: “*Quem faz o feitiço é quem cura?*”, e ela respondeu que sim, conforme o que foi a eles revelado por outro feiticeiro. E então, intrigada, perguntei: “*o outro que revelou, era o seu pai?*”, ela me respondeu timidamente: “*Sim*”.

Essa personagem conhecida entre todos os Kinikinau que moraram na aldeia São João, o tal do feiticeiro João de Deus, acabou sendo morto com uma bala de prata cravada em seu peito, a única maneira possível, de acordo com meus interlocutores, de abatê-lo. Dizem que, quando atiravam nele, ele não morreu com bala comum e ficou um tempão montado em seu cavalo. O peito já estava cravejado de tiros e nada dele cair. Morto somente por uma bala de prata, seu corpo se assemelhava ao de um bicho parecido com um jacaré, e que em volta dele, na terra, havia marcas de unhas pontiagudas riscadas no chão.

O Senhor Miguel, segundo suas netas e filhas, era um padre-curador-benzedor, porque não fazia o mal, apenas o desfazia e ajudava as pessoas a se protegerem e a fortalecerem seus corpos. O “véio” sabia curar os doentes por feitiço e por outros males. Ele também batizava as crianças, tornando-se compadre de muitas famílias, por isso dizia: “de repente virei compadre”. Suas filhas, principalmente Dona Genoveva, contou-me que o seu avô Gonçalo, pai de Miguel, era realmente um *purungueiro* de verdade. Quando sacodia o chocalho e fazia cantiga, ele recebia “louco” e “vento”, explicado por ela como os espíritos auxiliares que baixam no penacho de ema e com os quais ele conversava. Muitos dizem que o próprio Senhor Miguel tinha como um dos seus guias, além do *ukói* (lobinho), uma coruja caburé, espécie de assistente-auxiliar que ia até a casa da pessoa adoentadas para sondá-la. Sabendo da doença, informada pela coruja, ele começava a “trabalhar” com a cura do paciente, geralmente em troca de alguma coisa com a família da pessoa enferma. Rosaldo contou-me que a sua avó Ercília ficava apavorada quando a coruja de Miguel sobrevoava ou parava em sua casa, pois sabia que alguma doença estava por vir. Essa mesma história foi relatada pela família de Ana Lúcia e Mônica Costa, cunhadas de Dona Águeda e sobrinhas de Dona Zeferina pelo seu lado materno, de Dona Francisca Pereira.

Acerca da contribuição que o Senhor Miguel deu à reprodução, mesmo silenciosa, à cosmologia do seu povo, transmitindo-a a seus filhos, gostaria de encerrar o capítulo prestando

outra homenagem a ele. Finalizo o capítulo com a história contada pelo Senhor Miguel sobre a origem do mundo, a qual reproduzo a seguir.

(Miguel)

- No começo do mundo, tudo, os bichos vieram tudo junto, né? Saiu, quando saiu, junto com bicho, bicharada toda. É cobra, sapo e.... tudo quanto é bicho. Então um dia deus tava junto com eles tudinho, ele perguntou: o que que você quer ser? Quer ser bicho bravo ou manso? Aí um tamanduá diz que não parava de conversar, bravo, e o mundo é novo, né? Encompridou ele pra poder andar. Aí conversou com tamanduá, bicho brabo, só passou mão na cabeça dele, miudou, miudou os olhos e....ficou pobre de.... nem dente ele não tem! Deus não deixou dente para ele, pra ter, né? Perigoso de morder, né? Ema disse que comia, queria comer gente também. Esse Ema.

(Aila)

- Ema?

(Miguel)

- É

(Zeferina)

- Kipaê.

(Miguel)

- Queria comer gente, aí deus falou pra ele: “não, não pode ter esse Ema bravo”, deus deixou manso. Deus alcançou conversar com jabuti, foi lá, tava dançando lá em cima, de repente caiu jabuti (pausa para Dona Zeferina falar na língua Kinkinau). Aí o veado tava com deus, ajudando a curar ele.

(Aila)

- Quem ajudou a curar?

(Miguel)

- Deus!

(Aila)

- O jabuti, que caiu no pé?

(Miguel)

- Deus com o veado. Uhum.

(Aila)

- E depois disso?

(Miguel)

- *Agora tudo quanto é bicho já tem lugar, né! Um índio falou que... tatu que anda com sono não guenta pescar! Vamos largar um bichinho que acorda, desse mosquito.*

(Zeferina)

- *Imokó [...]*

(Miguel)

- *Por isso que deus deixou esse mosquito no mundo. Para deixar o pescador acordado. Pra não dormir, vai esperar peixe.*

(Aila)

- *E tava todo mundo aonde num buraco, todos os bichos?*

(Miguel)

- *Tudinho. Todos os bichos.*

(Zeferina)

- *Uhó woró bicho, hoopenó [...]*

(Miguel)

- *Nesse morro, cê já viu morro do canastrão? Como daqui lá no Miranda, morro bem comprido. Meu pai brincava lá, jogavam pedra num buraco. Aonde ajuntava esses bicharada, quando deus começou com o mundo. Então meu pai tava caçando, caçando, caçando, alcançou esse buraco e jogou pedra nele. Mas diz que custou bater lá no fundo, deu uma hora rolando aquele pedra. Aonde mora esses bicharada. Aí quando bateu lá, demorou e saiu fumaça. Embrabeceu morador, dono de bicho. Aí correram do... esse foi meu pai, né? Correram e veio vento, mas vento diz que muito forte, segurava raiz de pau pra poder escapar desse vento, esperar parar um pouco. Depois de caminhar até, ali que tem muito buraco ainda, morro de canastrão, morro de cascavé. Eu acho que foi ali começo desse índio né?*

(Aila)

- *E os índios estavam aonde nessa hora?*

(Miguel)

- *Veio do buraco.*

(Aila)

- *Também estava morando junto com os bichos?*

(Miguel)

- *Mora tudo junto, tudo conversava.*

(Aila)

- *E o que deus falou pros índios?*

(Miguel)

- *Pra continuar vivendo, aí ensinou plantar.*

(Zeferina)

- *Omoné okoné xupú openó [...]*

(Miguel)

- *Era um vela que deus trouxe pra plantar e nasceu mandioca, né?*

(Aila)

- *O que?*

(Miguel)

- *Não tinha mandioca, deu uma vela. Por isso que tem esse envira bem no meio. Ervinha do vela, né?*

(Aila)

- *Aquela fibra do meio é a linha da vela?*

(Miguel)

- *É, isso foi do começo do mundo, né? Quem viu ainda foi bisavô, né? Também já faz anos, né?*

(Miguel)

- *Mas acho que veio tudo junto, esses Kinikinau, esses Terena, Laiana. Porque só aqui que tem esses morros, né? É ali pro lado de Jardim. Como que chama aquele morro bem fundo, um em cima do outro, vai embora, sei lá quantos metros tem. Só sei que tem buraco lá, eu nunca andei lá.*

(Aila)

- *E o Caracol que tem na cerâmica?*

(Miguel)

- *Caracol? Não fiquei sabendo, pro lado de Nioaque pra lá. De certo, né? Não sei não. De onde veio o compadre Gregorião, tem morro lá também.*

5. DEFENDER MUNDOS

Ao longo da minha permanência na Vila São Miguel e imediações, as interlocuções em campo foram se expandindo cada vez mais. Se no primeiro mês elas se restringiram principalmente à parentela dos Roberto, nos dois meses seguintes passei a ser apresentada a outras pessoas relacionadas aos seus parentes e vizinhança como “*a professora e amiga que conhece o povo Kinikinau*”. Com menos intensidade, tentando me adaptar aos fluxos dos novos compromissos com os quais me envolvia, segui em meu carro fazendo os transportes de pessoas e coisas de um lado a outro. Mesmo assim, os fretes foram suporte fundamental para estabelecer conexões diretas ou indiretas com pessoas e eventos que foram acontecendo em torno e a partir dos meus interlocutores.

A comunidade Kinikinau hoje estabelecida nas adjacências das retomadas da TI Cachoeirinha se inscreve em histórias e situações diferentes das que conhecera na aldeia São João, RI Kadiwéu. Não quero dizer com essa afirmação que a rede de relações constituída na última aldeia tenha sido totalmente interrompida, mas, em seu desterro e reterritorialização em Miranda, passa a ser mobilizada por outras dinâmicas e ampliada a novos atores e elementos. Portanto, considero as situações etnográficas do atual capítulo pontos de partida que falam da ampla articulação de pessoas e instituições que formam a sua rede mais recente. No intento etnográfico de debruçar-me sobre os sentidos das relações e vínculos tecidos entre os moradores da *aldeia* Mãe Terra **com** e **na** terra, onde também figuram os Kinikinau como coletivo, nela os mundos da diferença fazem-se nos modos como seus moradores constroem suas vidas.

Os acontecimentos do campo foram me mostrando cada vez mais os diferentes sentidos que a expressão “lutar pela terra” e “defender mundos” pode adquirir. Lutar é fundamentalmente movimentar-se no e além do território, seja em direção a Brasília, a Campo Grande e a Miranda, de uma casa a outra ou de uma aldeia a outra. Principalmente no caso das Assembleias Terena e Kinikinau, assunto a ser tratado adiante, “falar” da terra e das questões do território é parte de uma rotina exaustiva vivida por lideranças e comunidades indígenas. Ao longo dos últimos anos, essa pauta também se intensificou na vida da comunidade Kinikinau.

Em maior ou menor grau, construir uma terra, mesmo ajustada aos limites impostos pelo Estado brasileiro sob a categoria jurídico-política Reserva ou Terra Indígena, é torná-la suporte e defesa da vida das comunidades indígenas e de seus Outros. A partir de 2022 além de acompanhar as demandas semanais dos meus interlocutores, passei a compreender que as dimensões política e ontológica de um território são múltiplas e relacionais, pois em diferentes escalas de tempo e de espaços, ele defende e conecta mundos, atores, intencionalidades, saberes,

projetos, ferramentas e muito mais. Para Arturo Escobar (2015), são processos em que são defendidos mundos e dinâmicas étnico territoriais em seus próprios termos frente a situações e sistemas políticos mais amplos e englobantes. Nos territórios da diferença, aquilo que movimenta tais práticas são, entre tantas coisas, a busca por autonomia, direitos e políticas.

Haciendo eco a la sociología de las ausencias y las emergencias propuesta por [...] la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de ‘mundificar’ la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Como apunta [...], estos mundos que albergan formas de diferencia radical continúan existiendo en frente de nuestras narices; el hecho de que con frecuencia involucren prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como el internet, por supuesto) no los invalida como mundos diferentes a lo que llamamos modernidad (Escobar, 2015, p. 97).

Com isso, cabe de antemão evocar uma possível definição de movimento a ser percebido etnograficamente “do ponto de vista dos atores, como categoria êmica, significa algum tipo de ação reivindicatória, ampla, difusa, e todos que participam dessa ação” (Ferreira, 2017, p. 199). Mesmo se relacionado a ativistas isolados, pessoas que assumem o compromisso com uma causa, organizações e como são feitas as suas ações, a definição de movimento indígena contempla uma forma discursiva e de organização social que “[...] gera uma associação entre identidades étnicas específicas à identidade genérica de índio e leva à constituição de unidades de mobilização que reorganizam relações familiares, territoriais e étnicas [...]” (Ferreira, 2017, p. 199).

Para qualificar essa definição de movimento indígena, Ferreira (2017) sugere revisitar a própria teoria antropológica ao longo do século XX. Antropólogos europeus como Evans-Pritchard (1978); Edmund Leach (1995); Pierre Clastres (2003), Max Gluckman (1987) e Fredrik Barth (2000), entre outros, em suas pesquisas etnográficas desnaturalizaram os conceitos de Estado e “político” e ampliaram o de “política”. Os estudos da etnopolítica assumem lugar na Antropologia, ao mesmo tempo em que dialogam com outras áreas do conhecimento, adquirem ainda mais força. Ferreira (2017, p. 196) assume uma distinção coerente entre o político como “instância ou aparelho especializado de exercício do poder político (no qual se enquadra, por exemplo, o Estado)” e a política “como atividade social englobante de manifestações históricas diversas, inclusive de sociedades sem estado”. A etnopolítica, por sua vez, que envolve pessoas, grupos e instituições aqui etnografados, abrange múltiplas formas da política, dentre elas da micropolítica, referente às relações de poder internas aos grupos sociais e instituições estendida às relações de parentesco e cosmologia, da

infrapolítica, a ser observada com lentes etnográficas, principalmente sobre resistência e conflitos face às estruturas de poder, e do nível local da política, envolvendo a rede de instituições e poderes estatais coloniais que se inscrevem em um sistema mundial e amplo.

5.1 Conhecendo o córrego Agachi

Logo nos primeiros dias de campo pedi à minha anfitriã para irmos até o córrego Agachi. Esse córrego, para mim, era motivo de extrema curiosidade, uma vez que leva o mesmo nome do lugar de memória e referência que os ancestrais dos Kinikinau saíram expulsos nas primeiras décadas do século XX até se refugiarem na aldeia São João. O Agachi fica a quase 4 km de distância da sede da Vila São Miguel, aproximadamente 5 km do centro da Mãe Terra. Para chegar até lá foi necessário passar por algumas estradas de terra que margeiam as retomadas Mãe Terra, Charqueada e TI Cachoeirinha. De carro, acompanhada de Dona Águeda, de sua filha e de seus sobrinhos e primos, passamos pelo Assentamento Bandeirantes do Incra, que fica próximo à vila e é formado por chácaras de até 20 hectares. Nas chácaras, podem ser notadas criações de animais, lavouras e piscicultura. A região por onde passamos é chamada por meus interlocutores e moradores de Miranda de Colônia Agachi ou somente “Colônia”. Nela há uma igreja e escola municipal curiosamente chamadas *paxixi*, cujo significado é cesto em línguas Terena e Kinikinau.

Na continuidade da estrada da Colônia existem duas olarias com chaminés altas, as conhecidas “cerâmicas” de Miranda. Uma delas está em atividade, a outra, na Fazenda Hi Fish, foi desativada e tornou-se um atrativo turístico denominado Pantanal Experiência. No forno e nas chaminés da antiga cerâmica Santa Cecília, que se tornou parte desse atrativo turístico atual, existe um museu. Por meio de fotografias e objetos, o espaço rememora como o Agachi se transformou em um polo cerâmico e econômico que controversamente ajudou a “desenvolver” a região. No *site*, encontro a seguinte descrição:

A cerâmica ditava o ritmo e a economia da região do Agachi lá nos anos de 1920. O solo rico em argilominerais da região fornecia uma ótima matéria-prima, que era trabalhada com as águas do córrego Agachi, moldada e passava pela secagem em grandes fornos, resultando em telhas e tijolos de grande qualidade – *muitas das construções antigas de Miranda levam esses materiais*. O polo cerâmico do Agachi chegou a ter nove fazendas produtoras que enviavam os produtos para todo o Estado e outros pontos do Brasil. A produção era tamanha que foi inaugurada, em 1929, a Estação Ferroviária Agachi, próxima à fazenda Charqueada do Agachi para escoar a produção

(MUSEU DO AGACHI NA ANTIGA CERÂMICA, 2024, *itálicos no original*).

Com a citação é possível percorrer outras camadas do mosaico da Colônia Agachi e da sua história recente. Não é coincidência o recorte temporal da narrativa do atual empreendimento remeter exatamente às primeiras décadas da Velha República e à criação das Reservas Terena, subordinadas à administração do SPI. Em outra perspectiva mais próxima a dos indígenas, entre o final do século XIX e começo do XX, são ainda mais intensificados os processos de colonização das terras na região de Miranda. Com a oficialização dos registros das posses das extensas fazendas da região do Pantanal, a partir da Lei de Terras de 1850, controversamente cumprida e descumprida, obrigou aos posseiros medirem e demarcarem suas supostas propriedades e com a Lei Estadual n.º 20, de 1892, para legalização e regularização agrária de Mato Grosso, o ritmo ao qual se refere a citação, situado no coração da região denominada Agachi, o verso da mesma moeda, dialoga diretamente com a administração das reservas Terena em 1920.

Azanha (2000) comenta sobre os efeitos da proteção fraternal do encarregado de posto, administrador da tutela indígena em Cachoeirinha, no que tange a sua mediação entre os tutelados com a economia neo extrativista externa do seu entorno:

Agente subalterno local de um sistema verdadeiramente colonial de poder, este funcionário passaria a decidir o futuro do povo Terena. E esse futuro, agora “orientado legitimamente” por um *purutuyé*, se direcionaria a marcar todas as reservas Terena como **reservas de mão-de-obra para as empresas agropecuárias da região – e ele, o gerente deste estoque**. Na história oral dos Terena, são poucos os funcionários do SPI (ou da Funai, mais tarde) lembrados por tentar realizar uma gestão que privilegiasse o trabalho interno (Azanha, 2000, p. 25, grifos nossos).

Nas primeiras décadas do século XX, o trabalho interno era imobilizado e a mão de obra externa disponibilizada para fortalecer e dar o ritmo para desenvolver a economia local. O chefe de posto interferia diretamente na vida social Terena – casamentos, saúde, habitação, viagens e educação – e, principalmente, nos contratos de trabalho. Das atividades produtivas que se desenvolveram ao redor, nesse caso olhando especificamente para Cachoeirinha, os Terena tornaram-se peões nas fazendas de gado, além de trabalhadores nas usinas de álcool e no corte de cana de açúcar.

Fora da changa, portanto, as opções são poucas – e o próprio sistema de poder não favoreceria outras alternativas, para além de consentir, por exemplo em

Cachoeirinha, nos anos 30 e 50, a operação de um extrativismo individual, também taxado pelo PI [de casca de angico para os curtumes regionais e lenha para as cerâmicas/olarias locais e para uma caieira que existiu num povoado vizinho a Cachoeirinha até 1960]. Porém esse extrativismo, nos anos 70, extinguiu-se, devido o fechamento dos curtumes por oposição das lideranças locais, preocupadas com a predação das matas da reserva (Azanha, 2000, p. 28).

Nas olarias de Miranda os indígenas foram os próprios fornecedores de lenha para queimar a cerâmica, sendo muitas delas extraídas de dentro da Reserva. Além disso, a terra e as águas que hoje formam a Colônia Agachi e seu entorno, que antes da ocupação intensificada de *purutuyé* e *puxarará*, eram indiscutivelmente habitadas por Kinikinau, Terena, Echoaladi, Guaicuru e Layana, e de seres não humanos, foram então abertas e disponibilizadas a outros. Acerca da revisão dos limites feita por Azanha (2000) das reservas Terena de Cachoeirinha, Taunay e Buriti, ao escrutinar os autos dos registros e concessão dos títulos e posses sobre as áreas de moradia indígenas, ao mesmo tempo que o antropólogo confronta-os aos relatos dos próprios anciãos Terena e memorialistas que descreveram as habitações indígenas antes e depois da Guerra contra o Paraguai na região de Miranda, é notável que a consolidação das diminutas Reservas Cachoeirinha e Taunay-Ipegue – cujo registro foi proposto por Rondon – bem como as amplas posses do seu entorno, se fazem também notadamente na intersecção com esse lugar chamado genericamente de Agachi. Para os Terena, desde as primeiras décadas de 1900, as categorias e nomes dos seus lugares de referência, que formavam o território tradicional habitado por seus ancestrais nos séculos anteriores, passou, então, a outra configuração:

Após a guerra com o Paraguai, quando tem início o processo de expropriação das terras Terena [a partir de 1875], estes limites retroagem para os seguintes pontos: o morro Moreira [*mopoinãduque* – Morro do Duque] e o **“varjão” do Agachi [*mocócohó*] ao sul**; a lagoa do Sanguessuga [*mattakwé*], a oeste; o retiro do olho D’água [*ukéuné*], o pantanal da Vazente [*xotonókwé*] e o córrego Natatecaxu [hoje Naxedaxe], ao norte e a leste (Azanha, 2000, p. 37, grifos no original).

Entre as referências propriamente ditas às áreas que um dia foram habitadas pelos Kinikinau, as antigas moradias do Agachi, além de aparecerem em direção à *Mbokóti* ou *Bôcôoti*, Cachoeirinha, o antropólogo nos mostra que elas estavam ao sul da antiga aldeia Ipegue, em Aquidauana,

[...] [que foi destruída pelas forças paraguaias em 1865] localizava-se a 18 quilômetros de Cachoeirinha, conforme indicação de Rondon [doc. Nº 1]. [...]

Os limites destas aldeias eram dados, ao sul, pelos Kiniquinau localizados no Agachi; a oeste pelos Terena do *Bôcôoti* e ao norte e leste pelo rio Aquidauana. Suas roças localizavam-se a vazante do Naxe-daxe e aquela do Ipegue e suas áreas de caça e pesca a leste e a norte, nos pantanais e lagoas perenes formadas junto à margem esquerda do rio Aquidauana (Azanha, 2000, p. 39, grifos no original).

Elaine Almeida (2014, p. 432-434) em sua tese de doutorado em História intitulada *Nos confins do sertão de Miranda: ocupação da terra, economia e trabalho (1830-1892)*, faz um exame minucioso nos documentos e registros de posses acerca da ocupação do território de Miranda, a formação de propriedades rurais e o processo de legalização das terras da região. Das fazendas que incidiam sobre a área do Agachi e área de moradia Kinikinau, São João da Barra do Agachy, Betimigo e Agachy, ela analisa os registros dos imóveis legalizados em 1896, de uma área de 29.676 hectares, e depois as contestações dos limites entre os vizinhos. Nas características declaradas em 1894, aparece que a posse Agachy, sem referência de quem foi comprada por Francisco Pereira Mendes, era cuidado/habitado por um encarregado chamado José Pereira, possivelmente parente da avô de Dona Zeferina e de Dona Rosa, com atividades e culturas de roças de cereais, mandioca e banana, e que estava na margem esquerda do ribeirão (córrego) do Agachy.

Colonizadas até o presente pelo “povo da mercadoria”⁸⁷, como nos fala Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) das atividades predatórias e extrativistas na Amazônia e no território Yanomami, essas antigas moradias dos ancestrais dos meus interlocutores tornaram-se áreas de extrativismo e neoextrativismo⁸⁸, cujo desenvolvimento econômico foi também sustentado na mão de obra dos moradores indígenas locais. Os não indígenas, conforme avançavam, deram então esse outro “ritmo” para região. No caso do Agachi, a água e a terra em conjunção com a madeira retirada das áreas reservadas aos indígenas, viraram a mercadoria cozida nas fábricas, ao passo que ajudaram a multiplicar as casas da região e do Brasil. Depois veio o ferro dos trilhos perpendicularmente sobreposto à madeira de extração local dos

⁸⁷ Diante dos usos e sentidos dados por não indígenas à água, terra e fogo tornando-as mercadorias das cerâmicas, por conseguinte multiplicando suas casas, proponho o diálogo ao pensamento e palavras de Kopenawa e Albert (2015, p. 407) ao referir-se aos brancos e o seu desejo por minérios: “Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres”.

⁸⁸ A categoria analítica neoextrativismo, como prolongamento do extrativismo, refere-se a um modelo sociopolítico e territorial em escala nacional, regional ou local, que Maristela Svampa estudou a partir da América Latina. Refere-se ao efeito das *commodities*, que “aumenta o metabolismo social do capital no marco do capitalismo avançado e exige, para a sua manutenção, quantidades cada vez maiores de matérias-primas e energias, o que se traduz em uma pressão ainda maior sobre os bens naturais” (Svampa, 2020, p. 28). A categoria lança luz sobre a crise do projeto de modernidade, a crise socioecológica, as mudanças que põem em risco a vida no planeta (Antropoceno) a partir das dinâmicas de desenvolvimento neoliberal global.

dormentes da Ferrovia Noroeste do Brasil (NOB). Dava-se lugar e passagem à fumaça do trem, ao progresso, à prerrogativa do desenvolvimento econômico vindo do leste, que chega ao “sertão” na fronteira oeste e sul do Pantanal brasileiro. Extraídos em quantidade, as antigas moradias indígenas foram transformadas em dinheiro, nas “peles de papel”⁸⁹ (Kopenawa; Albert, 2015) dos fazendeiros que tomaram conta dessa região e multiplicaram o seu patrimônio. O Pantanal foi domesticado, incorporado ao projeto republicano liberal e fatiado em propriedades tituladas a não indígenas.

O que vi na Colônia Agachi, antes de chegar ao córrego, é que, apesar desse retrato de predações e colonialismos, ainda persistem os nomes indígenas de alguns lugares, a toponímia Aruak, Chané-Guaná e Guaikuru, *paxixi e agachi*, que falam a língua de outros povos. No museu da Colônia Agachi a história é contada de 1920 em diante, exaltando a cerâmica das olarias, a cultura pantaneira e as fazendas da região. Não houve antes, não há outros indígenas, menos os seus Outros. Se houve e se há, eles parecem invisíveis, esquecidos e menores frente à economia regional.

De volta à descrição do passeio com as anfitriãs e crianças, após a passagem pela estrada da Colônia, e nos distanciando alguns poucos quilômetros desse cenário, chegamos em uma das pontes do córrego Agachi. Ali paramos para contemplar e tomar banho e me impressionei com a limpidez, transparência e temperatura fria das águas do córrego. Fragmento da conservação da mata nativa, cascalhos, pedras e árvores diversas de médio e grande porte fazem a composição do lugar. Em torno da ponte, pude sentir o frescor da mata ciliar, um alívio para o calor excessivo que faz na região. A terra em volta do córrego é úmida, fértil e mais escura se comparada aos arredores desertificados pelas pastagens de gado, olarias, pequenas lavouras e tanques de piscicultura das fazendas e chácaras no entorno da TI Cachoeirinha. Um pouco antes da parada, elas me mostraram a entrada de acesso à sede da organização Caianas, também moradia do professor Leosmar⁹⁰, pessoa que conheci dias depois por intermédio do Senhor João Lêncio. Fui ao *Google maps* e visualizei que onde paramos, no córrego, fica praticamente nas abrangências da Mãe Terra, por onde também é possível chegar à aldeia Lagoinha.

Caminhando em volta da ponte, acabei surpreendida. Onde paramos para o banho havia algo bastante heterógeno ao refúgio das águas transparentes e sombra da mata: duas câmeras de vigilância estavam afixadas em postes de madeira e faziam o monitoramento desse

⁸⁹ Mencionada na nota anterior, refere-se a dinheiro, na perspectiva do xamã Yanomami.

⁹⁰ Ao mandar notícias do campo para Rosaldo, que mora em Campo Grande, soube que ele e o mencionado professor Leosmar haviam estudado Biologia juntos na Uems. Retomarei essas coincidências, caminhos e pessoas ao longo dos eventos descritos e conforme avançar o capítulo.

“sonho”. Passei alguns minutos tentando entender a função desses objetos naquele lugar. Foi então que, desconfortável, acabei comentando em voz alta acerca da minha surpresa. Minhas anfitriãs, guias do passeio, disseram não as terem visto anteriormente. Ainda na seara dos elementos destoantes, placas redondas de metal, pregadas nos postes de madeira, indicavam nomes e distâncias das fazendas do Pantanal. Essas placas são frequentes, marcam a paisagem, caminhos e informam a economia das posses não indígenas instituídas na região. Por fim, das estranhezas sentidas, nos afastamos do córrego e voltamos para a Vila São Miguel. A paisagem novamente mudou de cor, temperatura e iluminação.

A área do entorno do córrego, à exceção dos elementos heterogêneos mencionados, também guardava semelhanças com a paisagem da aldeia São João. A mata aos fundos da casa de Dona Águeda, no córrego São João e no rio Aquidabã, era parecida com o lugar que fomos naquela tarde. Indaguei-me se essa semelhança explicava o fato de a aldeia São João ter se tornado o lugar de refúgio, proteção e permanência de algumas parentelas Kinikinau que foram expulsas do antigo Agachi. Será que, assim como eu, eles encontraram essas semelhanças em ambos os lugares? Do passado, cheguei ao futuro. De noite, após a visita ao córrego, enquanto fazia os registros em meu caderno de campo e olhava para as fotografias e vídeos do dia, me peguei muitas vezes imaginando e idealizando um futuro para o povo Kinikinau: era a imagem das crianças se molhando, brincando, correndo, subindo e descendo a ponte, enquanto as adultas estavam ressabiadas. Fui rememorando os enquadramentos daquela situação. Na região da ponte, elas me disseram ser a morada de uma mãe do córrego, a sucuri dona do lugar. Por isso, entendi que elas não quiseram correr o risco de ficarmos ali até escurecer. A todo tempo direcionavam olhares atentos e discretos para mim e para as crianças, afinal, elas estavam cuidando dos nossos passos e aventuras. Enquanto isso, notei-as pegando seixos e pedras no fundo da água, olhando para as encostas da mata ciliar à procura de tintas em potencial para pintar as suas cerâmicas. Nos arredores, vi que elas catavam sementes e remédios do mato. Para não perder nada desse momento excepcional, fiquei um pouco com elas e, também, com as crianças.

Nesse dia e lugar, notei que apesar dos riscos e seres que devem ser cuidados, temidos e respeitados, como câmeras e “mãe de córrego”, enquanto transbordavam os limites circunscritos à área da Vila São Miguel, mulheres e crianças Kinikinau pareciam mais alegres. Embora tenha ocorrido o deslocamento dos seus antepassados para as terras Kadiwéu – onde viveram os seus descendentes até o recente retorno a Miranda – foi nas abrangências do córrego – aonde fomos de passeio – que a terra do povo Kinikinau se fez possível no passado e ainda

está conectada a eles no presente. Se meus interlocutores a chamam Agachi, como lhes fora transmitido pelos “antigos”, ela poderá, então, ser assim⁹¹ no futuro.

FIGURA 9 - VISITA AO CÓRREGO AGACHI



Fonte: A autora (2022).

5.2 Práticas de autonomia nas terras Terena

Um mês e meio depois da situação descrita anteriormente, estive na organização Caianas, a convite do Senhor João Leôncio, liderança da *aldeia* Mãe Terra e pai de Marileide. Ele me chamou para participar de uma oficina sobre plantas medicinais e práticas ancestrais de cura dos Terena. Essa organização local é coordenada pelos Terena da TI Cachoeirinha e está integrada à construção de práticas de autonomia, gestão ambiental e territorial. A partir dela, vivenciei uma aproximação reveladora e interessante acerca das lutas indígenas locais, mas,

⁹¹ A inspiração para essa descrição se deu a partir da obra romance *Irecê e a Guanã*, de Taunay (1874). Nas suas passagens e contato com os Kinikinau da região do Agachi, o memorialista chega à moradia de um senhor com sua neta nas proximidades do córrego.

também, globais. O que acontece em nível local, impulsionadas com essa organização, também se articula a uma estrutura sociopolítica ampliada e própria da construção do indigenismo brasileiro nas duas últimas décadas.

Esse novo interlocutor de campo foi para mim uma agradável surpresa. Nos seus relatos e naquilo que fui observando durante a nossa convivência, passei a conhecer um pouco da sua vida, da dinâmica dos moradores das retomadas e das aldeias de Cachoeirinha. Os responsáveis pela oficina de plantas medicinais eram, além do próprio Senhor João, o professor Leosmar e Arildo, todos auto identificados Terena. Personagens importantes dessa organização indígena, assim como outras pessoas, eles se tornaram agentes fundamentais das políticas e projetos ligados ao desdobramento da participação do movimento indígena nas formulações dos deveres constitucionais assumidos pelo Estado brasileiro antes e depois de 1988. Quando a tutela da Funai foi interrompida, dos anos 1990 em diante, a busca por maior autonomia no território de Cachoeirinha ensejou novas situações e desafios aos seus moradores. Em constante transformação e aperfeiçoamento, a construção e gestão da TI passou a ser movimentada por algumas famílias, principalmente das retomadas.

Quando o Senhor João me convidou para ir conhecer a Caianas, fiquei realmente entusiasmada. Sabia que outra vez iria me aproximar do córrego e adentrar ainda mais a região ampliada da Mãe Terra, fora de onde há maior concentração de casas. Dirigindo e percorrendo o mesmo caminho que havia feito anteriormente com as amigas Kinikinau, passamos a Colônia Agachi e nos aproximamos de lá. Onde elas disseram ter acesso para a organização e moradia do professor Leosmar, indicado naquele primeiro passeio ao Agachi, eu e o Senhor João entramos e seguimos por uma estrada cascalhada em meio à mata ciliar. Chegamos, então, a uma clareira, onde havia algumas casas. Em uma delas estavam os dizeres “Centro de Formação Caianas”. O Senhor João achava que a oficina seria nesse lugar, onde é a sede da organização indígena que ele gostaria de me apresentar, mas lá não havia ninguém.

Ele também dizia estar à procura do Senhor Alípio, o *koixomoneti*. De acordo com ele e outras pessoas, trata-se do único remanescente pajé de Cachoeirinha, que na ocasião seria um dos instrutores da oficina. Seguimos por uma estrada de terra, onde ele apontou ser um acesso interno à aldeia Lagoinha. Esse *koixomoneti* “remanescente” de Cachoeirinha, primo do finado Miguel, é atuante nas atividades da organização e na comunidade Terena de Cachoeirinha. Para o meu novo interlocutor, ele contribuiria na oficina a partir de um conhecimento específico e especializado que só um “padre-pajé” curador tem. Parece-me que o Senhor João sabe que as antropólogas se interessam por essa temática e que muitas vezes ela acaba escondida nos tabus e conflitos intercomunitários, interpessoais, inter-religiosos etc. Esse novo amigo é

propriamente alguém que “trabalha” para curar as pessoas, receita remédios da natureza, mas como me disse muitas vezes, assim como Manoel, não tinha aprendido “bem” a transitar entre mundos “pegando os guias” dos seus pajés familiares.

Chegamos à casa de Arildo, à época coordenador da organização. Ambos, ele e o professor Leosmar já estavam diante das crianças e prontos para começar as atividades. Logo disseram ao meu anfitrião que o Senhor Alípio não pôde ir. Fui rapidamente apresentada a todos eles pelo Senhor João, explicando o motivo da minha presença e envolvimento com a comunidade Kinikinau da Mãe Terra. Conteí que ali estive pela primeira vez dez anos antes, quando visitei Dona Zeferina, Senhor Miguel e a família de Dona Flaviana, destacando a minha percepção sobre as características e transformação da paisagem e de suas casas. Perguntei a eles, na sequência, se havia interesse que eu fotografasse a oficina, eles concordaram. Assim, segui com a escuta e olhares atentos à oficina, buscando ocupar um lugar de aprendizagem e de colaboração.

A oficina foi de fato muito interessante. Nela, os condutores, professor Leosmar, Arildo e, também, o meu guia e anfitrião, conversaram com as crianças acerca dos modos como os “antigos” e os pajés tratavam as enfermidades e preparavam o corpo para ter saúde e força. Caminhando no entorno da casa, eles incentivaram as crianças a identificarem e a nomearem as plantas, além de abordarem acerca de suas múltiplas utilidades. O encontro era parte de uma sequência de atividades educativas que teria continuidade em novas datas, nas quais infelizmente não pude participar.

Ainda no início da oficina duas pessoas, um homem e uma mulher, *purutuyé*, brancos assim como eu, chegaram ao local. Soube que eram os antropólogos que haviam atuado com eles no Projeto de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (GATI). Conversando com esses colegas, Graziella Sant’Ana e Aislan Melo, me foi possível aprofundar um pouco mais sobre a importância e a história da organização. Coincidentemente, soube que eles haviam viajado de Curitiba até lá, pois naqueles dias ocorreria um conjunto de atividades para comemorar os dez anos da implementação da PNGATI. Seria uma oportunidade para fazer um balanço das experiências vividas desde o início da sua execução entre os participantes moradores de Cachoeirinha.

Finalizada a oficina, almoçamos na própria casa de Arildo uma deliciosa refeição preparada pelas mulheres de sua família, que era também parte da programação do encontro. Como de costume para a temporada que vivíamos, conversamos acerca do resultado das eleições e sobre a formatação em esboço e discussão do Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Brinquei com o professor Leosmar que ele deveria assumir um cargo no novo ministério, pois

era notável a sua paixão e envolvimento com o fortalecimento da autonomia, alimentação saudável e agroecologia nas terras indígenas. Principalmente o Senhor João, com quem vinha conversando desde a chegada ao campo em setembro, assim como os demais presentes, notei que eram entusiastas da agrofloresta e agroecologia, o que Leosmar me disse ser etnoagroecologia⁹². Desde então passei identificar e ser informada que em outras áreas de Cachoeirinha, nas retomadas, na própria área da organização Caianas próxima ao córrego Agachi, além da casa do pai de Marileide, existem resultados dessas experiências em pequenas florestas no entorno de algumas casas com ampla diversidade de plantas e árvores frutíferas e não frutíferas combinadas com as lavouras.

5.3 A PNGATI e a Caianas

A TI Cachoeirinha começou a receber as ações do Projeto GATI em 2012, sendo uma experiência piloto dessa política pós-Constituição de 1988 voltada aos povos indígenas, seus territórios e o meio ambiente. No Núcleo Pantanal/ Cerrado, o Conselho Regional Deliberativo do GATI articulou atividades em terras indígenas do Mato Grosso do Sul, como a TI Cachoeirinha, onde alguns Terena passaram a refletir criticamente sobre os impactos do modelo agrícola convencional e a resgatar iniciativas de "agroecologia indígena" que dialogam com suas tradições e o cuidado ambiental. A introdução de práticas como manejo etnoagroecológico, recuperação de nascentes e Sistemas Agroflorestais (SAF) buscou fortalecer os conhecimentos tradicionais e o uso sustentável da terra. Em 2015, foi formalizado a Caianas, ampliando as ações de valorização das práticas agroecológicas.

PNGATI, de acordo com Smith, Stibich e Grupioni (2016), foi construída com base em consultas realizadas desde 2008, articulando governos, organizações indígenas e parceiros nacionais e internacionais. Inspirada nos direitos previstos na Convenção 169 da OIT, seu processo buscou envolver diretamente os povos indígenas na formulação de uma política que promovesse a proteção e a recuperação dos recursos naturais em suas terras. Eventos como a ECO 92 e a assinatura da Convenção da Diversidade Biológica (5 de junho de 1992)

⁹² Na publicação em coautoria com o próprio Leosmar Antônio "Projeto GATI em Terras Indígenas" (Miller *et al.*, 2016, p. 8), uma possível definição para agroecologia refere-se ao manejo ecológico dos recursos naturais com ações coletivas e desenvolvimento participativo, direcionados para formas de produção e circulação alternativa de produtos, fortalecendo a construção de relações entre produção e consumo que enfrentam a crise ecológica e social. Apesar dos "novos" nomes para essas práticas, tecnicamente conceituadas nas ciências ocidentais modernas, elas são práticas tradicionais, também próprias dos saberes dos povos indígenas e comunidades tradicionais, que ao serem combinadas com outros saberes, colocam em relação sociedades humanas com os ambientes dentro de uma lógica sustentável.

contribuíram para o reconhecimento do papel dos povos indígenas na conservação ambiental. Apesar desses avanços, a regularização fundiária continuou sendo um desafio. Em regiões como Mato Grosso do Sul, onde terras como a TI Cachoeirinha seguem parcialmente alienadas e judicializadas, a gestão territorial e ambiental se inscreve em limites estruturais, evidenciando a necessidade de superar essas barreiras para atender às demandas indígenas.

As TI de MS indicadas para receber o Projeto GATI foram TI Lalima (Terena), em Miranda, TI Pirakuá (Guarani-Kaiowá), e outras quatro formaram a “Rede de Experiências do Núcleo Pantanal/ Cerrado”, entre elas Cachoeirinha e Taunay-Ipeque (Benites *et al.*, 2016, p. 20). Segundo o próprio professor Leosmar, houve um destaque para a experiência de Cachoeirinha.

Embora tenham orgulho de serem reconhecidamente grandes agricultores, há também a consciência de que a “adoção de modelos equivocados” de produção fragilizou a autonomia da atividade agrícola indígena. Para os Terena, esse modelo que se utiliza de maquinário e insumos fornecidos pelo Estado e não segue calendários das variedades de sementes tradicionais, tem prejudicado a produção. Há também a preocupação de que o modelo agrícola vigente tem causado a degradação de nascentes e matas ciliares. No contexto desta atual situação, a proposta de uma agricultura de base ecológica, uma “agroecologia indígena” protagonizada pelos índios tem chamado a atenção dos Terena que se envolvem mais de perto nas ações do Projeto GATI, especialmente na TI Cachoeirinha (Antonio, 2016, p. 23).

Na carta enviada em 2010 pela Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), diante de uma das consultas regionais da PNGATI em Campo Grande, tal situação controversa, agudizada pelo não acesso e uso das terras indígenas, aparece evidenciada:

A Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região – ARPIPAN, e Lideranças Indígenas de Mato Grosso do Sul, reunidos para a Consulta Pública da elaboração e da construção da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) sendo realizado em Campo Grande entre os dias 26 e 29 de janeiro de 2010, vimos pela presente apresentar as seguintes considerações:

Destacamos a importância das discussões acerca da gestão territorial e ambiental dos territórios indígenas e a evidente necessidade de se viabilizar o protagonismo indígena nas políticas públicas do Governo Federal. Porém, a situação de Mato Grosso do Sul se mostra, infelizmente, com uma realidade muito peculiar das distintas regiões do Brasil.

O Estado Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do Brasil e possui a pior situação de desrespeito e violação dos direitos constitucionais previstos no artigo 231 da Constituição Federal Brasileira.

É a Unidade da Federação que possui o pior índice de terras demarcadas do Brasil (menos de 01 (um) hectare por habitante indígena) e os maiores índices de violência contra os povos indígenas do Brasil.

Deste modo, no que se refere a temática sobre gestão territorial e ambiental de terras indígenas de Mato Grosso do Sul devem ser feitas as seguintes considerações:

1 – Até hoje, o Governo Federal não promoveu a demarcação da totalidade das terras tradicionais dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, em especial a dos povos Terena, Kaiowá/Guarani e Kadiwéu, cuja terra até hoje se encontra em litígio.

2 – Praticamente todas as terras indígenas que tiveram seus procedimentos de demarcação iniciados, e alguns concluídos pelo Governo Federal, encontram-se seriamente ameaçadas com decisões judiciais que paralisam o seguimento dos procedimentos administrativos e até mesmo suspendem os decretos de homologação do Presidente da República. Sem contar as constantes ordens de despejos de comunidades inteiras que têm sido proferidas pelo Poder Judiciário que causa situações de violações de direitos humanos fundamentais, como é o caso da comunidade Laranjeira Nãnde Ru que foi despejada em 2009 de um pequeno pedaço de sua terra tradicional e hoje encontram-se acampados nas margens da rodovia BR-163, em Rio Brilhante-MS e da comunidade de Kurussú Ambá em Coronel Sapucaia.

3 – Não vem sendo tomado pelo Governo Federal posturas mais eficientes para fazer as identificações das terras do povo Kaiowá e Guarani conforme a determinação contida no Termo de Compromisso de Conduta assinado entre a FUNAI e o Ministério Público Federal. É claramente percebível a total falta de vontade política do Governo Federal em promover, de uma vez por todas, a solução para o problema histórico da falta de terras para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul. O INCRA não vem promovendo o reassentamento prioritário dos ocupantes não indígenas que já estão dispostos a se retirarem das terras já declaradas e homologadas.

4 – As comunidades indígenas vêm assistindo seus líderes serem assassinados constantemente por pistoleiros e fazendeiros da região sem que esses assassinos sejam sequer processados, como foi o caso recente da morte de dois professores Guarani, no município de Paranhos, que reivindicavam a demarcação de sua terra tradicional chamada Y'Poí.

5 – Já faz mais de 15 anos que a Constituição exigiu que as terras tivessem sido totalmente demarcadas no Mato Grosso do Sul.

6 – A partir da realidade atual, a situação em Mato Grosso do Sul, em alguns casos, caracteriza uma situação de genocídio de povos.

Por fim, destacamos que:

Considerando que a melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas depende exclusivamente da demarcação das terras indígenas e, após essas demarcações, que sejam realizados programas de recuperação do solo e do meio ambiente nativo, a partir dos debates e informações retiradas na consulta pública, externamos nossas exigências e urgências:

1 – Que o Governo Federal tome providências jurídicas e políticas eficazes e promova, de uma vez por todas, a demarcação de todas as terras indígenas no Mato Grosso do Sul, como condição prévia para qualquer perspectiva de melhoria de vida de nossas comunidades e o fim de todos os conflitos e violência.

2 – Que concomitantemente com a demarcação das terras, se promova a efetividade de programas amplos e articulados, envolvendo os diversos ministérios do governo federal, para a recuperação de nossas economias tradicionais e o meio ambiente.

3 – Que os povos indígenas de Mato Grosso do Sul jamais abandonarão a sua luta pela demarcação definitiva de nossas terras tradicionais e lutaremos até o último índio até que nossos direitos históricos e constitucionais sejam respeitados e atendidos.

4 – Que os povos indígenas de Mato Grosso do Sul não negociam com seus direitos constitucionais, e jamais irão ceder em sua luta pela demarcação total de seus territórios.

5 – Repudiamos o governo do Estado de Mato Grosso do Sul e todos os políticos, fazendeiros e suas organizações que estão contra nosso povo indígena e vem promovendo todas as gestões políticas e jurídicas para impedir de termos nossos direitos aos territórios sagrados para a sobrevivência de nossas comunidades e suas futuras gerações.

Carta da Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan, 2010).

Mesmo diante da não conclusão dos processos administrativos sobre a regularização da área da TI Cachoeirinha, a Caianas, o “Projeto GATI” e a brigada Prevfogo, sobre a qual escreverei adiante, se conectam com os modos de fortalecer saberes, autonomia e fazer política entre os Terena que nela vivem. Essas atividades, assim como outras, estão relacionadas às práticas políticas ontológicas mencionadas antes. Todas elas compõem a gramática “lutar pela terra” e ao constante movimentar-se, seja dentro ou fora do território, transbordando os seus próprios limites como categoria geopolítica.

Para mim, é notável que o envolvimento do Senhor João, e também da sua esposa Dona Maria e de toda a família com a etnoagroecologia, entre outras atividades associadas ao seu cotidiano e às preocupações, como projetos de restauração das nascentes dos rios que secaram⁹³, o plantio de alimentos saudáveis, coleta de sementes, prevenção e combate ao incêndio, são práticas e modos de existência e cuidados coerentes com a sua biografia, com a construção e defesa do seu lugar de moradia e origem, mas também com a terra.

Fortalecer as potências criativas da terra e o vínculo com ela, mostrando às crianças, aos filhos, netos, parentes e à vizinhança é o que movimenta a sua busca por mais autonomia e a vida que deseja para a sua família, aos seus parentes e “patrícios”. O Senhor João foi membro da organização Arpipan, vinculada à APIB, que em 2012 foi extinta e se tornou o Conselho do Povo Terena. Um grande entusiasta da retomada no sentido mais abrangente possível. Assim como ele, após tantos anos em que os Terena “trabalhavam para fora”, na changa, fortalecer os usos e costumes associados às potencialidades de viver onde vivem, dali “tirar o sustento” e se conectarem com a terra é fundamental para a vida que querem retomar. Para ele e a esposa, ela dá uma vida boa e isso precisa ser percebido, trabalhado e cuidado por todas as pessoas, que devem saber respeitar e zelar onde vivem.

⁹³ O projeto de restauração está principalmente incubado no Laboratório Ecologia da Intervenção da UFMS com cooperação com outras ONGs. Há um perfil do *instagram* em que as pesquisadoras fazem a atualização com fotos, vídeos e entrevistas sobre o andamento e atividades desenvolvidas com a comunidade da Mãe Terra. Alguns vídeos do projeto com Senhor João e Dona Maria estão disponíveis em: https://www.instagram.com/p/Cr6C3SSua1k/?img_index=1 e <https://www.instagram.com/p/CpOEhmXJKuL/>. Acesso em: 29 jun. 2024.

Quando sentávamos juntos na Vila São Miguel ou na Mãe Terra, onde ele mora com a esposa e alguns filhos, nossas conversas eram instigantes. Falávamos sobre a cultura dos *purutuyé*, dos não indígenas, os efeitos nocivos do capitalismo, a nossa falta de cuidado com a alimentação, com a terra e o desrespeito aos povos indígenas. Eram diálogos semelhantes ao que Gian Carlo Leite (2021) mostra, em sua etnografia, das críticas Xetá acerca da alimentação preparada de maneira “acelerada” pela manipulação do veneno (nas lavouras) e do gás (usado na cozinha). Os modos ancestrais Xetá de produzir os alimentos e se alimentar não comprometiam a saúde do corpo e da terra como ocorre no presente.

Em nossos diálogos, se delineavam contornos de uma cosmopolítica Terena, principalmente sobre os diferentes modos de entender e se relacionar com o que nós, *purutuyé* e *puxarará* chamamos “recursos naturais”. Das coisas que *seu* João trazia ao diálogo, apareciam os “antigos”, os famosos pajés da TI Cachoeirinha, *koixomoneti*, a morada dos seres cosmológicos e muito mais. Donos e guardiões das águas, matas e buracos de Cachoeirinha também figuravam em suas leituras de mundo, relações e envolvimento com a “conservação” dos biomas chamados por não indígenas Cerrado e Pantanal.

Desde que ele e a esposa romperam com um estilo de vida qualificado por eles como “urbano”, parecido com o dos *purutuyé*, porque viviam na aldeia Babaçu (Capão), e mais próxima ao centro da TI Cachoeirinha, quando na manhã de 2005 saíram para fazer retomada do território na Fazenda Santa Vitória, segundo ela carregando somente uma “matula” de arroz carreteiro, a vida tinha que mudar e nascer de novo. Ao mesmo tempo, o que estava em jogo era principalmente um outro projeto político e sobre o modo como queriam relacionar-se com a terra que os envolvia diretamente e se estendia a seus parentes.

5.4 *Euxetinati Hoeuketi*: histórias de todo mundo

Unindo o meu próprio campo etnográfico a uma estratégia que me foi solicitada pelas lideranças Kinikinau da Vila São Miguel para envolver crianças e adolescentes na produção dos meus registros e “aprender mais sobre a cultura”, desenvolvemos o projeto *Euxetinati Hoeuketi* (Histórias de todo mundo). Nele, incentivamos os jovens a se afastarem do celular - um hábito intensificado pela pandemia - e os engajamos em outras atividades. Coordenado por mim em diálogo com os mais velhos da comunidade, o projeto tinha, como segundo objetivo, reduzir a desunião, aproximando os mais jovens entre si e deles com os mais velhos. Formulamos uma proposta conjunta para iniciar o projeto com uma reunião feita no centro comunitário, próximo a um dos maiores pés de manga, ao lado da casa da liderança Manoel.

No primeiro momento, auxiliada por Marileide, Manoel e Dona Águeda, reunidos no centro comunitário da vila, propus que falassem o que mais gostavam de fazer no lugar onde viviam e quem admiravam, justificando o porquê. Já no segundo encontro, montamos um calendário para gravar “entrevistas” (a serem feitas por eles com a minha presença e equipamento) com as pessoas escolhidas por cada grupo. As perguntas foram formuladas entre os participantes para, posteriormente, serem feitas a chefes de família, tanto homens quanto mulheres. Com a “captura” das histórias gravadas em áudio e vídeo, também desejo manifestado pelos proponentes do projeto, os “estudantes” poderiam traduzi-las do português para a língua Kinikinau ou o contrário. Era um modo de aprender histórias e línguas, mas, também, aproveitá-las nas atividades da escola sobre a cultura Kinikinau.

Visitamos as casas de algumas famílias da retomada Mãe Terra, São Miguel e Kai’koê. A seleção dos entrevistados foi baseada no critério de serem donos ou donas de boas histórias. Todos os registros foram armazenados em *pen drives* e em um *drive* vinculado a um *e-mail* criado para que qualquer pessoa da comunidade, principalmente os jovens familiarizados com esses recursos, pudesse acessá-lo para futuros interesses e projetos. Essas vivências deram subsídios importantes aos dados e às reflexões propostas ao longo da pesquisa.

Alencar, o jovem de dezoito anos, morador da São Miguel, tinha apenas um ano quando a sua mãe Marileide e seus avós João e Maria fizeram a retomada. Na primeira infância cresceu e morou com os avós próximo ao centro comunitário da Mãe Terra – sede da antiga fazenda Santa Vitória. Depois, mais velho, foi para a vila dos Kinikinau, passando a viver com Manoel em uma casa ao lado de Dona Zeferina e Miguel. Na vila, nasceram seus outros irmãos e irmãs mais novos, filhos do seu padrasto. Com eles, o jovem rapaz nutre uma relação de paciência e de cuidados diários. Sempre via-o promovendo atividades ou brincadeiras com as crianças longe da TV e dos celulares. A escola da sua vida foi a própria Mãe Terra, condizente com a função que hoje desempenha enquanto chefe da brigada comunitária Prevfogo.⁹⁴

Nas atividades do *Euxetinati Hoeuketi*, Alencar optou por entrevistar e “pegar” histórias do avô João Leôncio, da avó Dona Maria e do padrasto Manoel. No seu entendimento eles tinham “boas histórias”. Quando fomos à casa deles, soube algo mais do início da retomada. Dona Maria, inclusive, revelou ter os Kinikinau não apenas como seus parentes, mas como os frutos daquela terra. Foi durante a experiência com o *Euxetinati Houeketi* que pude perceber o

⁹⁴ O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), possui um Centro Nacional de Prevenção e Combate aos Incêndios Florestais, também denominado Prevfogo. Essa política foi adotada por outras instituições parceiras do órgão, que atuam nas áreas indígenas do Pantanal e nas fazendas. Nos incêndios de 2024 no Pantanal, Alencar esteve à frente das ações de prevenção e combate, assumindo a brigada comunitária Kinikinau em toda a área de extensão da Mãe Terra.

envolvimento significativo do Senhor João, Dona Maria e de sua família – que inclui o genro Manoel, a liderança dos Kinikinau da Vila São Miguel – com a etnoagroecologia.

Eles formam um *xuve*, que nas observações de Almeida (2013) é o tronco que se confunde com chefe, família, pessoa coletiva ou coletivo personalizador. O *xuve* pode ser fundado pelos ancestrais ou surgir a partir do presente. É nele, no *xuve*, que também nasce a terra, é onde se criam os filhos e se estabelecem outras conexões relacionais: “o tronco, mediador, forma terra. E por ‘formar terra’ entendo criar e conformar relações” (Almeida, 2013, p. 28). *Xuve Ko’Ovokuti* é o tronco de todos, de todos os filhos. Dele partem fios que se conectam a outros mundos, ampliando relações e sustentando a vida coletiva. Dona Zeferina, quando a perguntei acerca de como ela entende o sentido de *xuve*, respondeu ser *heu*, ou seja, de todos *amorí* (netos).

Quando Alencar entrevistou o seu avô, ele rememorou os primeiros vinte dias em que coletivamente, os moradores da Mãe Terra, pisaram aquela terra. Adultos e crianças dormiam em barracos de lona improvisados e frágeis, ficando submetidos a chuvas, ventos e raios. Até obterem a decisão judicial para não serem despejados, acamparam perto do açude e acessaram a água como alternativa estratégica à caixa d’água, que poderia ser envenenada pelos fazendeiros.

Eu sempre encorajei essa turma aí [...] E o nosso acampamento não era lá perto da fazenda, era pra acampar pra cá do córrego, devido a água, né? A preocupação das mulheres, das professoras, era a questão de onde seriam feitas as aulas. Como que as nossas crianças vão continuar estudando. Aí lembramos que existe uma escola específica, diferenciada pra nós. E a comida? Falei, comida não vai faltar, lá tem caça, tem fruta, tem peixe. Nós vamos seguir. Então fomos indo, chegamos aqui, fizemos o juramento que nós nunca sairíamos dessa terra (João Leôncio, nov. 2022).

A sua preocupação com a terra a ser retomada não era se ela teria escola, pois ela mesma se tornaria a própria escola específica e diferenciada para as crianças, além da fonte de alimentação. O que pode ser compreendido à luz dos elementos que ele narra em sua biografia:

Bom, eu sou filho de Terena, né? E a minha mãe era Layana. Eu tô com 61 anos. Nascido e criado na Terra Indígena Cachoeirinha. O meu pai era agricultor. A minha mãe também trabalhava na roça. A nossa vida no passado era muito diferente, né? Porque tinha muita riqueza, as frutas, que nós buscávamos no mato para a nossa alimentação, as raízes medicinais, os peixes, as caças e a gente vivia disso. Não tinha recursos financeiros e era muito raro o índio ficar doente. Não tinha problema porque quem era o médico lá no passado eram os pajés, as curandeiras, as parteiras. Eu nasci em casa, eu não fui no médico. Surgindo os tempos, eu me matriculei numa escola chamada Coronel Nicolau Horta Barbosa, que até hoje essa escola existe. Tinha uma professora ruim, filha de uma fazendeira. Eu não consegui estudar com essa professora. O jeito dela tratar nós, os alunos: castigo. Se não soubéssemos fazer a leitura, né? E a nossa maior dificuldade até aqui é o português. A escrita do

português... é complicado montar ela. Pra gente montar um livro, a gente tem que pensar bastante como vai ser feito. Então a minha vida foi assim, abandonei a escola com meus oito anos. Aí vivi no meio dos anciãos, pescando, caçando, trabalhando na roça. Então, a educação que eu tive foi com eles. Não foi na sala de aula. Depois disso, com meus dez anos, eu saí pra fazenda trabalhar. Conheci o dinheiro. Aí fui pra ilusão do dinheiro. Querer ter roupa bonita, ter roupa de moda, relógio de moda, sapato de moda. E fui deixando um pouco a minha cultura. Eu entrei num mundo que não era meu. Passado uns tempos, eu fui pra Aquidauana, na casa do meu tio. Morei uns tempos lá. Comecei a vender picolé na rua. Depois que enjoei da cidade, eu fui pra outra fazenda fazer colheita de arroz. Fui andando. Fui até na cidade de Alta Floresta, né? A minha vida, o meu pensamento naquela época como criança, como jovem, era não voltar mais pra aldeia e conhecer o mundo. Então, como tinha os nossos xamãs fortes aí, a minha mãe fez trabalho de certo, procurou me chamar aí, queria que eu retornasse depois de seis anos fora de casa. Já conhecia, já sabia como conviver porque eu já estava aprendendo a falar o português, meio arrastado, mas ia, né? Aí comecei... Deu aquela vontade de vir embora, arrumar as malas e voltar pra trás. Naquela época tinha o trem, né? Mas não tinha quase ônibus, tinha o trem. Então eu voltei lá da cidade, peguei o ônibus lá da Alta Floresta [MT], cheguei a Campo Grande, peguei o trem e cheguei em Miranda. O trem cruza a hora dessa, indo para Duque Estrada, na estação ferroviária, aí esperei anoitecer para chegar em casa, com vergonha de voltar pra casa e não trazer nada, né? Pra mãe, não trazer nada mesmo de dinheiro. Tinha dinheiro, mas era muito pouco. Então, a minha vida foi assim. Aí, depois disso, fui pra... Aí nasceu as usinas de álcool, de açúcar. Fui trabalhar lá. Trabalhei dezoito anos na usina. Só no contrato, não tinha carteira registrada. A cada setenta dias de contrato, tinha que visitar a família. Ficava aqui quatro dias tinha que retornar. Era um trabalho bem escravizado. Eu trabalhei de cozinheiro. Levantava duas horas da madrugada para fazer comida para oitenta trabalhadores. Andava naqueles carros que carregam a cana. Frio, chuva. Então, quem acabou enriquecendo foi a empresa. Agora nós estamos cada vez... Acabamos com a nossa saúde. E estamos aqui, lutando (João Leôncio, nov. 2022).

As noções de aprender com a terra no escapar da escola pelo trauma do castigo, “sendo criado no meio dos anciãos, caçando, pescando e trabalhando na roça”, com a fala das professoras e mulheres nas reuniões de preparação para a retomada e a importância de garantir a escola das crianças: “*Aí lembramos que existe uma escola específica, diferenciada pra nós. E a comida? Falei, comida não vai faltar, lá tem caça, tem fruta, tem peixe*”, soam importantes e equivalentes entre si. Na escola da aldeia Cachoeirinha, cujo nome homenageia o antigo chefe e coronel da Inspetoria Regional 5 (IR5) do SPI, ele destaca que aprender o português, apenas ele, era, sim, fundamental. Mas o aprendizado traumático e limitado do passado na escola do SPI e depois da Funai, agora tem faltado para “montar” e escrever seus livros.

Por outro lado, escapar da escola ajudou-o a se criar e aprender com os anciãos e com a terra. Na crueza e castigos da professora filha de uma fazendeira, não seria possível nem ficar nela e nem aprender outro idioma. Ainda criança, com apenas 10 anos, para se aproximar do dinheiro e do português, ele saiu para o “mundo”, trabalhando em colheitas e na cidade vendendo picolé para ter “dinheiro”. O dinheiro é o desejo e a ilusão buscados fora da sua própria terra, mas é o fruto de terra estrangeira. Enquanto isso, a sua mãe seguiu “trabalhando” na aldeia com os xamãs fortes, para ele voltar para elas (a mãe e a terra). Ele volta sem dinheiro,

falando o português arrastado, consciente que a ilusão do dinheiro fez ele se perder da sua cultura e da terra. Depois, o que compromete a sua saúde foi ter passado dezoito anos trabalhando na usina de cana de açúcar em condições análogas à escravidão “para poder cuidar da sua família”, ainda afastando-se a cada setenta dias de lá. A sua reaproximação com a terra e com a saúde, seriam então feitas na experiência da terra retomada.

E quando a gente veio pra cá em 2005, a gente fez várias assembleias, reuniões, conferências na Cachoeirinha. E aquelas reuniões foram se esvaziando. O povo cansou. Não ter ação nenhuma, só conversa, conversa. Aí resolvi, falei com o Senhor Zacarias, que é cacique, né? Naquela época no Babaçu e o Ramãozinho lá do Lagoinha: “Se vocês... se nós demorarmos para ir embora para o nosso território, que é reconhecido pelo estudo antropológico, os purutuyê vão começar a instalar mais coisas deles lá, vai dificultar mais. Agora, se vocês não for agora, eu vou voltar para a usina, vou trabalhar, vou cuidar da minha família. Agora, se o senhor quiser, quiser experimentar, vamos lá (João Leôncio, nov. 2022).

Nesse mesmo dia e ocasião, além de Alencar me levar para a sua entrevista e conhecer e saber mais coisas sobre o Senhor João, tive a agradável oportunidade de ouvir a sua avó Maria. Na gravação com Dona Maria, olhando para o neto e para mim, ela falou sobre a impossibilidade de estudar, porque tinha que trabalhar e ajudar a sua mãe a criar os outros irmãos. O abandono do pai, a falta de merendas e as reguadas que recebia na mão, dadas pela professora da escola, seriam a fase mais triste de sua vida em Cachoeirinha.

Quando eu tinha cinco anos e tinha seis irmãozinhos pra minha mãe cuidar, meu pai abandonou nós. Aí deixou nós assim, bem dizer, todos pequeninhos com a minha mãe. Aí quando a minha mãe ia pra “marretar”, fazer esses trabalhos dela, aí eu já não ia na escola. Antigamente a escola pra nós era bem diferente. A gente não tinha merenda. Nós que levava o nosso lanchinho na escola. E às vezes quando não tinha nosso lanche de casa, a gente ia sem lanche mesmo e ia embora pra casa. Aí passado uns tempos eu ia ajudar a minha mãe a fazer cesta, o meu trabalho veio da nascente da minha mãe, da minha avó. Eu não tive mesmo chance de estudar naqueles tempos. Quando eu já faltava dois, três dias na aula, a professora assim... Ela era muito ruim para nós. A professora não é que nem é hoje, do meu ponto de vista. A professora tem paciência com os alunos, eu nunca vi as professoras dar reguada na mão dos alunos e nós levava essa reguada na mão da nossa professora. Às vezes eu faltava dois, três dias pra ir com a minha mãe marretar, ajudar ela a fazer o trabalho dela, porque ali era só ela pra criar os seis filhos, né? Quando meu pai abandonou nós. Aí foi crescendo, não estudei mais e hoje eu falo para meus filhos, para meus netos, hoje vocês têm como estudar, vocês têm tudo para estudar, só depende de vocês quererem (Dona Maria, nov. 2022).

Após relatar a infância com a mãe e os irmãos, tendo que “marretar”, aprendendo a fazer cestas e vendendo-as a partir da “nascente da sua mãe”, assim como o marido, ela também chegou ao tema da retomada.

Nós ouvimos falar tudo sobre a retomada, né? A retomada foi... foi bom, foi bonito. Por quê? Porque meus netinhos aqui estão grandes, a gente tem espaço pra morar, pra criar. E lá na aldeia, quando nós morávamos, eu não pensei duas, nem três vezes que eu ia vir com essa retomada. Por quê? Porque ali eu morava, assim, no meio de casa, né? Dos vizinhos, não podia criar nada. Criança brigava, tinha vez. Aí minha filha mais velha casou, ela fez os filhos dela. Começou a sair essas reuniões, várias reuniões de retomada e minha filha quem sabe tava com ideia de vir, né? E eu trabalhava na escola esses dias, esse tempo que surgiu essa retomada. Aí eu deixei tudo que tinha pra trás e falei: “não, eu vou embora com minha filha, porque o pai tá lá, né?”. Assim, quando o pai saiu quatro horas da madrugada, ele falou pra mim: “Maria, você cuida dessas crianças que eu não sei se vou voltar”. Aí ele colocou a foice no ombro e uma sacolinha, né? E minha filha na casa dela com essas criancinhas todas pequenininhas. Quando clareou o dia, ela falou: “mãe, aí é a decisão da senhora, a senhora vai ou a senhora vai ficar, que eu tô indo atrás do meu pai”. E não deu outro, né? A minha caçula era pequenininha, tinha uns cinco aninhos, aí eu fiz um carreteiro lá bem rápido pra trazer. Nunca pensei que esse carreteiro, esse pouquinho de carreteiro que eu trouxe, ia me trazer até aqui hoje (Dona Maria, nov. 2022).

Considero interessante como as relações de parentesco estão associadas ao seu enlaçamento como a “avó” da terra retomada, uma condição coextensiva a todos os frutos da comunidade e de seus próprios filhos e netos. Nesse sentido, ela inclui os netos da Dona Zeferina – da Vila São Miguel – por ela vistos como seus próprios netos, não pelo parentesco consanguíneo em si, mas pelo vínculo criado com a mesma terra.

Mas a gente tá aqui levando a vida no meio dos netinhos. Minha mãe faleceu. O meu pai falecido já, mas foi tudo aqui da retomada. E agora a gente tá... estamos aqui. Tentando buscar mais e mais um pedaço de terra, né? Por causa que a maioria, o que eu vejo aqui na Mãe Terra, às vezes vem aquele sentimento. Eu vejo aquelas crianças, tudo alegre quando elas me veem. E são tudo pra mim, eu sou avó de todo mundo aqui. Todas as crianças que eu me vejo, elas me chamam de vó Maria. [...] Às vezes eu falo para meus netos, que são todos jovens: “vocês vão ser frutos dessa comunidade”. As meninas, as meninas que você vê aqui na Mãe Terra. Aí, lá do São Miguel, eu falo pro Rafael, né? Sempre falo pro Rafael quando ele chegou também, quando o vó Miguel trouxe a vovó Zeferina. Eles eram pequeninhos, eles eram pequenos. Eu falei: “você é o fruto desse lugarzinho aqui”. Eu já falei pra ele, né? O Rafael, a Viviane e a Maria, e Seu Manoel. Foram os primeiros que chegaram somar essa luta com nós. Aí, quando eles falam assim, que vão para o lugar deles, na retomada para lá, aí o Senhor João fala: “dessa vez eu vou junto com eles, só pra assentar eles lá. Para quando tiver tranquilo, a gente vir embora” [...] (Dona Maria, nov. 2022).

Ambos se colocam como agentes da história da retomada e por isso se percebem integrados a ela. Dona Maria e a terra são as avós de todos da comunidade, preocupam-se em cuidar e dar frutos ao lugar por meio dela. O Rafael, que chegou ainda pequeno à Mãe Terra, a Viviane, Maria e Manoel, são os Kinikinau, frutos da vovó Zeferina trazidos pelo vó Miguel, mas já integrados à terra e às relações por eles construídas desde 2008. O que ela diz sobre irem para o lugar deles, refere-se ao Agachi “na retomada para lá”, mexendo o braço e a mão apontando em sua direção. Tanto o senhor João quanto ela sentem a responsabilidade, pelo

parentesco ou *xuve* com a Mãe Terra e, também, com os Kinikinau, de assentarem-nos nessa outra terra que virá e por eles buscada. Fazer isso é como plantar pessoas na terra, até que fique tudo tranquilo e venham os novos frutos desse lugar ainda desconhecido. Em sua fala, ela sugere que esse assentar ocorra até que se misturem à nova terra, vivos ou mortos, como os seus próprios pais já falecidos também foram frutos da retomada.

Nós temos um compromisso todo dia, 28 desse mês, um compromisso muito grande ali no centro, onde tem um lugar de oração. Ali, todo mês, a gente junta umas quatro horas de madrugada. A gente faz oração todo ano. Então, eu acredito que seja uma oportunidade. Agora, eles estão para... substituir nós que estamos de idade já, né? Eu falo pra eles, que vocês precisam aprender. Por quê? Porque nós estamos ficando velhos, nós estamos precisando já de vocês. E vocês têm que estudar mais um pouco a vida que a gente tem, né? Pra gente passar. Ainda eu falei para o meu esposo: “eu tenho um sonho de demarcar essa terra, a demarcação dele”. Daí eu vou ver e falo, pronto, eu quero deixar meus filhos todos em lugar próprio pra isso (Dona Maria, nov. 2022).

Ter que estudar a vida que eles têm, deixar os filhos e netos em “lugar próprio para isso” porque irão substituí-los, assumindo o seu lugar de cuidado e de quem ensina na relação com a terra, são as variações de uma aprendizagem para além da escola por eles valorizada. A aprendizagem que será atualizada por todas as gerações diante do juramento de nunca deixarem “essa” terra, reforça a obrigação que o casal e a comunidade assumiram com ela.

Viver na Mãe Terra é fortalecer as suas potências criativas e generativas vinculando-se e fazendo-a como família. Eles mostram às crianças, filhos, netos, parentes e vizinhança que a sua busca por mais autonomia e a vida que desejam é aquilo que os movimenta. A inconclusão do processo administrativo de regularização da área de Cachoeirinha mostra-se também associado a esse movimento. As narrativas do casal, avós do Alencar e da retomada, sugerem como a construção e defesa de um território ou de uma terra se fazem a partir de relações que são múltiplas. Na história da política indigenista com os Terena de Cachoeirinha e o modo como eles agiram e agem com ela, somada à dinâmica de sua organização social entre os troncos, os *xuve*, das cinco aldeias formadas na área – como bem mostrou Ferreira (2007) e Almeida (2013) sobre parentesco, política e o território/terra - há uma rede mais ampliada de relações que agrega outros seres e intencionalidades.

Aprendendo sobre a dedicação do casal a ações que fortalecem a comunidade formada na Mãe Terra, fui notando a importância que a terra assume para os seus moradores. Ela transcende o território e as fronteiras conceituais, à guisa do que Coelho de Souza (2018) interpela sobre a terra da ordem jurídica e a terra como é vivida. O que a terra sustenta e conecta reflete o que não é único e nem dual, como argumentado por Marisol de La Cadena e Mario

Blaser (2018). Ela assume possibilidades de pluriversos, sendo prática e vivência de mundos que se unem e coexistem em torno do que é relacional. O Senhor João e a Dona Maria vivem de maneira que negociam permanentemente a continuidade de vidas e seres, incluindo a terra em suas escolhas e integrando os seus agregados – humanos e não humanos, parentes ou não. Sua história e motivação na retomada abarca-se a possibilidade da diferença. Não à toa, os Kinikinau foram nela incluídos.

Os *projetos* – como chamam ações conjuntas com instituições ou pessoas *purutuyé* para defender sua terra e, conseqüentemente, o *xuve* no singular e plural – permitem o encontro entre a sua cosmovisão e outras. Esse contato fortalece e molda suas formas de fazer política. Na gramática “lutar pela terra”, movimentar-se e agir de maneira constante dentro ou fora de onde vivem, é defender e construir a vida a partir dela. Dessa forma, a terra e o *xuve* muitas vezes se confundem em emaranhados de conexões.

Os Kinikinau, enquanto moradores de uma vila na retomada Mãe Terra, também estão conformados ao próprio *xuve* do Senhor João e de Dona Maria. O casamento de Manoel e Marileide (vide genealogia) ampliou os vínculos e relações entre a parentela dos Roberto/Moreira e a dele. Como “chefes” do seu tronco, João e Maria zelam inclusive pelos meus anfitriões. Situação semelhante ocorre com Dona Zeferina e Senhor Miguel, fundadores da Vila São Miguel. Ambos estão ligados ao *xuve* do Senhor Zacarias, sobrinho do finado pela linhagem materna. Esses *xuves* juntos formam a Mãe Terra e promovem a experiência Kinikinau com essa terra.

Durante as comemorações dos dezessete anos da retomada, em novembro de 2022, o Senhor Zacarias falou ao microfone que “*fazer retomada*” não é apenas ocupar um lugar, mas um processo contínuo no tempo e nas relações. É preciso seguir retomando. Com isso, a terra transcende a noção de espaço ou território delimitado. Ela é a força que conecta mundos, tempos e memórias. E isso não se restringe a uma territorialidade fixa. Como bem observou Coelho de Souza (2018), a terra é movimento, reconfigura fronteiras entre o físico e o simbólico, entre o individual e o coletivo, entre humano e não humano. A terra é potência criativa. Enquanto substrato pode ser mexida, plantada, limpa, cuidada, pisada (nos rastros e batidas) e coletada e moldada para a cerâmica. Ela também carrega a história dos parentes do *xuve*, dos seres não humanos, dos pés de plantas medicinais e comestíveis, das árvores que fornecem a madeira para a vida doméstica, dos animais, córregos, açudes, matos, morros e seus “bichos” e “donos”. Os moradores da Mãe Terra sabem que para defender seus mundos é necessário negociar aliados e seguir a dinâmica do *ethos* Terena (Pereira, 2013). O casal é conhecido por “*não parar*” e por estar “*envolvido com os movimentos*”, como certa vez falou-me sua filha

Marileide. Enquanto acolhem instituições e pessoas parceiras em *projetos* com e na terra, integram diferentes formas de conhecimento, cuidado e entendimento sobre o “mundo”, à semelhança da proposição cosmopolítica de Stengers (2018).

FIGURA 10 - SENHOR JOÃO, DONA MARIA, ALENCAR/ RETOMADA MÃE TERRA



Fonte: A autora (2022).

5.5 O panorama da política indigenista na TI Cachoeirinha: impulsos para retomar

A escolha do casal para a retomada dialoga com aquilo que Ferreira (2017) discute em sua etnografia feita na TI Cachoeirinha na primeira década dos anos 2000. Nela, o autor analisa como a descentralização do indigenismo e a ruptura com a tutela da Funai, a partir dos anos 1990, tendo como cenário os governos neoliberais e a globalização, transformou arranjos políticos e territoriais das reservas indígenas Terena. Historicamente, o indigenismo centralizado pelo SPI e continuado pela Funai até os anos 1990, consolidou um modelo hierárquico-assimilacionista nas Reservas Indígenas. O poder local era exercido por caciques e reconhecidos pelo Estado, que frequentemente atuavam em confluência com os poderes e interesses estatais e regionais. Esse modelo, de acordo com ele, reforçou um sistema político

faccional que subordinava forças dissidentes, enquanto monopolizava recursos e perpetuava desigualdades internas.

Até os anos 1990, o poder político local era exercido por um “cacicado”, ou anteriormente na figura do “capitão”, que auxiliado por uma força coercitiva dispunha de uma guarda local recrutada para esse fim. Os caciques das Reservas, reconhecidos pelo Estado, deveriam atender aos seus interesses, mas também eram buscados entre as lideranças tradicionais para serem respeitados em suas aldeias. Segundo Ferreira (2017), essas figuras ocupavam posições hierárquicas que integravam não apenas a estrutura do mercado e do Estado, mas também a própria dinâmica interna de organização social dos povos indígenas. Essa dinâmica reforçava, independentemente da forma de governo (ditadura ou democracia), o poder coercitivo e centralizado dentro das sociedades indígenas, um modelo hierárquico-assimilacionista dos novos Estados da América Latina. Disso decorre que algumas facções e segmentos internos às reservas foram se constituindo, monopolizando e usando o próprio poder do Estado para subordinar forças rivais e dissidentes. Inclusive, tal dinâmica foi adensada com o Estatuto do Índio, em 1973, o qual

Levou à formação de uma camada de administradores ou burocracia indígena com formação profissional que foi incorporada à gestão do Estado, por meio do órgão indigenista. O indigenismo, então, criou uma estrutura organizacional (o SPI, depois a Funai, depois vários outros espaços de poder) que praticamente fundiu a organização social Terena com a micropolítica destas instituições (Ferreira, 2017, p. 212).

Nos anos 2000 cresceram os conflitos internos nas aldeias e diminutas Reservas perante os caciques que se fortaleceram politicamente nos anos anteriores. Espaços de terra eram disputados e monopolizados, parte da engrenagem e lógica dos poderes acumulados por famílias e consolidados ao longo da micropolítica local do indigenismo. Além disso, “normalmente os caciques participavam de coalizões políticas locais que envolviam proprietários de terras e importantes lideranças políticas regionais, que tinham o interesse que as demarcações de terra não avançassem” (Ferreira, 2017, p. 214).

A descentralização das políticas e recursos para os projetos locais também direcionou práticas de associativismos e a competições por eles nas áreas indígenas. Ainda segundo Ferreira (2017), o Mato Grosso do Sul exemplifica esse quadro, onde as áreas indígenas reduzidas a reservas fomentaram competições por terra e recursos, enquanto o indigenismo criou divisões entre povos de diferentes regiões do Brasil, com e sem terra. Em Cachoeirinha, por exemplo, antes da ocorrência das ações de retomadas, foram mapeadas por Vieira (2004) uma gama de associações e organizações existentes nas suas cinco aldeias, além das

contradições relacionadas a esse modo controverso de construir a política indígena e indigenista. No depoimento dado a ele nos anos 2000 por um dos caciques da aldeia Argola, essa situação política aparece ainda mais evidente.

Na aldeia Argola são 150 famílias. Tem as igrejas Católica, Assembléia de Deus Indígena, UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul -, Assembléia de Deus de Missões. São 5 times de futebol. As Associações Reviver e a APRA – Associação dos Produtores Rurais de Argola. O Programa Pantanal trouxe semente de milho e feijão, combustível, adubo verde; a Funasa e a Prefeitura Municipal o Posto de Saúde, saneamento básico e caixa d'água. O Idaterra forneceu combustível e sementes de arroz. Nós fazemos os projetos, fica difícil de ouvir a gente; quando nós dizemos o que queremos, fica engavetado. Esses projetos são eles que manda de lá. O nosso maior problema é a terra, está parada e a semente guardada, nós não temos trator. Fica difícil depender do trator da prefeitura – na época de eleição eles mandam para todos os lugares. Como deveria ser? Primeiro: as autoridades tinham que valorizar a gente; saber que a gente existe; aliviar o nosso sofrimento. Nós temos que ter um trator. Sem lavoura, não tem como comprar coisas. Banco do Brasil, Aquidauana, deveria fazer empréstimo para os índios. Até agora não sabe se foi aprovado esse plano. Não sei se é discriminação. Há empréstimos para os sem-terra. O Governo ajuda com dinheiro. Quanto aos índios, não tem essa oportunidade de empréstimo. Parece que a gente está fora, estamos excluídos. O Fome Zero: como acabar a fome se não tem condições de trabalhar? Não ficar humilhando, pedindo? É preciso ter uma máquina. Aí o governo pode dar semente. Queremos ter uma dignidade, trabalhar, ter dinheiro. Um dia pode falar para a esposa, filhos: vamos passear, passar três dias. Voltar pro trabalho. Aí tem uma alegria. A cachaça está apertando o pescoço. Para esquecer, toma cachaça. Antigamente, era diferente. Tinha mato, tinha caça (veado), plantava um pouquinho (abóbora), passava o ano todo. Ia pescar no córrego. Aí ia pescar. Agora, está sob o domínio do fazendeiro. Agora, a alternativa é outra, agora mudou. Nem precisava de trator, trabalhar e sobreviver. Com empréstimo, cada um vai trabalhar de sua forma, por exemplo, costureira. Mudar a fonte de renda. Aí o governo não precisa mandar trator, óleo e semente. A agricultura fica difícil se não tiver trator. Mesmo tendo máquina, 1 hectare, é pequeno, só ameniza o sofrimento. Falta a terra – está cheio de gente a aldeia. Quando as filhas crescerem, vai ter lugar só para morar. Fica difícil. Na cidade tem indústria, tem emprego. Na aldeia, não tem lavoura, não tem emprego (Vieira, 2004, p. 72).

A infrapolítica seria então relativa às ações políticas assumidas e mobilizadas por determinados grupos que questionam essa micropolítica, ao passo que se desdobram diretamente dos problemas e contradições do indigenismo.

Isso ficou explícito no caso de Cachoeirinha, terra indígena onde foi realizada a retomada Mãe Terra e de onde surgiram algumas das principais lideranças da APIB. Entre 2004 e 2005, formou-se um bloco que reuniu lideranças da aldeia Argola, que romperam com o cacique. Esse grupo dissidente uniu-se a dois caciques, das aldeias Babaçu e Lagoinha, e decidiu pela realização de ações de retomada de terras, contra a vontade do cacique geral da aldeia (Ferreira, 2017, p. 203).

Se contrapor aos mandos e jogos de interesses locais de Cachoeirinha envolveu a família do Senhor João, além de outras famílias, que buscaram romper com essa lógica e dinâmica de poder historicamente constituído dentro e fora das reservas. Na perspectiva de

terem maior autonomia, suas ações são parte de um novo sistema político insurgente e insubordinado aos micropoderes locais, ao indigenismo em si e naquilo que pode ser traduzido como escapar ao “centro” da aldeia ou ao poder centralizado nas aldeias. Inclusive a própria PNGATI, que por sua vez é propulsora da organização Caianas mencionada no início do capítulo, está também nessa mesma órbita de ações.

Ao mesmo tempo, perante um ordenamento jurídico mais isonômico, pluralista e descentralizado no indigenismo consolidado com a nova Constituição Federal de 1988, grupos dissidentes à micropolítica local adensada nas décadas anteriores, vinculou-se gradativamente ao movimento indígena. Iniciadas ao menos no sentido formal com a UNI e a Unind (anos 1970-1980), as organizações indígenas voltadas para a defesa dos direitos indígenas foram se estruturando.

As OIs têm amplitudes e ações muito distintas. Algumas representam aldeias, enquanto outras atingem o âmbito regional ou mesmo grandes redes de organizações, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul) e a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região Centro-Oeste (Arpipan) (Souza Lima; Oliveira, 2023, p. 55-56).

Dos anos 2000 em diante ganhou forte evidência no Estado de Mato Grosso do Sul as lutas indígenas pelo direito às terras totalmente conflitantes com os interesses dos fazendeiros e da sua gana neoextrativista para gerar *commodities*. A força das ações de retomadas e as mobilizações desencadeadas por grupos interessados em descentralizar a dinâmica da micropolítica local foram engrenadas à articulação do movimento indígena nacional. Principalmente a partir dos anos 2000, as organizações indígenas passaram a mobilizar pautas acerca de problemas e situações semelhantes que eram enfrentadas por outros povos do Brasil. Apesar de articulada regionalmente e centralizada ao movimento indígena nacional, a Arpipan atendeu aos interesses do Estado e tensionando as decisões da “base” (Ferreira, 2017), ocasionando a sua extinção.

No que diz respeito ao grupo da Mãe Terra e de outras aldeias e retomadas Terena, vejo que as Assembleias Kinikinau, iniciadas em 2014, sobre as quais discorrerei no final, são o desdobramento dessas articulações políticas dos movimentos indígenas regional e nacional. Elas estão intimamente associadas à história do Conselho e Assembleias Terena, bem como a Aty Guasu, do povo Guarani e Kaiowá, e das organizações indigenistas e indigenistas apoiadoras. O modo como as decisões e as estratégias políticas são operadas e articuladas no âmbito das Assembleias indígenas de MS e nas suas organizações de base, são fundamentais

para entender como e quando os Kinikinau obtiveram respaldo de outros povos para lutar por sua terra e constituíram uma rede política mais ampliada, até serem efetivamente notados em Mato Grosso do Sul e em Brasília.

5.6 Projetos, economia e trabalho entre os Kinikinau e Terena da Mãe Terra

No mesmo dia em que estive acompanhada do Senhor João Leôncio na Caianas, das ONG que atuam na Mãe Terra, como a Ecoa e WWF, em parceria com o Ibama, organizavam no centro comunitário da aldeia um treinamento da brigada comunitária voluntária de prevenção e combate aos incêndios da região. Essas organizações, assim como a SOS Pantanal⁹⁵, por meio de recursos captados em diferentes agências nacionais e internacionais voltadas à conservação ambiental, diante da ascendência crescente das queimadas e incêndios entre 2020 e 2021, passaram a formar brigadas comunitárias voluntárias locais. O próprio Senhor João, que já era brigadista, incentivou que as ações de prevenção e combate às queimadas também chegassem à Mãe Terra. Por isso, antes de irmos para a oficina na Caianas, ele fez a abertura do treinamento dando uma espécie de “benção”⁹⁶ aos participantes voluntários.

A maioria dos presentes no treinamento, dispostos a compor a brigada comunitária da Mãe Terra, pertencia ao seu *xuve*. Entre eles estava Manoel, seu genro, e, também, um jovem Kinikinau, o filho do Senhor Izabelino, que é o tratorista responsável por gradear lavouras, transportar madeiras, entre tantas outras atividades que lhes são demandadas no dia a dia. Enquanto aguardava a benção do Senhor João, minha anfitriã, Dona Águeda, também esteve no centro comunitário da Mãe Terra para conversar com o pessoal das ONG. Sua motivação para estar lá não foi o voluntariado na brigada, mas negociar a continuidade da sua relação e da sua comunidade com as abelhas, caixas e mel que foram queimadas nos incêndios de 2021.

A tragédia a entristecia, pois estavam impossibilitados de complementar a renda com a venda do mel. Por intermédio de vizinhos, nas conversas que ela tinha com as pessoas dos

⁹⁵ Essa organização, assim como a SOS Mata Atlântica, tem como fundador Roberto Klabin, da família e grupo Klabin, que produz e exporta papel e celulose. Esse senhor adquiriu, como parte da divisão do patrimônio familiar, a Fazenda Caiman, de 56 mil hectares, que fica a aproximadamente 40 km da entrada da TI Cachoeirinha no município de Miranda. Além da pecuária, há um hotel de luxo, com diárias acima da média para a região, que oferece aos turistas passeios e contato com a “cultura pantaneira”, incluindo cavalgada e observações de fauna e flora na Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) com 5,6 mil hectares. Moradores da cidade de Miranda e das aldeias, comentaram comigo já terem trabalhado na Caiman. Nos limites revisados e declarados desde 2007 da TI Cachoeirinha aos Terena, que passa de 2,6 mil para 36 mil hectares, 1,8 hectares da Fazenda Caiman incidem dentro da área indígena (Paes, 2021). Os 55 fazendeiros, além da Caiman, tentam embargar judicialmente a regularização efetiva da TI, sendo que se comenta que alguns ameaçam os técnicos responsáveis pela demarcação.

⁹⁶ É recorrente um tipo ideal de protocolo cerimonial entre os Terena, e isso se estende aos Kinikinau, principalmente na abertura de eventos e reuniões coletivas. Esse aspecto será olhado com mais atenção acerca das Assembleias Kinikinau e Terena.

bolichos, as “mercearias” da Colônia Agachi, ela soube que havia “projetos” com abelhas nos arredores da vila. Incentivados pela mesma ONG do treinamento da brigada, no Assentamento Bandeirantes, o cultivo de mel de abelha europa (*Apis mellifera*), beneficiamento, envase, rotulagem e comércio era parte de uma associação constituída por mulheres. Fortuitamente, na ida ao centro da Mãe Terra e aproximação aos representantes da ONG ali presentes, ela conseguiu negociar e agendar uma reunião para tratar especificamente das abelhas e do seu interesse em retomar a apicultura na vila Kinikinau de Miranda. Seus esforços se somaram aos de seu sobrinho, que também já havia lhes encaminhado esse mesmo pedido. Essa reunião de fato ocorreu alguns dias depois na aldeia Kai’Koê e o projeto com as abelhas foi acertado entre os presentes para acontecer meses depois.

A relação da comunidade Kinikinau com o cultivo de mel também chegava acompanhada da saudade que meus interlocutores sentem da aldeia São João e de suas antigas casas. Na manifestação de algumas pessoas da comunidade para obterem caixas e melgueiras, percebia o desejo de retomarem a atividade e a relação íntima que tinham no passado com o cultivo do *mopó*, mel, e os seus diferentes usos nos cuidados com o corpo. Era primavera, havia flores e frutos, as abelhas estavam trabalhando com vigor. Era recorrente conversarmos sobre as abelhas enquanto as observávamos ao redor das casas. Dona Águeda comentava que a *xuli-xuli* (jati) é mansa, mas a *orôpa* (europa) é brava e ferroa, razão pela qual é necessário usar o roupão. Sair para “melar”, aplicando as técnicas transmitidas pelos mais velhos, como furar o tronco da árvore para extrair o mel na mata, era uma prática que as pessoas descreviam como parte do legado deixado por seus pais, tios e avós. Esse tema surgia com frequência em conversas, como as que tive com o Senhor Nicolau Flores⁹⁷. Ele explicava que, ao longo dos anos, a prática de “melar” foi se tornando cada vez mais rara devido ao desmatamento e à proibição do corte de árvores nativas ameaçadas de extinção no Cerrado e no Pantanal. Na aldeia São João, segundo ele, essa atividade era mais comum e produtiva, acompanhando a maior abundância de árvores na região.

Os registros do interesse pelas abelhas são abundantes: entre os povos do Pantanal chamou a atenção de Taunay (1931), entre os Chané-Guaná de Miranda e aparece enfatizado por Pereira e Oliveira (2003) na perícia antropológica feita com os Terena de Buriti. Os Terena praticantes do xamanismo relataram aos autores que, nos tempos primordiais, havia uma relação

⁹⁷ Certa vez estava em sua casa e ele fez questão de levantar-se e diante de uma árvore chamada lixadeira (*Curatella americana*) me mostrou, batendo no tronco da árvore, como localizar o “pote de mel” da abelha jati. Depois disso mostrou como fazer para retirar as abelhas com a fumaça e furar o tronco na parte do mel evitando que a árvore caia. Ele sempre fez questão de dizer que esse era o “modo dos antigos” de extrair o mel das matas lembrando quantas vezes fez isso na vida no tempo “do” São João.

profunda entre seus ancestrais e os *natiacha*, “donos” dos animais e plantas. Ambos compartilhavam características antropocêntricas, uma linguagem comum e uma dieta composta por elementos como raiz de caraguatá (*Bromelia balansae*), frutos de jatobá (*Hymenaea courbaril*), mel e guariroba (*Syagrus oleracea*). Essa conexão permaneceu valorizada pelos *purungueiros*, como são denominados os praticantes do xamanismo, para quem a culinária dos *natiacha* preserva o vínculo com os tempos primordiais. Chamados em Terena de *eno hoi* e *eno ha'ahoi* – traduzidos como “rei da mata” e “pai do mato” – Dona Senhorinha disse aos autores que os *natiacha*, ensinaram aos indígenas antigos hábitos alimentares que proporcionavam saúde.

Rosaldo (Souza, 2012, p. 44-47) dedica algumas páginas de seu trabalho descrevendo a relação que o povo Kinikinau tinha com o mel lá “no” São João, seus usos na alimentação e na cura de enfermidades. O fortalecimento da saúde contra as friagens que chegam do sul ao Centro-oeste, que inflamam a garganta e fazem o nariz escorrer, é um dos usos feitos do favo de mel, principalmente de jati, além de ser um colírio para doenças oculares. No passado, por exemplo, principalmente na aldeia São João, soube que o fruto farináceo da árvore jatobá era misturado com mel e amplamente consumido entre os Kinikinau, como me foi contado pelo Senhor Fausto, ajudando a combater a anemia e a abrir o apetite das crianças, tornando-as fortes. O mel é, também, um alimento do saci, em língua Kinikinau *euhi* e *kalihehaiti*, que também vive nas matas, como um *natiacha*. Como já abordado no capítulo precedente, é o alimento que ele oferece às crianças capturadas e presas por ele dentro de um bambuzal.

O amigo Rosaldo é um apreciador de mel. Algumas vezes, comentou que durante o mestrado, quando viajava à Brasília para as aulas na UnB, também vendia mel a seus colegas. Inclusive, em uma das minhas idas a Campo Grande, no retorno de Miranda, levei um pouco de favo e mel de jati para ele. Foi surpreendente ver a sua saudade de mascar um favo de jati. Enquanto saboreava, falou do incentivo aos seus três filhos, criados na cidade, a provar o mel e, também, o favo. Quando ele frequenta a casa dos pais na aldeia Cabeceira, em Nioaque, retorna a Campo Grande com mel de abelha europa (*Apis mellífera*) e jati. Lá, o cacique Joel Marques, também conhecido como Pastor Joel, possui uma porção de caixas de abelhas em um capão de mato com aroeiras (*Schinus terebinthifolia*), próximo à casa da sua família. Em um projeto da Funai para geração de renda durante a pandemia, ele conseguiu as caixas e equipamentos para aumentar a produção da comunidade e da sua família. Nas assembleias e encontros Terena e Kinikinau, esse senhor leva o mel envasado para ser vendido. Me tornei uma das suas compradoras, pois o sabor do mel é único. Gosto muito da expressão utilizada pela maioria, quando vê uma abelha jati ou outra, que elas estão “trabalhando”. A associação

entre humanos e não humanos na construção do trabalho e do sustento reforça a sua intimidade e aliança.

O manejo técnico das abelhas e de suas colmeias, seja das espécies europa (*Apis mellifera*) ou jataí/ jati (*Tetragonisca angustula*) é visto como uma sabedoria dos “antigos”. Com eles, aprenderam que o sucesso na coleta de mel depende de seguir preceitos específicos, transmitidos por gerações. Não ir ao banheiro para evacuar antes de ir “melar” é um deles. Embora não tenham feito menção direta, por exemplo, aos *natiacha*, observei haver um cuidado mais atento e discreto durante o processo de coleta do mel, que geralmente é realizado sem “alardes”. Minha presença, como soube, fez o mel “samburar”, ele ficou “farelento” por eu não ter seguido a dieta correta. Sem saber, fui ao banheiro antes. Interrogada a respeito, em tom de brincadeira, descobri que esse foi o motivo de não ter sido uma coleta abundante e bem-sucedida.

FIGURA 11 - GREGÓRIO “MELANDO” JATI NA VILA SÃO MIGUEL



Fonte: A autora (2022).

A moradia dos *natiacha*, de acordo com o que idosos Terena falaram a Pereira e Oliveira (2012), é o oco do pau das árvores, que ficam no mato. Ele vai de um oco a outro, mesmo quando se muda não esquece do lugar. Da mesma forma, quando a casa da abelha é destruída, para os Kinikinau ela deve ser refeita por quem “melou”, o que exige muito cuidado

para capturar a rainha e recomeçar uma nova comunidade produtora de mel em outro lugar ou caixa. Seriam todos esses cuidados relativos aos “donos” e seres espirituais associados às árvores e abelhas? Por outro lado, derrubar árvores para coletar mel e aproveitá-la para fabricar móveis ou utilizá-la como lenha, como foi no passado, não era mais viável. Portanto, as caixas eram a melhor alternativa para se adequarem às drásticas transformações deixadas nos biomas Cerrado e Pantanal com o neoextrativismo predatório que desmatou e incendiou a região. Com a derrubada das árvores, então, as moradas dos *naitiacha* das abelhas foram comprometidas. Cabe agora aos humanos, como Dona Águeda, fazer das caixas as suas moradas? Seria essa também uma das suas motivações para ter as abelhas por perto?

A possibilidade e interesse dos meus amigos em vender mel puro de abelha também tinha relação com o seu valor e comércio na região de Miranda. Na época em que estive por lá, o litro ou o quilo do mel da europa (*Apis mellifera*) custava em torno de R\$30,00 (trinta reais). Além da venda do mel, outras atividades compõem a renda das famílias da São Miguel e Kai’Koê. Em uma escala microrregional o “sustento” e a obtenção de alguma renda ocorrem no comércio de galos, galinhas, patos, porcos, novilhas, mandioca, feijão, abóbora, manga, guavira e outros. Negociados com parceiros e revendedores em escala macrorregional, o extrativismo de castanhas de baru ou cumbaru (*Dipteryx alata*), bocaiuva (*Acrocomia aculeata*) e a farinha de jatobá que são sazonais, tornam-se complementares e comercializados por algumas pessoas, principalmente na família de Manoel e Marileide.

Em 2022, o pagamento de diárias para coleta de sementes e produção de mudas de árvores nativas integravam parte das atividades sazonais de alguns moradores da Mãe Terra e Vila São Miguel. Vinculadas a pesquisas e ações extensionistas desenvolvidas a partir da UFMS em cooperação com algumas ONG, um dos projetos que acompanhei indiretamente em janeiro, novembro e dezembro de 2022, envolveu famílias Kinikinau e Terena. O plantio e o cuidado com a nascente do Córrego dos Macacos, em uma área que foi significativamente desmatada para o pastoreio do gado, ajudaram-na a ser recuperada e a verter água⁹⁸. Como me disse o Senhor João, o fato de terem plantado árvores em seu entorno, tornando-a protegida, fez a sua dona voltar para a sua morada.

A essas atividades remuneradas, que não são regulares, se somam os saques bancários de benefícios sociais das políticas redistributivas do governo federal, como o Bolsa Família, auxílio maternidade e outros, além da aposentadoria rural, os quais não abrangem todas as pessoas. O cadastro para o acesso a tais benefícios geralmente é feito com a mediação da

⁹⁸ Refere-se ao mesmo projeto já mencionado e incubado na UFMS.

Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai e do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) de Miranda. Há ainda os que moram em Bonito e Miranda que trabalham em agências, hotéis e empreendimento do turismo regional.

Entre os Kinikinau jovens que venho acompanhando mais de perto, existem alguns professores. Além dos netos e netas de Dona Zeferina, do seu filho Inácio, outros jovens de outras parentelas, como por exemplo o Elias Gois, cursaram o ensino superior. Essas pessoas, assim como de outras parentelas, caminharam pelo magistério indígena e depois foram para as licenciaturas em Letras e Biologia, que são os cursos ofertados nas Universidades Federais e Estaduais nos *campi* próximos às aldeias e cidades em que vivem. Atualmente um deles está cursando direito na UCDB em Campo Grande e quer ser advogado para atuar na defesa do povo Kinikinau, algo inédito entre as áreas escolhidas até aqui.

As políticas de cotas e ações afirmativas para ingresso e permanência indígena nas universidades brasileiras, certamente foram e ainda são fundamentais a todas e todos. Depois de formados, a maioria vem ocupando as vagas de trabalho nas escolas das aldeias, inclusive na RI Kadiwéu, Cachoeirinha e Mãe Terra. Porém, ainda são recorrentes os tensionamentos sobre esse tema, porque, segundo afirmam, são vistos como “estrangeiros” ao lugar em que vivem e à própria comunidade étnica-escolar onde trabalham. Como desejam, um dia haverá a própria escola Kinikinau na TI que eles terão e que esses problemas finalmente serão cessados.

Outro aspecto na relação das pessoas da comunidade com a estrutura socioeconômica local e nacional, acerca da necessidade de complementar o sustento com a escassez de ofertas de trabalho remunerado nas áreas em que vivem⁹⁹, diz respeito às cooperativas agroindustriais que recrutam sazonalmente mão de obra indígena nas TI de MS. Mediante contrato previamente acertado entre caciques, Funai, Ministério Público do Trabalho (MPT) em MS, MPF, as “empreiteiras da maçã” levam homens, jovens e adultos, aos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Viajam mais de mil e quatrocentos quilômetros para trabalhar! Durante o campo, ouvi dos moradores da TI Cachoeirinha e, também, da Mãe Terra, inclusive um jovem Kinikinau, que foram trabalhar na poda das maçãs (*Malus domestica*). Já em 2024, soube de mais quatro pessoas que ficaram sessenta dias colhendo maçãs¹⁰⁰ e procurei inteirar-me sobre

⁹⁹ Enquanto escrevia essas linhas, recebi notícias de mais uma jovem que está trabalhando no plantio de cana no interior de São Paulo, na região de Araçatuba.

¹⁰⁰ O tema para mim sempre foi motivo de preocupação. Durante a escrita do capítulo, no início de 2024, ocorreram graves enchentes no Rio Grande do Sul, que tristemente deixaram cidades embaixo d’água, destruíram pontes, estradas, casas, vidas e muito mais. Por meio das redes sociais, soube que jovens Terena e Guarani estavam trabalhando em Vacaria durante a catástrofe. Na mesma semana, saiu uma notícia acerca de algumas irregularidades que vem ocorrendo nos contratos e na forma do trabalho das pessoas indígenas das comunidades de MS que vão para a “maçã”: Disponível em: <https://www.prt24.mpt.mp.br/2-uncategorised/1994-mpt-e-mpf->

como eram as condições de trabalho. Essa realidade parece tão incongruente aos meus olhos: terem que se deslocar mais de dois mil quilômetros para ficarem tantos dias, às vezes menos ou mais de sessenta distantes das suas famílias, comida e clima, em troca de poucos salários-mínimos, porque, infelizmente, não conseguem renda vivendo por ali.

Acompanhando a rotina dos moradores da vila, logo pela manhã, via a saída de motos para as vendas e negociações desses itens nas aldeias da TI Cachoeirinha e nos “bolichos” vizinhos ao Assentamento. Principalmente homens, entre 18 e 60 anos, quando a renda não alcança o suficiente para manter a família, aceitam ou procuram ofertas de diárias para trabalhar na manutenção de casas, cercas, limpeza de pastos e lida como “peão” com o rebanho bovino. Há tratoristas que gradeiam as lavouras e transportam a lenha para o consumo doméstico, além de segurança em chácaras, fazendas e pesqueiros da região de Miranda e Bodoquena, os quais fazem treinamento e formação em escolas privadas especializadas em defesa e proteção de patrimônio de propriedades. Os mais jovens, às vezes também os mais velhos, a depender da necessidade financeira, se arriscam por períodos mais longos para trabalhar nas fazendas mais adentro do Pantanal e retornam para visitar as suas famílias ao menos uma vez ao mês. No entanto, apesar da diversidade de afazeres pouco qualificados, não há estabilidade financeira para a maioria.

A venda de cerâmicas ornamentadas, feitas por algumas famílias da parentela dos Roberto, principalmente mulheres auxiliadas por filhas, filhos, netas e netos, também complementa o seu “sustento”. Identifiquei na grande maioria das casas da São Miguel e Kai’Koê, que havia ao menos uma pessoa trabalhando com cerâmica nas luas certas¹⁰¹. Inclusive, em um dos dias de novembro, acompanhada de Manoel, Marileide e seu filho Alencar, fomos até a área da retomada Charqueada na “mina” onde a argila, *moté*, é adequada para fazer as cerâmicas. Após o longo processo de confecção das peças, depois de terem sido queimadas e ornamentadas, geralmente dentro do espectro das famílias nucleares, elas são expostas coletivamente aos turistas e representantes das ONG que eventualmente frequentam a comunidade. Há também aquelas que viajam a feiras e festivais, que são carregadas em caixas e expostas por aquela que assume o papel de também “levar” o povo Kinikinau a esses eventos.

Acompanhei a venda de cerâmicas numa escala local e feita de forma coletiva em outubro de 2022. A Vila São Miguel recebeu a visita de uma delegação do *Greenpeace*

ms-lanca-recomendacao-para-combater-a-exploracao-de-trabalhadores-indigenas-nas-plantacoes-de-maca-do-sul-do-pais. Acesso em: 10 maio 2024.

¹⁰¹ As luas para buscar e modelar o barro e queimar as peças são a crescente e a cheia, segundo elas para não as trincar e o trabalho ser bem-sucedido.

França¹⁰² em que ativistas estavam em busca de dados para uma reportagem sobre a degradação ambiental no Cerrado e no Pantanal do Brasil. Havia um projeto de lei em votação no parlamento da União Europeia, que visava proibir os Estados-membros de acordarem importações com o Mercosul de produtos cultivados e produzidos em áreas de degradação ambiental e de conflitos sociais.

Guiados por Alberto Terena, membro da APIB e do Conselho do Povo Terena, a delegação do *Greenpeace* França foi conhecer a Mãe Terra e o povo Kinikinau da Vila São Miguel. Por ser uma área parte da revisão dos limites da TI Cachoeirinha, que há décadas está judicializada por fazendeiros, os Kinikinau figuram como desterrados, sem terras juridicamente demarcadas, porque, dentre outras coisas, a criação de gado e o plantio de soja, *commodities*, se faz sobre suas antigas moradias. Na ocasião da visita dos europeus à vila, as ceramistas trataram de montar uma mesa no centro de reuniões, que geralmente ocorrem no “mangal do Mané”, e venderam algumas de suas peças de cerâmicas. A disposição das peças no centro de reuniões é feita de maneira coletiva, ficam misturadas, mas as vendas, eventuais esclarecimentos de dúvidas e arrecadação do dinheiro é repassada a cada ceramista autora do trabalho. Enquanto as câmeras filmavam e fotografavam as pessoas e o lugar, os mais velhos respondiam às perguntas da delegação, por meio dos tradutores e intérpretes, acerca da história e “cultura”¹⁰³ do povo Kinikinau.

Ainda na seara dos *projetos* que ocorreram durante o campo nas comunidades da Mãe Terra, incluindo Vila São Miguel e Kai’Koê, também me envolvi em um curso de medicina natural oferecido pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar). Durante dois dias participei das aulas e atividades práticas conduzidas por uma simpática senhora. Logo no início, as próprias mulheres da comunidade relataram à ministrante que haviam frequentado um curso de apicultura oferecido recentemente pela mesma entidade, mas que ainda aguardavam a entrega dos certificados. Apesar do interesse e pré-disposição da comunidade para essa troca, entendi que os certificados eram parte de uma linguagem burocrática a ser usada, afinal, eles lhes garantiriam novos projetos, trabalhos e parcerias.

¹⁰² Miranda é uma região conhecida e frequentada por turistas que querem conhecer o Pantanal e Cerrado. Porém, o que mais se vê na região é o turismo de pescaria. Geralmente, grupos de homens, contratam pacotes e passeios de barcos para fazerem a pesca no rio Miranda e em seus afluentes. Na cidade, existem algumas agências e hotéis que recebem esse público. Na rotatória e acesso à estrada que vai para Cachoeirinha, existe um lugar onde são vendidas iscas vivas. Por meio dela, trabalhadores do Pantanal garantem os fluxos da pesca e turismo da pesca.

¹⁰³ Nesse caso refere-se ao entendimento da própria comunidade acerca dos elementos a serem mostrados aos visitantes enquanto símbolos e expressões do povo Kinikinau. Esse uso das aspás coaduna com as problematizações de Carneiro da Cunha (2017).

Aprender a manejar abelhas, trabalhar com apicultura ou aprender acerca da “medicina natural” com as alteridades não indígenas me soaram um grande contrassenso. Afinal, dos anos que venho acompanhando as famílias dos meus interlocutores pude notar uma infinidade de situações em que os *juju* (remédios do mato) figuram como algo central nas práticas de cuidados diários de corpos e pessoas. Basta saber se tem alguém doente entre os parentes, que o remédio certamente chegará até ele. Banhos, chás, loções e emplastros circulam amplamente entre casas, famílias e pessoas. Dona Águeda é uma enciclopédia das plantas e cascas de árvores do Cerrado e de seus usos nos cuidados com o corpo e pessoas. Além disso, ela sempre procura manter as mudas de remédios em volta da sua casa e sabe onde ficam os remédios fora da área doméstica. A construção de corpos, ao longo da vida, passa pela relação que as pessoas da comunidade têm com as plantas e com os seus usos. Entendo ser uma premissa aprender a identificá-las e utilizá-las. Essa afirmação se encontra com a seguinte frase que certo dia ouvi de um deles: “*quem não toma remédio do mato, morre*”, reforçando a relação que há entre corpos, pessoas e *juju*.

5.7 Na convivialidade, a TV e a transição entre governos

Nas noites, como de costume, a TV da casa da minha anfitriã envolvia a atenção da sua família. Enquanto a matriarca finalizava o jantar em um cômodo que fica à parte da casa-dormitório, todos do seu núcleo doméstico, inclusive eu, tomávamos banho de balde. Na maior parte das vezes, não havia água na torneira ao longo do dia¹⁰⁴. A água utilizada para consumo doméstico, banhos, cozinhar, beber e lavar roupas rareia. Quando disponível na torneira, era armazenada em caixas d’água e toneis de plásticos, geralmente reabastecidos assim que a água vinha do centro da Mãe Terra ao encanamento das moradias da Vila São Miguel. Eu mesma assumia essa função de deixar a torneira aberta para encher os recipientes quando a água chegava.

Assim que anoitecia, era regular a visitação da filha Marinalva e de sua família à casa de sua mãe. Eles passavam em média entre uma e duas horas conosco. Quando chegavam, já se sentavam em volta da TV para assistir ao jornal e novelas da noite. Seu filho adolescente,

¹⁰⁴ Segundo os moradores da Mãe Terra, a escassez de água no poço artesiano da área central ocorre pelo baixo índice de chuvas no Pantanal. Diante disso, organiza-se um racionamento diário de água entre as moradias da Mãe Terra e vila São Miguel. Um agente se responsabiliza por abrir as torneiras, direcionando o fluxo de água para as diferentes regiões que abrangem a retomada. Normalmente, a água chegava à casa de Dona Águeda por um curto período de manhã e por mais tempo durante a noite.

um assíduo usuário da internet, na ida à casa da vó, passava todo o tempo em um jogo *online*. Os adultos, por outro lado, ficavam nas conversas e comentários sobre o jornal, às vezes até tirando uma soneca na cadeira, aguardando o ar mais fresco da noite para aliviar o calor excessivo feito durante o dia. Dona Rosa Pereira, que é prima de Dona Zeferina por parte de pai, quase sempre participava dessa visita noturna à casa da sobrinha Águeda. Ela estava passando uma temporada com o seu filho Fausto na Vila São Miguel, mas a sua moradia é na aldeia São João.

Na vila, o rancho da família de Marinalva fica a 300 metros da casa de sua mãe. Eles estão separados somente por suas roças¹⁰⁵. A regularidade da frequência noturna constitui o reforço da convivialidade, a atualização de vínculos e afetos familiares sustentados na lógica da matrilocalidade do seu “tronco” ou *xuve* - como é para os Terena observados por Almeida (2013) – centrados na mãe Águeda e na avó Zeferina. Nessa dinâmica matrilocal, os filhos homens de Dona Águeda eram alimentados por ela, que era também quem cozinhava as refeições da casa. Algumas vezes, conversando com as mulheres Kinikinau, elas reforçaram que é a esposa e a mãe que devem assumir os cuidados sobre a alimentação da família, além de lavar as roupas do marido e dos filhos. O marido também deve cuidar da esposa em outras atividades, principalmente saindo para trabalhar a fim de conseguir dinheiro: cortar madeira, fazer cerca, na changa, no mato, na roça, na coleta de mel, isto é, em lugares mais afastados da esfera doméstica e da própria cozinha. A expressão “casar” acompanha a de “cuidar”, seja dele ou dela. Quando um jovem se casa, isto é, entre 16 e 18 anos em média, ele já é aconselhado sobre os desafios da obrigatoriedade do “cuidar” e de “ser cuidado”, afinal não terá os pais como responsáveis pelo seu cotidiano familiar.

Dos filhos homens da minha anfitriã que estavam vivendo na vila, um era solteiro¹⁰⁶ e o outro, separado. Por isso, ela mesma assumia a responsabilidade sobre a alimentação de ambos, apesar de que cada um cuidava de sua própria roupa. Embora houvesse os cuidados da mãe, ambos me diziam saber cozinhar, pois quando trabalhavam como peões de fazendas no Pantanal eram cozinheiros de comitiva. No passado, diziam ter alimentado tropas com mais de trinta homens. Em algumas situações do campo, quando sua mãe esteve ausente, cheguei a

¹⁰⁵ Diferente da São João, quando eram separados por quase 2 km. A lógica da distribuição socioespacial na São João, das famílias Kinikinau, obedecia a outros critérios. Marinalva, por exemplo, morava mais próxima à mãe do marido. Dona Águeda, morava próxima à sogra e, também, ao rancho dos seus pais, que já haviam se mudado de lá quando iniciei o meu campo em 2009.

¹⁰⁶ Tristemente, em decorrência de problemas de saúde, ele faleceu durante a escrita dessa tese no início de 2024. Éramos amigos, ouvia as suas histórias sobre as fazendas do Pantanal e dávamos boas risadas durante a minha hospedagem na casa de sua mãe. Com carinho, guardo fragmentos de couro de lagarto que ele me presenteou quando fui embora, em dezembro de 2022.

comer a comida de um deles, inclusive, bem gostosa. Do mesmo modo, em outra situação, também cozinhei para eles e fui supervisionada pela esposa de um dos netos de Dona Águeda, que sabia sobre a quantidade de ingredientes, mas principalmente manejar as brasas de angico (*Anadenanthera colubrina var*) Conforme o campo ia passando, fui assimilando as preferências da cozinha local e as técnicas empregadas para cozinhar no fogo em brasa.

Diferentemente, a filha e família da minha anfitriã se alimentavam em sua própria casa. À noite, quando eram convidados por Dona Águeda para a refeição, recusavam e agradeciam. A visita da Marinalva também era para ficar com seus dois filhos mais velhos, que viveram praticamente a vida toda com a avó. Entre algumas famílias Terena e Kinikinau, deixar um neto ou neta para os anciãos da família nuclear terem como companhia, não significa necessariamente renunciar aos encontros e comunicação cotidiana com os pais. Educar/aconselhar, cuidar, transmitir valores e saberes tidos como fundamentais estão nas intenções e relações dos anciãos com os frutos dos seus frutos, mesmo com os pais atentos e por perto. É comum ouvir as avós e avôs idosos, quando sabem da gravidez de suas filhas, filhos, netos e netas, comentarem suas expectativas de ter um neto para cuidarem deles e para serem por eles cuidados.

Nesses encontros e convivialidade noturna, se necessário, discretíssimos, percebia momentos ou situações em que os filhos e netos de Dona Águeda eram aconselhados sobre as suas vidas ou decisões a serem tomadas. Falar baixo e ser discreto é a busca por individualidade e intimidade sobre um assunto que não diz respeito a mais ninguém. Se é algo a ser trocado no coletivo, geralmente é levado à roda de tereré ou em situações como reuniões comunitárias e visitas familiares a casa de alguém. O que não é, parece ficar somente entre bocas e sussurros inaudíveis, mesmo na presença de outras pessoas. O cuidado com as palavras que “vazam” envolve a pouca distância entre as casas da vila, uma média de 100 a 300 metros entre elas, o direcionamento do vento e a umidade do ar, que às vezes podem levar palavras faladas de um lado a outro. Cheguei a ser indagada por pessoas que “ouviram” coisas que foram pelos ventos e buscaram saber comigo maiores detalhes sobre elas.

Diante da partilha sobre alguma dessas situações de aconselhamento ou eventual desgosto sobre o mau comportamento dos seus filhos e netos, ouvi: “*eu já aconselhei sobre isso*”. Poder aconselhar é algo parecido com o gesto de educar por meio da palavra. Essa atividade diz respeito principalmente a pessoas casadas, com filhos, que tenham experiência de vida e zelam o seu próprio “tronco” familiar. Jovens, principalmente solteiros, não aconselham, precisam, antes, aprender a ouvir. Até pais e mães de família, se ainda jovens, só aconselham seus próprios filhos e mesmo assim buscam os anciãos.

A força do conselho também orbita no campo da espiritualidade. Pastor, padre ou benzedor, indígena ou não, podem ser procurados quando o aconselhamento familiar não produziu o efeito almejado. Presenciei um desses casos. Um jovem casal vivia brigas que não pareciam solucionáveis aos conselhos dos seus pais, principalmente da mãe. O marido demonstrava ciúmes da jovem esposa, como soube, por ter “saído” de casa para concluir o Ensino Fundamental. Além disso, ela usava redes sociais que, à época, não eram do conhecimento e domínio do rapaz. As tentativas de aconselhamento sobre os ciúmes não foram bem-sucedidas, pois as discussões permaneceram. Tanto a sua mãe como a própria jovem esposa, buscaram, então, uma benzedeira e uma pastora para ajudá-los, identificando se havia feitiço sobre eles. Como soube, trabalharam para atenuá-lo, frequentando juntos, o casal, a igreja evangélica nos fundos da casa de Dona Águeda, além de irem à benzedeira da cidade. As discussões logo cessaram.

Além das situações noturnas de aconselhamento e jantar, sempre por volta das 20 horas, costumávamos arrumar nossas cadeiras na varanda de Jean, filho de Marinalva, para assistir ao Jornal Nacional na televisão de sua casa. Ele, que já tinha sua própria família, morava em uma casa-dormitório separada, apenas por uma parede de tijolos, do quarto onde Águeda, seus dois outros netos solteiros e eu dormíamos. Embora esse neto de dezenove anos fosse casado e tivesse uma filha pequena, ele ainda recebia a alimentação da avó. Assim como ele, os outros filhos solteiros de Dona Águeda também se reuniam para as refeições. Enquanto o jornal passava, jantávamos nos lugares de costume. Eu também já tinha o meu assento habitual. Como a televisão não estava em volume suficiente para meus ouvidos, eu me aproximava, enquanto todos os outros pareciam ouvir sem dificuldade. Esse momento, como tantos outros, me fazia lembrar de um corpo pouco treinado para captar as sonoridades das coisas.

Na segunda quinzena de novembro passamos a acompanhar pela TV a movimentação da passagem do governo Bolsonaro para Lula e o denominado “gabinete de transição”. Grupos de trabalhos técnicos e temáticos, formados por representantes da sociedade, de diferentes grupos sociais, entidades, organizações, servidores públicos e congressistas, saíam a campo para fazer o diagnóstico e levantamento de como a chamada “máquina pública” funcionou nos quatro anos anteriores. Esse processo envolveu a discussão inédita sobre a criação de um Ministério Indígena, reforçando o círculo de promessas e obrigações mútuas pelo apoio indígena dado a Lula para vencer as eleições de 2022. Um grupo formado por treze pessoas indígenas e duas não indígenas, passou a ser coordenado por membros das organizações regionais de base da Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Seus membros saíram a campo para levantar dados acerca das políticas públicas, segurança territorial, mudanças

climáticas, pendências administrativas de identificação, demarcação e homologação das terras indígenas, entre outros. As mídias sociais, perfis no *Instagram* e canais de notícias do movimento indígena indicavam a ocorrência de reuniões virtuais para a discussão da metodologia de trabalho a ser adotada na construção do diagnóstico da situação indígena em todo o Brasil.

Após as eleições presidenciais, conforme circulava no entorno da Vila São Miguel, notava as pessoas das comunidades indígenas de Miranda atentas a esse diálogo com o movimento indígena. Quando saía para os fretes, acompanhada das famílias que iam para a cidade e outras aldeias, o assunto mais comentado era o presidente eleito, os cargos a serem criados no executivo, além dos poderes legislativo e executivo de MS. Notícias e informações das suas organizações de base, como a APIB e Conselho do Povo Terena, além do Fórum dos Caciques¹⁰⁷, chegavam aos poucos em seus grupos do *WhatsApp*, *Facebook*. A promessa de envolver pessoas indígenas na gestão do governo federal seria cobrada e deveria ser cumprida. Um ministério dirigido por “parentes”, essa novidade histórica, despertava esperanças em meus interlocutores. Muito do que estava “parado”, como eu ouvia durante as rodas de tereré, talvez poderia fluir. As demandas judiciais para finalizar e encaminhar procedimentos administrativos da TI Cachoeirinha, iniciar o GT da Terra Kinikinau do Agachi, estavam entre as esperanças de meus interlocutores.

Marcando o seu pertencimento indígena nos palcos de campanha de Lula, principalmente com o uso de cocares, pinturas e roupas com cores e grafismos, pessoas vinculadas às entidades de base regionais e nacional da APIB também concorreram às eleições. Entre as candidatas indígenas eleitas estavam, por exemplo, Sônia Guajajara (SP), Célia Xakriabá (MG) e Juliana Cardoso (SP), que se tornaram deputadas federais pelo PT e PSOL. Joênia Wapichana, apesar de candidata pela Rede-RR, havia cumprido mandato de quatro anos na câmara federal como a primeira mulher indígena ocupando o cargo, mas não fora reeleita em 2022. A campanha da APIB sob o slogan “aldear a política” também se fortaleceu no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília, quando delegações de diferentes povos e comunidades indígenas, por meio de suas organizações de base, há vinte anos se reúnem no

¹⁰⁷ Em meu entendimento o Fórum dos Caciques é uma outra instância de poder articulada entre caciques que se contrapõe, em certa medida, ao Conselho do Povo Terena. Eles dialogam diretamente com os poderes políticos e econômicos institucionais de MS sob a ética da conciliação e não “radicalização” (retomadas). Ele é ao que foi apresentado sobre a constituição e história da micropolítica nas áreas indígenas como bem ilustrou Ferreira (2017). Exemplo disso pode ser visto na seguinte notícia, disponível em: <https://deppaulocorrea.com.br/forum-dos-caciques-de-ms-e-criado-e-paulo-correa-diz-que-iniciativa-vai-dar-voz-aos-indigenas/>. Acesso em: 29 jun. 2024.

mês de abril em Brasília para discutir problemas, demandas e pensar soluções para as suas pautas.

Quando Lula assumiu a candidatura à presidência da república pelo PT, essas organizações, por meio dos seus coordenadores e assessores, negociaram com ele a criação de uma “pasta” no governo federal, um ministério para ser dirigido por seus representantes para atender aos interesses e demandas das populações indígenas do Brasil. Após as eleições, as mídias da APIB e do Conselho do Povo Terena, divulgaram algumas reuniões e encaminhamentos do GT Povos Originários. Eram reuniões *online*, oitivas nas comunidades, sistematização de dados, conversas com outros GT, secretarias estaduais, municipais, órgãos e instituições indigenistas públicas e privadas. Havia, enquanto proposta principal, também negociar com o Gabinete de transição a formatação e criação do esperado e prometido Ministério dos Povos Originários. Essa foi uma das suas promessas de campanha que, seguramente, ajudou-o a se eleger em grande parte dos municípios brasileiros onde há maior concentração de população indígena. Em Miranda, por exemplo no portal G1 (2022), consta que Lula (PT) recebeu 7.819 votos, 58,22% do total da cidade no 2º turno, e 8.380, 58,72% no 1º turno. A população autodeclara indígena em Miranda, de acordo com o censo do IBGE (2010) era de 6475, mas a estimativa subiu para 8866 no último censo (2022)¹⁰⁸.

5.8 O Gabinete de Transição chega a Miranda

Era 23 de novembro de 2022, fui até a cidade de Miranda, conduzindo a família de Manoel e Marileide para o recebimento do auxílio maternidade e a recorrente ida ao supermercado e paramos na sede da Secretaria de Assuntos Indígenas do município. Não tenho certeza quanto ao motivo dessa visita, mas considero fundamental citá-la ao encadeamento das ações que seguem abaixo descritas.

Era novembro, quem nos recebeu foi Lindomar Ferreira, conhecido como Lindomar Terena, uma figura importante nas lutas indígenas das comunidades Terena de MS pela retomada dos seus territórios tradicionais¹⁰⁹. Em 2021 ele se tornara secretário¹¹⁰ dessa divisão municipal voltada aos povos indígenas, a qual integra o poder executivo municipal pela lei

¹⁰⁸ Diante da gestão das cestas básicas do programa estadual e o cadastramento de famílias que as recebem, esse número contempla nove aldeias localizadas em Miranda. O próprio servidor da CTL de Miranda, comentou comigo que era esse o número de pessoas atendidas somente por ele, que na época atuava sozinho na região.

¹⁰⁹ No trabalho de Amado (2022), o advogado Terena conhecido como Luiz Eloy, ele menciona Lindomar como um amigo que o inspira e estimula assumir as causas indígenas em seu campo de atuação.

¹¹⁰ Depois dos eventos descritos, ele passou pelo MPI no primeiro semestre de 2022 e em outubro foi nomeado Coordenador do Distrito Sanitário Especial indígena MS (Dsei-MS), com sede em Campo Grande, na capital.

complementar n.º 3, de 17 de abril de 2012. Como de costume, Manoel nos apresentou. Diante de todos, falei da lembrança de tê-lo conhecido em 2014, no contato incipiente que tivemos na 1.ª Assembleia Kinikinau, na aldeia Cabeceira, TI Nioaque.

Lindomar possui uma biografia com múltiplas atuações no movimento indígena de MS, do Brasil e do mundo. Em 2005, ele também participou da retomada da Mãe Terra e nos anos seguintes esteve em outras¹¹¹, por isso é considerado uma importante liderança Terena. Já foi cacique da aldeia Argola na TI Cachoeirinha, além de ser membro da APIB e do Conselho do Povo Terena. Em 2014, ele esteve em Nova York na sede da Organização das Nações Unidas, na 13.ª sessão do Fórum Permanente da ONU sobre Questões Indígenas. Participou em 2015 das audiências da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organizações dos Estados Americanos (OEA) em Washington, denunciando as múltiplas violências sofridas pelos povos indígenas de MS e a investida do agronegócio sobre os seus territórios, principalmente com as PEC e os PL contrários aos direitos constitucionais dos povos indígenas.

Em nosso encontro na Secretaria de Assuntos Indígenas, praticamente oito anos depois da primeira assembleia em que estivemos juntos pela primeira vez, pudemos reforçar leituras sobre alguns temas das pautas e mobilizações das comunidades locais. Falei do meu olhar às mobilizações Kinikinau para o retorno ao Agachi, além da realização do doutorado em Antropologia, atenta ao modo como vinculam-se à terra. Falamos da determinação do desembargador do TRF3 para que a Funai cumprisse o procedimento do GT do território Kinikinau do Agachi. Com voz chateada, ele relembrou a retomada de 2019 na Fazenda Água Branca em Aquidauana. Conversamos um pouco mais sobre como as forças policiais agiram¹¹² a mando dos poderes locais. Foi então que pausamos o assunto e ele disse a Manoel e Marileide que haveria naquela noite, 23 de novembro, uma reunião na aldeia Moreira com a equipe de transição do governo Lula.

A reunião da qual falava o secretário, seria para abordar pautas e assuntos relativos às demandas dos povos indígenas de MS diante do GT do governo de transição. O pedido dele a Manoel era principalmente para que, como liderança da Vila São Miguel, assim como o Senhor João Leôncio, liderança da Mãe Terra, reunissem toda a equipe da brigada comunitária da Prevfogo para irem fardados¹¹³ compor a solenidade de abertura. Haveria um ônibus e carros,

¹¹¹ Ele esteve rapidamente na vila São Miguel para recolher alguns documentos de uma ação trabalhista que Dona Águeda estaria movendo sobre uma situação de emprego.

¹¹² Assunto abordado no capítulo 2.

¹¹³ É uma roupa amarela, com faixas refletivas, confeccionada com fibras e tecidos próprios para expelir o calor e reduzir as chances de a pessoa ser queimada. Nos pés são utilizados coturnos.

com custeio de combustível pela prefeitura, para que as pessoas da Mãe Terra e adjacências também fossem à aldeia Moreira¹¹⁴. O encontro seria coordenado pelo advogado Dr. Luiz Eloy e nele estariam presentes representantes e lideranças de todas as aldeias de Miranda.

Esse advogado e antropólogo Terena, também vinculado à APIB e ao Conselho do Povo Terena, era conhecido por todos os moradores da região como um “parente” que advoga pelas causas indígenas, inclusive atuando em Brasília. Assim como Lindomar, o vi pela primeira vez em 2014, quando estavam engajados nas mobilizações político-jurídicas sobre as demandas dos povos de MS, principalmente dos Terena, Guarani e Kaiowá e, desde então, também dos Kinikinau. A participação de Luiz Eloy na primeira assembleia dos Kinikinau se deu como assessor jurídico do Cimi, como será visto nos capítulos à frente.

Após o convite de Lindomar para a reunião, retornamos à Vila São Miguel. Manoel, como a principal liderança da comunidade Kinikinau, saiu a pé, percorrendo as casas, para repassar o recado às famílias. Ao longo dos anos, fui percebendo que há o anseio individual por uma atenção pessoalizada e mais cuidadosa diante de convites, seja para uma reunião, um projeto ou qualquer coisa de caráter mais coletivo. É importante ir de casa em casa, sentar-se, tomar um tereré, fazer as honras e só depois começar o assunto. Apesar da notícia dada por ele, por terem sido convocados em cima da hora, poucas pessoas se entusiasmaram ou aderiram à proposta, alegando não deixarem os seus afazeres como o culto, o jantar e outras coisas da vida cotidiana. Do mesmo modo, ouvi dos meus interlocutores que muitas vezes “essas reuniões não dão em nada”, demonstrando cansaço sobre as coisas não acontecerem conforme o que foi acertado, principalmente sobre a sua terra. Toda palavra tem força, mas se enfraquece quando não se desdobra em ações concretas. Mesmo assim, curiosa sobre como seria a reunião, me dispus a ir com o meu carro e levar quem quisesse e coubesse.

A noite chegou, segui com Manoel, Marileide e dois dos seus filhos para o centro da Mãe Terra. Eles usavam roupas da Prevfogo, cocares de penas e colares. Nos reunimos com outras pessoas que já estavam na penumbra à espera do transporte. Havia uma recomendação para irmos todos juntos, de comboio, percorrendo a estrada que leva a região da TI Cachoeirinha a Miranda. Quem tem experiência com a retaliação de fazendeiros irritados com as retomadas e demarcação das terras indígenas, sabe o que faz e como fazer para evitar riscos. Havia um clima tenso naquele mês, pois os eleitores do Bolsonaro demonstravam insatisfação¹¹⁵ com o resultado do pleito eleitoral com a vitória de Lula.

¹¹⁴ São mais de 20 km da TI Cachoeirinha até as aldeias Moreira e Passarinho, que estão na TI Pilad Rebuá.

¹¹⁵ Na saída de Miranda, na BR-262, manifestações de caminhoneiros e apoiadores de Bolsonaro, com bandeiras do Brasil, sucederam o período logo após o resultado das eleições presidenciais. Bloqueios em estradas federais e

Chegamos à aldeia Moreira para a reunião com o GT do governo de transição. As arquibancadas da quadra estavam lotadas: famílias, mulheres, crianças e idosos ocupavam as laterais. Encontramos dificuldade para achar uma vaga e parar o carro, representantes das diversas aldeias do município estavam lá. Com a minha câmera, dediquei-me a fazer fotos e vídeos daquele momento, que de certa maneira encarei ser histórico e relevante do ponto de vista das “lutas indígenas” recentes. Assim como eu, um jovem da Mãe Terra, que havia conhecido naqueles meses, e outra moça jovem, ambos vinculados à mídia Terena¹¹⁶ e ao Conselho do Povo Terena, também fotografavam o evento. Era um dia que marcava a transição de um período para serem finalmente reconsiderados nos seus próprios termos.

Na quadra, ao lado da mesa em que estariam os caciques e lideranças indígenas de Miranda, estava tangencialmente sentada a irmã de Manoel, Dona Flaviana, que é também reconhecida como uma liderança Kinikinau, mas da aldeia Kai’Koê, da retomada Charqueada. Ao lado dela, em pé, estava uma missionária evangélica, moradora de Miranda, que atua há alguns anos nas aldeias da região com atividades de proselitismo religioso, *projetos* de desenvolvimento econômico, turismo etnorreligioso e geração de renda¹¹⁷.

Ao fundo da quadra, havia um *banner* estendido, no qual estava escrito “XIV Assembleia Terena”, “Mãe Terra”, “cultura”, “educação”, “comunicação”, além de outras grafadas na língua materna. Embaixo de tudo havia a logo do Conselho do Povo Terena. O equipamento de som, as caixas, mesa, microfone e *notebook* também estavam dispostos ao lado do *banner* e nas laterais da quadra. A mesa principal havia sido forrada com um tecido branco, cheio de desenhos. Nele, também havia objetos e símbolos alusivos à identidade Terena: cocar, arcos, *x’*, *kipahê*, tambor e vaso pintado com grafismos florais característicos das cerâmicas. Em volta da mesa estavam aproximadamente quinze cadeiras a serem ocupadas no ato solene. Nas laterais, formando uma espécie anfiteatro em U, também estavam dispostas outras tantas fileiras com cadeiras. Percebi as diferenças na distribuição das cadeiras, que provavelmente refletiam o grau de importância e *status*, dentro de uma lógica ainda a ser por mim desvendada, de quem iria ocupá-las. As músicas do DJ Alok, com participação de artistas indígenas, também tocavam repetidamente nas caixas de som.

Haveria um mestre de cerimônias, um homem indígena. Essa função, como visto nos anos que me relaciono com os povos da região, faz-se presente em eventos e solenidades, como

estaduais de MS duraram mais de quinze dias, interrompendo o abastecimento de combustível e bens de consumo em cidades como Miranda.

¹¹⁶

¹¹⁷ Os cursos do Senar, mencionados anteriormente, de plantas medicinais e apicultura, chegaram à aldeia por seu próprio intermédio.

as Assembleias Kinikinau e Terena, festas do dia 19 de abril, nos bailes que fui às aldeias da Cachoeirinha, conduziria o protocolo e a sequência do evento. Iniciada a abertura da reunião, todos os caciques e lideranças Terena presentes foram nomeados e convidados a ocupar seus lugares à mesa central. Os representantes da CTL da Funai, Polo Base da Sesai – Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi), da APIB e Conselho do Povo Terena, Luiz Eloy, o próprio Lindomar, secretário municipal, tomaram seus lugares ao centro da mesa. Do mesmo modo, convocados pelo cerimonialista, nas fileiras laterais, diferentemente da central, em que havia somente homens, estavam também mulheres, entre elas uma vereadora Terena e representantes de algumas secretarias municipais.

A brigada PrevFogo, entrou na quadra representando a retomada Mãe Terra e foi encabeçada por Manoel, o mais alto da fileira, conduzindo os seus a passos bem ritmados. Havia também um grupo de homens da aldeia Lalima, chamado “liderança tribal”, assim como a brigada dos meus amigos, que assumiram as fileiras laterais. Ambos os grupos estavam uniformizados, os da Lalima vestiam preto e os da brigada amarelo. Após terem assumido os seus assentos, os protagonistas da solenidade ficaram em pé para ouvir o hino nacional diante de duas bandeiras, uma do Brasil e outra da Funai. Elas foram carregadas até o centro da quadra por dois adolescentes Terena vestidos com os trajes da “cultura”.

Segui tentando fazer fotos e vídeos. Diante de mim via camadas históricas, políticas, socioculturais e a complexidade de tudo o que estava posto naquela ocasião. Antes de serem iniciadas qualquer fala de caráter mais político, foram feitas orações em língua Terena e em português, que abriram e “abençoaram” a reunião. Depois, as falas feitas majoritariamente em língua portuguesa, foram dos membros da mesa central, os caciques de todas as aldeias de Miranda, um a um, começando pelo anfitrião da Moreira. Eles agradeciam e comentavam a respeito das expectativas e intenções diante da transição entre governos federais, mas dos problemas vividos em suas comunidades. Também chamaram um ancião da aldeia Passarinho, que falou de sua história e de suas lutas. Ao final, não menos importante, quem assumiu a fala foi o representante do GT de transição: Luiz Eloy.

A fala do advogado Terena, representando na ocasião o gabinete de transição do governo Lula, foi explicativa sobre a sua motivação de estar ali. Disse aos presentes que desde a sua nomeação oficial para o GT estava percorrendo o MS. Conforme mencionado anteriormente, era o momento do planejamento dos ministérios e quais seriam as ações e atribuições do governo federal nos quatro anos seguintes. Por isso, o objetivo era começar a reunir dados, consultando as próprias comunidades, para fazer um diagnóstico de como os povos indígenas de MS viveram nos quatro anos anteriores, principalmente sobre as políticas

públicas e garantias constitucionais voltadas à educação, saúde, habitação, demarcação de terras, segurança nos territórios entre outras. Ele orientou as lideranças para reunirem esses dados com suas comunidades e levá-los para um encontro maior, que seria feito na TI Buriti. Desse outro encontro maior, sairia o diagnóstico da situação indígena em MS a ser incluído no relatório final do gabinete de transição.

Conforme falado por ele, havia um “apagão” nos dados sobre as políticas indigenistas, resultado do afrouxamento do controle social do governo federal sobre as populações indígenas. Mostrado posteriormente no relatório final do gabinete de transição, os temas abordados por Eloy na reunião da aldeia Moreira foram confirmados. Na primeira coletiva de imprensa dada pelo GT, dia 30 de novembro de 2022, representado por Eloy, Joenia Wapichana, Kleber Apurina e Sonia Guajajara, todos da APIB, eles disseram aos jornalistas e comunicadores que estavam fazendo oitivas em diversas comunidades e lideranças indígenas, órgãos indigenistas, indigenistas, para apurar dados e fazer o diagnóstico da “situação” dos povos indígenas de várias regiões. Segundo eles, respingava e reverberava em todos os cantos o governo anti indígena e anti-demarcação, os cortes orçamentários, atos administrativos, a trama do congresso nacional para aprovar leis e emendas constitucionais desfavoráveis às garantias e deveres constitucionais sobre os povos originários.

Principalmente no último biênio do governo Bolsonaro, os cortes orçamentários incidiram diretamente na atenção à saúde indígena e na proteção e segurança territorial de muitas comunidades. A Sesai e a Funai, em suas coordenações regionais e locais, estavam militarizadas e comandadas por delegados de polícia, coronéis e generais do exército. O próprio presidente do órgão estatal indigenista, Marcelo Xavier¹¹⁸, nomeado em 2019, era um delegado da Polícia Federal. Os atos administrativos, instruções normativas, decretos, pareceres e portarias expedidas sob a gestão do governo anterior potencializaram as ameaças e inseguranças aos povos e a seus territórios.¹¹⁹

Chamou-me a atenção uma das suas falas, a respeito dos povos de MS não serem notados por não indígenas com o mesmo grau de importância, atenção e reconhecimento por

¹¹⁸ Na ação civil pública feita pela DPU e APIB, em outubro de 2021, Marcelo Xavier é mencionado como alguém que inviabiliza os direitos constitucionais e a Convenção 169 da OIT. Disponível em: <https://Apiboficial.org/foraxavier/>. Acesso em: 26 abr. 2024.

¹¹⁹ No site da APIB, uma linha do tempo (2019-2022) detalha atos administrativos do ex-presidente da Funai, Marcelo Xavier, destacando sua omissão e perseguição aos direitos indígenas. Um dos casos citados é o despacho SEI/FUNAI - 1695985, em que a Funai se manifesta desinteressada em apoiar judicialmente os Terena na Ação de Interdito Proibitório movida contra a ocupação indígena na Fazenda Água Branca, ligada à tentativa de retomada do Agachi feita pelos Kinikinau. No entanto, não foi possível acessar o despacho por ser interno ao Sistema de Informação do órgão federal. Disponível em: <https://Apiboficial.org/foraxavier/>. Acesso em 26 abr 2024.

parte do Estado brasileiro, como consequência de a sociedade não indígena alimentar um tipo ideal autêntico a partir de alguns povos da Amazônia ou do Parque Nacional do Xingu. Eloy lembrou que em outros biomas, Pantanal, Cerrado, Catinga e Mata Atlântica também existem povos que precisam ser ouvidos e consultados, por isso faziam as oitivas por todo o Brasil. Em outra fala reafirmou a motivação para estar ali: “saber com vocês como é que está a Sesai, a Funai e a política indigenista para levar essas demandas ao Governo Federal”. Eloy pontuou os cortes feitos na saúde indígena no governo anterior, o motivo de não ter combustível para levar os pacientes às consultas e aos hospitais do entorno das aldeias indígenas.

A atenção à saúde indígena, frente ao descabido e recente desmonte, era uma das questões prioritárias no novo planejamento orçamentário para os quatro anos seguintes. A situação da saúde em Miranda, os atendimentos sobre as ocorrências categorizadas como de baixa complexidade, que deveriam ser encaminhadas por agentes locais da Sesai aos hospitais locais, eram negados. Nem sempre havia combustível no Polo Base para conduzir pacientes das aldeias à cidade. Como alternativa, que pude acompanhar na Mãe Terra, as pessoas pagavam fretes a terceiros e iam ao hospital por conta própria. Inclusive, após as consultas, iam ao posto de saúde da cidade, pois nele havia mais medicamentos se comparados aos da aldeia. Nos dias em campo, notei que a prioridade nos atendimentos da Unidade Básica de Saúde (UBS) da aldeia e Polo Base da Sesai, era encaminhar exames e cirurgias previamente agendados para pessoas dos grupos de risco – gestantes, crianças e idosos – e pessoas com doenças crônicas. Também estive no hospital de Miranda levando pessoas doentes de gripe, pneumonia, com crise glicêmica e outros males.

Outro tema de destaque na fala do advogado foi a urgente revogação do decreto presidencial 10.966/2022 que facilitava a mineração nas terras indígenas e a instrução normativa de 09/2020¹²⁰ da Funai, que permitia a certificação de fazendas sobre terras indígenas não homologadas. Pois há centenas de terras, de ocupação tradicional indígena já reconhecidas pelo Estado brasileiro, porém travadas nas fases finais da demarcação, sobretudo da declaração à homologação e demarcação. A partir das conversas que fui tecendo com os interlocutores da Mãe Terra, procurei na internet sobre os efeitos dessa Instrução Normativa (IN) e se ela havia recaído sobre eles, já que o que tinham ainda era somente os limites de Cachoeirinha declarados,

¹²⁰ Vide matéria veiculada no site da Funai em (2021) “Instrução Normativa nº 9/2020 permite à Funai avançar na área de gestão territorial [...]”. Disponível em: [https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/instrucao-normativa-ndeg-9-2020-permite-a-funai-avancar-na-area-de-gestao-territorial#:~:text=de%20gest%C3%A3o%20territorial-,Instru%C3%A7%C3%A3o%20Normativa%20n%C2%B0%209%2F2020%20permite%20%C3%A0%20Funai,na%20%C3%A1rea%20de%20gest%C3%A3o%20territorial&text=A%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Nacional%20do%20%C3%8Dndio,IN\)%20n%C2%BA%209%2F2020](https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/instrucao-normativa-ndeg-9-2020-permite-a-funai-avancar-na-area-de-gestao-territorial#:~:text=de%20gest%C3%A3o%20territorial-,Instru%C3%A7%C3%A3o%20Normativa%20n%C2%B0%209%2F2020%20permite%20%C3%A0%20Funai,na%20%C3%A1rea%20de%20gest%C3%A3o%20territorial&text=A%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Nacional%20do%20%C3%8Dndio,IN)%20n%C2%BA%209%2F2020). Acesso em: 29 jun. 2024.

não homologados. Sobre uma das fazendas do entorno de Miranda, que incide sobre os limites revisados e declarados da TI Cachoeirinha, encontrei uma matéria denunciando o registro desse imóvel de largas proporções, o qual foi facilitado pela Funai¹²¹ e por essa IN, incidindo sobre a área indígena.

FIGURA 12 - REUNIÃO ALDEIA MOREIRA (MIRANDA - MS)
GT POVOS ORIGINÁRIOS, GOVERNO DE TRANSIÇÃO



Fonte: A autora (2022).

Quando a reunião na aldeia Moreira foi encerrada e a mesa central desfeita, havia um certo clima de “alívio” diante daquela consulta. Existia a possibilidade das comunidades indígenas e os próprios indigenistas voltarem a dialogar com o governo federal. O que estava posto era a participação mais ativa na construção e implementação das políticas indigenistas. Os esforços demonstrados por Eloy eram também o de assegurar que a demarcação das terras indígenas se tornasse uma pauta prioritária para o poder executivo. Enquanto as pessoas se aproximavam do advogado Terena, Manoel foi ao seu encontro fazer um pedido: levar as demandas dos Kinikinau ao GT dos Povos Originários, no planejamento das questões

¹²¹ Foram legalizados quase 230 mil hectares dentro de terras em demarcação em MT e MS. Sendo que tendo os documentos do Incra em mãos, o registro do imóvel no Sistema de Gestão Fundiária (SIGEF), os fazendeiros acessam empréstimos e financiamentos. O MPF entrou com 29 ações no país para anular os efeitos da normativa da Funai. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/in-09-20-justica-federal-declara-nula-a-normativa-que-permite-grilagem-em-terras-indigenas-a-pedido-do-mpf>. Acesso em: 29 jun. 2024.

territoriais do próximo governo. Disse que estavam à espera da publicação da portaria da Funai que autoriza o estudo de identificação do território, já sob ação judicial desde setembro¹²². O próprio advogado sabia e conhecia a história e mobilização dos últimos anos da comunidade, uma vez que também esteve nela envolvida, principalmente quando ainda era assessor jurídico do Cimi. Como resposta, soube que ele solicitou a Manoel que lhe enviasse por e-mail um documento da comunidade até o dia 30 de novembro, prazo final para publicação do relatório preliminar do GT do gabinete de transição.

Finalizada a reunião, saímos da Moreira e pegamos as estradas de volta à Vila São Miguel. No caminho, conversamos sobre a breve conversa com Eloy e o documento solicitado. Como de costume, disse a Manoel que estava à disposição da comunidade para auxiliá-los. Ninguém da vila, afora uma das professoras que era extremamente ocupada, tinha computador para realizar essa tarefa. Além disso, a maioria não usa *e-mail*. Os que tinham estavam trabalhando e estudando fora da comunidade. No passar dos anos, caminhando ao lado e com essas famílias, notei que há um cuidado excessivo por parte deles para não invadir o outro com questões de ordem pessoal. A não ser que a oferta da ajuda seja feita, é raro partir de quem necessita, pois isso envolve certo constrangimento.

Ter autonomia é um valor central na parentela dos Roberto. Buscar caminhos e solução para as coisas e demandas do cotidiano é algo associado à construção da pessoa, que começa nos núcleos domésticos pelo aconselhamento, “dar conselho”, mas principalmente no ato de “receber conselho”, mencionado anteriormente, sobre as práticas e políticas de convivialidade. O conselho vem até a pessoa, não é ela quem vai procurá-lo. Do mesmo modo, pedir ajuda e favor a alguém é algo que se faz principalmente se há mais intimidade com quem será solicitado. Principalmente ser aconselhado, ser ajudado mais do que pedir ajuda, são também características fortemente associadas a grande parte das famílias Kinikinau viver de “favor” nas terras de outros povos. Essa expressão “viver de favor” sai da boca dos meus interlocutores sempre que precisam justificar suas demandas relacionadas a não estarem em terra própria, seja nas assembleias, reuniões, entrevistas, a pesquisadores e pesquisadoras como eu.

Muitas vezes ouvi que estão cansados de ter que pedir favor aos patrícios, que isso é humilhante. Sempre agradecem o acolhimento dos anfitriões onde estão, mas falam que ali não é a sua terra, o seu lugar. Por isso e por tantas outras questões sensíveis, que acompanhei e vivi em campo, dificuldades e tensionamentos decorrentes da falta de uma terra propriamente Kinikinau, que logo tratei de me oferecer para auxiliá-los no encaminhamento do documento.

¹²² Mencionada no segundo capítulo.

Não era algo a ser deixado de lado por vergonha ou receio de incomodar alguém – no caso, eu mesma. O tempo era curto, faltavam poucos dias para o prazo final dado por Eloy diante do relatório e planejamento do novo governo federal.

No dia seguinte à reunião, na roda de chimarrão da manhã, Manoel e Dona Águeda me disseram o que gostariam de apresentar no documento. Ao longo do dia, então, segui consultando outras pessoas e registrando em meu caderno falas acerca do que deveria nele constar. Seria um documento objetivo, enfatizando os caminhos e situações que o povo Kinikinau viveu até aquele momento por não ter uma terra demarcada e o território tradicional reconhecido. O objeto central do documento era qualificar a urgência do procedimento administrativo da Funai sobre a identificação e demarcação de sua terra pelo Estado brasileiro, tornando-o pauta prioritária no planejamento das pendências administrativas para a nova gestão do governo federal.

Endereçado aos membros do Gabinete de Transição e GT Povos Originários, o documento é apresentado como desdobramento da reunião da aldeia Moreira e da coleta de demandas com os indígenas da região de Miranda. Logo no início, a comunidade manifesta o seu apoio ao advogado Terena para assumir e atuar no Ministério dos Povos Indígenas. Depois, aparecem mencionados os desteros e as expulsões das terras habitadas pelos ancestrais do povo Kinikinau desde o Agachi, enfatizando a continuidade de tal situação até o presente como consequência de não estarem em sua terra, uma que lhes fosse efetivamente demarcada pelo Estado brasileiro. As gerações sucessoras, que sofrem por viverem em terras de outros povos, perderam sua autonomia e o modo como gostariam de viver, mesmo insistindo com os servidores da Funai sobre as suas vulnerabilidades. Consta nele, a necessidade de serem respeitados e ouvidos, apontado os artigos e direitos assegurados na CF 1988 e Convenção 169 da OIT, o princípio da autoidentificação, autodeterminação, o direito ao território tradicional, o respeito aos usos, costumes e tradições, para que o governo de transição reconhecesse a urgência da situação do povo Kinikinau. Afinal, já eram muitos os pedidos e tentativas feitas pelos anciãos de obterem a atenção e deveres constitucionais garantidos e assegurados pelos órgãos e agentes estatais, os quais foram omissos até então.

Durante as consultas com pessoas Kinikinau para elaborar o documento, compreendi que para adquirir força política e estar situado na lógica de distribuição e representatividades sobre as relações e poderes locais legítimos aos próprios Terena, também deveria ter anuência dos caciques e lideranças da TI Cachoeirinha. A demanda deveria estar acordada pelos próprios caciques, que então seriam nomeados no início do documento como seus apoiadores. Ao ler o documento para as lideranças e representantes Kinikinau da Vila São Miguel, Manoel me falou

sobre mandar mensagem ao cacique e pastor Joel Marques, em Nioaque, consultando-o acerca de incluir o nome dele, o qual prontamente concordou. A força e reconhecimento dessa outra liderança, na perspectiva dos meus interlocutores, também era importante para reforçar que entre os parentes esparramados e dispersos em outras TI e aldeias, esses clamavam pelo seu direito à terra.

Fizemos a impressão do documento na escola da aldeia Babaçu. Acompanhada de algumas pessoas da Mãe Terra, fomos de carro até a casa dos caciques e lideranças para conversar a respeito do que estava sendo nele encaminhando. Começamos com o Senhor Zacarias, liderança da Mãe Terra, e depois fomos ao cacique Edvaldo, da aldeia Cachoeirinha. Ambos concordaram em apoiar o envio da demanda Kinikinau ao GT do gabinete de transição e concederam as suas próprias assinaturas entre os primeiros nomes das folhas pautadas. Reunir assinaturas das pessoas da comunidade da Vila São Miguel e Kai'Koê, seria então a próxima etapa. Portanto, nos dias que sucederam a escrita do documento percorremos todas as casas das famílias Kinikinau. Nas visitas, situamos a motivação do documento, fazíamos a leitura e então firmavam-no. Como a maioria das pessoas trabalham em suas atividades ao longo do dia, nem sempre a encontrávamos em suas casas. Mesmo assim, insistimos até que conseguimos reunir oitenta e cinco assinaturas. O documento foi enviado no prazo limite passado por Eloy a Manoel. Já era tarde da noite, o sinal da internet não estava funcionando muito bem, mas desistir não era uma possibilidade.

Alguns dias depois, o advogado Terena acenou positivamente que a demanda do povo Kinikinau iria figurar entre as prioridades do planejamento das questões territoriais da nova gestão do governo federal. Em 2023 quando fomos a Brasília com alguns missionários do Cimi-MS e delegação Kinikinau, a pendência administrativa foi finalmente acolhida pela Funai. Segundo a diretora do Departamento de Proteção Territorial (DPT), ela era prioritária por estar, assim como outras, sob ação judicial. Paralelamente o procedimento administrativo também figurou como parte das prioridades a serem encaminhadas pelo MPI, conforme publicação da portaria GM/MPI nº 101, de 18 de abril de 2023.

Simultaneamente às oitivas do GT indígena nas comunidades coordenadas por membros do gabinete de transição, acontecia ampla mobilização nas bases de apoio da organização indígena acerca da nomeação de quem assumiria a frente da pasta do novo órgão do poder executivo. Entre os meus interlocutores, também membros do Conselho do Povo Terena, o nome sugerido era o do próprio Eloy. Porém, outras pessoas, como Sonia Guajajara, Celia Xakriaáa, Kleber Apurinã, Joênia Wapichana estavam no horizonte dos novos cargos do governo federal para atuarem diretamente na administração das políticas indigenistas do Estado

brasileiro. Tudo isso era inédito e desconhecido aos povos indígenas que sempre ficaram alheios à possibilidade de atuarem com protagonismo em cargos do executivo federal.

O advogado Terena obteve apoio das comunidades de MS para assumir a frente do Ministério Indígena. Porém, na lista tríplice enviada ao Gabinete de transição, os nomes sugeridos foram Sônia Guajajara, Joenia Wapichana e Weibe Tapeba. Ao final de dezembro, o cenário de nomeações aos cargos definido pelo governo de transição distribuía Sonia no Ministério dos Povos Indígenas (MPI), Joênia na presidência da Funai e Weibe na coordenação da Secretaria de Saúde Indígena. Quando o novo governo federal foi empossado e o MPI criado, o desafio anunciado nas redes sociais da APIB era então estruturá-lo em secretarias e departamentos. Em meados de janeiro, a ministra também nomeou o advogado Luiz Eloy para a secretaria executiva do novo ministério indígena. O amigo Leosmar Antônio, professor Leosmar da organização Caianás, mencionado no início do capítulo, assumira no Departamento de Gestão Ambiental, Territorial e Promoção ao Bem Viver a coordenação geral da Promoção ao Bem Viver.

Por vezes, escutei dos moradores da Vila São Miguel e Kai'koê “está tudo parado”. Passei a olhar e perceber de algumas maneiras os significados do “estar parado”. Um deles era sobre a última assembleia ter acontecido somente em 2019, ano da ação de retomada da Fazenda Água Branca. As reuniões comunitárias e a presença de atores do movimento indígena e apoiadores à mobilização de seus direitos, como MPF, Defensoria Pública do Estado e da União (DPU e DPE), CTI e Cimi, foram pouco frequentes nos meses que permaneci no campo. A pandemia da Covid-19, conforme decisão da comunidade, motivou a não realização das Assembleias, feitas em edições anuais desde 2014. Do mesmo modo, outras reuniões locais foram evitadas até a segunda metade do ano de 2022 com a população imunizada.

Um dos missionários do Cimi, que estava há certo tempo atuando com os Kinikinau, um frei capuchinho que havia conhecido brevemente em janeiro de 2022, mantinha diálogo comigo por meio das redes sociais, sobretudo no *WhatsApp*. Principalmente quando a determinação do TRF3 foi expedida para a Funai encaminhar o procedimento administrativo da terra Kinikinau, comemoramos juntos. Esporadicamente, também conversávamos sobre algumas questões urgentes que surgiam na comunidade da São Miguel, mas que muitas vezes não sabia qual caminho tomar para encontrar soluções adequadas. Além da assessoria jurídica e ajuda para operacionalizar e recomeçar as Assembleias, em situações mais críticas de violações de direitos agudizados com a pandemia, os missionários do Cimi-MS os apoiaram estruturalmente com cestas básicas e insumos, álcool em gel, máscaras, além de doar roupas. Do mesmo modo, anos antes, também prestaram assistência estrutural para fazer a mudança de

algumas famílias da parentela Roberto para saírem às pressas da aldeia São João em 2017 e se assentarem na Vila São Miguel da Mãe Terra.

Há poucos dias de ir embora, então, Frei Klenner esteve na comunidade Kinikinau da Mãe Terra. A sua presença reuniu chefes das famílias da São Miguel e Kai'koê. A VII Assembleia Kinikinau foi previamente agendada para acontecer em fevereiro de 2023, na aldeia Cabeceira, TI Nioaque. Tomei uma breve nota do tema esboçado na reunião: “liberdade e território”. Manoel falou a todos das suas tratativas feitas com o Pastor Joel, esse antigo morador da aldeia São João da parentela dos Marques, para realizá-la em Nioaque. Joel, que concorria às eleições para cacique dependia do resultado para confirmar se de fato o encontro que reúne famílias Kinikinau seria na aldeia Cabeceira, onde sua mãe, ele e seus irmãos residem desde os anos 1980.

Algumas semanas antes da reunião com o Cimi, eu, Manoel e suas filhas, Jakeline e Jennifer, estivemos na aldeia Cabeceira onde mora Joel, em Nioaque. Ela fica a aproximadamente 160 km de Miranda. Além de ser motorista, fui a proponente da viagem. Foi um “bate e volta” em um domingo da segunda metade de novembro. Havia combinado com Rosaldo que iria com ele a essa aldeia onde residem seus pais e outros parentes Kinikinau saídos da aldeia São João. Manoel entusiasmou-se com o convite, pois queria tratar do assunto da assembleia com Joel. Rosaldo, então, viajou de Campo Grande até lá para promover o encontro.

Ele conduziu-nos à casa dos seus pais, tios e de Joel. Na TI Nioaque, antiga Reserva Indígena Capitão Vitorino, hoje estão concentradas parentelas Anastácio e Marques (vide genealogia), na aldeia Cabeceira (vide mapa). Há também os Góis na aldeia Brejão, parentes dos quais me falara o finado Ambrósio. Como mencionado no capítulo inicial da tese, seus ancestrais foram moradores pioneiros da aldeia São João e por diversas razões, além da coação dos Kadiwéu, reclamantes donos das terras, deixaram-na. Ao longo do campo, sempre conversando com Rosaldo, concordei também ser importante ouvir “histórias” e fazer registros com essas outras pessoas que não estavam na minha rede mais próxima e direta.

Nas assembleias de 2014 e 2017, na brevidade das visitas a essa outra terra, os deslocamentos feitos na aldeia Cabeceira eram basicamente da casa de Dona Lúcia e Sirilo, pais de Rosaldo, barracão e centro comunitário de reuniões. Vez ou outra frequentei a casa em frente à escola, onde fazíamos as refeições. Nessa manhã e tarde de domingo, nas visitas às famílias da Cabeceira, nosso guia me introduziu como a antropóloga que estava fazendo estudos com os Kinikinau. Aos interlocutores, dizia ter frequentado a São João e alguns lembravam-se de mim como: “a moça que ficava com Águeda”. Na visita de 2022, conheci um pouco mais dessa outra aldeia e dos Kinikinau que nela residem.

Rosaldo fez o roteiro: começamos indo à casa do seu tio Zeferino, que é irmão da sua mãe. Depois, ele também nos levou onde já havia me hospedado anos antes. Apesar da brevidade dos encontros, me foram mostradas fotografias dos antigos, contadas anedotas e relatos da vida na aldeia São João. Muitas coisas que aprendera com a parentela dos Roberto encontrava com mais versões, reforçando-as. Foi um dia de reencontros, principalmente de Manoel com os seus antigos conterrâneos da São João, que o interpelava dizendo “você ainda está jovem”. Reagindo timidamente ao elogio, apresenta-lhes as filhas, uma criança e a outra adolescente. Mané, como é chamado por muitos, foi embora, contente por receber tantos comentários acerca da sua aparência jovem. Brincávamos que era pela grande quantidade de filhos ainda crianças que ele e Marileide têm.

Um dos momentos marcantes, foi quando passamos na casa do já idoso senhor Izídio Pereira, que soube tratar-se do irmão de Dona Rosa Pereira. A pedido de Rosaldo ele contou-nos a trágica e muito conhecida história do ataque de uma onça com filhotes que matou o seu pai na sua frente. Resolvi mostrar-lhe, com meu celular, um vídeo da sua irmã colhendo feijão na roça do sobrinho Fausto, marido de Marinalva, feito dias antes na Vila São Miguel. Tentei promover uma aproximação entre irmãos com mais de 90 anos que estavam apartados e não se viam há anos. Notei que não fazia parte das suas práticas e repertório usar o celular para se comunicarem. Perguntei-lhe se gostaria de mandar um recado a ela e que eu poderia gravar um vídeo. Prontamente ele disse: “sim” e falou para ela, na língua Kinikinau, ter ficado feliz ao vê-la forte e saudável. Recentemente, Rosaldo comunicou-me do seu falecimento.

Antes de irmos embora da aldeia Cabeceira, não poderia deixar de mencionar que estivemos no Urumbeva, córrego cristalino e lajeado que passa aos fundos da casa de Joel. Nas assembleias Terena e Kinikinau participantes “descem” em grupos e refrescam-se nele, principalmente jovens. Das vezes anteriores que lá estive, soube do córrego, mas pelos afazeres da programação das assembleias não pude ir. As filhas de Manoel que nos acompanharam nessa viagem, por vezes mostrando-se entendiadas de ter que ir de casa e em casa, sentar-se e conversar com pessoas desconhecidas sobre histórias de lugares e de um tempo e lugares não vividos, finalmente fizeram algo adequado às suas próprias expectativas e preferências. Fomos meninas e mulheres acompanhadas da esposa de Joel desfrutar do banho no Urumbeva. Depois de agradá-las, pegamos a estrada e voltamos para Miranda. A experiência no córrego do Agachi descrita ainda da abertura do capítulo, foi reavivada em outras águas, ambas na presença de mulheres e crianças.

Chegamos em Miranda ao anoitecer, presenteados com garrafas de mel de aroeira dadas por Joel. A assembleia foi combinada entre as lideranças para o semestre seguinte, tema

retomado depois com o Frei Klenner do Cimi. A visita à aldeia Cabeceira, os reencontros com antigos moradores da São João e as conversas em torno da realização da próxima assembleia mostraram que, apesar do tempo sem reuniões formais, as relações entre famílias e lideranças seguem em movimento. Ainda que não tenha havido uma decisão definitiva sobre a data ou o local, a proposta de retomar as assembleias voltou a circular entre famílias distantes. Esse processo, no entanto, acontece de forma gradual. Será visto à frente que mudanças e situações imponderáveis, sempre possíveis, transformaram o que foi previamente delineado.

Diante do tema das assembleias, a categoria *gritar* será olhada no início do capítulo seguinte como o idioma da negociação com o outro e envolve a sua permanência com saúde na terra. Um espelhamento do que seria “fazer pessoas fortes na cultura”, foram caminhos percorridos no passado com o intuito de serem notados e reconhecidos como povo Kinikinau no presente. São eventos e situações que, de certa forma, aparecem conectadas às suas mobilizações recentes sobre a terra, evidenciadas principalmente no que é falado e vivido nas assembleias, as quais serão examinadas ao final. Portanto, no capítulo a seguir, passo a tratar do que chamo de modos de fazer a própria terra. A análise se volta para processos iniciados em um período anterior à minha chegada ao campo e que envolvem esforços de reconhecimento e afirmação coletiva, como a reversão do etnônimo no Rani, o fortalecimento da língua Kinikinau, a valorização da cerâmica e da educação escolar indígena.

As ações e movimentos do passado, por vezes rememorados entre os interlocutores do trabalho, se conectam com o aprendizado posterior junto a aliados, como o movimento Terena, e ganham forma, especialmente, nas assembleias – espaços que têm se consolidado, ao longo da última década, como lugares de escuta, articulação e visibilidade. Ao lado de outras estratégias de mobilização, as assembleias integram uma política própria, na qual parentes, instituições e lideranças compartilham demandas, trocam aprendizados e se reaproximam, ainda que de maneira parcial ou intermitente. É sobre esses caminhos que me detenho nas páginas finais com base em documentos, falas e nas quatro edições que acompanhei diretamente durante a pesquisa.

FIGURA 13 - VISITA À ALDEIA CABECEIRA (TI NIOAQUE) SENHOR ISÍDIO PEREIRA, DONA LÚCIA ALBUQUERQUE, IRMÃOS DE ROSALDO, MANOEL (ESQUERDA PARA DIREITA, EM CIMA)



Fonte: A autora (2022).

6. MODOS DE FAZER A PRÓPRIA TERRA

Hoje eu vejo um debate muito grande sobre invisibilidade, e parece que toda invisibilidade é ruim, né? Não, não. Alguma invisibilidade pode ser muito, muito, muito boa para proteger contingentes inteiros de seres que são discriminados, e que, a priori, seriam aniquilados se dissessem o seu próprio nome. (Ailton Krenak – Rádio Novelo, set. 2024, Programa de Índio)

Das famílias da parentela dos Roberto com as quais convivi mais intensamente, o silêncio predomina à fala¹²³. Não se fala muito ou à toa. Falar à toa não é visto com bons olhos. Essa foi uma importante lição do campo. Fala-se com cuidado para ser escutado, pois saber escutar é mais importante do que saber falar. Condição oposta a essa, o modo ordinário do silêncio e do falar mais baixo nas práticas de convivialidade Kinikinau, diferentemente dos Terena de Cachoeirinha e da Mãe Terra observados naqueles meses, que se expressavam em tons variados, há lugares e situações tidas como “ideais” para saber falar mais e alto.

A situação comunitária e coletiva é apropriada para a exposição da voz e das emoções. Nelas, a partilha do que é silenciado no corpo e na pessoa é transbordada. Em reuniões e eventos comunitários, e, também, nas assembleias, pessoas falam alto, choram, dançam, rezam e oram. Nos cultos evangélicos, que geralmente ocorrem à noite na Vila São Miguel e na Mãe Terra, a cantoria dos louvores e o uso de microfone amplificam a palavra dita e lida tornando-a compartilhada e escutada por um número crescente de pessoas. Festas de santos, como a de São Miguel¹²⁴, e os bailes tão frequentes em Cachoeirinha, produzem encontros entre parentes, amigos e vizinhos. Neles, além do dançar, o falar também se multiplica. A música alta de bandas como Estilo Terena¹²⁵ e Nação Nativa, preferidas dos moradores das aldeias Terena de Cachoeirinha, embalam as danças feita em pares ao centro do salão do baile, enquanto são acompanhadas de muitas conversas nas bordas. O som produzido durante as festas e bailes na madrugada, geralmente anunciados com rojões, apesar de distantes, chegam nas moradias tão

¹²³ Com Rosaldo e com a sua família, que há dez anos mora na aldeia Cabeceira em Nioaque, conversamos geralmente em um tom de voz mais alto. O mesmo acontece com a família Góis de Bonito, Elias, Dulce e Dona Julia. Essa parece ser uma característica dos Kinikinau que vivem na Mãe Terra.

¹²⁴ No passado, quando moravam na São João e anteriormente quando era feito na aldeia Babaçu (TI Cachoeirinha) pelo pai e tio do Senhor Miguel, o baile durava de um dia até o outro. No presente, atende à regra da Mãe Terra em que bailes são proibidos para evitar a exposição dos moradores, que não vivem em uma área juridicamente regularizada e ainda em litígio.

¹²⁵ Santos (2023, p. 19) em sua tese de doutorado compara o nome da banda Estilo Terena, famosa em diversas aldeias, como algo intercambiável ao seu próprio *ethos* (Pereira, 2009). Entre as discussões e considerações do autor relacionado à categoria *movimento*, mote central do seu trabalho, os Terena lutam, fazem festas e retomadas nessa mesma chave, como um estilo de fazer vida e política.

silenciosas das famílias Kinikinau. Falar mais baixo no espaço doméstico, falar mais alto nos espaços comunitários.

Nas reuniões e assembleias em que estive ao longo dos últimos anos, notei os Kinikinau, sobretudo adultos, falando mais alto se comparado ao modo como se comunicam no dia a dia. A esse respeito, encontro registros de uma conversa feita com Dona Zeferina em que ela usa o termo *gritar* de maneira oposta ao falar baixo ou ao silêncio. O termo possui variações semânticas, cujos usos são feitos além dela por ainda mais pessoas da comunidade Kinikinau. Identifico, então, que o *gritar* em grande parte das vezes é empregado para relatar situações em que urgências e necessidades são/ foram negociadas de um modo menos diplomático. *Gritar* também envolve na relação com o Outro, fazer o invisível em algo visível.

Quase sempre à espera de visitas das filhas, filhos, netas e netos, a mobilidade da anciã da parentela dos Roberto é limitada e feita com certa dificuldade. Duas vezes na semana, em algum momento das minhas andanças de carro ou a pé nas abrangências da Vila São Miguel e Mãe Terra, parava para ficar com ela tomando mate. Em um desses dias, ela começou a rememorar o final dos anos 1950, quando foi embora com Miguel e Águeda da Reserva de Cachoeirinha, onde morou até a sua mocidade e casamento com Miguel, para a aldeia São João. Decorrente do enfeitamento e morte dos seus filhos mais velhos, eventos sucessivos a essa tragédia e infortúnio foram por ela lembrados.

Zeferina - Fiquei sozinha quando morreu o meu guri. Guri, menina. Fiquei sozinha aqui. Nem pessoal de Calixta não veio visitar essa minha criançada, nada. Fiquei sozinha. Tem gente lá no Cachoeirinha, tal de Lino veio visitar eu. Apareceu: “E você sozinha?” falou para mim, “eu tô sozinha”. Mãe já foi no São João, não tem mais ninguém meu parente, eu sozinha pra lá [cá].

Aila - Foi visitar a senhora, o Lino? E o velho [Senhor Miguel], onde estava?

Zeferina - Tava aí também.

Aila - Tava junto?

Zeferina - Aham. Tava.

Aila - Primeiro morreu um, depois o outro morreu?

*Zeferina - Aham! Morreu primeiro o guri. Daí, menina tá deitada na cama, diz que tem bicho, viu bicho, não sei qual é o bicho, de certo que gente não enxerga, né? “Mamãe, aqui tem bicho aqui. Mamãe, tem bicho aqui, viu?”. **Gritava, gritava.** Ninguém enxerga bicho.*

Aila - Só quem tá com a porcaria, que enxerga, né?

Zeferina - É, deu um dia, morreu. Daí eu fui procurar outra aldeia. Cheguei lá, não tem nada nada de chefe, só mato, não tem gente, não tem posto, não tem chefe, nada.

Aila - Não tinha?

Zeferina - Não tinha. Tinha a casa dele de capim, que mora chefe. Não é casa boa igual essa casa de tijolo, não. Não tem nada lá no São João, quando chegamos.

Aila - Quem que era o chefe lá?

Zeferina - Tal de... primeiro é... chefe Jesus.

Aila - Do SPI, né?

Zeferina - É, chefe Jesus. Daí, foi embora, chefe Jesus, e veio Pantaleão. Veio, ficou aí. Ficou aí, chefe aí também. Quando tem festa, Miguel falou pra mim, “cê vai no baile?”, falou. “Agora não vou agora, não quero ir no baile”. Todos os bailes eu vou, todos os bailes. Eu não vou agora, não vou querer sair agora. Não vou sair. Daí escutamos todos gritando, dançando, gritando, de certo, pertinho aí casa.

Daí escutamos um tiro, mataram o chefe. Veio gente aqui avisar nós. tava dormindo. Foi lá fora e levantou olhar. Morreu chefe, mataram o chefe.

Aila - Quem matou o chefe?

*Zeferina - Tutica. Matou, matou o chefe. Por causa da menina, namorando outro menino, canhando menina pra dançar, diz que. Matou. Morreu o outro chefe. Daí veio o outro chefe, chegava de lá do Campo Grande, esse gente branco chegava, pedimos nossa escola, pedimos um poço, posto de saúde. Lá. Eu com o Pedro Lino, pedimos. Levantamos um posto, **gritando, gritando**, chegava gente, pedindo, chegava gente pedia. Daí chegou. Deixamos tudinho para lá.*

Os modos de *gritar* são invocados por ela ao rememorar os motivos dos destierros familiares de uma aldeia à outra. Na dolorosa situação vivida ao lado do marido, decorrente do enfeitiçamento e morte de seus primeiros filhos - “*gritando bicho, mamãe*” e ao final “*deixamos tudinho para lá*”, ela e o sobrinho Pedro Lino, que levantaram as coisas na aldeia São João, percebo a negociação de urgências expressadas no uso do termo *gritar*. Na primeira, as suas crianças *gritam* desesperadas com o bicho do feitiço e do feiticeiro, causa da doença de origem invisível aos seus olhos. Na segunda, o *gritar* envolve a necessidade de negociar outras urgências, também invisíveis aos olhos das pessoas de fora, visitantes da aldeia São João. *Branços*, chefes de posto, agentes do Estado, só poderiam enxergar os Kinikinau e suas demandas com eles *gritando*, “*waukoti nokoné*”, por suas necessidades.

Em outra situação, conversando com Zanone Rodrigues, soube que ela, já idosa, encarou os policiais durante uma ação de reintegração de posse na retomada da fazenda Charqueada, em 2015. Falávamos na ocasião, a respeito dos Kinikinau serem conhecidos entre muitos Terena como *bravos*:

Numa dessas reintegrações de posse, a vó Zeferina foi de encontro com delegado da polícia federal, falou em idioma com ele, disse: *tak tak tak ngo'e ngatihakoti rapitaka Akone ha'i tikoti yayeke ainovo hi' é apê*. Foi no Charqueada. “Tendo que quebrar coco de Bocaiúva pra comer castanha, aqui só tem pasto” [traduz a sua fala]. Delegado tirou boné coçou cabeça, tipo que não entendeu nada, um policial deu gargalhada. Os Kinikinau bravos, como diz Sabino (Zanone Rodrigues, jul. 2024).

Ela mesma comentara outras vezes comigo¹²⁶ a respeito da sua participação na retomada Charqueada. Em especial, ela havia dançado ao lado dos Terena diante da suspensão da reintegração de posse e retirada dos policiais¹²⁷. Dançar e festejar são variações da chave do *movimento* entre os Terena, como observou Santos (2023). Era o que ela e todos desejavam como os frutos de uma retomada bem-sucedida. Na perspectiva de Zanone, relembrando a vovó participando da retomada da Charqueada, ela também *gritava brava* com os agentes do Estado

¹²⁶ Em situações como essa, ela comparava essa retomada da Charqueada com a dos seus parentes Kinikinau feita em 2019 na Fazenda Água Branca, no Agachi. De lá saíram assustados com a violência policial durante a reintegração de posse.

¹²⁷ Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/indigenas-serao-retirados-de-area-invadida-em-miranda-03-19-2009>. Acesso em: 20 nov. 2024.

diante do que era invisível a eles. Afinal, só bocaiuva para comer naquele imenso pasto, e eles querendo devolvê-lo ao “proprietário”, lhe soava um absurdo. Ficando na terra poderiam recuperá-la, erguê-la em abundância, como já tinham feito na retomada da Fazenda Santa Vitória, onde formou-se a Mãe Terra, por sua vez situada no lado oposto do asfalto. Em sua história de vida e na dos seus ancestrais Kinikinau, por onde passaram, trabalharam para dar vida à terra e à terra às vidas das famílias que se multiplicaram nela.

Em outra variação do *gritar*, que também se aproxima a de Dona Zeferina, jovens se referiram aos patrões das fazendas e aos padrastos *puxarará*, que *gritam* com as mães indígenas como um gesto de dar ordens. Além dos humanos, há também os animais e seres “perigosos” que *gritam* oferecendo riscos às mulheres, como a cobra caninana que *berra grosso* e pode *surrar*. Soube que uma delas morava em um cupinzeiro perto da estrada entre a casa da Dona Águeda e de sua filha, onde eu passava frequentemente a pé. Fui recomendada por Fausto e Marinalva para tomar cuidado com essa cobra, “porque ela gosta de mamar nas mulheres, vai direto nos seios da mulher e gruda”. No dia em que fomos ao córrego do Agachi com as crianças, falávamos de ter cuidado com o avançar do horário e a morada da mãe do córrego. A mãe do morro, *Enó Mopoé*, foi descrita por Marinalva como uma cobra grande com asas que também *grita*, referindo-se à dona do morro da Galileia na aldeia São João. Ambos, humanos e não humanos, *gritam* na cosmovisão Kinikinau e podem ser perigosos, mas justamente por isso conseguem ser notados.

6.1 Conhecer o *movimento*

Na história recente do que foi mobilizado pelos Kinikinau para serem percebidos como povo distinto, cujo território de origem não foi apagado ou esquecido, o *gritar* passou a ser direcionado ao *movimento*. Nele não se grita sozinho. Se em sua aldeia, quando chegavam visitantes brancos e agentes do Estado, Dona Zeferina e seus parentes já agiam para negociar seus direitos coletivos, duas décadas depois, os modos de agenciar e negociar as urgências da comunidade passaram por mudanças, ganhando novos sentidos, características e *aliados*. A polissemia do termo *movimento*, mote central da tese de Santos (2023), remete ao modo como essa categoria lhe apareceu no campo junto aos Terena.

Refutando certos argumentos assimilacionistas contidos na teoria de Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), elaborada entre 1950 e 1960, imagens, estigmas e raciocínios não indígenas a respeito do que é ser Terena e viver segundo a cultura indígena, foi por ele aprendido como uma questão de fazer, participar ou estar no *movimento*. Essa noção engloba três diferentes

formas: mobilização organizada em torno de uma causa comum; sair e retornar para as aldeias e TI, como circulação de pessoas e deslocamento pelo espaço; reunir e festejar, como agitação de pessoas e efervescência num ambiente. Fazendo uma contra teoria etnográfica do *movimento* ou do *movimentar-se* Terena, o autor prioriza demonstrar que, de maneira mais abrangente, o próprio *movimento indígena* é fortemente afetado por suas práticas e ideias.

A *luta* Terena, ainda de acordo com Santos (2023), também está em uma mesma chave das variações polissêmicas do *movimento*. Nela, figuram personagens como as organizações indígenas – o próprio Conselho do Povo Terena – e outros sujeitos coletivos. A *luta* também engloba a sua ação mobilizada, coordenada reivindicativamente frente a um estado de coisas desfavoráveis para garantir e produzir direitos. As entidades indígenas, seus aliados como os Kinikinau, além de organizações indigenistas parceiras, por exemplo o Cimi e Centro de Trabalho Indigenista (CTI), compõem juntos o movimento e a luta, como já indicado antes.

No desterro da São João e mudança da parentela dos Roberto para a Mãe Terra, relações foram estreitadas com os Terena de Cachoeirinha e mais intensificados com o próprio grupo da retomada. De modo semelhante ocorreu com as parentelas Marques. Anastácio e Góis, que vivem nas aldeias de Nioaque. Essa proximidade impulsionou as mobilizações e criação de estratégias do próprio povo Kinikinau frente à busca por direitos, principalmente da reivindicação da sua terra. Integrar-se ao *movimento*, coordenado sobretudo pelos Terena e seus parceiros, lançou-os à incorporação de novos repertórios de *luta*. Nesse sentido, parto da hipótese de que houve uma aprendizagem do que Charles Tilly (2010) defende como um repertório de ação coletiva. Um conjunto de práticas foram aprendidas e transmitidas na sua proximidade e inserção no *movimento* Terena e, de maneira ampliada, também ao movimento indígena.

Desses vínculos e relações, nasceram as oito edições das assembleias Kinikinau (2014 a 2024) e mais tarde a sua própria retomada (2019). Tais práticas, os modos de *lutar*, participando do *movimento*, foram elaborados e usadas por eles a seu modo, não ficaram fixas no tempo e na forma. Com o passar dos últimos dez anos, como pude testemunhar, participando de quatro edições das assembleias, ao mesmo tempo acompanhando a *luta*, esse repertório ganhou um “estilo” mais Kinikinau de ser. Preparando-se para a sua terra, *gritando* e negociando para serem ouvidos e reconhecidos como desejavam, como me falou o neto de Dona Zeferina, Genilson, foi preciso participar de muitas reuniões/ assembleias, retomadas e viagens, levando o nome Kinikinau a todos eles, “*porque a luta é grande*”.

No preparo das páginas que se seguem, comecei a olhar os caminhos e mobilizações Kinikinau e a construção das Assembleias Kinikinau a partir de 2014 com a materialidade que

dispunha: atas, documentos, reportagens, registros gráficos, fotográficos e a minha própria memória. Examinando atas e documentos gentilmente cedidos a mim por Rosaldo, localizei a fala de uma missionária do Cimi-MS, Lídia, feita na I Assembleia Kinikinau e relevante para tentar compreender como seu deu a aproximação entre eles e a entidade¹²⁸. Representando o Cimi, ela falava aos presentes como essa instituição vinculada à igreja católica é apoiadora dos povos indígenas. Ela reitera que a entidade viabiliza aos povos indígenas, por exemplo, fazerem viagens até Brasília para “buscarem seus direitos”.

Foi Genilson, que ela conheceu em um dos encontros em Brasília, “quando em uma dessas delegações do povo Terena, o citado indígena esperou que todos os povos se apresentassem em grupo ele levantou-se só e *gritou* que era Kinikinau” (ASSEMBLEIA KINIKINAU, 2014, p. 3). No seu retorno ao MS, então, ela procurou conhecer outras pessoas do grupo Kinikinau, entre elas o Senhor Nicolau Flores, pai de Genilson, Rosângela Mattos, sobrinha de Dona Zeferina, Rosaldo e Elias Góes. Intrigada, quis saber mais detalhes de como ocorreu esse encontro entre Lídia e Genilson¹²⁹. Por *WhatsApp*, comentei com ele sobre a minha intenção em trazer para a tese o percurso recente dos Kinikinau no movimento indígena. Visto que foi um dos mediadores desse processo, perguntei a ele como foi essa fase.

Na época, quando eu cheguei na Mãe Terra, em 2007, não tinha ninguém assim disposto de viajar. Eu tava saindo, tinha chegado, tava chegando naquele momento pra Cachoeirinha, e eu tava terminando meu ensino médio na época. E aí eu fui ingressando no movimento indígena, onde eu fui convidado para participar de várias reuniões, e naquele momento representando o povo Kinikinau na Mãe Terra, em 2007, quando eu chego lá. Começaram a me enviar em vários lugares, principalmente Brasília, Acampamento Terra Livre, todos os movimentos que tinha estava lá dentro. E eu me recordo, sim, que sempre estava levantando a bandeira do povo Kinikinau, onde estar podendo buscar esse território. Mas provavelmente deve ser um seminário, que sempre eu ia para o seminário do Cimi também, ficava lá uns tempos, e depois a gente descia de novo e assim a luta continuava, continua né, mas eu vou tentar lembrar, mas são vários encontros que eu tive com todas as lideranças. [...] E da Rio + 20 também deixei claro de não estar falando lá sobre os Kinikinau. Até questioneei na época sobre o Conselho Terena. Por que Conselho Terena se nós estamos levando várias etnias? Olha aqui, tem bastante etnia aqui. Por que não seria outro nome? Esse aqui não é um Conselho Terena. Ainda o Lindomar estava. Capaz que ele deve de lembrar disso quando eu falei. Isso foi lá no Rio de Janeiro. Comentei sobre isso. Mas enfim, a luta continuou. Na época eu tava muito bem encaminhado (Genilson Flores, ago. 2024).

¹²⁸ O fato de estar presente na I Assembleia não foi suficiente para recobrir com a minha própria memória todas as situações e falas da ocasião. Inclusive, não localizei em meu acervo pessoal qualquer anotação sobre o evento.

¹²⁹ Durante o campo de 2022, nos encontramos rapidamente, apenas no início. Já nos conhecíamos desde o mestrado, das assembleias e da comunicação nas redes sociais. Ele reside desde 2015 em Campo Grande em uma aldeia chamada Inamati Kaxé. Nos conhecemos em 2010, em uma das minhas breves idas a campo na Mãe Terra. Naquela época, talvez mais atenta às mulheres e à cerâmica, não dediquei maiores atenções ao seu envolvimento e participação no movimento indígena.

Ele inclui no repertório “ingressando no movimento” como um rito que envolve muitos protocolos: ter que viajar, participar de reuniões, representar o povo Kinikinau, ir ao ATL, aos seminários do Cimi, e a luta continuar. Em 2012, na Rio + 20, inclusive, nos encontramos em alguns atos e manifestações¹³⁰. Ainda assim, sob o risco de redundarem em povo Terena para integrar-se efetivamente ao *movimento* como representante do povo Kinikinau, Genilson precisou esforçar-se para negociar a distintividade do seu povo.

Mas assim, pra mim, naquela época, era tudo novo, porque eu tava saindo lá da São João, onde não pegava rádio, não pegava internet, não pegava nada. Vim pra Cachoeirinha, pra mim era tudo novo. E era novo também o povo Kinikinau, que foi uma briga grande, grande, grande, porque os próprios Terena lá na época, eles falavam, não, os Kinikinau são o mesmo Terena, então houve essa... essa resistência também por parte deles, falar que Kinikinau não existia. Ai eu tinha que falar não, houve. Tanto é que houve um estudo, a língua é diferente também. Eu lembrei da professora Ilda que fez o trabalho conosco lá, né? E houve também essa resistência de falar que a língua do Kinikinau não existe, que são o povo Kinikinau. Nossa, se a gente for lembrar dessa história aí que eu passei, é muito bacana, porque houve resistência e eu não baixei a bola nem um pouquinho. Eu lembro disso, porque todos os encontros [alguém] vinha e falava: “ele é Kadiwéu”. Eu falo: “não sou Kadiwéu, eu não sou Terena”. Então são histórias de resistência mesmo. Às vezes eu lembro disso e eu fico pensando, né? Poxa, como o povo Kinikinau avançou muito. Antes ninguém conhecia o povo Kinikinau. Não que eu estou falando eu que trouxe o povo Kinikinau, não. O povo Kinikinau já existia lá atrás, só que não tinha essa... Essa visibilidade que tem hoje, se você chegar em Campo Grande ou chegar em qualquer lugar e falar do Kinikinau, eles já reconhecem. Isso não existia naquela época ainda. Mas é muito bacana esse começo de história (Genilson Flores, ago. 2024).

O questionamento feito a Genilson, se o povo Kinikinau era mesmo distinto dos Terena, sempre majoritários em reuniões e eventos frequentados por ele, muito provavelmente está relacionado ao fato de as raízes Kinikinau, bem como Layana e Guaikuru (mencionados pelo senhor João e Dona Maria no capítulo anterior), também existirem misturadas aos seus próprios troncos familiares¹³¹. “*A briga grande*” era para eles também entendessem que esses Kinikinau, cujas raízes foram continuadas em terras Kadiwéu, eram diferentes. Os anfitriões do *movimento*, apesar de conscientes das misturas, auto identificam-se Terena.

¹³⁰ No jardim do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e na sede da Petrobrás fui surpreendida ao encontrar Genilson na Cúpula dos Povos na Rio +20. Depois, estivemos na praia próxima ao Aterro do Flamengo em outra manifestação contra a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Eram atos feitos por representantes indígenas da tenda ATL que fora constituída no evento. Além dos representantes indígenas, também estavam presentes membros de organizações e do movimento indígena, das ONG e organizações indigenistas. Conversamos brevemente, e ele mencionou que estava ali representando o povo Kinikinau pelo Conselho do Povo Terena. Nos últimos anos, mantivemos contato principalmente pelo *Facebook*.

¹³¹ Tanto Pereira (2009) como Almeida (2013) mostram como os troncos, *xuve*, são operadores fundamentais nas socialidades Terena e na fundação de aldeias, vilas e setores. Apesar de os Kinikinau não empregarem o termo, a sua dinâmica de organização socioespacial e relacional funcionam de maneira semelhante. A vila São Miguel, por exemplo, foi fundada no tronco e parentela de Zeferina e Miguel.

Retomando os questionamentos enfrentados por Genilson a respeito da distintividade Kinikinau e a consciência Terena de suas raízes misturadas aos seus troncos familiares ou *xuve*, quando Augusto Santos esteve em uma das Grandes Assembleias Terena na TI Taunay-Ipegue em Aquidauana, visitou os parentes da linhagem materna de Luiz Eloy. Conhecendo seus avós, Julieta Antonio Pio e Celestino Eloy, esse último, de acordo com ele, também descende dos Kinikinau.

Celestino foi um homem de admirável sabedoria. Era falante fluente de três idiomas (terena, kinikinau, português), exímio agricultor, notório caçador, grande conhecedor de plantas, animais e outros seres do cerrado, minucioso sabedor da geografia, toponímia e histórias dos territórios indígenas, judicioso conselheiro de lideranças da aldeia, zeloso protetor de sua família. Todo esse conhecimento podia ser atestado quando se lhe ouvia falar sobre as andanças entre o Ipegue e as diversas fazendas onde morou e trabalhou. Celestino nasceu em uma família Kinikinau do Pokoó – região tradicionalmente ocupada pelos Terena e Kinikinau excluída da delimitação oficial feita no começo do século XX, mas incluída nos limites da legalmente identificadas TI Taunay-Ipegue. [...] Juntos, Celestino e Julieta passaram boa parte da vida trabalhando em fazendas, nalgumas das quais residiram por períodos variados de tempo, delas retornando para a residência (Santos, 2023, p. 153).

Reitero as considerações tecidas nos capítulos iniciais acerca da política indigenista e os processos de territorialização que envolveram os povos do Pantanal do século XX, cujos efeitos, enquanto estratégia de proteção e continuidade, levaram ao incremento das misturas étnicas por meio dos casamentos. Contudo, comparado aos Kinikinau e Layana, por exemplo, a autoidentificação Terena torna-se hegemônica e “guarda-chuva” em grande parte das aldeias de MS. Santos refere-se a isso da seguinte maneira:

O leitor notará que, quando falamos de pessoas e lugares referentes aos Terena, ocasionalmente aparecerão nomes como “kinikinau” ou “layana”. [...] O avanço do colonialismo acabou por subsumir essas parcialidades chané /guanã à designação Terena que se tornou, portanto, um etnônimo englobante. Não obstante, muitas pessoas e famílias permanecem reconhecendo a si e aos outros através desses segmentos (ouvi velhos chamarem-nas “nações”) e, atualmente, testemunhamos uma reemergência e reafirmação étnica desses coletivos, sobretudo dos Kinikinau (Santos, 2023, p. 35-36).

Denominado reemergência e reafirmação étnica por Santos (2023), quando o neto de Dona Zeferina afirma “o povo Kinikinau é novo”, refere-se à história do que foi agenciado desde os anos 1980 por personagens que o antecederam na luta. Foram muitos os caminhos trilhados até conseguirem o que ele chama “visibilidade e reconhecimento”. Por isso, Genilson já dispunha dessa ferramenta: “tanto é que houve um estudo, a língua é diferente também. E houve também essa resistência de falar que a língua do Kinikinau não existe [...] até que aceitaram essa nomenclatura do povo Kinikinau”. Na mesa de negociação em que Genilson

esteve frente a frente com os seus patrícios do *movimento*, entraram, por exemplo, elementos considerados legítimos aos Terena, como falar uma língua distinta. Assim como os não indígenas, sempre à espera de atributos de maior “indianidade”, a língua seria o fator diacrítico para diferenciá-los entre si.

Veremos à frente que o permanecer em silêncio até surgir o momento ideal de *gritar* e se apresentar como Kinikinau, distintos dos Terena, se repetiu em outras ocasiões. Seu pai Nicolau Flores agiu antes de maneira semelhante, ao final dos anos 1990 na aldeia São João, no episódio relatado nos escritos de José da Silva e Souza (2003) acerca do seu encontro com o povo Kinikinau como o “despertar da fênix”.

6.2 Caminhos do primeiro ciclo: o que veio antes do *movimento*

Antes de adensar a leitura sobre a participação Kinikinau no *movimento*, nas suas próprias assembleias e organização de um Conselho, é importante revisitar caminhos e processos que foram agenciados pela comunidade quando ainda estava concentrada na aldeia São João, nas terras Kadiwéu, a partir dos anos 1980. Em busca de sair da categoria “guarda-chuva” Terena, a qual passou a subsumir as demais, os modos de fazer a “terra” e identidade Kinikinau autônomas, mesmo que metaforicamente, foram significativos e não podem ser deixados de lado. Afinal, o que antecedeu o seu envolvimento com o *movimento* propriamente dito foi preparado por seus parentes e vizinhos.

A dança, a escola *Koinukunôen*, a língua, os objetos da cultura foram negociados para transpor fronteiras políticas e territoriais historicamente impostas a seus representantes frente aos majoritários Terena¹³² assim percebidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) e Darcy Ribeiro (1982). Os caminhos e estratégias para negociar o reconhecimento da diferença, sujeito coletivo e de direitos, envolveu-os em diálogos com atores associados ao indigenismo oficial, ao turismo local, à educação e pesquisadores. Fazer e ter coisas atreladas ao seu etnônimo. Esse processo os deixou fortes para tarde entrarem no *movimento*, na segunda fase de onde fala Genilson em direção a uma terra. Não seriam desde então modos de tentar constituir uma terra em diferentes suportes? Foram caminhos nutridos com a potência de uma terra rememorada pelos já falecidos anciãos e animada pelos seus descendentes atuais, que deram vida a tudo que é do povo Kinikinau?

¹³² Paralelamente, ocorreu um investimento gradativo na elaboração de pesquisas sobre a cultura Kinikinau, já tão abundantes por exemplo aos seus vizinhos Terena e Kadiwéu. Tudo isso, ao meu entender, levá-los-ia a integrar novas redes até serem finalmente notados por suas alteridades ampliadas.

6.3 Como troncos do ipê, o povo Kinikinau cresceu e foi visto

Diante da minha pergunta a Genilson, a respeito do que seria importante mostrar em meu trabalho sobre a sua própria trajetória de luta no *movimento*, ele responde que nada do que fez e faz é para ele, mas sim para o seu povo.

Acho que o que é importante é nossa visibilidade e a nossa resistência. Acho que aquela frase do Giovani, acho que... é aquilo que ele fez, acho que resume tudo mesmo, né? Da ave, da águia... Esqueci o nome da ave. De tentar lembrar até esqueci (Genilson, ago. 2024).

Eu respondo: “Fênix”, ele complementa: “Isso, a Fênix, eu acho que é isso”. Depois segue associando a imagem da ave ressurgida/ renascida das cinzas, por sua força, à resistência do seu povo ao buscar autonomia “indo embora para frente”.

[...] Acho que é isso de gratificante, que é o reconhecimento e o fortalecimento étnico do povo Kinikinau, né? A autonomia desse povo. Acho que principalmente autonomia e força. Porque eles deram a cara mesmo e falaram, “não, eu sou Kinikinau, a gente vai embora para frente”. Tanto é que essa resistência na Mãe Terra, criaram uma vila dos Kinikinau, né? Isso é, tem que ser, já é uma resistência. E quando eles chegaram, eles não queriam muito, não aceitaram muito que fosse uma vila, né? Foi indo conversando, até que chegaram a obter esse reconhecimento que, de fato, o povo Kinikinau precisa de uma organização social.

Interessante notar como o sentido de ter uma organização social é encarada por ele como sinônimo de ter etnia, além de ter/ ser/ estar em uma terra. A intertextualidade apresentada refere-se à primeira referência bibliográfica dos anos 2000, após o “apagão” na literatura etnológica desde os anos 1960 a respeito dos Kinikinau. Inclusive, foi um importante guia no início das minhas próprias pesquisas com eles. A ave mitológica egípcia lembrada por Genilson como uma “águia” e comparada aos Kinikinau, refere-se à fênix mencionada no final do artigo “O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul”. Publicado em 2003 pelo professor Giovani, em coautoria com José Luiz de Souza, na revista *Sociedade e Cultura*, o texto virou um mito bibliográfico fundador do “ressurgimento” Kinikinau na literatura etno-histórica sobre os povos de MS¹³³. Foi a primeira referência dos últimos vinte anos a respeito do seu povo. Além disso, os autores

¹³³ Entre os acadêmicos Kinikinau que cursaram e concluíram o ensino superior, tive acesso aos TCC de Gêliane Flores (2022), Elias Góes (2018) e Genilson Flores (2020), além da dissertação de Rosaldo Souza (2012). O artigo de José da Silva e Souza (2003) figura como uma importante referência para a contextualização histórica sobre o “reaparecimento” do povo Kinikinau.

também incluíram o verbete Kinikinau na Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil (PIB), do Instituto Socioambiental (ISA).¹³⁴

Após a conversa com Genilson, passei a prestar mais atenção nas estratégias e negociações do povo Kinikinau para obterem reconhecimento e visibilidade no período em que eu não estive diretamente envolvida com eles. O que percebi foi que, apesar de passados alguns anos entre a “descoberta” de Giovani, a publicação do artigo sobre a existência Kinikinau e a chegada de Genilson à Mãe Terra, foi necessário negociar o seu reconhecimento em diferentes lugares, atualizando múltiplas estratégias e caminhos.

Em uma conversa feita com o professor Giovani pelo *Google Meet*¹³⁵, ele apresentou-me um extenso relato sobre como foi esse encontro ao final dos anos 1990 com os representantes Kinikinau na escola da aldeia São João. O artigo sobre a fênix e a educação escolar, por exemplo, foi submetido três anos após o episódio à revista *Sociedade e Cultura*¹³⁶, a convite da antropóloga Joana Fernandes, à época sua orientadora e autora do dossiê intitulado “Identidade Indígena e Território”. Na reunião do grupo de trabalho para a discussão dos textos, estavam Roberto Cardoso de Oliveira, João Dal Poz, João Pacheco de Oliveira e Noria Julia Arias e ele. Todos leram-se mutuamente tecendo comentários uns aos outros. O seu texto sobre os Kinikinau, de acordo com ele, gerou surpresas, e diante do professor Roberto Cardoso de Oliveira, ele brincou:

[...] olha... o senhor agora é chamado de “o homem que matou os Kinikinau, entendeu?”. E falaram, que bom, então você vai ser o homem que ressuscitou os Kinikinau. E a gente ficou nisso e tal, e foi publicado, e deu esse impacto todo. Eu te juro que eu não esperava por isso. Assim, a gente queria deixar registrado, tanto que é o primeiro artigo científico a respeito dos Kinikinau, desde que eles são mencionados pelo “Cardozão”, *Do Índio ao bugre...*, como extintos, e nas obras do... [Darcy Ribeiro] ele vai falar disso no *Os Índios e a Civilização*, por exemplo, que a primeira edição é de 1970 [...].

Brincadeiras à parte, não nos resta dúvidas de que os Kinikinau criaram modos de se protegerem das violências impetradas por não indígenas na colonização das suas antigas moradias até serem notados pela própria Antropologia de formas distintas a essa, mais próximas dos seus modos. A imagem associada à ave fênix, o seu “ressurgimento” e o “despertar” das cinzas, me foi apresentada de uma outra maneira pelo senhor Nicolau Flores, pai de Genilson.

¹³⁴ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kinikinau>. Acesso em: 14 dez. 2024.

¹³⁵ A motivação inicial para esse encontro seria lembrar coisas relacionadas às Grandes Assembleias Kinikinau de 2014 e 2017, nas quais, a convite da comunidade, participamos juntos. A conversa em questão foi gravada e disponibilizada para as minhas consultas. Alguns aparecerão transcritos e descritos ao longo das minhas considerações sobre o nosso encontro.

¹³⁶ Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/911>. Acesso em: 14 dez. 2024.

Estávamos em sua casa, rodeados de árvores, quando, com elementos mais presentes em sua cosmovisão/ cosmologia e, também, bons para pensar, ele disse:

Nós somos igual à natureza, se tirar alguma coisa nossa... que eu converso com essas árvores quase todo dia cedo em respeito à natureza. Ipê é uma árvore tão importante... ela é remédio, vários remédios. Mas se destruir ela, arrancar, deixar alguma coisa, ela consegue recuperar. E os indígenas, por exemplo, nós Kinikinau, fizeram assim. Acharam que nós tinha acabado, mas esqueceram que cortaram os troncos, queimaram os galhos, mas ali ficou uma raiz. E dessa raiz surgiu o broto. E o Kinikinau, na verdade, ele nunca foi extinto. Toda vida, igual os outros, ele sobreviveu, mesmo alguém querendo que fosse extinto e para provar isso nós estamos aqui, Kinikinau em carne e osso, mais carne que osso [risadas].

Em 1997, morando em São Paulo, prestes a fazer mestrado, Giovani recebeu o convite da prefeitura do município de Porto Murtinho para dar aulas de História e Geografia. Seu papel também fora direcionado para assessorá-la na regularização das escolas em áreas indígenas, visto que a Funai não mais o faria. Na ocasião, coordenando uma reunião na aldeia São João, diante dele e de todos os presentes, foi o senhor Nicolau quem rompeu o silêncio contando-lhe como queriam ser percebidos e tratados.

Estava ali para lhes apresentar o plano da Prefeitura em administrar as escolas da Reserva, até então sob responsabilidade da Funai. Já havíamos percorrido as aldeias Bodoquena (também conhecida por Alves de Barros) e Campina, localizadas próximas à sede do município de Bodoquena e ainda tínhamos que visitar as aldeias Tomázia e Barro Preto que, assim como a São João, estavam próximas à cidade de Bonito. Iniciei a reunião apresentando-me e dizendo das intenções da então atual administração municipal em construir escolas que refletissem as necessidades de cada comunidade indígena. Foi então que disse estar contente por conhecer mais um grupo Kadiwéu e que estaria pronto para ouvi-los sobre a escola que desejavam ter na aldeia. Timidamente, um homem de meia idade, levantou-se e respeitosamente pediu a palavra, no que consenti imediatamente. Ele dizia ser um membro da comunidade, se chamava Nicolau Flores e estava preocupado em manifestar o que pretendia falar. Respondi a ele que eu estava pronto a ouvi-los e, mais do que isso, que não tivesse receio de se expor e apresentar as demandas da comunidade. Ele disse que se sentira incomodado com as minhas palavras iniciais, pois ali havia apenas uma minoria Kadiwéu e que ele mesmo e sua família não eram de origem Guaikuru. Ansioso, eu o interrompi e perguntei se eles eram Terena, no que ele balançou a cabeça negativamente, dando a entender que eu não havia compreendido com quem estava lidando. Para meu espanto, aquele senhor disse com muita firmeza que durante muitos anos ele e seus parentes haviam sido obrigados a obter documentos da Funai em que eram registrados como índios Terena, mesmo sem pertencer a esse grupo. Fiquei imaginando o que ele iria dizer em seguida, mas fui tomado pelo susto quando afirmou em alto e bom som: “- Somos Kinikinau, professor Giovani!”. Minha reação imediata foi dizer: “- Não é possível! Vocês estão extintos! Li isso no livro do professor Roberto Cardoso de Oliveira!”. Estávamos todos perplexos naquele momento, uma vez que eu não compreendera que o antropólogo poderia ter se enganado, já que aquelas pessoas pareciam ter muito claro sobre quem, afinal, eram. Passado o susto me dei conta de que estava diante de um caso de invisibilidade imposta a um grupo e que durante anos acreditara em algo que se constituía em conhecimento provisório (aliás, característica de todo conhecimento científico). Após esse primeiro encontro, estabeleci contato mais estreito com alguns Kinikinau, ministrei aulas para dois deles

em um Curso Normal em Nível Médio (2001-2004) e coorientei o acadêmico Rosaldo de Sousa Albuquerque em mestrado desenvolvido na UnB e defendido em 2012. Daqueles dias de primeiros (des)encontros, guardo na memória com muita vivacidade a surpresa de estar diante de um grupo cujos destinos jamais poderia imaginar que se cruzariam aos meus (José da Silva; Souza, 2017, p. 173).

Assim como fez seu filho Genilson anos depois com a missionária do Cimi em Brasília, como mencionado anteriormente, a semente e o fruto não caem longe do pé. O que acompanhou essa primeira fase da comunidade Kinikinau da São João foi abrir caminhos para serem notados como desejavam. Nesse sentido, o senhor Nicolau apresentou-me a sua versão de como o seu povo renasce e se organiza.

Eu sou grato por onde a gente nasceu e se criou. Porque lá que o povo Kinikinau conseguiu se organizar. Eu não gosto de falar “grupo”, porque grupo para mim é turista, mas parece que não tem outro nome, né? Aí vou falar grupo. É lá no São João que se agrupam novamente e lá o Kinikinau nasceu novamente. Na aldeia São João, PI São João. [...] Antigamente nossa mãe dava à luz e [o filho] era registrado como Terena. Como os meus pais estavam na aldeia São João, fui registrado como Terena. Até onde Kinikinau passa a ser reconhecido que ele não estava extinto [mostra o Rani], a própria Funai ajudou a extinguir várias etnias, não só Kinikinau.

Mesmo não gostando da palavra grupo, afinal para ele o seu povo não é turista, na aldeia São João eles nasceram novamente. A possibilidade de tornar a escola o seu próprio lugar, de certa maneira a sua terra, o princípio da autodeterminação na educação institucionalizada pelo Estado, transformou-a em uma via de fortalecimento da luta do povo Kinikinau contra a sua invisibilidade e desterro. Nesse sentido, como aprendi com Dona Águeda, que tudo tem lugar e “dono” – a mata, os rios, o córrego e os morros – a meu ver, a escola foi investida de uma lógica e dinâmica semelhantes: um lugar a ser cuidado e protegido por um guardião (dono) que todos sabem quem é, e por isso, o respeitam. Eles se organizam como povo em um processo impulsionado com e na escola, uma terra de onde puderam comunicar que ainda existiam e resistiam.

Como observado por Carneiro da Cunha (2016) acerca das políticas culturais para e dos indígenas, a escola, apesar de paradoxal quanto ao modo como é gerida e implementada por cada comunidade a partir dos anos 1990 – a interlocução com sistemas educacionais ampliados e a relação com os regimes de conhecimentos indígenas – devem ser olhados caso a caso. Para os Kinikinau em específico, entendo que ela passou a figurar como um meio de produção da visibilidade da etnia e do fortalecimento da cultura, aspeada ou não. Ocupar um lugar estratégico para se situarem e sobreviverem, mediado por entidades, agentes, dispositivos

legais disponíveis e ao seu alcance, a instituição escolar, como bem observou Castro (2011, p. 318), tornou-se a base de sua territorialidade.

Nas práticas de relação pautadas na abertura, conciliação e aliança com as alteridades, próprias do *ethos* Aruak, a documentação histórica evidencia o seu interesse nessas instituições desde o século XIX, inclusive a dos Kinikinau ancestrais. Não somente como vítimas do projeto integracionista, pacificador e colonizador implementado pelas missões capuchinhas a partir do Regulamento das Missões, os povos Chané-Guaná também fizeram da escola um dos meios para aquisição de novas habilidades e do exercício da reciprocidade. Como aliados, sobrevivendo ao novo contexto sociopolítico do Estado-nação que se instalava em suas vidas e territórios, a partir do que foi relatado por Taunay (1936), os Kinikinau foram considerados exemplares na escola da aldeia regular do Bom Conselho em Albuquerque.

A descrição aponta pelo menos dois aspectos reveladores da política dos Kinikinau: a tendência para se aproximarem e conviverem com outros grupos e a sua articulação com a sociedade envolvente, através da apropriação de suas instituições, no caso em tela, a escola dos “brancos”. Isso sugere que a construção da centralidade da escola, que foi apropriada do arsenal das coisas do “civilizado”, entre os Kinikinau se deu em meados do século XIX, sendo retomada recentemente pelo grupo que apresenta entre as suas principais reivindicações a instalação de uma escola própria para os Kinikinau, porém em outros termos (Castro, 2011, p. 231).

Aspectos da atualidade relacionados às escolas indígenas foram etnografados por José Santana e Clarice Cohn (2020) entre os Tupinambá de Olivença na Bahia. No caso, as escolas exercem centralidade nas áreas de retomadas, produzindo pessoas fortes na cultura. Elas se expandem pelo território retomado e fazem a atualização do parentesco garantindo que as crianças estejam na cultura. Além disso, um dos sentidos que os Tupinambá atribuem a ela é o de ser “o lugar da cultura”. Ocorre, então, certa justaposição da cultura e do parentesco às noções de terra e território, da “aldeia”, por meio da escola.

Para Renildo, cacique da retomada do Mamão, “o resgate da aldeia vai se dando com a construção da escola”. Essa fala é central e aponta os diferentes caminhos que explicam o movimento que expande a escola por todo o território, movimento este que experimenta tensões, conflitos, rupturas, já que envolve disputas em torno desta. As escolas, portanto, atuam na defesa do território, que atraem e fixam famílias nestas áreas, que investirão na produção de uma nova aldeia e de novos “lugares”, nesse movimento em que se “retoma” parentes, território, ao mesmo tempo em que se atua em defesa destes. Nesse sentido [...] “lutar envolve princípios étnicos e esforço sobre o mundo” e, do mesmo modo, “lutar está relacionado à ideia de Tupinambá forte na cultura. Estar na cultura, através de ligações intersubjetivas” (Santana; Cohn, 2020, p. 269).

A escola indígena da aldeia São João foi então direcionada a partir das discussões feitas entre os Kinikinau e com os seus Outros, e por isso, mais tarde, também foi batizada com o seu próprio etnônimo. Embora nela também estudassem crianças Terena e Kadiwéu, minoritários no conjunto de alunos, quem passou a assumir a sua coordenação foram eles.

6.4 Dançar e ser Kinikinau

A história da dança apareceu na pesquisa recente feita por Luciana Roberto (2024), sobrinha de Dona Águeda e professora da Mãe Terra, durante a elaboração de material didático do Programa Saberes Indígenas na Escola. Direcionado aos alunos e professores Kinikinau da aldeia Mãe Terra, na história contada por Fausto Ribeiro, abordou-se como a dança Kinikinau, antes da reformulação da escola, foi um dos primeiros passos dados para dar forma à “cultura” e identidade do seu povo.

Por volta do ano de 1973, nós não sabíamos que pertencíamos a uma etnia. Nós só sabíamos que morávamos numa terra emprestada, que era dos Kadiwéu. Reconhecemos que aquele lugar não era nossa terra. Então surgiu nosso amigo Ambrosio Góis, Kinikinau (em memória). Esse parente, Ambrosio, ajudou muito na recuperação da nossa identidade. Ele chamou o povo para falar sobre a dança indígena Kinikinau. Não existia mais a dança Kinikinau. Em 1990 reuniram o povo Kinikinau e começamos a apresentar essa dança indígena, a dança Kinikinau. Começamos a relembrar, a reviver nossa cultura. Descobrimos que somos um povo que existe. O povo Kinikinau. E assim reconhecemos quem somos de verdade. Através daquela dança, assumimos que somos Kinikinau. Viajei para Brasília, em busca do nosso próprio território, que sabemos que temos. A terra Kinikinau existe. Temos nosso território. Viajei muito. Hoje continuamos na luta. Relato de Fausto Ribeiro (Roberto, 2024, p. 24).

Ele afirma não sabia pertencer a uma etnia até 1973, situação que fora transformada nos anos 1990 com a intensificação do relembrar e reviver a cultura Kinikinau por meio da dança, por sua vez, também preparada e associada à escola da aldeia. Recuperada por Ambrósio Góis e ensinada a ele, a dança Kinikinau desempenhou um papel enunciativo para quem dançava e para quem os assistia, uma dupla descoberta de que o seu povo, além de existir, também tinha “identidade”. Como seus vizinhos Terena e Kadiwéu, que já tinham dança para mostrar, ele afirmou “e assim reconhecemos quem somos de verdade”. Mas, o que me chama atenção em sua fala é o fato dela também fazer reunir as pessoas do seu povo, assumindo gestos e movimentos comuns. Como será visto à frente, nas Assembleias, a dança fortalece pertencimento e união num gestual alternado entre aliança e guerra.

Assim como Luciana, também aprendi no campo de 2022 sobre essa fase do aprendizado da dança. Com saudosismo e orgulho, Fausto ainda era menino e o chefe de posto da época, Antônio Bezerra, informado que entre os moradores da aldeia também havia Kinikinau, além dos Terena e Kadiwéu. Em um 19 de abril, Dia do Índio, pediu aos moradores como uma espécie de desafio para também mostrarem a sua dança nas apresentações culturais da escola, à época ainda administrada pela Funai. Segundo ele, foi o finado Ambrósio quem fez a pesquisa com seus parentes e anciãos da aldeia Brejão (TI Nioaque) aprendendo como era dançada pelos ancestrais do povo Kinikinau. Ele, então, dedicou-se a formar um primeiro grupo de dança com seus parentes da São João. Foi nessa época que Fausto integrou o grupo e conheceu todos os seus passos e movimentos.

Como um guardião dessa memória e honrando Ambrósio, também chamado por ele de *guerreiro*, Fausto assumiu atualmente a “chefia” da dança. Geralmente apresentada no *movimento*, nas assembleias e nas comemorações do Dia dos Povos Indígenas, é ele quem conduz a maioria das apresentações comunitárias do grupo da Vila São Miguel formado na parentela dos Roberto. Inclusive, notei o seu investimento em outros rapazes para assumirem essa função¹³⁷. Com orgulho do assunto da dança, em um dia de campo, ele quis me mostrar as suas próprias anotações sobre o que aprendera com Ambrósio, pedindo-me para também registrá-los em meu caderno.

Ambrósio reuniu com Bezerra em 1983 + Márcia (índia Karajá). Encheu de gente, todo mundo quer saber! Grupo, gurizada, “dava instrução como dançar”. 1º grupo (17/04/1982): Fausto, Hélio, Marco, Mateus e Joel (nome das pessoas que começaram a dançar). Protocolo:
 1.º Fila (*ehegoiti*)
 2.º Braços dados (*Itikaisenêu*)
 3.º Mão na cintura (*nemuká neoé*)
 4.º Hiakixá – dançando
 5.º Ihonia Koerú – passo de loura
 6.º Hécei xeveau – a mão de guerra
 7.º Pulo de Lebre – *koinoum télé ké xovoti*
Relembrar
Flauta – Inácio Flores
Caixa – Valério Fernandes (Tio Izabelino, cunhado Inácio)

¹³⁷ Como em Nioaque há outros Kinikinau das parentelas Marques, Anastácio e Góis, essa dança tem sido ensinada na escola da aldeia Cabeceira. Em uma dessas situações, de preparação para as festividades do mês de abril, fui procurada por uma professora, a pedido de Fausto, para repassar vídeos, fotos e as minhas próprias anotações da dança. Existe outro fenômeno em curso relativo à fundação de uma aldeia Kinikinau em contexto urbano no município de Nioaque. Nela, a dança tem sido ensaiada e apresentada em suas festividades. Recentemente, batizada de aldeia Pedro Marques, ela também foi registrada na Funai. Segundo o jovem Luiz, liderança atual da nova aldeia, os passos dados para fundá-la contou com o reconhecimento dos Kinikinau da Mãe Terra, sobretudo de Manoel. O nome escolhido é uma homenagem a esse avô da parentela também saída do Agachi, que no passado teve a aldeia São João como seu refúgio.

Na visita feita em outra ocasião à família do professor de dança Kinikinau em Bonito, conversamos a respeito do papel desempenhado por Ambrósio na pesquisa, resgate e formatação da dança. A sua esposa Julia e seus filhos, abriram uma pasta com arquivos que era do finado, e me mostraram algumas fotos do período mencionado acima. Eles autorizaram que eu as fotografasse e usasse em meu trabalho. Das figuras abaixo, a segunda (da esquerda para a direita) é de 1984, em seu verso está escrito “a tradição indígena na São João”.

FIGURA 14 - FAUSTO RIBEIRO TRAJADO PARA DANÇA KINIKINAU (ESQUERDA)
DANÇA KINIKINAU NO POSTO SÃO JOÃO (DIREITA)



Fonte: A autora (2022); Acervo Família Góis (1984).

FIGURA 15 - ELIAS GOIS E JÚLIA (EM CIMA), JULIA E DÚLCIA GOIS (DIREITA, EMBAIXO), FAMÍLIA FINADO AMBRÓSIO GOIS, ALDEIA SÃO JOÃO (ESQUERDA PARA DIREITA)



Fonte: A autora (2022); Acervo Família Góis (1984).

6.5 Educação como terra-escola

Negociada a sua existência, quando finalmente são abertas as possibilidades de saírem das margens e da invisibilidade, foram buscados meios para serem vistos e percebidos como gostariam. A educação escolar indígena fez muitas coisas acontecerem nesse sentido. Ao final dos anos 90 e início dos 2000, com as mudanças implementadas nas escolas das aldeias da Reserva Kadiwéu assumidas pelo município de Porto Murtinho, a descentralização das políticas indigenistas, que até então eram assumidas pela Funai, produziu múltiplos efeitos na comunidade Kinikinau.

Jandecyr Carvalho (2013) em sua dissertação de mestrado sobre os discursos de professores Kinikinau a respeito do meio ambiente, recolhe em 2012 um depoimento de João Moreira. Algo muito interessante relativo às descobertas da comunidade, durante a criação da nova escola, foi por ele comentado.

Antes nós não era conhecido como Kinikinau... né... nós era Terena... tudo lá... nossa identidade... nosso registro... tudo era Terena... Feito pela Funai... isso porque as pessoas que trabalhavam lá... da Funai... não procurava saber que origem... eles fala que lá era Terena...e... ele mesmo faziam... num procuravam saber... né... depois que passou pra município...que eu entrei na escola e o Inácio entrou também, nós fomos olhar o documento das pessoas que já tinham morrido... dos nossos avós... bisavós que ficavam guardados... lá mesmo... num posto da Funai tinha uns cartãozinho... tudinho... a gente via que o documento deles era feito a mão lá... né... a minha avó Kinikinau, meu avô Kinikinau e porque eu sou Terena... então...onde foi surgindo essa... é... essa pergunta...e a gente fez uma reunião e daí todo mundo falaram... né... que os avós era Kinikinau (Carvalho, 2013, p. 72).

Emaranham-se em sua fala a escola, os documentos, os mortos, os agentes do Estado, os vivos, as reuniões e a etnia. O diálogo com os ancestrais mortos, por meio dos cartõezinhos arquivados no posto da Funai e abertos com a criação da nova escola foram reveladores acerca das suas origens étnicas. Ter o acesso a eles nas gavetas do controle estatal, as fichas da população aldeada para finalmente darem a sua versão da história. Levadas à reunião de que nos fala João Moreira, onde aparecem confirmações de que “os avós eram Kinikinau”, são acompanhadas de uma nova pergunta retórica: “por que, então, viramos Terena?”. Esse relato mostra como o monopólio branco do expediente burocrático com as suas tecnologias de poder exercendo controle e vigilância sobre quem seria Kinikinau frente às gerações nascidas nas misturas étnicas, foi subvertido e manejado ao seu modo.

Como algumas vezes testemunhei e apontei neste trabalho, sempre que há uma audiência atenta ao relato sobre os registros e documentos da Funai, que foi de Terena a Kinikinau, é comum empunharem o seu primeiro e segundo Rani para darem maior autenticidade e legitimidade agenciando a sua história biográfica e coletiva. No censo feito em 1998 na aldeia São João, 58 pessoas se autodeclaravam Kinikinau em um universo de 195 moradores (Souza e José da Silva, 2003, p. 152), ou seja, menos da metade. Em 2008, de 248 habitantes, a autodeclaração envolveu 127 Kinikinau, 23 Terena, 1 Guarani, 87 Kadiwéu e 10 não indígenas (Souza, 2008, p. 33). Já em 2012, Carvalho (2013, p. 48) recolheu os seguintes dados: eram 280 indivíduos ao todo, 110 Kinikinau, 62 Terena, 91 Kadiwéu, 1 Guarani e 6 não indígenas. Nos três recenseamentos realizados por pesquisadores que estiveram na aldeia, se comparados aos demais, somente o primeiro aponta poucas pessoas autoidentificados Kinikinau. O aumento nos números, como se nota, acompanha as várias transformações que os envolveram na primeira década dos anos 2000.

Entre os anos 2002 e 2004, Giovani tornara-se coordenador do Curso para formação de professores indígenas oferecido pela Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Lazer de Porto Murtinho, além de ser o professor de História e Antropologia. De acordo com ele, foram trinta vagas ofertadas no curso normal médio, e conforme a decisão dos Kadiwéu da aldeia

Alves de Barros¹³⁸, três foram reservadas aos Kinikinau da aldeia São João. A indicação dos nomes de quem iria integrar a formação foi feita pela comunidade: Inácio Roberto, filho de Dona Zeferina, Robson e João Moreira¹³⁹. O último rapidamente declinou do convite. O segundo, Robson, ainda na segunda etapa do curso, desistiu. A notícia da vaga a ser preenchida chegou ao conhecimento da mãe de Rosaldo, Dona Lúcia de Albuquerque, a qual, de acordo com Giovani, pediu-lhe para que o filho a assumisse. Rosaldo, integrou o curso de formação de professores indígenas já em andamento, na sua terceira etapa.

Tanto Inácio quanto Rosaldo foram os primeiros Kinikinau a se formarem professores indígenas para atuarem nas escolas municipalizadas e adequadas à nova legislação. Diversas vezes conversei com ambos a respeito desse processo e percebo-os orgulhosos das descobertas e conquistas pessoais e coletivas feitas nessa fase. Quando o Senhor Nicolau se refere aos guerreiros do povo Kinikinau, àqueles que deram continuidade à luta iniciada pelos finados Pastor Leôncio e Ambrósio Góis, o professor Inácio foi para ele um dos responsáveis por tornarem seu povo mais conhecido e por ter batalhado pela escola.

Entre os documentos produzidos em reuniões do Conselho Tribal da aldeia São João em 2002, quando o magistério indígena era ainda incipiente, nele é possível perceber a morosidade e deficiência da prefeitura de Porto Murtinho em adequar a escola já municipalizada ao planejamento e melhorias da sua estrutura, contratação de professores para ensinar a língua materna aos educandos e melhorar a merenda.

Com Manoel e Pedro Lino à frente da comunidade como cacique e vice-cacique, o pedido para secretaria de educação era ter o nível “ginasial”, atual Ensino Fundamental – Anos Finais, nas suas dependências. Contudo, observo não haver nesse documento nenhuma menção à palavra Kinikinau. O próprio etnônimo aparece agenciado e ganhando força no conjunto de eventos e ações que acompanham as transformações feitas na e a partir da escola da aldeia nos anos subsequentes. A escola, a educação foram espaços e lugares a partir de onde tornou-se possível, e aos poucos, falar a respeito do povo ao qual pertenciam.

Inácio ainda hoje é professor na área Kadiwéu, na escola da aldeia Barro Preto. Ele visita a sua mãe e irmãos na vila da Mãe Terra, em Miranda, durante o período de férias e feriados. Em uma das suas visitas à Vila São Miguel, no meu campo de 2022, no feriado de 12

¹³⁸ Atuando no Censo Kadiwéu, a sua relação de acolhimento por anciãos de famílias prestigiadas *Ejiwajegi* resultaram em sua dissertação de mestrado em História intitulada *A Reserva Indígena Kadiwéu (1899- 1984): memória, identidade e história* (José da Silva, 2004).

¹³⁹ Diferentemente de Inácio, João Moreira, também professor na escola, não integrou a primeira oferta de curso do magistério indígena, fazendo-o somente mais tarde. Inácio seguiu para o ensino superior e cursou a Licenciatura Intercultural Indígena Povos do Pantanal na UFMS. Concluiu-a em 2014 com o TCC intitulado *A língua kinikinau: o ensino da língua kinikinau e produção de material didático*, o qual ainda não tive acesso.

de outubro, ele apareceu na casa da sua irmã Águeda. Eu estava prestes a viajar para Bonito. Visto que não nos encontrávamos desde 2017, na IV Assembleia Kinikinau, acabei ficando um pouco mais para conversarmos. Durante uma roda de tereré, ele falou-me outros detalhes de como foi a sua participação no magistério indígena e o desmembramento da escola da São João, quando ela se tornou autônoma em relação ao seu polo na aldeia Alves de Barros.

Antes de fazer o magistério indígena, Inácio concluiu os estudos do ensino básico no internato em Aquidauana na TI Taunay-Ipegue e serviu ao exército, algo também vivido por Rosaldo e por tantos outros rapazes Kinikinau, Terena e Kadiwéu. Após o quartel, tornou-se policial militar no município de Jardim. Segundo ele, o fato de ser indígena fazia com que ele fosse compulsoriamente enviado para missões difíceis, *“por exemplo, no Pantanal, nos assentamentos. E sempre falava assim, ah, você é índio, tem que ir pro mato”*. Cansado, depois de três anos, ele pediu para sair e retornou para a sua aldeia.

[...] aí eu voltei para a aldeia em 99, me convidaram para trabalhar e começamos essa luta sempre se identificando. Já tinha meu primo [João Moreira] lá que trabalhava, né? E ele também, nós éramos sempre fomos Kinikinau e mais reconhecido como Tereno. Então foi na época que o professor Giovani entrou como técnico que nos deu o magistério, ele fez o projeto do magistério pelo município. Então nós conseguimos terminar, eu consegui terminar o magistério, eu fui o primeiro, depois foi o Rosaldo, a gente terminou junto. Estudando, vendo a legislação que fala sobre os direitos dos povos indígenas. Aí uma vez falei para ele: “professor, então a gente, nós temos direito de fazer a nossa própria escola e fazer o nosso reconhecimento étnico que a gente precisa tanto”.

O que se desdobra no período destacado por ele são os seus vários outros agenciamentos para transformar a invisibilidade e o silenciamento do seu povo articulados à Educação Escolar Indígena. Ao que se supõe, as condições políticas e jurídicas do período tornaram-se mais favoráveis para poderem falar de si a partir da escola, desse lugar como uma terra Kinikinau. A história e a existência do seu povo foram também levadas por ele a mais lugares, formando novas redes e conexões.

Então, me parece que foi em 2004, uma coisa assim, eu tenho, parece que a minha viagem que foi para lá para o Nordeste, quando o Cimi me convidou, a gente já tinha feito várias reuniões em Bonito, aquela Carta de Bonito, Carta de Corumbá, nós começamos aí, através da educação. Quando voltei lá do Nordeste, de Olinda, Pernambuco, lá na terra do Xukuru, do povo Xukuru, lá na Pesqueira. Depois de duas semanas voltei aqui e conversei com o chefe de ... era a gente chamava de chefe de posto da FUNAI, e mostrei pra ele a documentação, nossa solicitação para o governo brasileiro para reconhecimento étnico. Ele falou: “não, vamos fazer”, então aí começou a fazer a nossa identidade, identidade indígena como Kinikinawa, porque

quando colocou Kinikinawa era a Flaviana que estava, era presidente da associação, e ela colocou assim.

Foi um antigo missionário do Cimi-MS, atuante com os Terena em Cachoeirinha¹⁴⁰, quem mediu a ida ao evento de que nos fala Inácio. Em 2003 ele viajou para Pesqueira (PE) envolvendo-se no I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial¹⁴¹, feito na terra de Xicão Xucuru¹⁴², nome que faz questão de enfatizar ao contar essa história. Lá ele integrou um grupo chamado “povos desconhecidos do Brasil” envolvendo-se com representantes de outras etnias também invisibilizadas nos processos de colonização das suas terras e corpos.

No retorno ao MS, conhecendo e se conectando a povos cujas trajetórias eram semelhantes à dos Kinikinau, em posse do documento final do encontro onde estivera no PE, ele levou-o para o chefe de posto da Funai, pedindo novamente para que os seus parentes e vizinhos fossem reconhecidos e registrados em seus próprios termos. Considero um tanto impressionante que, passados aproximadamente quinze anos da promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo 2002 o ano que passa a vigorar a Convenção 169 da OIT no Brasil - de vigência internacional desde 1991 – o documento apresentado ao servidor do Estado finalmente adquiriu alguma legitimidade frente à própria autodeclaração da comunidade.

Para Inácio, integrar o magistério indígena, o curso normal médio, foi o início da sua caminhada de apropriação e entendimentos sobre direitos reconhecidos e garantidos constitucionalmente aos povos indígenas. Assim como ele, Rosaldo também apresenta muitas considerações em sua dissertação de mestrado (Souza, 2012) a esse respeito. Como portadores de formas próprias de organização social, usos, costumes, crenças e tradições, línguas maternas e processos de ensino-aprendizagem específicos, foi no magistério que ambos descobriram que seus direitos deveriam ser respeitados frente aos agentes e servidores do Estado brasileiro, mas também em relação aos anfitriões da terra onde moravam: os Kadiwéu.

Lembro-me do dia em que conheci Inácio no centro da aldeia São João, em 2010. Apesar de não me conhecer, ele foi até mim. Alguém lhe informou a respeito da visita da jovem pesquisadora em Antropologia, interessada em conhecer mais sobre a cerâmica do povo

¹⁴⁰ A sua atuação com os Terena de Cachoeirinha foi mencionada no terceiro capítulo quando se formava, por exemplo, o grupo da Mãe Terra preparando-se para a retomada.

¹⁴¹ Há uma matéria no jornal do Cimi relativa a esse evento. Disponível em: <https://cimi.org.br/2004/06/21920/>. Acesso em: 20 out. 2024.

¹⁴² Francisco de Assis Santana, do povo Xucuru de PE, foi uma liderança morta em 1998 no interior da terra indígena, em Pesqueira (PE). Ele fazia retomada do território tradicional do povo Xucuru e fora surpreendida em uma tocaia armada por fazendeiros quando dirigia-se ao Posto da Funai na Aldeia São José, para uma reunião a respeito das indenizações de benfeitorias dos ocupantes não indígenas.

Kinikinau. Sentamo-nos em volta de uma das mesas, dispostas na área coberta com telhas de amianto e palha de bacuri anexa à escola *Koinukunôen*. Aguardava para ir à casa de Dona Águeda. Ainda me impressionava a morraria exuberante no entorno da aldeia e as casas dos moradores que pareciam tão distantes umas das outras. Apresentei-me a ele como pesquisadora convidada de uma ceramista, que logo soube ser a sua irmã mais velha. Esperando o motorista da Fundação Nacional da Saúde (Funasa), Gregório, buscar e entregar os pacientes das suas casas ao posto médico, e finalmente levar-me até a casa da sua mãe, desde o primeiro momento Inácio falou-me da sua relação com a educação e com escola onde estávamos. Para ele, quando o seu povo sai da invisibilidade, a escola foi investida de significados e importância sobre os direitos coletivos do povo Kinikinau.

Assim que municipalizou a educação escolar indígena e também abriu o curso, onde eu fiz o normal médio lá em Bodoquena, na Alves de Barros, que só estava eu e o Rosaldo. [...] Dentro desse normal médio, a gente ouvia o professor Giovani falar sobre os direitos educacionais, por exemplo. Nós tínhamos o direito de ter a própria escola. Na época, eu fazia parte da liderança também. O cacique, parece, era Pedro Lino. E aí um dia eu falei pra ele: “ô Pedro Lino, a gente precisa fazer nossa escola aqui mesmo. Só que nós temos que conversar com a liderança Kadiwéu”. A gente vai na Alves de Barros, né? E conversa com ele pra ele autorizar a gente a criar nossa própria escola. Até então a gente era a extensão da Alves de Barros. Então vamos construir a nossa própria escola. Eu fiz o documento, eu tenho uma cópia aqui comigo, inclusive coloquei no meu TCC, está guardada aqui comigo ainda a cópia dessa documentação que eu fiz, mandei para o prefeito, para secretário de educação e para o conselho, eu acho que é conselho de educação também. Então fizemos essas reuniões e fomos na Alves de Barros junto com a liderança da São João e conseguimos a autorização. Ainda o Maximino era coordenador da escola lá na Alves e junto com o vice-cacique que já morreu também, o Martinho. E conseguimos fazer a nossa escola Koinukunôen na São João. E fizemos, está lá até hoje. E a gente quer fazer essa transferência assim que sair a nossa terra. A gente vai fazer transferência da escola.

Para tornar a escola autônoma, foi necessário pedir autorização das lideranças Kadiwéu da aldeia Alves de Barros e da sua coordenação pedagógica, os “verdadeiros donos” da área segundo os meus interlocutores. O Martinho, a quem Inácio aponta como vice cacique da Alves, era filho de João Príncipe. No depoimento mostrado no primeiro capítulo, dado por ele ao antropólogo Siqueira Jr. (1993), da linhagem Silva de “nobres” *Ejiwajegi* (Kadiwéu), seu pai e cacique foi quem autorizou entre os anos 1930-1940 que os Kinikinau desterrados do Agachi, provisoriamente assentados na região do Corvelo e Passo do Grego, ocupassem a área da aldeia São João na porção sudeste da área da Reserva. Pedir “autorização” aos Kadiwéu para

poder usar a sua terra com “autonomia” e ao seu modo, parece ter sido uma ação repetida ao longo dos anos.¹⁴³

O professor Inácio foi integrante do Comitê de Educação Escolar Indígena, representando os professores Kinikinau no Conselho Estadual de Educação de MS. Desde 2002, as discussões feitas na comunidade e o pedido de consentimento dos “patrícios” Kadiwéu, eram direcionadas para transformá-la de uma “Extensão Aquidabã” em “Escola Koinukunôen”. A criação de uma escola específica, intercultural e bilingue, a escola *Koinukunôen*, conforme os documentos que me foram entregues por Inácio, foi solicitada à secretaria de educação do município de Porto Murtinho. A sua jornada para fazer da escola um lugar independente, revela as sucessivas fases de apropriação e entendimento acerca dos direitos coletivos dos povos indígenas. Apesar de viverem na área Kadiwéu, desde a expulsão do Agachi, foi a primeira vez que tiveram uma terra/ território chamado Kinikinau. Foi a educação escolar, no seu entendimento, que possibilitou a construção de um primeiro lugar propriamente do seu povo. Seus limites, ou fronteiras, foram declarados e demarcados como associados a eles.

A solicitação de sua escola, conforme indicado no documento acima, é consentida e programada em reuniões, feitas dentro e fora da comunidade tanto com os patrícios da Alves de Barros, quanto com os agentes da Secretaria de Educação do estado e município. Nota-se o cacique Pedro Lino assinando o documento, ao lado de Inácio, já como coordenador da escola. Ele é a mesma pessoa citada por Dona Zeferina no início do capítulo como a liderança com quem ela *gritava* diante de gente branca, pedindo escola e outras melhorias para a sua comunidade.

6.6 A língua

A tese da linguista Ilda de Souza, concluída em 2008, figurou na própria legitimidade dos argumentos usados por Genilson, apresentadas ainda no início do capítulo, quando ele ingressou no *movimento*. Chegando de mudança da aldeia São João com seus avós, ao conhecer o “grupo da Mãe Terra”, a tese da linguista transformou-se no documento agenciado por ele enquanto legitimador da existência e distintividade do seu povo. Como tantos outros jovens Kinikinau, mesmo não falando a sua língua materna, pesquisas e registros gráficos resultam de esforços e abertura da própria comunidade a técnicos, professores e acadêmicos para tê-los.

¹⁴³ Mais tarde, a autonomização da escola Kinikinau acabou acirrando tensões e conflitos com algumas famílias (outras) Kadiwéu da própria aldeia São João, cujas ocorrências e violências aconteceram, inclusive, nesse espaço. Do mesmo modo, as suas áreas de moradia e criação foram disputadas até serem retomadas pelos donos da terra.

Em fevereiro de 2004, no curso de Doutorado do IEL-UNICAMP, com o projeto aprovado para estudar o contato de línguas em região de fronteira, fui apresentada ao povo Kinikinau pelo então professor Giovani José da Silva que, naquele ano, formava a primeira turma de professores índios de Mato Grosso do Sul, na aldeia Alves de Barros, para cujo evento ele me havia convidado. Entre os formandos Kadiwéu, havia três jovens Kinikinau. A essa festa de formatura compareceram também as famílias dos formandos Kinikinau, habitantes da aldeia São João. Nesse evento, os Kinikinau me pediram para estudar e descrever a língua deles, sugerindo que não falavam igual aos Terena. Precisavam ver sua língua escrita para ajudar as crianças na escola. Esse pedido mudou completamente a minha vida acadêmica. Não só. [...] Decidi entrar também na história desse povo que me impressionara e conquistara muito antes de ter tido qualquer contato. Passei, desde então, a me dedicar ao estudo da língua, numa tentativa de descrevê-la e registrá-la. O estudo de uma língua nunca se esgota, porque elas são organismos vivos e mudam conforme os grupos sociais de falantes mudam (Souza, 2017, p. 66).

A “Professora Ilda”, como é chamada por muitos Kinikinau, concluiu a pesquisa em 2008. Ao falar que ela acolheu o desejo e pedido da comunidade, “precisavam ver sua língua para ajudar as crianças na escola”, ela também parece falar de um certo lugar onde para eles, ver e usar essa língua seria como ver e viver mais a sua própria terra.

O papel social da língua Kinikinau hoje está basicamente relacionado com a necessidade de reafirmação da identidade étnica. Falar a língua, ensiná-la e estudá-la faz parte do projeto de resgate cultural, da manifestação da ancestralidade ou do pouco que restou dela. Considerando que a cultura não é uma coisa estática, fossilizada na memória e nos rituais de um povo, mas sim uma dinâmica que se renova a cada dia, pode-se dizer que eles estão re-construindo sua identidade étnica (Souza, 2008, p. 40).

Contudo, a tentativa de registrar e ensinar a língua Kinikinau na escola não era um feito inédito. Na reunião em que Giovani fora surpreendido com o pai de Genilson em 1997, dando continuando os seus trabalhos como assessor da secretaria de educação, ele então seguiu para a aldeia Tomázia. Também na área Kadiwéu, ainda a serviço de Porto Murtinho, lá ele conheceu um professor chamado Francisco que havia trabalhado na escola da aldeia São João em anos anteriores. Descrito como um homem muito sensível, Francisco lhe entregou alguns documentos. Era um recorte do Jornal *Tribuna Popular*, de 1996, com os dizeres “Descoberta uma nova tribo indígena em Mato Grosso do Sul” e um caderno brochura com suas próprias anotações do vocabulário recolhido entre alguns anciãos e anciãs do povo Kinikinau. Durante a organização do primeiro volume do livro “Kinikinau: arte história, memória & resistência”, feita por mim ao lado de Giovani e Rosaldo e lançado em 2017, a menção ao referido professor, que produziu evidências e noticiou a existência Kinikinau em 1996, levando-a ao jornal de Bonito, havia passado por mim como uma brisa leve. Ele fora mencionado no capítulo final da coletânea em um relato mais detalhado do encontro do professor Giovani com os Kinikinau.

Curiosamente, olhando as minhas anotações de campo de 2022, reparei no registro do nome *Francisco* citado por uma das mulheres da Vila São Miguel. Lembrei-me dela comentando sobre ele ter sido o seu professor no passado. Tomei a nota “*puxará de Aquidauana, era professor*”. Nos rabiscos e frases do caderno, precedentes ao seu nome, escrevi “feitiços encomendados por outras mulheres pretendentes para roubar maridos”, acompanhada dos dizeres: “ficou doente” e ouvia “uma coruja cantando”. De fato, trata-se da mesma pessoa, hoje falecida, de quem Giovani ganhara os documentos. Em minha salvaguarda, esses documentos são evidências de que a comunidade da São João já agia por meio da escola e nesse caso do professor para serem percebidos como povo distinto e com língua própria. Depois do professor Francisco, que fez um trabalho muito residual de registro do vocabulário, e antes de Souza (2008) com a sua tese de doutorado em linguística, o investimento dos próprios Kinikinau a esse respeito, em outro documento (vide anexo) que me foi apresentado por Inácio, havia sido direcionado à professora Miriam Moreira Alves.

Entre outras coisas, o documento versa sobre não terem nenhuma grafia encontrada em toda a sua história. E a partir de agora, com a Educação Escolar Indígena, com o ensino da língua e a escola sendo preparada para tornar-se autônoma, seria o momento de finalmente tê-la. A ênfase na “urgência” para a “revitalização” junto a “nossa escola” e “às crianças”, são notáveis quando comparados aos modos de comunicar as demandas em relação a 2002. O documento do desmembramento torna mais explícito como eles se veem enquanto uma comunidade autodeterminada, autodeclarada e identificada Kinikinau, com língua e escola próprias.

Soube por Giovani que a professora Miriam Alves, na época do magistério indígena, atuava como técnica na Coordenadoria da Educação Escolar indígena na Secretaria de Estadual de Educação. Com base na interlocução com a comunidade e nos registros deixados por Francisco no caderno brochura entregue à Giovani, seu TCC de uma pós-graduação *lato sensu* em linguística na UFMS de Três Lagoas, orientado por Dercir Oliveira, resultou na proposta de escrever sobre dados históricos, vocabulares e linguísticos do povo Kinikinau. Em suas palavras,

A escola tem exercido importante papel neste processo, pois seus professores, na grande maioria, são professores índios Kinikinau e falantes da língua, o que contribui para que seja possível esta revitalização cultural. Na aldeia São João, município de Porto Murtinho, a maioria dos habitantes é composta por índios Kinikinau e a educação escolar atende aos alunos do ensino fundamental, da primeira a oitava séries. Desde as séries iniciais do Ensino Fundamental, é oferecida a disciplina de língua indígena, na qual é enfatizada a expressão linguística kinikinau, direito assegurado na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, Lei N.º 9.394 de 20 de dezembro de 1996, no

artigo 32, § 3º, pela Constituição Federal, artigos 210, 215 e 231, os quais garantem aos índios brasileiros o respeito às suas expressões culturais, utilização de suas línguas (Oliveira; Alves, 2003, p. 4).

Desde a municipalização e autonomização da escola, a língua foi alvo de atenção da comunidade: recuperá-la e ser ensinada pelos professores indígenas aos alunos da aldeia São João. Tanto a língua Terena quanto a Kadiwéu possuíam registros gráficos próprios, portanto, além da sua aprendizagem e uso nos espaços domésticos e comunitários, já eram aptas a serem ensinadas nas suas escolas indígenas. Diante disso, em 2004, foi autorizado a oferecer a disciplina “*Koinukunoem Emo’u*”, língua Kinikinau. Era chegada a hora de subverter o silenciamento do uso da língua materna, fruto da ação coercitiva da administração do SPI para a sua assimilação feita em português, levando-a do esconderijo doméstico (onde no passado foi silenciada pelos anciãos com medo das crianças aprenderem, parecendo, assim, “pouco civilizados” frente aos brancos) à escola, no centro da aldeia São João, foi parte de um resgate significativo das “coisas” da cultura.

O pedido de registro gráfico da língua Kinikinau encomendado à professora Ilda para ser usado com as crianças na escola, mencionado por ocasião do seu encontro com representantes da comunidade na formatura do Curso de Formação de Professores Kadiwéu e Kinikinau realizada no mesmo ano, acompanha uma dessas ações sucessivas ao que foi plantado no que chamo de uma terra/ território-escola. Na escola adequada à nova legislação, do que me foi relatado por Inácio, ele e seu primo João Moreira, que eram responsáveis pelas cinco aulas de língua indígena, na formulação e planejamento, recorriam às anciãs da comunidade. A consanguinidade garantiu a contribuição das mães e de Águeda, cuja língua foi aprendida desde infância, antes do português.

Elas [Dona Zeferina e Dona Hordália] ajudavam a gente nesse sentido, às vezes a gente ia na casa delas para fazer essas perguntas, quando a gente tava... para tirar dúvida de algumas palavras. A gente procurava elas nas casas e como minha mãe e a Águeda são falantes, então fica mais fácil para as duas... para a gente estar perguntando a pronúncia, inclusive até o nome da escola, tudo isso a gente fez ainda com a ajuda delas. Da minha avó também, logo no começo, né? Que ela que colocou, lembrou, do Koinukunôen. Então aí ficou assim, minha vó que lembrou desse nome Koinukunôen. Mas isso já faz tempo já [risada] (Inácio Roberto, maio 2025).

Em uma conversa sobre como se deram as trocas entre quem está dentro e fora da escola e como a língua passou das casas à escola, perguntei se outras pessoas participaram. A motivação para a pergunta era porque conhecera também outras falantes quando estive na aldeia São João, ainda no passado:

A Dona Ercília, sim, era falante mesmo, inclusive o Rosaldo fez várias pesquisas com ela, né? E ela falava. Agora a Dona Rosa era mais reservada, ela não gostava de fazer, de que ficassem perguntando para ela. Inclusive ela e a irmã dela falam só na língua, só que não gostavam de estar falando para a gente. Então a gente não pesquisava ela, não procurava ela. E a gente sabe que o filho dela, que é o Fausto, sabe bem falar na língua também, né? Então era isso. E quanto a minha vó, logo no início, quando a gente pensou a escola. [...] A gente sempre lembrava, falava isso, a gente conversava, minha vó só falava na língua comigo, então eu sempre perguntava para ela, ia na casa dela tudo (Inácio Roberto, maio 2025).

A partir dessa articulação e lugar foi possível falar “somos Kinikinau”, reencontrar a língua silenciada pelos anciãos e fortalecer as futuras gerações na cultura. São subsídios que, ao mesmo tempo, atendem às expectativas externas e internas (“ter língua própria”, ser “índio” e “Kinikinau”) e que mais tarde, com a cultura fortalecida e visível, ajudam a encampar com maior robustez a luta pelo direito de voltarem à sua terra.

Quase trinta anos depois dos registros de Francisco, enquanto escrevo essas páginas, tenho diante de mim, em minha mesa, um dos resultados desse investimento, como o próprio dicionário Kinikinau bilingue produzido e organizado por Inácio (Roberto, 2020) e orientado pela linguista Ilda Souza¹⁴⁴. Alguns trabalhos sobre a língua Kinikinau, mostrando as suas características, usos, semelhanças e diferenças com a língua Terena, além da sua presença e relação com a educação escolar, com a cultura, resistência e visibilidade étnica da comunidade da São João, foram produzidos ao longo desses anos por outros pesquisadores, além de Ilda Souza (2008). A fim de não fugir à proposta dessa tese, apenas menciono alguns deles: Dercir Pedro de Oliveira e Mirian Moreira Alves, *Os Kinikinau: dados históricos, vocabulares e linguísticos*, artigo publicado em 2004; Valéria Couto, *A língua Kinikinau: estudo do vocabulário e conceitos gramaticais* (dissertação de mestrado em Letras), defendida em 2005 na UFMS/ Campus de Três Lagoas (CPTL); Daniele Santos, *Entre o discurso oficial e o discurso Kinikinau: representações de escola e território*, dissertação de mestrado em Letras, defendido em 2017, na UFMS/ Campus de Três Lagoas (CPTL); Inácio Roberto, *A língua kinikinau: o ensino da língua kinikinau e produção de material didático*, de 2014 (Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”) na UFMS/ CPAQ; Katiana Azambuja, *A Língua Kinikinau na construção do material didático: Wexeowo Kwatiti Xane*, dissertação de mestrado defendida em 2015, na UFMS/ CPTL; Gabriel Oliveira, *Língua Kinikinau: descrição de aspectos sociolinguísticos e fonológicos*, de 2017, (Dissertação de mestrado em Letras) na UFGD.

¹⁴⁴ Integrou o Programa Ação Saberes Indígenas na Escola por meio da colaboração com uma rede de instituições, como universidades de MS e o MEC.

6.7 Cerâmica

Quando cheguei, em 2010, à aldeia São João para pesquisar a cerâmica, não havia outros estudos a respeito¹⁴⁵. A escola já era autônoma, a língua sendo grafada, aprimorada e ensinada na escola. Um dos assuntos conversados com Inácio no galpão da escola foi acerca da escola ser multiétnica e multilíngue. Os grafismos, que eram os mesmos das cerâmicas, estavam pintados nas paredes, comunicando as três etnias que nela estudavam: Kinikinau, Terena e Kadiwéu. Em outra parede estava a placa de inauguração da secretaria de educação com os dizeres: “Escola Municipal Koinukunôen”. Visto que estávamos nas terras Kadiwéu e, ao mesmo tempo, em uma aldeia de maioria Kinikinau, desde sempre isso chamou-me a atenção.

A escola, no centro da aldeia São João, como vimos até aqui, foi o principal lugar onde ocorreu a enunciação da distintividade por meio da negociação da sua existência como sujeito coletivo. Acompanhada do resgate da língua e da dança, como próprios da cultura Kinikinau, enquanto eram ensinados e aprendidos internamente por professores e alunos, esses elementos ou símbolos da sua cultura foram ao mesmo tempo exibidos e defendidos pela comunidade a agentes externos com os quais se relacionavam. Simultaneamente, no âmbito das relações domésticas e familiares, principalmente as mulheres também atuavam e assumiam papéis tão relevantes quanto os que foram concentrados na escola. A cerâmica resgatada das suas avós, acrescida de inovações, foi escolhida como um dos principais objetos da cultura Kinikinau. Gosto muito de uma analogia feita por Ambrósio Gois a seu filho Elias (2018) entre ovos, galinhas e o movimento do povo Kinikinau.

Em diversas oportunidades em que o senhor Gois teve de se manifestar sobre sua cultura em algum evento midiático, ele enfatizava a sua identidade e a do seu povo. Em uma das conversas e prosas, ele falava a comparação do movimento indígena Kinikinau como uma galinha que botou um ovo. Dizia ele que a galinha bota o ovo e sai gritando para dizer às outras aves do galinheiro que aquele ovo era dela, aí ele se compara a uma galinha que está gritando para que o governo os reconhecesse como indígenas pertencentes a uma tribo diferente, que a FUNAI, assim como fez, reconhecesse o direito que os indígenas Kinikinau estavam buscando, reivindicando a sua identidade e o direito a ter as suas terras de volta para reviver a sua cultura e sua língua (Góis, 2018, p. 42).

Anunciado, *gritado*, como indígenas diferentes, a argila, o *moté* (barro), que vem da terra profunda e fértil das grotas à beira de córregos, passou a ser modelada por mulheres. Da sua potência criativa, ela ao mesmo tempo, poderia ser um meio para ajudar a transportar a

¹⁴⁵ Havia somente um capítulo de livro de autoria de José da Silva e Souza (2008). As autoras Canazilles (2012) e Santos (2011) dedicaram-se, concomitante à minha pesquisa, e a partir de outras áreas, a pesquisar a cerâmica em suas dissertações de mestrado.

comunidade à sua terra ancestral. Assim como Belei (2020) observou entre mulheres Karajá no fazer do *ritxòcò*, das suas bonecas, esse foi o modo encontrado pelas mulheres Kinikinau de projetarem-se sobre a sua cerâmica enquanto criações para si e para o mundo.

No período em que as cerâmicas foram retomadas como objetos da cultura, a pesquisadora Ilda de Souza (2008) teceu observações de como ela foi associada ao desejo de se fazerem ver como povo indígena no inventário étnico regional. Acrescento ainda que, gradativamente, ela ajudou, como ainda ajuda, as mulheres a serem vistas e valorizadas como modeladoras da sua cultura, do seu povo e da sua terra ainda não acessada. A criatividade vem e está na própria terra.

Todas as famílias possuem uma roça, ainda que num espaço muito pequeno, e também animais, de que cuidam com especial zelo. Nas buscas bibliográficas que empreendi para conhecer a ancestralidade dos Kinikinau, não encontrei nenhuma evidência de que esses índios tenham, em algum tempo de sua existência, dedicado-se à produção de cerâmicas ornamentais. Porém, no desejo obstinado de se fazer ver como indígena de Mato Grosso do Sul, foi criada, em 2004, a Associação das Mulheres Ceramistas na aldeia, por um pequeno grupo de mulheres, que vêm surpreendendo a todos com seus resultados positivos. Elas têm participado de feiras em cidades do estado e isto ajuda na motivação, para que outras pessoas comecem a participar da associação. Há uma busca de identidade, que resulta em uma mistura de traços da cerâmica kadiwéu (muito conhecida na região) com traços terena. Alguns homens, entusiasmados com o sucesso das mulheres, estão também praticando a produção artística artesanal. Já são encontrados trabalhos com madeira, como bancos, gamelas; com penas, cocares e adornos; pintura em couro e a produção de adornos com sementes, como colares, brincos e pulseiras. Também na escola, as crianças estão sendo estimuladas a produzir artesanato, atualmente. Kinikinau, Terena, Kadiwéu e não índio se juntam e produzem trabalhos nos quais fica visível a mistura cultural nos objetos e nas pinturas: os traços, cores e formas. No começo do meu trabalho de pesquisa, a produção artesanal estava se iniciando na aldeia. A cerâmica era muito rudimentar. Eram peças muito pesadas, não tinham acabamento, a tinta saía na mão e acabava borrando toda a pintura do objeto. Muito do que era produzido perdia-se, por falta de conhecimento técnico na manipulação da argila. Com perseverança, e na base do erro e acerto, a cerâmica vem a cada dia sendo aperfeiçoada e assumindo uma característica kinikinau, no fazer das ceramistas (Souza, 2008, p. 32-34).

Nesse sentido, valho-me do que afirma Gallois (2007, p. 95) acerca das transformações nos modos de produção e reprodução dos saberes indígenas: “Dispomos no Brasil de uma miríade de casos muito diversificados, em que objetos novos são criados para a afirmação de sujeitos tradicionais ou velhos objetos resgatados para a afirmação de novos sujeitos. Novos ou velhos, pouco importa”. A autora problematiza como a intervenção da política indigenista, em relação à diversidade de povos, foi e está implicada com a própria emergência de categorias étnicas distintas, engendrando processos de etnificação. A necessidade de aprender a se afirmar de maneira separada, e assim poder dialogar com a política de reconhecimento de povos e territórios além de políticas públicas direcionadas a entidades coletivas homogêneas,

transformou-se em algo inevitável. Nessa dinâmica, os bens materiais, objetos da cultura, sobrepostos às categorias étnicas, operam como sujeitos de direitos a serem reconhecidos pelo Estado.

A leitura que faço aqui acerca da cerâmica Kinikinau não está, como talvez esteve anteriormente (Bolzan, 2013) em uma busca obstinada para mostrar a sua permanência no tempo, suas características em si e o saber-fazer associados a ela. Tampouco o eixo da discussão seria em torno da sua adequação aos conceitos de arte e artesanato. Não haveria tempo e nem linhas para isso. Apontar a cerâmica na chave do *movimento*, implica principalmente em mostrar que ela foi retomada e ganhou atenção justamente no período em que os Kinikinau da São João negociavam e se colocavam em relação à construção de estratégias, assim como a dança, escola e a língua, para serem vistos como sujeitos coletivos, distintos e de direitos. Ela conforma saberes tradicionais a estratégias, negociações políticas e culturais que os acompanharam desde que buscaram serem percebidos *gritando* e criando como povo Kinikinau.

Descritas na documentação histórica (Castro, 2011) antes e depois do século XVIII a respeito dos povos Chané-Guaná, associados aos Mbayá ou aos europeus dos fortes militares do rio Paraguai no século XIX, a cerâmica, assim como os tecidos, a farinha e os produtos agrícolas de suas roças, já eram bens (agentes) mediadores de relação de aliança, troca e sustentação na sua complexa rede de socialidade em ambas as margens do rio Paraguai.

As visitas revestiam-se de especial interesse para os Guaná, pois através delas obtinham coisas, às quais não tinham acesso direto e que eram trazidas pelos Mbayá através dos saques que realizavam aos espanhóis e portugueses, conforme o registro de [Sánchez-]Labrador (1910) de que “los Chaná les está á cuenta la ida de los Eyiguayegui á sus poblaciones. Carecen de cuchillos, de rescates, y de otras cosillas semejantes que suelen tener sus huéspedes” (p. 23). Os objetos oferecidos aos Guaná a título de reciprocidade de obséquios eram constituídos, sobretudo, de facas, machados e outros artigos de metal (Oliveira, 1976a). Em contrapartida, os Guaná ofereciam mantas e objetos de cerâmica. Esse tipo de troca, que fazia parte da aliança, era de certa forma ritualizada, embora representasse muito mais fonte de coisas mundanas do que fonte de valores (Castro, 2011, p. 152).

Como um veículo que media e conforma relações endógenas e exógenas, a cerâmica Kinikinau foi resgatada de um regime de conhecimento tradicional, passado, como afirmam, de uma geração a outra. Ao mesmo tempo, ela foi utilizada no período em questão como criatividade e objeto da cultura para gerar renda e forjar relações com os seus outros. Aparentemente, ela sofreu ligeiras mudanças quanto ao seu estatuto e função desempenhada séculos atrás, sobretudo porque já desempenhava papel semelhante ao mediar a abertura para o exterior e colocar-se no circuito das trocas e relações.

Interrogadas na ocasião do mestrado, as ceramistas afirmavam que tinham aprendido os fundamentos de cerâmica¹⁴⁶ com a sua avó finada Francisca, mãe de Dona Zeferina, e que ela ajudava no seu sustento. As histórias a que tive acesso, foram contadas principalmente por Dona Flaviana, Águeda e Zeferina. Elas ensinaram, além dos seus filhos e filhas, a outras mulheres a fazerem cerâmica. Já a respeito dos significados dos desenhos e da pintura decorativa, os *riscados* feitos com tinta de jenipapo (*Genipa americana*), coloridos com as várias tintas da terra (encontradas e trocadas entre as ceramistas) e urucum (*Bixa orellana*), eram por elas pouco comentados. Com medo ou receio de serem acusadas de “menos tradicionais”, as inovações decorativas apareciam escanteadas nas histórias da cerâmica. E, isso, como disse Gallois (2007), pouco importa, pois como um objeto cultural presta-se a outras funções e sofrem mudanças a depender das relações e situações em jogo.

Ao mesmo tempo, havia uma preocupação em dar maior homogeneidade às pinturas incorporadas às cerâmicas do povo Kinikinau, que eram elaboradas a partir das unidades domésticas e familiares. Em 2002, um viajante entrevistou Ambrósio Gois e publicou alguns trechos em seu *blog*. A respeito dessa fase, Ambrósio disse a ele, (Carlito, 2002 *apud* Canazilles, 2012, p. 39) “Às vezes eles se perdem, mas agora que estão resgatando a cultura, eles estão encaixando melhor as pinturas. Inclusive o professor João, que é um primo meu que mora na aldeia, pediu pra gente ajudar nesse trabalho da pintura”. O primo mencionado é João Moreira, professor da escola, também entrevistado por Carlito (2002 *apud* Canazilles, 2012, p. 39):

O artesanato é mais por família, têm família que dedica mais e tem outras que sabe, mas não procura aprender mais. O artesanato mais Kinikinau é o do pote e alguns utensílios de uso como vasos. A pintura quase já desapareceu, então eles estão tentando resgatar uma da própria etnia [...]. A gente não sabe mais as tatuagens, as pinturas, as cerâmicas [...]. A etnia já foi considerada extinta e a maioria foi massacrada, é bem difícil, mas a gente vai tentar, mesmo que seja de outra forma, mas nós temos que criar uma da gente mesmo.

Ainda hoje as pinturas das suas cerâmicas não são tão homogêneas e semelhantes entre si como parecem ser as Terena e Kadiwéu. O processo de etnificação Kinikinau não subsumiu, por meio das cerâmicas e pinturas, a ocorrência de diferenças internas à comunidade, além do processo criativo e próprio a cada ceramista, família e parentela. Nesse sentido, Dona Flaviana foi conhecida na comunidade da São João e por pessoas de Bonito, como uma exímia ceramista e “pintadeira”. Ela presidiu os primeiros anos da associação de ceramistas da aldeia. Depois,

¹⁴⁶ Os procedimentos, materiais e etapas do processo de fabrico das cerâmicas Kinikinau foram apresentadas no terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado (Bolzan, 2013).

com a sua mudança para a Mãe Terra em Miranda, em 2008, sua irmã Águeda assumiu esse posto na aldeia tornando-se a responsável pelo trabalho “coletivo” da cerâmica Kinikinau.

Quando fui à procura de Dona Zeferina e Senhor Miguel, conheci Flaviana e sua família em 2010 na Mãe Terra, ela não fazia cerâmica, pois não haviam encontrado o barro bom para modelar as suas peças. Dependiam do transporte de alguém que eventualmente fosse da aldeia São João para lá. Mas, essa situação foi logo transformada quando uma moradora disse a elas que ali muito próximo havia uma “mina de ouro”. Marileide contou-me que foi a Dona Zeferina quem andou e achou a fonte de *moté* em uma mata, na retomada Charqueada. Nesse lugar, inclusive, estive com Marileide, Manoel e Alencar para coletar barro, no campo de 2022.

FIGURA 16 - COLETA DE MOTÉ (BARRO/ ARGILA) RETOMADA CHARQUEADA



Fonte: Alêncar Leôncio (2022).

Atualmente, com grande parte dos antigos moradores da São João vivendo na Mãe Terra, em praticamente todas as casas há produção de cerâmicas, além de outros artesanatos como cestos, colares, arco e flecha, e cocares. Ainda assim, as tintas da terra são buscadas e trazidas por parentes que eventualmente passam nas encostas da Serra da Bodoquena, onde está a área Kadiwéu e onde viveram anteriormente. As tintas coloridas, como testemunhei, são

também reveladas em outros lugares onde visitam¹⁴⁷. Coletá-las e distribuí-las envolve a afirmação da política de trocas, alianças e parentesco entre ceramistas. Do mesmo modo, encontrar a “terra”, o barro, tarefa assumida pela anciã dessas mulheres, Dona Zeferina, foi uma informação por ela redistribuída à sua parentela.

As cerâmicas tornaram-se bens que circularam e ainda circulam. Do mesmo modo também circulou a etnia, como categoria e referência a um sujeito coletivo associado a ele. Ao mesmo tempo, as próprias ceramistas saíram do espaço doméstico, circulando cada vez mais como extensão do seu trabalho e do seu povo. Elas transitavam em um movimento amplo que acontecia de uma ponta a outra, acionando saberes e tecendo relações.

Percorrendo os fluxos materiais que associam a agência das ceramistas aos processos de elaboração das suas cerâmicas, seguindo a sugestão de Tim Ingold (2007), elas podem ser encaradas como “coisas” e não como objetos passivos acabados em si. Elas passam por um processo criativo e vital, um acontecimento de emergência e de transformações em que os materiais ganham vida. Empregando saberes tradicionais combinados às inovações, esses fluxos envolvem pessoas e materiais em múltiplas ações: na coleta de *moté* (barro/ argila), tintas coloridas (que geralmente ficavam distantes de suas casas), na modelagem, na queima das peças, na pintura e por fim no transporte para a venda e exposição no centro da aldeia (na escola e nas festas), além de cidades próximas e distantes. A trajetória dos materiais, das cerâmicas e das ceramistas, são fios que se entrelaçam e dão nós. As suas cerâmicas, um composto de materiais coletados do ambiente, modelados a partir do substrato da terra umidificada pela água, queimada pelo fogo e pintada com cores encontradas nas encostas dos morros, em seus fluxos atravessaram lugares, instituições e pessoas.

Ensinada e aprendida como expressão e objeto da cultura Kinikinau, as cerâmicas também foram levadas à escola da aldeia colocando-se ao lado de outros símbolos já “consolidados” dos Terena e Kadiwéu, seus vizinhos e corresidentes. Observado por Souza (2008), o resultado desse encontro produziu uma simbiose interessante, principalmente quanto à pintura e aos grafismos.

A escola é o espaço mais democrático da aldeia. Nela estudam os filhos dos Kinikinau, dos Terena, dos Kadiwéu e algumas crianças não índias. Os conflitos entre as crianças são os mesmos que existem em qualquer escola. Porém, os professores percebem a diferença nas atitudes dos alunos das diferentes etnias. Os trabalhos em grupo são sempre incentivados, principalmente nas séries mais avançadas. Nos trabalhos de artes fica muito evidenciada a simbiose cultural, principalmente na pintura. Nos

¹⁴⁷ Testemunhei ao menos três situações em que foram encontradas terras coloridas em lugares onde visitávamos. Elas eram coletadas e depositadas em sacos para serem levadas para a Vila São Miguel. A notícia, assim como as terras, era logo distribuída nas casas onde as cerâmicas são produzidas.

grandes painéis que produzem, os alunos imprimem, cada um, a sua marca cultural: nos traços, nas cores, nas formas e, o resultado fica bastante interessante (Souza, 2008, p. 37).

Nas lojas e Festivais de Inverno de Bonito e Festival da América do Sul de Corumbá, as cerâmicas Kinikinau, após ampla negociação e investimento também encampados por “Ambrósio Índio”, como era conhecido na cidade de Bonito, foram posicionadas como vizinhas simétricas de cerâmicas e ceramistas Terena e Kadiwéu. Desde que ele e sua família mudaram-se da aldeia São João após conflitos com os Kadiwéu, eles expunham os objetos da sua produção artesanal em sua “oca”, também a sua casa, localizada próximo à antiga “rota boiadeira”. Empenhado em manter um diálogo com a associação de ceramistas da aldeia, distante 70 quilômetros, ele as incentivava a incrementarem a sua produção oleira para também participarem ativamente como representantes do povo Kinikinau de atividades culturais nos espaços e eventos em que outros indígenas da região estavam presentes. Inclusive, antes de encontrar pela primeira vez Dona Águeda, seus netos e sua cerâmica no Festival de Inverno de Bonito em 2009, minha mãe Fátima, situação apontada na introdução desse trabalho, já conhecia Ambrósio e havia adquirido um de seus vasos.

FIGURA 17 - DONA ÁGUEDA DANDO FORMA À ARGILA (ESQUERDA), MARINALVA PINTANDO AO LADO DA NETA (DIREITA, EM CIMA) DONA ANA LÚCIA DANDO FORMA À ARGILA (ESQUERDA)



Fonte: A autora (2022).

No começo desse processo de circulação da cerâmica como objeto da cultura Kinikinau, havia confusões quanto a quem eram esses “desconhecidos” indígenas da região. Como bem observou Castro (2011), ao interrogar em 2006 uma lojista de Bonito sobre a procedência de uma cerâmica em uma loja de artesanatos, ela respondeu que se tratava de uma “uns índios” que estavam para desaparecer e eram subordinados aos Kadiwéu. Mal sabia a vendedora que os seus argumentos se direcionavam ao revés dessa afirmação. Nesse sentido, por vezes, acabaram acusados de “copistas” do grafismo Kadiwéu visto as semelhanças nelas apresentadas. No entanto, isso não era um problema para as ceramistas Kinikinau, e até onde sei também não era para as Kadiwéu, visto que os seus padrões culturais informavam regimes de conhecimento, histórias e relações cruzadas entre terras e territórios, e por isso eram ao mesmo tempo semelhantes e diferentes.

No contemporâneo contexto de reafirmação dos povos indígenas, os Kinikinau revitalizam a atividade de fabricação de cerâmicas e assumem a “Dança do Bate-Pau” como sendo invenção dos seus antepassados, indicando aquelas atividades como expressões da sua cultura selecionadas como símbolos para a sua identificação. Dessa forma, realizam reelaborações transformadoras de vínculos históricos culturais anteriores, como outra fase da história do grupo que vem, ao longo do tempo, sendo construída por seus participantes, não devendo ser entendidas simplesmente como resposta passiva a eventos externos, mas acima de tudo, como estratégias políticas conscientes (Santos-Granero, 2002). Sob essa perspectiva, os inovadores adotam elementos culturais expressivos do *ethos* dos seus vizinhos, o que eles consideram mais adequado para a sua sobrevivência e que frequentemente internalizam como parte de seu próprio *ethos*. Gow (2001) levou em consideração o aspecto seletivo que precede as apropriações e incorporações indígenas, que são realizadas de acordo com as necessidades e conveniências de um dado tempo vivido (Castro, 2011, p. 299).

Rosaldo apresenta algo interessante em sua dissertação acerca da inspiração das ceramistas para a criação dos grafismos que “não são cópias nem imitação da cerâmica Kadiwéu. São frutos da arte própria dos Kinikinau, representam os rios, as florestas, os animais e tudo o que se observa na natureza” (Souza, 2012, p. 33). Ele levou a sua tia Águeda a Brasília em um dos módulos no seu mestrado na UnB. A época, ela ainda residia na aldeia São João e era a presidenta da Associação de Ceramistas.

Para as ceramistas, o trabalho de produção de artesanatos vai muito além de uma simples geração de renda. Elas afirmam que assim como os animais querem manter sua espécie ao longo das gerações, assim também, com o trabalho delas o povo Kinikinau pode ser conhecido e reconhecido em todos os segmentos da pirâmide social. A Sra. Agda afirma que para ela o importante é que seu trabalho seja divulgado, seja com as pessoas que o adquirem ou através das mídias, não para que saibam que tem uma ceramista Kinikinau na aldeia São João, mas para que saibam que o povo Kinikinau está vivo e tem um endereço, ainda que emprestado (Souza, 2012, p. 36).

Mesmo considerando a dificuldade de referir-se às práticas culturais como exclusivas e tradicionais de grupos que estiveram durante séculos relacionados entre si, a cerâmica Kinikinau foi lida por José da Silva e Souza (2008) como uma “vontade de diferença” numa chave próxima ao que Gallois (2007) sugere com a produção da etnificação e seus efeitos políticos projetados nos bens e objetos da cultura. Como trocadilho sobre a “vontade de beleza”, expressão cunhada por Darcy Ribeiro (1980) inspiradas em sua observação sobre a pintura corporal e cerâmica Kadiwéu, reveladoras da sua visão de mundo e relações que inclui os ex-vizinhos Kinikinau, ela também adquiriu significados próprios.

Desse modo, o papel das mulheres Kinikinau no processo de reemergência desse grupo no atual cenário étnico brasileiro obriga pesquisadores a repensarem relações entre gênero, etnia e poder nas sociedades indígenas brasileiras na contemporaneidade. Mais do que isso, obriga a uma revisão sobre história, etnicidade e cultura em fronteiras. Longe de representarem um papel “passivo” [...], as mulheres *Koinukunoen* sabem que têm, literalmente, nas próprias mãos a força de se fazerem ver e mostrarem aos outros – os puxará, em idioma Kinikinau – quem são e o que querem. Habilmente têm conseguido, por meio da produção de cerâmica, produzir a diferença (José da Silva; Souza, 2008, p. 30).

Não seria a cerâmica, junto com a diferença, a própria vontade de terra? Botar as mãos no barro, que vem da terra, levar terras (coloridas) de um lugar a outro, transformá-la de maneira criativa e instituí-la de autonomia (diferença), são expressões dos modos de movimentar e vincular-se a uma ou a várias terras. Com a cerâmica, o povo Kinikinau projetava-se no barro e na terra, como substrato ou como categoria político-jurídica. A terra-cerâmica poderia levá-los pelas mãos das mulheres, então, ao que ainda lhes faltava: colocar os pés, raízes e crianças em sua própria.

6.8 Ter a própria terra-território

A autodeterminação e autoidentificação são propulsoras da primeira fase de reparações históricas e jurídicas buscadas pelos Kinikinau da São João para serem percebidos como sujeitos coletivos e de direitos. Articuladas a uma escola autônoma, a uma língua e a cerâmica, modos de fazer uma terra/ um território próprio, dois eventos foram significativos nessa fase e são lembrados em conversas com Inácio, Genilson e Rosaldo. Como uma articulação e aproximação propriamente dita com o *movimento*, onde já se falava sobre o direito à terra dos anciãos das suas parentelas, um deles foi o Seminário dos Povos Resistentes: A presença indígena em MS, feito em Corumbá, realizado em 2003, e o outro foi o Seminário do Povo Kinikinawa: Persistindo a resistência feito em 2004, na cidade de Bonito. Ambos tiveram a

organização e participação do professor Giovani como importante articulador, visto que à época atuava na Secretaria de Educação do Estado de MS. Acerca da autoproclamação como “povo resistente”, adjetivo ainda hoje em voga,

A auto-reapresentação encontra-se inscrita na Carta dos Povos Indígenas Resistentes, formulada em maio de 2003, por ocasião do “I Encontro Nacional de Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, em Olinda, do qual participaram representantes dos Kinikinau, entre eles o professor Inácio Roberto. Da mesma forma, participaram no mesmo ano, em Corumbá, do “Seminário dos Povos Resistentes: a presença indígena em Mato Grosso do Sul”, do qual resultou a “Carta Kinikinawa”, documento no qual os Kinikinau se posicionam frente ao Estado brasileiro, exigindo o seu reconhecimento étnico e o direito a um território próprio. No ano seguinte, com a assessoria da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, foi promovido o “Seminário Povo Kinikinawa: Persistindo a Resistência”, na cidade de Bonito. Nesse encontro, tratou-se principalmente da necessidade de preservação da sua cultura através da valorização da língua e da criação de uma escola própria, com um programa adequado às necessidades do grupo e do direito a um território próprio, conforme foi afirmado na “Carta de Bonito”, de 18 de junho de 2004 (Castro, 2011, p. 285).

Inicialmente, os processos agenciados para saírem da invisibilidade como “povos resistentes” pareciam promissores. Em ambos os seminários realizados em 2003 e 2004, com a mediação de pesquisadores não indígenas, falava-se sobre “buscar” a terra dos seus ancestrais. Inclusive, ela foi chamada de aldeia *Vacaxu*, e, segundo contavam, estava situada nas proximidades do córrego do Agachi entre Miranda e Aquidauana. Mas, com o passar dos anos, a comunidade Kinikinau tornando-se mais autônoma, com uma escola gerida por eles, semelhante à metáfora de ter e ocupar uma terra própria, a aldeia São João virou palco de novas disputas. Epicentro dos conflitos intercomunitários, algumas famílias Kadiwéu questionavam a sua soberania sobre a área da aldeia, temendo, segundo informação pessoal, que ela fosse demarcada para o povo Kinikinau, que esses outros tornassem os seus “verdadeiros donos”.

Era, então, chegado o momento de negociar mais intensamente uma terra Kinikinau enquanto categoria jurídica. O aprendizado obtido pelo jovem Genilson entre aqueles cuja experiência já vinha sendo consolidada no *movimento* e na retomada Mãe Terra, aparecem na continuidade do seu relato. Seus pais e outros parentes ainda residiam na aldeia São João, mas passavam por constrangimentos com os “verdadeiros donos” da terra.

Acho que eles fazem a conferência do CIMI, uma ou duas vezes por ano, se não me engano. Também a gente foi indicado lá pra ir também. Como tava só eu e minha tia Flaviana, tinha quase ninguém pra acompanhar assim. A gente tava começando a luta. [...] A gente só foi despertar vindo para a retomada em Miranda. Aí a gente despertou mesmo. Aí foi cair a ficha que a gente tava no território errado. A gente buscava de fato uma demarcação física. A gente já escutava, né, Aila? Que nós buscávamos em todas as reuniões falar de grupo de estudo antropológico, ficava na minha cabeça: “grupo de estudo antropológico, mas o que é grupo de estudo antropológico?”. Aí

sentei com Zacarias e Lindomar e perguntei o que que era o grupo de estudo antropológico. E eles foram falando... para fazer a demarcação da terra tem que ter tantos passos. Primeiro o estudo antropológico, depois delimitação, foi falando. Cinco passos o Zacarias falou para mim. Eu falei: “nossa, complicado”. Então vamos buscar primeiro o grupo de estudos. E em toda reunião que a gente ia, a gente falava: “precisamos de um grupo de estudos para saber de fato onde está o nosso território”, cobrava eles. A gente ia direto na Funai, em Campo Grande, acho que o Aluisio estava lá, do Gilberto, meu nome já era até figura carimbada lá, ele dizia: “ah, você é o Kinikinau, né? Já vem falar sobre a terra”, e eu: sou eu mesmo. Aluisio foi um cara que estava dentro da Funai na época, eu nem lembro quem que era o presidente da Funai naquela época lá.

Acho interessante como o jovem significa o “despertar para o movimento”, “cair a ficha” dele e da sua tia Flaviana entrando na *luta*. Acompanhando a negociação das demandas Terena por suas terras, nas idas a Brasília e Campo Grande, a sua insistência com servidores da Funai levou-o a ser conhecido como “você é o Kinikinau, já vem falar sobre a terra”. As condições que Genilson se deparou a partir dos anos 2008 foram mais favoráveis, se comparadas àquelas enfrentadas por seus predecessores na mobilização Kinikinau quando ainda estavam majoritariamente concentrados na aldeia São João. Os ensinamentos de anciãos e lideranças, como o Senhor Zacarias e Lindomar Terena, deram-lhe respaldo para, nas reuniões com a Funai, abordar a pendência legal e administrativa que o Estado tinha e ainda tem com o seu povo.

O jovem também participa de retomadas dos Guarani e Kaiowá com sua tia Flaviana e seu tio Ramão, integrando a Arpipan.

Antes do Conselho do Povo Terena, a gente estava fazendo o Arpipan, na época do Ramãozinho, “perna de pau”, da Lagoinha, Lindomar, Seu Zacarias. Fiz parte dessa organização um bom tempo também. E a gente participava de vários movimentos sobre Arpipan aqui em Campo Grande também. E eles me convidavam. E lá eu era o representante do povo Kinikinau na Arpipan. Eu era... Nem sei o que eu era lá, mas eu era do povo Kinikinau. E participava, eu era um membro bem efetivo no Arpipan.

No documento de qualificação de demanda elaborado em 2018 por servidoras da Funai, objeto do processo restrito 08620.127534/2015-81 em resposta ao Inquérito Civil do Ministério Público Federal nº.1.21.000.001998/2013-15, requisitando a entidade a instalação de um GT (Grupo de Trabalho), as autoras alegam que a própria comunidade indígena vinha comprovadamente e reiteradamente apresentando essa reivindicação ao órgão indigenista. Compartilhado comigo pelos próprios Kinikinau, nele está uma tabela apresentando a listagem de documentos protocolados e recebidos pela entidade, relacionados à sua reivindicação fundiária. Além das insistências de Genilson, oito registros, como se vê abaixo, envolvem a atuação dos seus parentes e anciãos na reivindicação da sua terra:

TABELA 3 - QUALIFICAÇÃO DE DEMANDA DO AGACHI

Documento	Trecho destacado
Carta Kinikinau de Corumbá, de 12 de dezembro de 2003	“Para garantir nosso futuro, precisamos que toda sociedade saiba que somos Kinikinau. E, como povo, queremos principalmente voltar para o nosso território de origem, para que tenhamos a garantia da sobrevivência digna (...). Como vivemos em terra alheia, sempre ameaçados por algumas famílias de outra etnia, não queremos mais esta vida sem liberdade. Por isso pedimos a volta para o nosso território de origem Kinikinau, onde possamos viver em liberdade, garantindo um futuro mais feliz para as nossas crianças, para que não esqueçamos nossas tradições e que todos nos reconheçam e nos respeitem como povo Kinikinau”
Carta Kinikinau de Bonito, de 18 de junho de 2004	Realização de seminário para "exigir o reconhecimento oficial do Estado brasileiro da etnia Kinikinau e o direito desta etnia às terras tradicionais, historicamente ocupadas pelo grupo; Requerer o início dos processos de identificação e delimitação das terras tradicionais; (...) Reconhecer o direito das famílias Kinikinau residentes em outras localidades, além da aldeia São João, às terras tradicionais".
Abaixo-assinado de 51 lideranças Kinikinau do dia 17 de agosto de 2004	Endereçado ao Chefe do Núcleo de Apoio Local de Bonito. Apresenta a solicitação para "o estudo antropológico do Território Kinikinau que se encontra localizado entre o município de Aquidauana e Miranda, mais precisamente na Fazenda Paraíso, antiga Aldeia Vakxu".
Carta de lideranças Kinikinau do dia 17 de agosto de 2007	Protocolada no Núcleo de Apoio Local de Bonito em 28/08/07 e na Diretoria de Assuntos Fundiários em 06/09/07): "Nós índios da etnia Kinikinau atualmente residentes na Aldeia São João e cidade de Bonito estamos reiterando o teor do referido documento, que se refere ao nosso pedido para a FUNAI, em se fazer um estudo antropológico através de um grupo de trabalho-GT (...), visto que, hoje somos considerados como comunidade indígena com as nossas organizações próprias, embora em Terras de Índios Kadiwéus. Portanto, a exemplo de outras etnias que estão conseguindo suas terras de volta com o valioso apoio da FUNAI, esperamos ser sendo atendido em nosso pedido".
Ofício s/nº, 29 de maio de 2008 da CGID/FUNAI	Subscrito por Mirian Marcos Tsibodowapre: "Estiveram presentes na Coordenação as lideranças indígenas Kinikinau de Mato Grosso do Sul solicitando apoio a reivindicação referente à Terra Indígena Kinikinau, foram encaminhados à Coordenação Geral de Identificação e Delimitação-CGID ficou de instituir um grupo de trabalho (GT) para fazer o estudo da TI pretendida ainda em 2008".
01/CGID, também de 29 de maio de 2008	Subscrita por Paulo José Brando Santilli (Coordenador Geral de Identificação e Delimitação), pela Antropóloga Ruth Henrique Silva, pelas lideranças Kinikinau Ambrosio Goes, Agueda Roberto e Rosalino Fernandes, além do cacique Fausto Ribeiro e por Ezequias Alves R. Ribeiro, funcionário da FUNAI de Bonito destaca que "foi decidido fazer

	consultas com o antropólogo Gilberto Azanha, com o historiador Giovane José da Silva e entre outros indicados, visando a composição de grupo técnico para proceder os estudos necessários à identificação e delimitação das terras de ocupação tradicional Kinikinaw, por eles reivindicadas, na área designada Agachi, localizada junto ao córrego Agachi, nos municípios de Miranda e Aquidauana no Mato Grosso do Sul, grupo técnico este que deverá ser instituído ainda no ano de 2008".
Carta s/nº de 15 de abril de 2010	Assinada por Ambrosio Goes, Aldo Moreira de Moraes e Rone de Moraes, endereçada ao Coordenador Regional da FUNAI em Campo Grande, Joãozinho da Silva onde solicitam "um agendamento para uma audiência com o Sr. Coordenador Regional e Senhores Procuradores da FUNAI em Campo Grande com o objetivo de que possamos ter orientação e direção, de que forma os índios Kinikinaw possam ser beneficiados pelo Governo Federal, a exemplo das etnias Caiuá-Guarani, Terena e outras etnias, sendo contemplados ganhando uma terra, que terá por finalidade garantir a existência e a substância da etnia Kinikinaw, considerando que a FUNAI reconhece aos índios Kinikinaw, como sua organização cultural, vivendo em uma terra de outra etnia".

Fonte: Adaptada CTL Funai Campo Grande (2018).

Se a Educação Escolar Indígena contribuiu na história recente Kinikinau para o “despertar” da sua visibilidade, ao mesmo tempo produzindo pessoas fortes na cultura por meio do aprendizado da língua e a partir das ações das mulheres na circulação de objetos da cultura como a cerâmica, as Assembleias, por sua vez, produziram pessoas fortes na política indígena, na *luta* e no *movimento*. Parto da premissa de que a realização das oito edições de assembleias Kinikinau, feitas de 2014 a 2024, potencializaram o ensino-aprendizagem de um repertório característico ao *movimento*, tornando-o extensivo a outras pessoas além de Genilson, o qual, como vimos, já se posicionava e circulava nesse universo desde a sua chegada à Mãe Terra.

As assembleias fazem pessoas “fortes” na luta, na política e no movimento indígena. Elas produziram um diálogo e fortaleceram a relação entre o povo Kinikinau, enquanto sujeito coletivo, com os seus pares do *movimento*, principalmente os Terena. Com isso, os agentes do indigenismo da sua órbita, tornaram-se também seus aliados e parceiros. As primeiras assembleias Terena datam de 2012, próximo ao ano em que os Kinikinau fazem a sua, que ocorre em 2014. Como já demonstrado no terceiro capítulo, havia uma proximidade e inserção de Kinikinau na Arpipan, organização criada entre os Terena, e proximidade com as lideranças Terena da Mãe Terra e de outras aldeias e TI de MS. A Arpipan era uma organização representativa dos povos indígenas de MS e estava articulada com a Aty Guasu, do povo Guarani Kaiowá, como visto no manifesto sobre as consultas da PNGATI no capítulo anterior.

Na tese de Luiz Eloy (Amado, 2020), ele descreve como ocorreu o surgimento do Conselho do Povo Terena. Na aldeia Água Branca (TI Taunay-Ipegue), em 2012, reunindo

lideranças e representantes Terena, Kinikinau, Guarani Kaiowá e Kadiwéu, uma senhora chamada Dona Nena sugeriu fazer uma reunião, a forma “a assembleia”. Eloy Terena, membro do Conselho desde a sua criação, enfatiza que ele teve como centralidade a construção de processos de formação política nas aldeias Terena, o que se tornou coextensivo aos Kinikinau.

No ano de 2012, eu já tinha sido aprovado no exame da OAB e estava atuando como assessor jurídico do Cimi no Mato Grosso do Sul. Era muito frequente receber a visita de lideranças das regiões de Miranda e Aquidauana, como Lindomar Terena, Zacarias Rodrigues, Elvisclei Poldório, João Leônico, Dionédson Candido e Laudelino Candelário. Em suas falas demonstravam preocupação com os cenários nacional e regional e com as ameaças aos direitos dos povos indígenas. [...] Dessas conversas surgiu a ideia de fazer reuniões de formação política e jurídica nas aldeias. Foi assim que, no ano de 2012, iniciamos a realização de várias reuniões locais na terra indígena Taunay-Ipegue, tendo como pauta principal a questão fundiária (Amado, 2020, p. 133).

Na aldeia Água Branca em Aquidauana, reunido com lideranças locais definidas por ele como ex-caciques, rezadores, professores indígenas, acadêmicos, movimento de mulheres, e lideranças, inclusive da comunidade Mãe Terra, tendo a participação do procurador Emerson Kalif do MPF, a procuradora da Advocacia Geral da União (AGU) Adriana de Oliveira Rocha e o assessor jurídico do Cimi Rogério Batalha, tiraram uma Comissão Fundiária responsável por levar adiante o que fora discutido acerca da situação jurídica da terra em que estavam¹⁴⁸, além de outras. Desse e de outros encontros menores e locais, houve o entendimento da necessidade de adotarem formas próprias de mobilização. O advogado e antropólogo Terena também menciona o envolvimento e a presença de representantes do povo Kinikinau, que soube, depois, tratar-se de Genilson e de Dona Flaviana.

Após a realização das reuniões locais, foi marcada uma grande reunião e convidados todos os caciques. Agora, os caciques queriam envolver os caciques de outras terras indígenas, tendo em vista a preocupação em torno da tramitação da PEC 215 que, se aprovada, iria atingir todas as comunidades. Nós [Lindomar Ferreira, Zacarias Rodrigues, Dionédson Candido, Elvisclei Poldório e Luiz Eloy], saímos em peregrinação nas comunidades convidando as lideranças TI Taunay-Ipegue, TI Buriti, TI Limão Verde; TI Cachoeirinha; TI Pilad Rebuá; TI Lalima; TI Nioaque, comunidades indígenas do município de Campo Grande e Aty Guassu Guarani-Kaiowá. Assim, nos dias 1, 2, 3 de junho de 2012, foi realizada, na aldeia Imbirussú primeira grande reunião Terena contando com a participação de quase a totalidade dos caciques Terena e lideranças Kadiwéu e **Kinikinau**. Na abertura da assembleia, a anciã Dona Nena, da aldeia Água Branca, afirmou que, desde a Guerra do Paraguai, os Terena, os Kadiwéu e os Kinikinau **não se reuniam e reforçou dizendo que ali não se tratava de uma simples reunião, mas de uma Hânaiti Ho'únevo Terenoê** (Grande Assembleia do Povo Terena) conforme o documento final do encontro (Amado, 2020, p. 139; grifos no original).

¹⁴⁸ Uma ação judicial havia suspenso a demarcação de Taunay-Ipegue.

Em um vídeo disponível no canal do Conselho do Povo Terena no *Youtube*¹⁴⁹, feito com imagens e depoimentos de lideranças (IV e V Grande Assembleia do Povo Terena em 2014), Alberto Terena da TI Buriti, afirma que o Conselho surgiu da necessidade de juntar as lideranças indígenas e colocar questões problemáticas das demandas internas das comunidades para discutirem e acharem soluções conjuntas. Para ele não são demandas somente locais, dos Terena, mas de todas as comunidades indígenas de MS. A organização, como enfatiza, surgiu da preocupação de ter um espaço para a formação política “das nossas comunidades”, atraindo cada vez mais as lideranças para discutir a educação, saúde e “territorial”, sendo a prioridade a conclusão da demarcação das áreas indígenas. Nota-se em sua fala que o Conselho do Povo Terena é ao mesmo tempo uma organização e, também, um espaço, no caso, as assembleias.

Lindomar Terena, no segundo depoimento do vídeo, tendo como pano de fundo os Terena dançando “o bate-pau” com o som da caixa e do pife, um ato feito na BR 262 durante a Assembleia, afirma que o Conselho não atua somente para os Terena e sim para todos os povos de MS. Para ele, no Conselho e na Assembleia, é possível ter união e diálogo constantes entre as lideranças para a tomada coletiva de decisões e, assim, posicionarem-se em defesa da vida. Ele destaca que a organização estava alinhada ao movimento indígena nacional para enfrentar as propostas da Assembleia Legislativa estadual e o Congresso Nacional (naquele período sendo discutida a PEC 215) que ameaçava, como ainda ameaça, seus direitos. Duas coisas me chamam atenção nesse vídeo, a primeira seria a organização, Conselho do Povo Terena, e a Assembleia serem voltadas para a formação política das lideranças indígenas, a segunda é como a organização e a assembleia são “articuladas” ao movimento indígena e suas organizações centralizadas na APIB.

A ocorrência e uso do termo assembleia, consentida pelos Terena e depois adotada entre os próprios Kinikinau para divulgar essas “reuniões”, comunica a existência de um diálogo das comunidades indígenas e as suas organizações¹⁵⁰ com a figura do Cimi. Como veremos no próximo capítulo, desde os anos 1970, a entidade foi propulsora das chamadas Assembleias Indígenas feita entre vários povos (Ascenso, 2021). A tradução da língua materna Terena *Haná'iti Ho'unevo Tereno'e* para o português, seria algo mais próximo a: “Grande Encontro do Povo Terena”. Uma variação semelhante dois anos após o evento narrado por Amado (2020), ocorreu também entre os Kinikinau. Ao intitular a sua de *Ipowoxoku Hou Koinukunoen* ou “Grande Reunião Kinikinau”, esse manejo Terena e Kinikinau da categoria

¹⁴⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I45MoE5tbIs>. Acesso em: 20 out. 2024.

¹⁵⁰ Basta um “dar um google” com as palavras “assembleias Terena” e “assembleias Kinikinau” e uma série de matérias das mídias do Cimi e organizações indígenas trazem relatos a respeito, contendo os seus documentos finais.

Assembleia com a sua tradução e circulação em língua portuguesa, principalmente nas mídias sociais e jornais, ajudou-as a se comunicarem com uma audiência de “aliados” históricos das “causas” indígenas, capazes de compreender rapidamente a sua importância e função. Promover uma grande assembleia e reunir povos e comunidades para conversarem sobre os seus problemas, direitos, fortalecendo a luta, tornou-se algo frequente desde então.

Mesmo para quem não conhece a história da política e do movimento indígena no Brasil, rapidamente poderá compreender que uma Assembleia Indígena é uma reunião e um evento importante. Com isso, é relevante restituir como essa forma de mobilizar e organizar os povos indígenas esteve historicamente atrelada à atuação do Cimi. Defendendo pautas e direitos indígenas, a aliança constituída pela entidade com alguns povos, como é o caso dos Terena, Kinikinau e Guaraní Kaiowá, além de outros, principalmente por meio do seu apoio e articulação de assembleias, produziu efeitos importantes. No caso aqui examinado, as Assembleias mobilizam, entre outras coisas, a vontade da terra, uma terra que reúna novamente o povo Kinikinau.

7. AS ASSEMBLEIAS KINIKINAU

Runa allpacamaska!
El hombre es tierra que anda
O homem é terra que anda.
 (Atahualpa Yupanqui, poeta e cantor argentino)

Era setembro de 2014, residindo em Ponta Grossa no Paraná, fui contatada através do *Facebook* por Lidia, a missionária do Cimi-MS. Ela se apresentou como a pessoa que estava auxiliando o povo Kinikinau na realização da sua primeira assembleia. Conforme contou-me, um jovem havia conversado com ela em Brasília e desde então, como representante da instituição, estava em diálogo com o povo Kinikinau, oferecendo apoio e incentivo em suas mobilizações e demandas. Na conversa, ela mencionou que haviam pedido a minha presença na assembleia que seria realizada na aldeia Cabeceira em Nioaque (TI Nioaque). Era para que eu também fizesse parte da programação (previamente delineada em reuniões feitas entre o Cimi e eles na aldeia São João) conduzindo uma fala sobre a importância da cerâmica e do grafismo Kinikinau no fortalecimento de sua identidade. Meu constrangimento diante do convite foi grande, principalmente por não saber como poderia assumir a fala sobre a cerâmica, sendo que a própria comunidade que lhe dá sentido e vida teria melhores condições de desempenhar esse papel.

Procurei entrar em contato com amigos Kinikinau para saber mais sobre a reunião e eles reiteraram o convite sobre a minha fala a respeito da cerâmica. Comentaram também sobre os demais convidados e os ônibus que levariam pessoas da aldeia São João, de Bonito e da Mãe Terra, até a aldeia Cabeceira em Nioaque. Seria para eles uma reunião inédita, com uma programação extensa e envolvendo diferentes atores. A própria comunidade havia escolhido os convidados, os temas incluídos na sua pauta e programação. Era um novo cenário de protagonismo em que seriam os próprios anfitriões. Os demais povos e organizações que estariam presentes foram articulados pelo Cimi para apoiá-los e entusiasamá-los em suas proposições. Genilson e Inácio, como visto anteriormente, ambos familiarizados com reuniões em que a política indígena, atrelada ao movimento, adquire forma e desdobramentos, nos meses anteriores ao nosso encontro, quando conversávamos no *Messenger* do *Facebook*, entendiam a realização da assembleia como uma nova via de luta e mobilização para terem seus direitos respeitados. Era a possibilidade de levar adiante o que haviam aprendido nos anos precedentes com outros povos e no repertório das lutas indígenas.

Nas mídias sociais, como era seguidora de pessoas da aldeia São João, acompanhei publicações com a imagem do convite da assembleia. Ele fora grafado em língua Kinikinau com os dizeres *I Ipoxuwoku Hou Koinukunoe* (I Assembleia do Povo Kinikinau) seguida de *Koixunakowoti Hou Koinukonoe Wiopônoti Unati Koikuti* (Povo Kinikinau fortalecendo a luta pelo bem viver). De certa forma, por mais ordinário que fosse o gesto, uma rede social tão popular à época, daria notoriedade ao fato¹⁵¹.

Saindo do Paraná, fui ao Mato Grosso do Sul participar da Assembleia. Tudo era uma novidade até aquele momento. Eu mesma não conhecia ninguém do Cimi-MS, tampouco a aldeia Cabeceira na TI Nioaque. Sabia das referências que me foram dadas pelo finado Ambrósio Gois, acerca dos seus parentes que viviam nessa região. A única aldeia em que estivera antes era a São João, próxima a Bonito, e a retomada Mãe Terra, próxima a Miranda. Pode parecer um dado irrelevante, mas, do ponto de vista antropológico, é muito significativo conhecer e comparar os múltiplos modos de habitar a terra em diferentes lugares.

Do aeroporto de Campo Grande até Nioaque, peguei uma carona com os dois missionários do Cimi, Lídia, que me contatara anteriormente, e Matias. Chegamos na aldeia Cabeceira antes da abertura oficial do evento, marcada para as 18 horas. Circulando com este grupo durante três horas, já na aldeia, passamos por algumas casas, todas de alvenaria, que seriam utilizadas de estrutura e apoio aos convidados que aos poucos chegariam. Próximo à escola, estava o local onde as refeições seriam preparadas. Ali, nos aguardavam o cacique e as esposas das lideranças locais: as cozinheiras da assembleia. Estavam todos trabalhando no preparo da reunião! De certa maneira, familiarizada com a timidez das mulheres indígenas, sabia que não trocaria mais que meia dúzia de palavras no primeiro contato. Deixei o silêncio se dissolver aos poucos.

Juntamente aos missionários, fiquei na organização dos alimentos que haviam sido transportados na viagem de Campo Grande até lá e entregues às cozinheiras. Depois, fomos ao espaço preparado para a reunião na área comunitária da aldeia, mesmo local onde acontecem outros encontros e eventos da comunidade. Situada a poucos passos da escola municipal, o chão era de terra batida e a cobertura era feita com telhas de amianto misturadas a uma outra metade feita com sapé. Não havia paredes laterais para que o vento, à época escasso e quente, pudesse então passar por ali. Cadeiras escolares estavam dispostas no entorno da área coberta, à espera dos convidados.

¹⁵¹ A publicação nas redes sociais levou algumas pessoas de Bonito, que eram “apoiadoras” e conhecedoras de sua história e luta, a chegarem no evento. No entanto, como não havia nenhuma relação direta com a comunidade e com os aliados convidados, elas não foram autorizadas a permanecer.

Ao fundo do “salão” havia uma mesa comprida, local aparentemente dedicado aos dirigentes da reunião. A missionária do Cimi pediu auxílio dos organizadores locais para pendurar uma faixa com os mesmos dizeres contidos no convite da assembleia, erguida detrás da mesa principal. Pouco a pouco fui reconhecendo pessoas, as quais havia estabelecido relação de amizade e contato durante os anos em que permaneci fazendo pesquisa de campo na aldeia São João. Falamos rapidamente de nossas vidas e uma caixa de som com microfones foi instalada junto à mesa principal: a reunião começou.

Apesar de não dispor de nenhuma anotação própria do evento que inaugurou as sucessivas assembleias, mas somente da sua ata, lembro-me de algumas coisas referentes a ela. Redigida por Rosaldo, que gentilmente cedeu para o meu uso e acesso, a fim de contribuir na construção do presente capítulo, o seu registro levou-me a rememorar algumas das situações nela ocorridas. Também recorri a algumas matérias veiculadas pelo Cimi¹⁵², além do documento final protocolado no MPF e na Funai. Na história das assembleias impulsionadoras do movimento indígena nacional, como será visto abaixo a partir de Marlene Moura, 2021; Egydio Schwade, 2021; Clovis Brighenti e Egon Heck (2021), Gabriel Ascenso (2021), a produção de documentos como atas e “cartas” finais, endereçadas ao Estado brasileiro veiculadas na imprensa, são parte de sua dimensão instrumental.

Modalidade privilegiada de organização e interação entre mundos heterogêneos, as reuniões – como as Assembleias Indígenas – não são práticas espontâneas, mas formas estruturadas de encontro, com dimensões tanto instrumentais quanto rituais. Como demonstrou Benoît de L’Estoile (2015) em sua etnografia sobre as reuniões camponesas nos assentamentos rurais em Pernambuco, os encontros operam como uma tecnologia política que possibilita a constituição da “comunidade” enquanto sujeito coletivo. Esse sujeito, ao se engajar no diálogo com a burocracia, pode transformar a reunião em um meio estratégico de negociação com agentes do Estado para acesso à terra, assim como na apropriação e ressignificação do repertório de seus aliados estáveis e em potencial. Atas, documentos e fotografias conferem materialidade a esse sujeito coletivo, consolidando sua existência de certa forma “homogênea” e “harmoniosa”. Enquanto ferramenta e ritual de governo, a reunião articula diferentes escalas de

¹⁵² São duas matérias publicadas na aba notícias do site do Cimi, com os títulos: “Após um século de descaminhos, povo Kinikinau realiza sua primeira assembleia fortalecendo a identidade na luta pelo bem viver”. Disponível em <https://cimi.org.br/2014/11/36670/>. Acesso em: 13 dez. 2024.; “1º Assembleia do povo Kinikinau determina luta por direitos originários”. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/11/36672/#:~:text=1%C2%B0%20Assembleia%20do%20povo%20Kinikinau%20determina%20luta%20por%20direitos%20origin%C3%A1rios%20%7C%20Cimi>. Acesso em: 13 dez. 2024.

ação, estabelece normas que orientam as expectativas dos participantes e formaliza códigos linguísticos e culturais, conferindo-lhes valor simbólico e político.

A assembleia Kinikinau foi iniciada no mesmo dia em que chegamos, com a formação da mesa de abertura e apresentação de todas as lideranças presentes. Os professores Kinikinau Inácio e Rosaldo fizeram as convocações dos aliados: o cacique Terena da aldeia Cabeceira, liderança religiosa Terena, lideranças Kinikinau, Terena e Guaraní Kaiowá, do Conselho Terena e Aty Guasu. Todos, apenas homens, fizeram uma fala de abertura em português e nas respectivas línguas maternas dando as boas-vindas às pessoas presentes. Até aquele momento não havia nenhum representante dos órgãos do Estado, como a Funai e o MP.

Ao lado da mesa principal, uma carteira escolar e um computador estavam sempre ocupados por quem redigia a ata da reunião. As assembleias encerram, mas com o seu movimento próprio, os documentos continuam e tornam-se instrumentos de reivindicação e denúncia, como demonstrado por Rosane Lacerda (2008), no caso da intensa mobilização e articulação que antecedeu a constituinte. Agenciado nessa rede e articulação envolvendo indígenas e indigenistas, os documentos produzidos nas assembleias adquirem uma segunda vida (Lima, 2018), cuja intenção primeira é política – no sentido de contribuir com vistas à demarcação de suas terras – acabam prolongados no tempo e espaço, chegando assim a outros atores. Passando de registros históricos a etnográficos, como o caso das imagens e documentos dos Xetá feitos por Vladimir Kozak e José Loureiro Fernandes, mencionados por Lima (2018), eles alcançam “novas significações e intenções”:

Em vez de simplesmente terem documentado a ação genocida, como imaginavam que faziam (e efetivamente fizeram), os registros que Kozák e Loureiro Fernandes produziram acabam servindo, aos pesquisadores e aos próprios Xetá nos anos recentes, para instruir processos que confirmam sua perseverança enquanto grupo culturalmente diferenciado e embasam suas reivindicações políticas – sejam territoriais ou reparatórias (Lima, 2018, p. 586).

As atas e documentos finais, cujos registros ficam a cargo de acadêmicos e professores indígenas das comunidades, podem ser, inclusive, transformados em novas pesquisas. Juliana da Costa (2023), em sua tese de doutorado recente em Letras, problematizou os discursos Kinikinau, a partir dos documentos finais das assembleias de 2014 a 2019, com vistas as implicações do discurso indigenista da Constituição Federal nas vozes indígenas ecoadas neles. Considerando possíveis marcas de sua subalternidade frente ao indigenismo oficial, no caso do sujeito indígena Kinikinau, a autora defende que as assembleias e os documentos são meios para que as suas vozes sejam escutadas com vistas à identificação da ocorrência da demora na demarcação das suas terras e deficiência no seu reconhecimento étnico, direitos previstos na

CF de 1988. Compartilho dessa mesma premissa partindo de uma experiência etnográfica adensada na minha própria participação em quatro das suas oito edições.

Retomando a descrição da primeira Assembleia na aldeia Cabeceira, conforme ela ganhava corpo, ocorria uma certa enunciação do pertencimento das pessoas nela presentes a diferentes grupos étnicos: Terena, Kinikinau, Atikum, Guarani Kaiowá e Kadiwéu, e obviamente não indígenas, que adotavam como categoria seu papel na relação com os Kinikinau ou propriamente a sua vinculação institucional. A noite de abertura envolveu a saudação das lideranças presentes, a oração evangélica em língua Terena, que foi acompanhada pela maioria, seguida por apresentações de dança: a do bate-pau, feita por alunos daquela aldeia, e depois a dança do grupo de alunos Kinikinau da aldeia São João. Encerrada a abertura, a programação dos três dias seguintes foi informada juntamente aos horários de cada atividade.

Lembro-me de notar muita timidez e um certo receio dos participantes Kinikinau para se colocarem ao centro do espaço de reuniões nas primeiras horas da Assembleia. Tanto na noite de abertura quanto no dia seguinte, com exceção dos professores Rosaldo, Inácio e de Genilson, as lideranças políticas Terena, além de representantes religiosos, ficaram mais à vontade para usar o microfone e fazer suas falas. Afinal, era a primeira vez que a comunidade – ampliada a representantes das parentelas que não foram iniciadas na luta pelo grupo da retomada Mãe Terra, como visto antes, e que ainda não conheciam esse repertório – se reunia e aprendia a dinâmica de uma assembleia indígena. Essa situação foi aos poucos transformada nos dias subsequentes, quando entusiasmados por seus “patrícios” e aliados que os animavam¹⁵³, mais pessoas começaram a assumir o centro e em pé, a depender do tema posto em evidência, também usavam o microfone. É interessante perceber que na timidez e no silêncio, também havia muita atenção e aprendizado à forma do que estava acontecendo, algo que foi se evidenciando aos poucos.

Eu e o professor Giovani, também convidado para o evento, fomos acolhidos na casa de Dona Lúcia, mãe de Rosaldo, que havia conhecido nos primeiros anos do trabalho de campo do passado na aldeia São João, mas que se mudara para lá após a exaustão com as perseguições intra-aldeãs¹⁵⁴. Em todos os dias de assembleia, as três refeições, café da manhã, almoço e

¹⁵³ O sentido de um patrício (indígena de outro povo/etnia) animar, aparece destacado por Egydio Schwade (2021) como característico do movimento das primeiras assembleias dos anos 1970. Seria relativo a uma ou mais pessoas (chamadas de “lideranças”) falar abertamente ao público, como um depoimento, das suas experiências com a luta por direitos, um gesto performático para demonstrar apoio e incentivo aos presentes para fazerem uso da palavra.

¹⁵⁴ Mesmo tendo mencionado de modo *sui generis* os tensionamentos vividos na aldeia São João com outros moradores, como dizem “alguns Kadiwéu, não todos”, no caso da família de Rosaldo, dos seus pais e tios, arrendamentos ou “aluguéis” de pastos eram a eles cobrados, o gado da sua criação subtraído e carneado, produtos das suas lavouras colhidas sem consentimento e autorização.

jantar, eram servidas pelas cozinheiras na casa próxima ao local da assembleia. Eu, Giovani e Rosaldo tomávamos o mate e o café na casa de Dona Lúcia e depois íamos ao local das reuniões, em que estavam hospedados os participantes vindos de outras aldeias.

Na abertura do primeiro dia da assembleia, Rosaldo assumira o registro da ata em seu *notebook* e fez uma fala inicial sobre a importância da Educação Escolar Indígena na sua trajetória profissional e acadêmica. A sua relação com a educação o levou a se tornar professor concursado em Campo Grande, destacando, ao mesmo tempo, a importância da política de cotas aos povos indígenas. Na sequência, ele homenageou o seu tio, finado Pastor Leôncio, quem lhe abriu os olhos para resgatar e conhecer a memória do povo Kinikinau. Depois, agradeceu ao professor Giovani pelo incentivo para estudar e fazer pesquisas valorizando a história e cultura do seu povo. Aos jovens estudantes encorajou-os a seguirem seus passos e por meio da educação “usando a caneta”, lutarem pelos povos indígenas, assim como ele fez.

Giovani assumiu o microfone, relatando as suas pesquisas e trabalhos com outros povos de MS, como Kadiwéu, Terena, Guató, Kamba e Atikum, selando o seu compromisso em trabalhar novamente com os Kinikinau para os ajudarem no retorno às suas terras tradicionais. Além dele, também estavam presentes outros pesquisadores não indígenas, como Iara Quelho Castro e João Evaldo Dieterich, além de mim. Foi então que algumas falas mais acaloradas surgiram, como a do Senhor Nicolau sobre a Funai e o SPI terem relegado os Kinikinau à condição de “extintos” e, por isso acabaram registrados como Terena e, em alguns casos, até Kadiwéu. Foi a primeira situação de tensionamento do encontro. A Funai, ali representada por dois funcionários foi onerada por ter recusado o registro da etnia, segundo ele, desrespeitando o direito à autodeclaração e à identificação correta dos seus parentes. A instituição foi exposta e cobrada como credora dessa “dívida” histórica e pública para uma comunidade que poderia ter se perdido de suas próprias raízes.

Quando o Senhor Nicolau falou sobre o assunto do Rani, mesmo que retoricamente, pois grande parte dos registros, ao menos dos moradores da aldeia São João, já tinha passado pela retificação do órgão, como porta-voz fez ecoar de modo performático os questionamentos, sentimentos e dramas sociais de sua geração e das mais jovens. Dentro da forte dimensão ritual da Assembleia à guisa do que propõe Victor Turner (1974), espaço liminar no qual tensões e hierarquias podem ser questionadas, sua fala atualizou memórias e experiências de silenciamento e etnificação Terena. Nesse processo de *performance*, ele dramatizou conflitos vividos pela comunidade ao longo do tempo, tornando-os visíveis e socialmente negociáveis. Afinal, como afirmou, a aceitação passiva da etnificação Terena na história dessas famílias

também se deu pelo receio de sofrerem represálias por parte das autoridades do Estado, representadas nas chefias de posto.

O assunto dos registros administrativos abriu uma mudança de perspectiva sobre o modo como foram tratados na sua relação com o Estado brasileiro. Portanto, foi ali reiterado como um *grito* coletivo. Nesse caso, o emprego do termo coletivo está fortemente atrelado ao fato de que é quase homogêneo que os registros sugerem a marcação do tempo nos modos de pertencimento a essa comunidade. Esse tema é significativo à maioria dos que estavam presentes à primeira assembleia. Afinal, desde o final dos anos 1990, quando se engajaram na retomada étnico-cultural, envolvendo-se com as novas políticas culturais e na construção da sua autonomia como sujeito coletivo de direitos, agem para que sejam reconhecidos como vivos e não como “fantasmas” da literatura etno-histórica da região. O registro da Funai, em sua leitura, é também o que lhes garante essa travessia.

Um funcionário da Funai, Olivar Brasil, estava na Assembleia. Atento assistia à fala do Senhor Nicolau sobre o Rani. Conhecido por “Bilí”, após décadas de recusa de outros servidores, finalmente assumiu a retificação do etnônimo Terena para Kinikinau. Para eles, o “Seo Bili” foi um chefe de posto generoso. Ao responder publicamente a Nicolau, reforçou a sua amizade e respeito pelos moradores da aldeia São João. Na ata, sua participação foi registrada da seguinte maneira:

O Sr. Olivar Brasil, funcionário da FUNAI e ex-chefe do Posto Indígena São João, tomou a palavra e comentou a luta dos Kinikinau na revitalização de sua identidade e reafirmação como grupo étnico e elogiou a todos pelas conquistas, especialmente nos avanços da educação. Um dos questionamentos que ganhou muita discussão foi levantada pelo Sr. Nicolau Flores que falou sobre a extinção da carteira de identificação indígena. Novamente o Sr. Olivar e Sérgio Marques disseram que a carteirinha da FUNAI é um documento criado no tempo dos Coronéis para identificação local e não é um documento oficial da FUNAI, logo, não tem validade perante os órgãos públicos e privados, por isso deixou de ser emitida. [...] Ao nascer uma criança, os pais devem fazer o RANI do recém-nascido e logo em seguida, os pais devem dirigir-se a um cartório para fazer o devido registro, pedindo ao escrevente que seja evidenciada a etnia indígena da criança no registro civil para que futuramente a sua identidade tenha a sua devida etnia mencionada (Assembleia Kinikinau, 2014).

No primeiro dia, sentados no “barracão” ao lado da escola da aldeia Cabeceira, havia muitas pessoas que não conhecera antes. Quando assumiam o microfone contando que também eram Kinikinau, apesar de já terem se identificado como Terena, de alguma maneira os ouvintes, assim como eu, acabavam impactados com a contingência e adesão a essa “novidade”. A audiência era grande e diversa. As pessoas que tiveram e tinham algum vínculo precedente com a aldeia São João, relatavam um pouco da sua biografia familiar dotando de sentido o

motivo de estarem nela. Surgiram referências sobre pais e avós que nela moraram, porque e como saíram para outras aldeias ou cidades.

No caso do Pastor Joel e dos seus outros irmãos da parentela Marques, moradores da aldeia Cabeceira que sediava aquela primeira edição, seu avô Pedro Marques e avó Helena Anastácio foram os pioneiros que da expulsão do Agachi, após passarem dez anos no Corvelo, mudaram-se para o PIT São João e fundaram a aldeia gradativamente povoada por mais famílias aparentadas entre si. Seu pai, Ângelo Marques, cresceu na aldeia São João e tornou-se funcionário do antigo SPI, salvo engano a partir dos anos 1950. Nela casou-se com Dona Teófila, uma senhora não indígena de 90 anos que conhecera na rápida visita mencionada ao final do capítulo anterior, feita em 2022. Acompanhando o marido e carregando três filhas e seis filhos, como ela próprio contou-me durante uma visita que lhe fiz, mudaram-se da São João para o Posto Nalike, na Reserva Kadiwéu e depois foram para o município de Caarapó, trabalhar com os Guarani Kaiowá. Com as remoções e ordens de serviço do SPI, levando-os de um lugar a outro, ficaram no Posto Indígena Capitão Vitorino, atual TI Nioaque, onde também estavam outros dos seus parentes.

As aldeias Água Branca, Brejão, Taboquinha e Cabeceira formam a TI Nioaque. As famílias da colateralidade e linhagem paterna do Pastor Joel, cuja maioria concentra-se nesta última, por meio de matrimônios e relações de compadrio, foram se misturando a mais pessoas e famílias Terena, também aos Atikum, vindos do Pernambuco da Serra do Umã (Ulian, 2013) e a não indígenas. Com medo de perderem o direito à moradia nem sempre se identificaram (ou se identificam ainda hoje) como Kinikinau¹⁵⁵. A professora Terena Daniela Gonçalves, moradora da aldeia Brejão, cuja dissertação em Antropologia versa sobre o conceito de etnoterritório educacional entendido como espaço de construção de relações, a partir do seu olhar para as escolas da TI Nioaque, descreve a distribuição de famílias no território e na fundação de cada aldeia.

Por sua vez, as famílias que se declaram Kinikinau são moradoras da aldeia Cabeceira. O senhor Joel Marques, indígena Kinikinau, relatou-me que seus pais saíram da aldeia São João, território Kadiwéu, quando ele e os irmãos ainda eram crianças, permanecendo até hoje na Terra Indígena Nioaque. Não sabemos o número exato de famílias Kinikinau, na Terra Indígena Nioaque, de maneira que o próprio senhor Joel, solicitou-me ajuda para fazer esse levantamento. [...] Para o senhor Joel, a importância de sabermos quem são os Kinikinau que residem na área indígena de Nioaque é necessário para estimular o conhecimento das nossas origens, de quem nós somos.

¹⁵⁵ Gabriel Ulian (2013) mapeou os Atikum casados com a parentela Marques de moradores da aldeia Cabeceira. A depender da situação se apresentaram como Terena e, também, em contexto de maior intimidade, se identificam como Kinikinau, a exemplo do Senhor Alzemiro Marques Pereira que lhe disse: “Nós sabemos quem nós somos, conhecemos nossa raiz Kinikinau, mas preferimos ser chamados de Terena, pois a nossa terra é uma terra Terena e nós temos perder nossos direitos”.

“Não vejo mal algum. As crianças precisam saber da real história, a gente precisa exigir que a FUNAI faça os registros já indicando quem são os Terena e quem são os Kinikinau. Eu acho bonito isso nós aqui somos uma variedade de índios.” [Senhor Joel, depoimento oral, 2017] (Gonçalves, 2018, p. 71).

No encontro de 2014 estavam reunidas pessoas cuja ancestralidade Kinikinau comum foi sendo aos poucos descoberta. Albino Pereira, Cece, foi ao microfone e anunciou a todos que era o “último pajé” Kinikinau. Conhecido popularmente como “Kini”, ele mostrou-se emocionado ao encontrar seus parentes “extraviados” ou “espalhados” na história dos desterramentos e dispersão de ancestrais comuns. Não por acaso, o sobrenome Pereira, como notado ao longo dessa pesquisa (os avós maternos de Dona Zeferina eram Pereira), parece atrelar-se às raízes Kinikinau. Com aproximadamente 60 anos, vindo da aldeia Água Branca da TI Taunay-Ipegue, era reconhecido por ser um pajé, como falou, pelo Ministério Público Federal e Funai. Vendedor de ervas e plantas medicinais, por meio dos saberes aprendidos com seus ancestrais, “Kini” trabalhava para ajudar quem o procurava. Recordo-me que ele tinha em suas mãos uma matéria de jornal a seu respeito, mas não consegui vê-la.

Conforme a assembleia adquiria um novo ritmo, mais pessoas se dirigiam ao lado da mesa, encorajando-se a usar o microfone. Alguns pediam a palavra, como os Terena, e demonstraram gestos de “solidariedade étnica”, mencionando que em seus troncos familiares, na sua ancestralidade, também havia avós Kinikinau. Os Guarani Kaiowá presentes, representantes da Aty Guasu, começaram então a narrar histórias de conflitos e enfrentamentos para retomar as suas terras na região sul de MS. Nesses relatos, dor e sofrimento frente à morte dos seus parentes eram misturados com palavras de incentivo, força e esperança para encorajar a união dos povos ali presentes.

Lembro-me nas imediações do barracão, às esparsas sombras que havia sob o sol escaldante de novembro, e como de costume tomando tereré com a maioria jovem, conversando com um dos representantes da Aty Guasu. Era um homem que tinha uma bala alojada ao lado do seu coração adquirida em uma ação de retomada. Enquanto conversávamos, ele ergueu a camisa e me mostrou os sinais da história de luta Guarani e Kaiowá em seu corpo. Além dela, havia muitas outras marcas. Espantada, não soube como reagir. Naquele dia, vi de perto que os corpos da luta indígena eram, infelizmente, também produzidos com balas de revólver. Em uma das suas falas ao microfone, no centro, ele disse a todos que o povo Guarani não espera mais que os órgãos comandados por não indígenas façam justiça para eles, pois, cansados de esperar, passaram a agir com força própria mesmo correndo riscos: “E ainda encorajou aos Kinikinau para que façam dessa forma se querem conquistar o seu território” (Assembleia Kinikinau,

2014). Abria-se um código na política de aliança e reciprocidade na agenda das assembleias e retomadas indígenas nas quais os Kinikinau também poderiam ser incluídos.

A exposição dos Guarani Kaiowá encorajava mais pessoas a falarem sobre as suas próprias experiências de conflitos na aldeia São João. Sutilmente, a demora para abordar o tema envolvia, conforme me foi discretamente revelado, o medo de correrem riscos, visto que depois da assembleia teriam que voltar para as suas casas. Nesse momento, a voz de quem se colocava ao centro do barracão era embargada e tão logo vinha o choro, principalmente das mulheres. Do que foi falado como desabafo, a tônica central era de estarem cansados de “ter que viver de favor” nas terras de outros, naquele momento dos Kadiwéu. Cada um que se encorajou a falar contava como vinha sendo tensionados e ameaçados nas últimas décadas por pessoas de famílias que não mais os queriam em suas terras. Eram diferentes experiências de violências que, à medida do que era exposto, de alguma maneira convergiam.

Assumi a fala sobre a cerâmica no segundo dia de atividades. Estava ansiosa e desconfortável com o papel que me fora atribuído, afinal, as ceramistas Dona Flaviana e Dona Genoveva estavam presentes e poderiam falar a respeito. Escolhi fazer uma breve apresentação a respeito da minha caminhada de pesquisadora em Antropologia e como cheguei à cerâmica Kinikinau. contei do encontro com Dona Águeda, que estava no Rio de Janeiro participando de um evento no Museu do Índio da Funai, portanto não estava presente, como previsto inicialmente. Agradei a ela publicamente, afinal, foi quem me abriu o espaço da sua casa para colaborar na construção da pesquisa do mestrado, fazendo a ponte com o seu povo e com as suas criações artísticas. Do nosso encontro passei a frequentar a aldeia São João para o campo etnográfico, observando não somente o que envolvia a cerâmica, mas aprendendo os sentidos e significados dados à história e às relações do povo Kinikinau. Mais tarde, em outra mesa da programação, um dos servidores da Funai chamado Patrick, disse a todos que assim como eu, também tomou conhecimento dos Kinikinau ao ser surpreendido com a cerâmica de Dona Águeda em uma edição do Festival de Inverno de Bonito (FIB).

Chamei as próprias ceramistas para falarem da sua relação com a cerâmica fazendo um certo papel de facilitadora em uma espécie de roda de conversa que se formou ao centro do barracão. Sentamos lado a lado, eu, Dona Genoveva e a sua irmã, Dona Flaviana, que fora presidente da associação de ceramistas Kinikinawa na aldeia São João antes de ir para a Mãe Terra em Miranda. Como de costume, deram ênfase que o “trabalho com cerâmica” foi aprendido na sua infância a partir da observação atenta da avó Francisca. Segundo elas, trabalhar com barro era importante para o sustento da família e, também, porque fazia parte da “cultura” e cultura Kinikinau. Depois, Dona Flaviana rememorou os passos dados à frente do

grupo da São João entre os anos 2000 e 2007, quando foi criada a associação local, e das dificuldades para deslocar-se da aldeia à cidade de Bonito e vender o seu trabalho com as cerâmicas. No entanto, na sua mudança para a Mãe Terra em Miranda, ao tentar negociar a exposição e venda das suas peças no Centro Referencial de Cultura Terena, situado na entrada da cidade, lhe negaram essa possibilidade. Foi o que a fez desistir de seu trabalho como ceramista. Como membro do Conselho do Povo Terena, Lindomar Terena escutando-a, em resposta ao seu relato, pegou o microfone dizendo que iria procurar informações e tomar providências para tentar reverter essa situação de constrangimento.

À tarde seria dedicada aos direitos indígenas. O que os aliados do movimento faziam na Assembleia era um esforço para fortalecer a formação política mencionada ao final do capítulo anterior. Nesse diálogo feito aos poucos com os Kinikinau, assim como ocorre com outros povos de MS, concluía-se, portanto, que seus direitos estavam ameaçados. Por meio do *Whatsapp*, na época de uso ainda incipiente, chegaram ao celular de Lindomar Terena mensagens de representantes do povo Ofayé e Guaraní, manifestando o seu apoio aos Kinikinau para retornarem à sua terra. Contudo, a aflição de “viverem de favor” na aldeia São João, como ali falaram, dependia de decisões que tramitavam, como ainda tramitam, em Brasília e no MS nas mãos de legisladores, fazendeiros e operadores do direito.

O professor Inácio Roberto, fazendo papel de mestre de cerimônias, chamava as mesas e anunciava toda a programação, função continuada em edições subsequentes. Ainda no segundo dia, ele convocou uma mesa com Lindomar Terena, à época representando a APIB e Conselho do Povo Terena, Ana Beatriz e Patrick, que eram da CR da Funai de MS, Luiz Eloy, representando a assessoria jurídica do Cimi. Nela, de acordo com a programação pré-definida entre os organizadores, estava prevista a presença de alguém do MPF, porém nenhum representante apareceu. Foi o momento da assembleia em que a questão territorial foi amplamente debatida. A tônica eram as resoluções impeditivas para a criação de novos GT na Funai para abertura e continuidade de estudos antropológicos das terras indígenas. Apesar disso, foi ali reiterado que elas não impediam nenhuma mobilização para os povos indígenas recuperarem seus territórios tradicionais, de onde foram violentamente expulsos.

À frente, pessoas da comunidade lembraram as viagens feitas a Brasília, Campo Grande, os pedidos na CTL de Bonito nos anos precedentes, para protocolar a solicitação de abertura de um GT para identificar, delimitar e demarcar “essa terra” por eles buscada no lugar de referência lembrado por seus avós. Falaram a todos os presentes que ela fora localizada no Agachi por Ambrósio Gois, a partir das indicações feitas por seus parentes, e consulta ao antropólogo Gilberto Azanha, que havia estudado a revisão dos limites da TI Cahoeirinha e

Taunay-Ipegue e os dados relativos à antiga aldeia Kinikinau apareceram nas escrituras, documentos e, também, por informantes locais. Eloy, como operador do direito, no papel de assessor jurídico do Cimi, fez uso do seu repertório acerca do direito à terra e a autodeterminação dos povos indígenas e comunidades tradicionais:

O Dr. Luiz Eloy ao fazer uso da palavra disse que se sente muito honrado por estar fazendo parte dos convidados para esta assembleia do Povo Kinikinau. Disse que o primeiro passo já foi dado nesta assembleia e agora precisa haver continuidade. É preciso que se peça um assento na APIB, para que possa ganhar mais força e visibilidade. Lembrou também que não pode existir um povo indígena sem a sua terra. A terra de cada povo existe, mas foram tomadas pelo próprio governo e repassadas por meio de títulos a não indígenas. E agora é preciso que a justiça seja feita para que os direitos sejam retomados, pois a Constituição Federal lhes dá esse direito. Lembrou ainda que antes de 1988, o índio era tutelado pela FUNAI, a Constituição Federal acabou com isso e agora os indígenas têm autonomia para responder assuntos relacionados aos seus interesses. É competência da FUNAI DF criar GTS para estudos, demarcação e delimitação das terras indígenas. Disse ainda que Reservas Indígenas e Terras Indígenas têm diferenças na sua documentação. Uma reserva indígena, significa que aquela terra ainda não foi demarcada. Disse que os ruralistas estão infiltrados em todas as instâncias da União, logo, ninguém pode fazer nada sem que passe pelo Congresso e como foi dito anteriormente, se não for de interesse político, o pedido é arquivado (Assembleia Kinikinau, 2014).

À época havia uma efervescência de ataques aos direitos constitucionais indígenas levados a diversas instâncias jurídicas e legislativas estaduais e federais, envolvendo retaliações de fazendeiros às retomadas e a demarcação das terras indígenas no Brasil e MS. De acordo com Luiz Eloy, tramitavam centenas de processos judiciais questionando procedimentos administrativos de reconhecimento e demarcação. Esse tema foi, inclusive, pesquisado em seu mestrado na UCDB, defendido naquele ano de 2014 na terra indígena Taunay-Ipegue.

Na justiça federal de Mato Grosso do Sul estão em trâmite atualmente 388 processos judiciais que versam sobre demarcação de terra indígena e demais conflitos possessórios. Sendo 154 processos na subseção judiciária de Campo Grande; em Dourados temos 73 processos, em Ponta Porã temos 93 processos e em Naviraí 68 processos. Estas são apenas ações que estão tramitando na primeira instância, sem contar outras centenas de recursos pendentes nos tribunais superiores. No Supremo Tribunal Federal encontram-se 13 (treze) ações judiciais envolvendo demarcação de área indígena somente do estado de Mato Grosso do Sul. Há casos em que o Estado de Mato Grosso do Sul ingressa como parte no processo atuando como assistente litisconsorcial do fazendeiro fazendo com que o processo seja deslocado da Vara Federal de primeira instância para o Supremo Tribunal Federal. Esta sistêmica ação por parte do estado (leia-se: governador) tem o nítido objetivo de levar o processo para o STF e consequentemente aumentar a demora por uma decisão do poder judiciário. A evidência é que a judicialização tem sido um dos principais entraves à demarcação e, nessa lógica, várias são as manobras processuais para o retardamento da prestação jurisdicional, dentre eles, o ingresso do estado de Mato Grosso do Sul como parte nos processos (Amado, 2014, p. 84).

Em 2014, o caso emblemático e violento do “leilão da resistência” ainda fazia eco em MS¹⁵⁶. Havia também resquícios da ameaça da Portaria 303/2012 da AGU que, apesar de suspensão, reavivou o debate sobre o uso das 19 condicionantes do julgamento da TI Raposa Serra do Sol no STF. Durante o encaminhamento dos processos administrativos e judiciais das terras indígenas, as diretrizes da portaria eram para que os operadores de Direito adotassem referências comuns sobre eles. Entre elas, a restrição a novos estudos para a revisão dos limites das terras indígenas e do usufruto exclusivo indígena. A tese do Marco Temporal foi reavivada nesse período, exigindo-se a comprovação da ocupação ou não das áreas reivindicadas pelas comunidades em 1988, além de outros aspectos. No Congresso Nacional, também tramitava a PEC 2015/2000, que segundo Luiz Eloy e Lindomar Terena, ganhava ampla notoriedade entre os ruralistas do estado onde estávamos, ou seja, o MS. Sumariamente, essa Proposta de Emenda à Constituição, de autoria de um ex-deputado federal de Roraima, eleito pelo PPB-RR (atualmente PP, Partido Progressista) afinada com setores do agronegócio e da chamada bancada ruralista do Congresso, aviltava a transferência da competência sobre a aprovação da demarcação das terras indígenas da Funai, alocada no Poder Executivo e Ministério da Justiça, para o Poder Legislativo.

Na mesa em que se debateu direitos indígenas, foi reforçada a importância das suas próprias organizações – como as que estavam presentes na Assembleia por meio de representantes da APIB, Conselho Terena, Aty Guasu – para se fazerem efetivamente respeitados em seus próprios termos. Depois de um amplo debate, saíram algumas resoluções que foram registradas em ata e no documento final. O seu próprio conselho foi formado, chamado Conselho do Povo Kinikinau, em conformidade com as instruções dadas por Eloy sobre a Constituição Federal reconhecê-lo como legítimo, sem precisar de um CNPJ. Reconhecido pelos pares do movimento indígena, esse primeiro Conselho, que sofreu transformações ao longo do tempo, foi composto por Rosangela Mattos, Zeferino Albuquerque, Flaviana Roberto, Gertrudes Anastácio Rosa, Nicolau Flores, Rosaldo de Albuquerque Souza, Joel Marques, Édina Marques da Silva e Inácio Roberto, “todos se autodenominam Kinikinau”. A assembleia seguinte foi definida para acontecer na mesma aldeia.

Após a mesa descrita acima, no dia seguinte, pela manhã, Dona Zeferina, antes da leitura da ata e do documento ao final da assembleia, fez um dos seus cânticos em língua

¹⁵⁶ Já referenciado no segundo capítulo acerca da articulação dos fazendeiros contra retomadas indígenas, por meio da arrecadação de dinheiro com arremates de gados e cereais, a Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (Acrissul), Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), com o apoio e presença de parlamentares vinculados à bancada ruralista no Congresso Nacional, financiavam empresas de segurança privada e armada para “resistir” violentamente às retomadas indígenas.

materna. Cantar com o “purungo”, como testemunhara com o Senhor Miguel em 2010, visto que muitos tornaram-se evangélicos, sendo a prática menos frequente e mais restrita aos católicos, é comum a anciãos e anciãs reconhecidos como guardiões de atividades xamânicas¹⁵⁷. Seria como uma bênção ao encaminhamento daquele importante encontro. Assumido por essa figura prestigiada, guardiã de memórias e saberes Kinikinau, a sua comunicação e trânsito com o universo de espíritos guias, como ela me disse em dadas ocasiões, veio do seu sogro e do “véio” Miguel, seu *finado* marido. Por outro lado, considero algo inédito, diante de uma ampla comunidade de ouvintes, ela assumir e obter o reconhecimento desse papel para além da sua parentela. Após ela, outros líderes religiosos cristãos também fizeram as suas orações. Como soube, nas assembleias Terena e Guaraní Kaiowá, as rezas e cantigas tradicionais também são comuns. Dona Zeferina, em todas as edições das assembleias desde a primeira, continuou o gesto de entoar publicamente, ao menos uma vez durante os encontros, uma cantiga embalada por seu purungo.

Na mesma ocasião, o professor Giovani assumiu o compromisso, diante de todos os Kinikinau reunidos, de organizar uma publicação, uma coletânea envolvendo diferentes autores e pesquisadores que se dedicaram a fazer pesquisas com e sobre eles, para fortalecer a fundamentação da importância e relevância de um GT para estudo e identificação da terra por eles buscada. Eu e Rosaldo, então, fomos convidados como coorganizadores e autores do livro, lançado somente em maio de 2017.¹⁵⁸

Na tabela abaixo, nota-se que elas ocorreram entre 2014 e 2019, com a interrupção de três anos, entre 2020 e 2022 pela pandemia da Covid-19. retomadas em 2023 e 2024, elas estão arroladas de acordo com os títulos ou temas, grafados em português e língua materna, além das respectivas datas e lugares onde foram realizadas:

TABELA 4 - ASSEMBLEIAS KINIKINAU

1ª Assembleia Kinikinau	6 a 9 de novembro de 2014
<i>Koixunakowoti Hou Koinukunoen</i> <i>Wiopônoti Unati Koikuti</i>	
Povo Kinikinau Fortalecendo a Identidade na Luta pelo Bem Viver	Aldeia Cabeceira (TI Nioaque), Nioaque MS

¹⁵⁷ Os Terena também fazem cantos-rezas nas suas Assembleias e em outras reuniões como nos mostra a etnografia de Santos (2023).

¹⁵⁸ Depois dessa Assembleia, retornei a Nioaque apenas em 2017 para a sua quarta edição. Apesar dos convites para as seguintes, o deslocamento e falta de recursos para participar não me permitiram seguir acompanhando uma a uma. O que fiquei sabendo acerca das Assembleias que foram continuadas, foi por meio das redes sociais e conversas com representantes da comunidade, principalmente com Rosaldo, Genilson e professor Inácio.

2ª Grande Assembleia do Povo Kinikinau <i>Ipuxowoku Hou Koinukuõe Assembleia Kinikinau</i>	15 a 18 de outubro de 2015 Aldeia Cabeceira (TI Nioaque), Nioaque MS
3ª Assembleia Kinikinau – O despertar do povo Kinikinau para os seus direitos	13 a 16 de 2016 Aldeia Mãe Terra (área de retomada do Povo Terena - TI Cachoeirinha), Miranda MS
4ª Grande Assembleia do Povo Kinikinau - <i>Ipuxowoku Hou Koinukonoe</i>	11 a 14 de outubro de 2017 Aldeia Mãe Terra (área de retomada do Povo Terena - TI Cachoeirinha), Miranda MS
5ª Grande Assembleia do Povo Kinikinau. <i>Ipuxowoku Hou Koinukuõe Kêuma'ka nonety dissonen nati'ist pokee'xa uti'</i> - Vasos que guardam sementes de vida para serem plantadas na nossa terra	13 e 16 de novembro de 2018 Aldeia Mãe Terra (área de retomada do Povo Terena), Miranda MS
6ª Assembleia Kinikinau <i>Uti Koinukonoen Gonokopatimo mboke'exa</i> – Povo Kinikinau: Lutando por seu território tradicional	7 a 11 de outubro 2019 Aldeia Mãe Terra (área de retomada do Povo Terena), Miranda MS
7ª Assembleia Kinikinau – <i>Ipoxowoku Koinukunoen</i>	11 a 14 de outubro 2023 aldeia Mãe Terra, Terra Indígena (TI) Cachoeirinha, em Miranda (MS)
8ª Assembleia Kinikinau - <i>Ipoxowoku Koinukunoen</i>	29 e 30 de junho de 2024 Vila São Miguel, Aldeia Mãe Terra, Terra Indígena (TI) Cachoeirinha, em Miranda (MS)

Fonte: A autora (2025).

7.1 O Cimi e as assembleias

Na construção do presente capítulo, debruçada nas bibliografias com descrições e análises a respeito das Assembleias Indígenas articuladas pelo Cimi e Operação Anchieta (Opan) nos anos 1970, fui relativamente surpreendida. A assembleia em que eu estive em 2014 e 2017 na aldeia Cabeceira em Nioaque (TI Nioaque) MS possuía uma fórmula e estrutura muito semelhantes às suas precedentes no tempo e na história da política indígena embrionada nas décadas precedentes. Com outros atores em jogo, como acontecera no passado, ela contribuiu para anunciar o povo Kinikinau como ator político dotado de direitos e de importância no panorama das relações do indigenismo e das organizações indígenas de MS, principalmente do Conselho Terena e da Aty Guasu.

Foi um evento em que as vozes Kinikinau, reunidas em um mesmo lugar (vários corpos formando uma representação coletiva), ganharam notoriedade e audiência de um número maior de atores do movimento indígena, das próprias agências estatais e de outras pessoas. Na primeira Assembleia, a fala pública e coletiva dos seus representantes trouxe à tona o *gritar*. Denunciando eventos do passado e as violências enfrentadas nos lugares onde viveram, ela avançou em direção ao direito à terra, pauta comum para os aliados nela presentes. Conforme mencionados no capítulo anterior, o Seminário dos Povos Resistentes: a presença indígena em MS, feito em Corumbá em 2004, e o Seminário Povo Kinikinawa: Persistindo a resistência em julho de 2004, realizado em Bonito, contaram com menos representantes e não estavam diretamente articulados ao movimento indígena protagonizado por esses atores que entraram em sua rede de relações políticas mais recentes. Portanto, ela renovou e reforçou a inclusão da demanda Kinikinau nas agendas de outras organizações.

Apesar de conhecer algumas ações da entidade indigenista vinculada à igreja católica, que me contatou em nome da comunidade, as assembleias indígenas eram uma novidade para mim e, também, para a maioria dos amigos e amigas da aldeia São João. Na PUC-SP, tomei contato com setores da igreja católica atuantes na defesa dos povos indígenas. Como estagiária do Museu da Cultura, entre 2007 e 2009, nas primeiras edições do evento extensionista chamado “Retomada Indígena” construí uma aproximação com o Cimi¹⁵⁹ e a Pastoral

¹⁵⁹ No pátio do Museu da Cultura acompanhei, em 2012, a exibição e lançamento de um filme-documentário dirigido por um jornalista do Cimi, Cristiano Navarro, intitulado *A Sombra de um Delírio Verde*, cujo conteúdo aborda o genocídio dos Guaraní Kaiowá no cone sul de MS, mortes de lideranças e parentes, além da sua exploração no corte da cana nas fazendas instaladas em seus territórios. em seus territórios tradicionais. Acordos internacionais para a produção e compra do “biocombustível” nos governos do PT caminhavam paralelamente ao genocídio indígena na região.

Indigenista, entidades que eram suas proponentes e apoiadoras. Durante as atividades, estudantes indígenas participantes do Projeto Pindorama¹⁶⁰, acompanhados dos seus parentes vindos de várias regiões do Brasil, “indigenizavam” a universidade com palestras, apresentações de dança, venda de artesanatos, e promoviam debates e mesas redondas a respeito de muitos assuntos que os envolviam. Nesse período acessei algumas edições impressas do jornal *Porantim*¹⁶¹. Nelas eram recorrentes as denúncias dos conflitos e mortes dos Guarani Kaiowá em MS nas ações de retomadas e na ofensiva dos fazendeiros sobre seus corpos e territórios; embora poucas fossem as reportagens a respeito dos Terena e Kadiwéu, e, previsivelmente, nenhuma sobre os Kinikinau.

Em tempos recentes, fazendo o campo na Mãe Terra, me foi contado pelo Senhor Zacarias que, ao final dos anos 1990 e 2000, as missionárias Lauritas¹⁶², associadas à Pastoral Indigenista, foram as primeiras responsáveis pelo estreitamento de vínculos entre os Terena de Cachoeirinha e a entidade indigenista. A partir de então, o Cimi, assim como o CTI já vinha fazendo, passou a acompanhar demandas relativas à demarcação de terras, apoiando estruturalmente a realização de seminários e reuniões nas aldeias. Sabendo dos seus parentes Kinikinau da São João e dos problemas enfrentados com os Kadiwéu, e sem ter uma terra demarcada para se refugiarem, pois à época a Mãe Terra ainda não havia sido retomada, foi ele mesmo, Senhor Zacarias, quem pediu ao Cimi para que também fosse à aldeia São João conversar com os seus parentes Kinikinau para apoiá-los na busca por direitos, como a autoidentificação e terra própria. Da tentativa ainda incipiente de aproximação dos Kinikinau da São João com o Cimi, ocorreu a articulação e mediação da ida do professor Inácio à Pesqueira em PE para I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial na terra de Xicão Xucuru, em 2003. Depois, quando ele retorna com o documento final do encontro, solicitando aos servidores da Funai o reconhecimento “oficial” do seu povo, não é do meu conhecimento que a entidade indigenista e os Kinikinau tenham, ao longo da primeira década dos anos 2000, continuado um diálogo até a ocorrência das situações e eventos relatados anteriormente que levariam à inauguração das assembleias em 2014.

¹⁶⁰ Desde 2001 promoveu a concessão de bolsas a indígenas do Brasil para cursar o Ensino Superior na PUC-SP.

¹⁶¹ Alguns exemplares encontram-se em acervo digitalizado. Disponível: https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_bibliografico&pagfis=0. Acesso em: 24 jan. 2025.

¹⁶² De acordo com o Cimi, “Missionárias Lauritas pertencem à Congregação das Missionárias de Maria Imaculada e Santa Catarina de Sena, surgida da Comunidade da indígena em Dabeiba (Antioquia), Colômbia em 14 de maio de 1914. [...] Atualmente as Missionárias Lauritas dão continuidade a esta missão e fazem presença em 21 países da América Latina, África e Europa trabalhando em favor das comunidades marginalizadas, com especial atenção aos Povos Indígenas”. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/05/36046/>. Acesso em: 25 jan. 2025.

O surgimento do Cimi, no início dos anos 1970, relaciona-se à crítica interna da igreja católica aos modelos assimilacionistas anteriores e ao movimento internacional pela autodeterminação dos povos indígenas. Documentos como a Convenção 107 da OIT e a Declaração de Barbados, bem como o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação, compuseram esse novo cenário, no qual a presença missionária deveria ser repensada em chave de respeito à diferença cultural e de apoio à autonomia indígena (Ascenso, 2021; Brighenti; Heck, 2021). Naquele período, a ditadura civil militar impactava os povos e territórios indígenas com a sua política desenvolvimentista. Ailton Krenak, define o movimento indígena como “convergência não programada de ideias” que juntou lideranças de diversos povos em uma articulação até então inédita” (Krenak *apud* Ascenso, 2021, p. 17). O Cimi e a Operação Anchieta (OPAN)¹⁶³, entre outras entidades, foram importantes articuladores e mediadores nesse processo de fortalecimento dos direitos indígenas.

Como se sabe até aqui, o SPI – e depois a Funai –, ao longo do século XX promoveram uma política de Estado voltada à integração e assimilação dos povos indígenas. Essa, atualizando a lógica das guerras da conquista, deu-se então por meio do poder tutelar e da pacificação para que absorvessem os valores necessários e se tornarem cidadãos nacionais (Souza Lima, 1995). O projeto político positivista de Rondon acerca da “proteção” indígena, pacificação e constituição de relações interétnicas a partir das reservas, foram mapeadas e expressadas nos escritos do antropólogo Darcy Ribeiro (1982). Responsável pela Seção de Estudos do SPI, ele exonerou-se em 1957 frente às irregularidades e corrupção do órgão (Ascenso, 2023, p. 21). A transfiguração étnica e a “aculturação”, sentença teórica linear dada por ele aos povos em diferentes estágios de contato com a sociedade nacional, ganhara, assim, expressividade na antropologia brasileira (Brighenti; Heck, 2021).

Na década de 1960, eventos e documentos conectavam ideais humanistas globais e continentais ao contexto latino-americano, reverberaram no modo como os países independentes e a Igreja Católica deveriam compreender e relacionar-se com a diversidade dos povos. No pós-guerra, combater o racismo científico, lidar com as causas e consequências do holocausto e incentivar a construção da paz universal ocuparam os debates da ONU e Unesco¹⁶⁴. Surgia, então, a defesa do princípio da autodeterminação dos povos indígenas e o direito de se autogovernarem sem interferências externas. Para Ascenso (2021, p. 77) “esse princípio ainda atrelava de maneira muito forte a ideia de povo à ideia de Estado nacional, o

¹⁶³ ONG que ainda existe, desvinculada da igreja católica.

¹⁶⁴ No texto *Raça e História*, Claude Lévi-Strauss (2015), publicado originalmente em 1952, enaltece a diversidade cultural entre os diversos povos e refuta a ideia da classificação de culturas superiores ou inferiores, defendendo que se há transformações e diferenças é porque seguem trajetórias distintas relativas aos seus próprios ritmos.

que tornava problemática a possibilidade de se conceber a autodeterminação dos povos indígenas”.

A Convenção 107, de 1957, da OIT, agência especializada da ONU, propôs aos Estados-nação, por exemplo, assegurarem a proteção dos povos indígenas durante a sua integração. Diante da sua busca do progresso material e desenvolvimento espiritual, a liberdade, dignidade, segurança econômica e oportunidades iguais, de acordo com o órgão, deveriam ser garantidas. Embora haja um viés impregnado da lógica liberal, nela são feitas recomendações a respeito do direito dos povos à propriedade coletiva e individual das terras que ocupem tradicionalmente, além da salvaguarda do seu patrimônio cultural. Enquanto isso, observa Acenso (2021), desconsiderava-se a violência e o preconceito sobre o problema da integração em si. Em suas definições, “tribais” ou “semi-tribais”, por exemplo, são concernentes aos estágios de desenvolvimento cultural qualificados como atrasados em relação às comunidades nacionais.

O texto da Convenção 107 apresenta, justamente, uma série de diretivas no sentido de garantir uma integração à comunhão nacional sem que esses povos fossem submetidos às violências físicas e aos preconceitos aos quais as minorias étnicas comumente são sujeitas e que eram amplamente denunciados no período. Além disso, pretendia-se garantir um tempo para que esse processo se efetuassem de maneira apropriada, de modo que a integração não fosse levada a cabo via constrangimento da força ou coerção, além de se afirmarem direitos sobre a terra e mecanismos de combate à exploração no mercado de trabalho (Ascenso, 2021, p. 79).

O Concílio Vaticano II convocado pelo papa João XXIII, realizado entre 1961 e 1965, promoveu discussões e reformas significativas na igreja católica. A revisão na forma de desempenhar a sua atuação missionária e posicionar-se sobre as minorias étnicas e sociais ganharam papel de destaque. A imposição da verdade aos povos na atividade missionária passou a ser negada e postulava-se, a partir de então, a lógica da troca e aprendizado mútuo, um princípio chamado inculturação. O princípio levaria os missionários a encararem a cultura dos povos como grandeza teológica e reconhecendo como legítimos o espírito presente e vivo da sua verdade.

E que o papa João Paulo II definiria vinte anos depois, em sua Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*, da seguinte forma: “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja”. Nega-se, portanto, a prerrogativa antropológica da aculturação, que visa à assimilação de valores de uma cultura por outro, propondo-se, no lugar, uma ideia de influência recíproca (Ascenso, 2021, p. 83).

Se o surgimento do Cimi representou uma inflexão crítica na atuação missionária católica junto aos povos indígenas, as assembleias que ele ajudou a articular extrapolaram em muito os marcos institucionais que as sustentavam. Como demonstrado por Schwade (2021), essas assembleias não foram simples réplicas de estratégias missionárias, mas tornaram-se, desde sua gênese, espaços tomados pelos próprios povos como meios de autoafirmação, partilha de experiências e construção de alianças. Em outras palavras, ainda que facilitadas por uma conjuntura indigenista crítica, nelas os povos retomaram e significaram suas formas próprias de fazer política e de deliberar, expressando divergências e afirmando projetos de futuro.

Marlene Moura (2021) chama atenção para o fato de que essas formas de reunião e pactuação não eram novidade entre os povos indígenas, ressoando práticas de articulação interétnica anteriores à colonização, como a Confederação dos Tamoios, e episódios de resistência indígena nos séculos XVIII e XIX. Assim, as assembleias dos anos 1970 podem ser compreendidas como reativações de uma memória política indígena que, mesmo sob formas novas, se ancora na experiência histórica da aliança, da fala pública e da escuta coletiva como modos legítimos de ação política que reúne povos.

Apesar da relativa abertura da igreja pelo Concílio, Ascenso (2021) chama a atenção ao fato de que mesmo havendo uma mudança no enfoque aos povos indígenas, a revelação cristã mantinha-se como princípio e, apesar das trocas, as culturas ainda assim seriam purificadas com ela. A renovação passa a ser refletida nos países latino-americanos na Conferência de Medellín, na Colômbia. Convocada pelo episcopado para pensar as injustiças sociais e necessidades do continente à luz da atuação missionária católica, nela surge as bases da Teologia da Libertação, promotora de uma corrente filosófica adotada por sacerdotes e leigos direcionada preferencialmente aos pobres. A corrente impulsionara a multiplicação de debates e encontros em países como Venezuela, México e Peru.

O mais famoso desses encontros, no entanto, foi o 1.º Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas, em Iquitos, no Peru, em 1971, em que o olhar para os povos amazônicos foi sugerido.

[...] o bispo de Iquitos afirmou como objetivos prioritários do encontro “o conhecimento do homem amazônico na dimensão de seus próprios valores, aceitando-o sem destruir e nem mutilar sua cultura”, bem como “a comprovação de nossos erros pastorais e uma tomada de posição e atitudes audaciosas que sejam modos novos de nossa ação pastoral missionária” (Ascenso, 2021, p. 84-85).

Meses antes do que se debatia no contexto das igrejas do continente, ocorre o Simpósio de Fricção Interétnica na América do Sul, o qual reúne antropólogos na ilha caribenha de

Barbados. Nele estavam presentes quatro brasileiros: Darcy Ribeiro, Pedro Agostinho da Silva, Carlos de Araújo Moreira Neto e Sílvio Coelho dos Santos. Darcy, exilado no Chile pela ditadura civil-militar em curso no Brasil, foi o único dos brasileiros a assiná-la. Os demais não assinam o documento, temendo a repressão no regresso.

O encontro resulta na Declaração de Barbados I¹⁶⁵ pela libertação indígena, um exercício sugerido por Ascenso (2021) como “uma autocrítica da Antropologia”, demonstrando o reconhecendo das origens e atividades da disciplina atreladas à produção de conhecimentos paralelos à dominação colonial das populações indígenas. De maneira inédita, nela anunciou-se a adoção de uma postura científica comprometida não apenas com objetos de estudo, mas principalmente com a libertação dos povos colonizados. A declaração representou uma ruptura radical com os princípios assimilacionistas dos projetos políticos promotores da integração das populações indígenas à comunhão nacional, cujos sistemas e metodologias eram comuns à maioria dos países do continente.

A denúncia do genocídio e etnocídio em curso nos países latino-americanos foram nela pautados com veemência. Os antropólogos mostraram a omissão e ação dos Estados frente às ações de expansão das fronteiras econômicas e a consequente destruição física e cultural dos povos. Diferentemente da Convenção 107 da OIT e a sua postura “paternalista” liberal sobre o processo de integração das populações indígenas, a qual deu sustentação e argumentos para a formulação do Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973), Barbados afirma que os Estados deveriam garantir o seu direito de permanecerem como tal, vivendo suas culturas, costumes e constituindo grupos étnicos específicos. Os seus territórios, então, deveriam ser respeitados como direito de propriedade coletiva, inalienável e extenso para a sua manutenção e reprodução. A promoção do atendimento às suas carências, o impedimento à exploração e o direito a se organizarem e se governarem em suas especificidades culturais deveriam ser assegurados. No entanto, as missões religiosas foram apontadas pelos antropólogos como pilares da colonização, aliadas aos interesses imperialistas dominantes e promotoras da exploração econômica das populações indígenas.

Este diagnóstico taxativo incomodou bastante os representantes das missões latino-americanas, sobretudo, ao postular que “o melhor para as populações indígenas e também para preservar a integridade moral das próprias igrejas é acabar com toda atividade missionária”. Enquanto isso não se processasse, entretanto, caberia às missões colaborar para a libertação indígena, desde que adotassem uma postura de respeito às culturas e que acabassem com o roubo de suas propriedades e com a exploração da sua força de trabalho, bem como com as práticas de ruptura de suas

¹⁶⁵ Disponível em: www.missiology.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf. Acesso em: 25 mar. 2025.

famílias e de deslocamento e concentração de populações visando à catequese (Ascenso, 2021, p. 88).

A repercussão desses eventos chegava ao Brasil, e a proposta da missão inculturada, refletida no período, vinha adquirindo contornos cada vez mais nítidos, de anunciar o evangelho dialogando com a cultura local, a partir das linguagens, símbolos e práticas dessa cultura, sem impor padrões externos. É nesse momento que o Cimi surge como um importante ator no cenário das denúncias e atuação junto e em defesa dos povos diante da usurpação dos seus corpos e territórios. Os bispos da Diocese e Prelazia de Goiás eram testemunhas dos impactos causados com os programas desenvolvimentistas, como a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), a ocupação, venda dos territórios indígenas e a sua exploração da sua mão de obra.

Ainda em 1971, no mês de outubro, Dom Pedro Casaldáliga tornou pública sua carta pastoral “Uma Igreja Amazônica em conflito com o latifúndio e a marginalização social” [...] sua sagração como bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, em área que abrange o noroeste de Mato Grosso e mais a ilha do Bananal (atualmente Tocantins). Quando a carta pastoral veio a público, Dom Pedro já atuava como missionário na região havia três anos e, um ano antes, já havia publicado seu primeiro relatório de denúncias “Escravidão e Feudalismo no norte do Mato Grosso” (Ascenso, 2021, p. 93).

De acordo com Schwade (2023), Heck e Brighenti (2023) e Ascenso (2021) o Cimi foi criado logo após as denúncias sobre o que acometia os povos e as suas terras, que foram levadas a público em 1972 no 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena, como um órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A proposta partiu dos jesuítas vinculados à Missão Anchieta, criada em 1969 por Egydio Schwade, para que a atividade integrada dos missionários junto aos povos indígenas fosse periodicamente acompanhada de uma formação teológica, antropológica e técnica. Entre os seus objetivos, estava assessorar juridicamente os missionários para defender as terras e patrimônios indígenas, mantendo encontros de estudos com a Pastoral Indígena a cada dois anos. O órgão atuaria politicamente para defender e conscientizar o povo brasileiro para a causa indígena, promovendo uma interrelação entre missões religiosas, CNBB, órgãos do Estado e missões relativas a outras religiões.

A novidade gerou conflitos e reações de alas mais conservadoras da igreja católica vinculadas ao movimento Tradição Família e Propriedade (TFP), ocorrendo, de acordo com Ascenso (2021, p. 96), a renúncia do primeiro presidente do Cimi, o padre salesiano Ângelo Jayme Venturelli. O padre Vicente César que o substitui, tinha como seu vice Dom Tomás

Balduino, esse último ao lado de outros padres e freis atuantes no Brasil, foram responsáveis por levar à público em 1973, driblando a censura e a repressão dos agentes da ditadura, uma carta de suma importância chamada *Y-Juca-Pirama: aquele que deve morrer. Documento de Urgência de Bispos e Missionários*¹⁶⁶. Intitulado com o nome do personagem indígena condenado à morte pelos Timbira, e alusivo ao poema de Gonçalves Dias, o documento analisava e denunciava a relação do Estado brasileiro e a tutela da Funai em relação às populações indígenas. Entre outras coisas, a crítica dos religiosos era direcionada ao modelo capitalista desenvolvimentista que enriquecia uma pequena minoria às custas da marginalização de vários grupos.

Em língua Tupi antiga, a expressão Y-Juca-Pirama significa “aquele que vai morrer”. A escolha para Ascenso (2021, p. 71) era representativa de forma contundente como bispos e missionários percebiam a política indigenista do Estado Brasileiro: como uma sentença de morte. O manifesto, por sua vez, expõe o percurso dessa condenação. Parte da observação de que a construção de grandes rodovias na Amazônia – como a BR-080, a Transamazônica e a Perimetral Norte – acarretou miséria, doenças e morte para diversos povos indígenas. Além disso, analisa as declarações de figuras como o então presidente da Funai, general Oscar Jeronimo Bandeira de Mello, que afirmou que “o Parque Nacional do Xingu não poderia impedir o progresso do país”, e do ministro do Interior, José Costa Cavalcanti (ao qual a Funai estava subordinada), que declarou: “o desenvolvimento da Amazônia não para por causa dos índios”, acompanhado da inquietante indagação: “e por que eles não de ficar sempre índios?”.

Em 1969, Egydio Schwade foi um dos criadores da Opan, envolvendo religiosos dispostos a ir às comunidades indígenas para transformarem a sua atuação missionária. O fechamento do Internato de Utiriti (MT), entre outras ações, pôs fim à histórica doutrinação da igreja por meio da catequese. A presença missionária, agora diretamente nas aldeias, transpôs limites geográficos e institucionais. De acordo com ele, padres e irmãs iam voluntariamente, sem salário e com visão supra limites governamentais e eclesiásticos. Nas aldeias se deparavam com o que ele chama de “má nova”, referente à perda da cultura, da terra e da autodeterminação,

¹⁶⁶ Na segunda parte do documento, os signatários conclamaram a sociedade para defender os povos indígenas da seguinte maneira: Não aceitaremos ser instrumento do sistema capitalista brasileiro. Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecerem o avanço dos latifúndios e dos exploradores de minérios ou outras riquezas” [Y-JUCA-PIRAMA, 1973]. Colocaram-se em posição de aliados dos povos indígenas como crítica à dimensão tutelar: “Com eles, não aceitaremos um tipo de ‘integração’ que venha apenas transformá-los em mão de obra barata, avolumando ainda mais as classes marginalizadas que, no funcionamento do sistema de produção, enriquecem somente aos que já são ricos. (Y-Juca-Pirama. 1973 *apud* Brighenti; Heck, 2021, p. 19-20).

mas faziam o “anúncio da Boa Nova para os indígenas é terra, incentivo à sua cultura e condições para se autodeterminarem” (Schwade, 2021, p. 25).

Poucos anos depois, o Cimi adquiriria mais solidez, e com Schwade no seu secretariado, surgiu a ideia de organizar as assembleias indígenas. Em suas palavras:

Por volta de outubro de 1973, ou seja, poucos meses após ter tomado posse do secretariado, recebi um relatório do Conselho Regional Indígena do Cauca/Colômbia – CRIC. Tratava-se do relato de uma Assembleia Indígena do rio Cauca. Esta foi inspiração para as assembleias. Em dezembro, Thomaz e eu fomos chamados para a última etapa da formação jesuítica na Gávea/RJ. Foi o momento de parar e organizar o programa do Secretariado. Mais preocupados com este do que com o evento jesuítico, ficamos muito tempo debruçados no programa do Secretariado do Cimi. Definimos como prioridade a realização de encontros da pastoral indigenista para os missionários, por regiões do Brasil, e as assembleias indígenas para os povos indígenas. O objetivo era criar um espaço onde os indígenas pudessem avaliar a sua situação frente à sociedade nacional e articular sua própria estratégia de luta e posicionamentos frente à política indigenista reinante do país. O programa foi aprovado pelo Conselho do Cimi em janeiro de 1974 (Schwade, 2021, p. 28).

Surgiram, então, as primeiras assembleias articuladas pelo Cimi. A primeira delas aconteceu em abril de 1974, em Diamantino (MT). Na 1ª Assembleia de Tuxauas, estavam presentes lideranças de povos indígenas da região. Considero interessante o relato do missionário acerca de como elas eram feitas: ao ar livre, em contato direto com a natureza, sem mesas, nem cadeiras, sobre a grama e troncos. Nela, os primeiros dirigentes da Opan e Cimi tentaram propor uma dinâmica previamente definida em três tempos, protocolo que ainda hoje guarda semelhanças com as dos Kinikinau em que estive presente: auto apresentação dos participantes; primeiras informações sobre suas áreas, com relato dos principais problemas; procura por soluções.

A terceira parte foi feita pelo povo, sem a participação de pessoas não indígenas no momento das decisões dava aos líderes indígenas a liberdade de falarem à vontade, sem influência estranha. Mas, mesmo nas duas primeiras partes, os não indígenas que participavam se mantinham calados. Os povos indígenas do Norte mato-grossense até aquele momento buscavam o SPI-Funai e os internatos das missões religiosas para aprender a ler e a escrever. Visavam esconder a sua identidade em Cuiabá, onde, longe da sua terra, viraram párias da sociedade “civilizada”, rejeitando sua identidade (a maioria se autoafirmava como “caboclo”; consequentemente se afirmavam “cariús”). A partir do processo das assembleias, começaram a se afirmar como indígenas (“Nós índios!”). Mas observando as suas diferenças, também se reassumiram como povo distinto: “eu sou Rikbaktsa”, “eu Nhanbikuara”, “Bororo”, “nós Kayabi”, “nós Apiaká”, “nós Rikbaktsa”, “nós Paresi”, “nós Tapirapé”, “nós Irantxe”[...] (Brighenti; Heck, 2021, p. 29).

Nos encontros da Pastoral Indigenista, o Cimi definira as suas regionais: Mato Grosso, Maranhão-Goiás, Sul, Norte I, Norte II, Amazônia Ocidental e Mato Grosso do Sul. Entre 1974 a 1980, as assembleias indígenas se multiplicaram e aconteceram no MT, PA, AP, RR, RS,

AM, SE e GO. Foram quinze, segundo Schwade (2021, p. 44), e contaram com o assessoramento de diversos missionários atuantes em cada região. Envolvendo a participação de diversas etnias, as transcrições dos encontros eram feitas por representantes do Cimi e publicadas em seus boletins, o *Boletim do Cimi*.

A historiografia das assembleias indígenas no Brasil permite compreender a emergência de um novo campo político, articulado por múltiplos povos em diferentes regiões do país. Ao analisar o ciclo de 57 assembleias realizadas entre 1974 e 1984, Marlene Moura (2021) afirma como essas reuniões foram, desde o início, mais do que instâncias de representação organizadas por entidades indigenistas. Para ela foram lugares de fala, negociação e reinvenção da política entre povos indígenas diversos, que ali criaram alianças, reconheceram suas diferenças e compartilharam estratégias frente à intensificação das violências territoriais e institucionais nas décadas finais do regime militar.

As 57 assembleias foram feitas em 15 estados e no Distrito Federal. O ciclo teve início em abril de 1974 em Diamantino (MT) e se estendeu até agosto de 1984, com uma grande assembleia em Rio Branco (AC). Nos primeiros anos, sob forte protagonismo do Cimi e suas redes missionárias, as assembleias ainda ocorriam em locais e dinâmicas conduzidas por agentes da Igreja. Porém, à medida que se multiplicaram, como em Meruri (MT, 1975), Surumu (RR, 1977), Dourados (MS, 1977), Campo Grande (MS, 1980), Aquidauana (MS, 1982) e Brasília (DF, 1980, 1982, 1984), tornaram-se espaços cada vez mais diversos e apropriados pelas lideranças indígenas. Os registros revelaram à autora que, já a partir da terceira assembleia, em 1975, os anfitriões indígenas passaram a assumir maior protagonismo na organização dos encontros. Ao mesmo tempo, as pautas se ampliaram: se inicialmente concentradas na denúncia de invasões territoriais, com o tempo incorporaram demandas por saúde, educação, autodeterminação, reconhecimento político e articulação institucional com o Estado e a sociedade.

Moura (2021) demonstra que esse processo foi tudo menos homogêneo: se por um lado ainda havia tutelas simbólicas e práticas derivadas do modelo missionário, por outro, as assembleias revelavam um campo de disputas e reinvenções indígenas em torno da fala pública, da representação e da articulação interétnica. A própria mudança nos termos de convocação – de “assembleias de chefes” para “de líderes”, e mais tarde “de povos indígenas” – revela uma transformação no entendimento do lugar político dessas reuniões. Povos como os Xavante, Wapixana, Terena, Paresi, Guarani e Tukano marcaram presença recorrente, mas também se somaram Karajá, Kayabi, Apurinã, Sateré-Mawé e dezenas de outros. O que emerge, de acordo com ela, é uma espécie de pedagogia política indígena forjada nas trocas, nos embates e na

elaboração conjunta de diagnósticos e estratégias. As assembleias, longe de serem apenas expressão de um indigenismo progressista, conformaram o espaço inaugural de uma política indígena no Brasil nos termos sugeridos por Roberto Cardoso de Oliveira (1988), divergente e autônoma em relação à política indigenista estatal, abrindo caminho para a formação de organizações como a UNI, em 1980.

Para além do seu papel organizativo inicial, as assembleias indígenas, portanto, ganham protagonismo como instâncias próprias de fortalecimento do movimento indígena. É nelas que os povos elaboram coletivamente diagnósticos de suas condições, atualizam suas demandas e estabelecem formas de agir em rede – atravessando fronteiras étnicas, geográficas e institucionais. Alcida Ramos (2018) interpreta esse processo como o despertar de uma consciência pan-indígena no Brasil, semelhante ao que já ocorria em outros países do continente, e destaca o papel desses encontros na constituição do Movimento Indígena Brasileiro (MIB). Esse movimento não nasce de fora para dentro, mas se conforma nesses momentos em que as vozes indígenas são autorizadas, entre si, a falar em nome próprio – como se viu também, anos depois, nas assembleias Kinikinau de 2014 e 2017. Mais do que espaços de reivindicação, as assembleias tornam-se ocasiões de criação: de redes de apoio, de narrativas coletivas, de memória e de futuro compartilhado.

O Boletim do Cimi, assim como os boletins dos regionais que se criaram neste período – o *Macaxeira*, da Opan, o *Luta Indígena*, do Cimi Sul, o *Porantim*, do Cimi Norte I, o *Varadouro*, do Cimi Amazônia Ocidental, e o *Mensageiro*, do Cimi Norte II – repercutiam as vozes das assembleias indígenas, tornando-se a conversa diária nas aldeias Norte e Sul do Brasil. Desta maneira, as assembleias se tornaram o principal instrumento de luta, de crescimento e de união dos povos indígenas no país (Schwade, 2021, p. 45; itálicos no original).

Essa articulação entre a entidade e alguns representantes de diversos povos indígenas gerou uma agitação significativa no período, que desde então nunca cessaram. No passado e presente, a terra sempre teve destaque como um dos eixos mobilizadores das lutas indígenas, além do próprio direito a ter direitos. As alianças constituídas no período formaram redes indígenas organizadas para defender direitos, ocupar espaços além das suas aldeias, passando pela burocracia do Estado e dos órgãos internacionais como ONU e OEA. Embrionárias do MIB, elas ajudaram a promover importantes trocas de experiências sem a ação direta da tutela do Estado sobre os indígenas brasileiros. Mesmo que toda ação indigenista venha de cima para baixo, Ramos (2018) considera o processo e seus efeitos como a emergência de uma consciência indígena iniciada por estímulos externos.

No caso, o Cimi, em sua atuação decisiva no período, contribuiu inicialmente a transpor as barreiras que impediam a conscientização e concatenar estratégias de defesa de vidas e mundos indígenas ameaçados. Foi desencadeado o sentimento de pertencimento e unidade, visto que o próprio termo indígena passou a ser reconhecido e usado e as suas diferenças pela noção de etnia, ao mesmo tempo, sendo definida por eles próprios. Novos olhares e debates com múltiplos atores acerca dos povos indígenas e seus direitos delas se desdobraram. O próprio Ailton Krenak, proponente da UNI em 1980, foi participante de algumas delas.

A articulação promovida por esses missionários não deixou de se inspirar na prática das reduções jesuíticas, mas dessa vez, munida do espírito de autocrítica que veio de acusações, como da Declaração de Barbados I, que as missões tinham uma atuação etnocida. As críticas e opiniões acerca de haver uma “solidariedade” irrestrita entre religiosos e indígenas, noticiada pela entidade, fluindo ou não de maneira homogênea e harmônica, e se eram feitas de maneira horizontal ou vertical, fica a encargo de autores como Viveiros de Castro (1978)¹⁶⁷. Na literatura antropológica, as reflexões sobre esses encontros não são unívocas. Se eram os indígenas ou os missionários seus protagonistas, ou ambos em conjunto, e se o movimento indígena nasce nesse momento, o importante é que elas fizeram coisas acontecerem nos anos subsequentes. A articulação em rede e a tentativa de transformar a relação das populações indígenas com o Estado brasileiro, seus direitos, a política institucional e o seu próprio movimentar-se alavancaram-se no período.

Essa entrada dos povos indígenas na arena constituinte não se deu sem tensões. Como analisam Rosane Lacerda e Saulo Feitosa (2021), a mobilização indígena desafiava tanto os limites do sistema político-representativo quanto a lógica assimilacionista ainda presente em setores do Estado, como a própria Funai. Propostas como a da criação de assentos específicos para indígenas com base em seus próprios sistemas de escolha, o reconhecimento da plurinacionalidade e a afirmação dos direitos originários à terra, à cultura e à organização social, foram sendo formuladas em meio a embates com frentes conservadoras compostas por militares, ruralistas e setores econômicos. A despeito da tentativa de neutralização operada por esses grupos, os povos indígenas demonstraram, com sua presença constante em Brasília, nas aldeias e nos rituais mobilizados como forma de pressão simbólica e política, que estavam plenamente cientes da centralidade daquele momento. A luta travada em 1987 e 1988 se tornou, assim, não apenas um marco jurídico, mas uma demonstração contundente de que os povos não

¹⁶⁷ Os autores, diante dos boletins e transcrições das falas, questionam se era mesmo a voz indígena ou do Cimi.

apenas reagiam ao Estado, mas o disputavam em sua própria fundação, visto que estavam nele implicados.

7.2 Outro olhar sobre as assembleias: do centro às bordas

Diferentemente de 2014 e 2017, em 2023 e 2024 acompanhei as assembleias situadas em outro lugar, talvez de maneira mais aproximada, as diferentes fases e etapas da organização e construção dos encontros. Participar diretamente do processo contribuiu para tecer outra percepção a respeito da sua forte dimensão coletiva e principalmente o que acontece fora do seu centro. As Assembleias Indígenas são espaços de mobilização política, mas também de múltiplas relações sociais. Como notado por Kelly Oliveira (2018), ao longo da sua participação nas Assembleias do povo Xucurú, elas ajudam a refletir antropológicamente sobre a pluralidade de significados que concentram além do espaço de formação política relativo às pautas dos encontros. Elas ampliam-se para o campo dos afetos, da sociabilidade e do lazer. Outro aspecto interessante é que nelas há, como parte da sua própria origem e tradição, o acesso dos povos à palavra.

A etnografia de John Comerford (1999), acerca das lutas camponesas de trabalhadores rurais, diante da sua participação em reuniões junto a Associações e Sindicatos de Trabalhadores Rurais – no Rio de Janeiro, na Bahia e em Minas Gerais –, para além da sua dimensão instrumental, aborda esses encontros não são somente como meios de tomar decisão ou discutir assuntos de interesse dos membros das organizações neles representadas. De acordo com ele, as reuniões podem ser vistas como fundamental para a construção do universo social das lutas camponesas e de suas organizações, uma vez que criam espaços de sociabilidade e contribuem fortemente para a tessitura de redes de relações para além da estrutura e forma das organizações.

No caso de Comerford (1999), no seu modo de perceber esses eventos em si, a leitura enfatiza, por exemplo, como se dá desde a construção da pauta, coordenação, as discussões e a equipe de frente, o público e os múltiplos significados das reuniões. A definição sobre a pauta, por exemplo, funciona como um eixo organizador com capacidade de adaptação e flexibilização às mudanças e acontecimentos imprevistos, pode também envolver disputas dos dirigentes com interesses divergentes. A coordenação despenha um certo papel de mediadora entre a “base” camponesa, os aliados e interlocutores externos, como Estado, e é frequentemente exercida por lideranças políticas e locais. Geralmente as lideranças distribuem responsabilidades entre diferentes atores, formando núcleos locais para facilitar a organização.

Durante as discussões das reuniões, há momentos de escuta e de debate a fim de se chegar coletivamente a consensos, o que não afasta a ocorrência das divergências e tensionamentos entre os participantes. Elas também são produtoras de espaços para as narrativas de pertencimento, das dores e lutas que contribuem para reforçar que há uma “identidade coletiva” ali posta e que os vincula. As discussões têm momentos de maior espontaneidade (abertura para falas diversas) e de fechamento, quando lideranças consolidam propostas e encaminhamento. Nesse sentido há pessoas que falam mais e outras menos. Ele conclui que existem grupos menos vocalizados (mulheres, jovens), geralmente marginalizados em certos contextos, o que também pode revelar a ocorrência de desigualdades internas.

As equipes de frente, de acordo com o autor, são formadas por lideranças e membros com maior experiência ou disposição para assumir os riscos, já que possuem habilidades e repertório para fazer negociações ou enfrentamentos diretos a depender da pauta. Geralmente desempenham papéis específicos, como organização logística, negociação política entre outras coisas. Segundo ele, são grupos que representam a força e a determinação do movimento, servindo como exemplos para os demais membros. Muitas vezes, essas equipes também incluem agentes externos, no caso dos camponeses, membros da Comissão Pastoral da Terra ou as ONG, que oferecem apoio técnico e político às suas reuniões e ações que envolvem a luta. A formação de novas lideranças nas equipes de frente é crucial para garantir a continuidade do movimento. O público das reuniões é heterogêneo, incluindo camponeses diretamente afetados, apoiadores externos (igreja, ONG), acadêmicos e, em alguns casos, jornalistas ou políticos. Essa dimensão reflete a diversidade do movimento, que inclui desde pequenos agricultores tradicionais até trabalhadores rurais precarizados e sem-terra. Há o cuidado para que o protagonismo seja desempenhado principalmente por camponeses e não pelos aliados externos, cuja presença esperada é para dar força e legitimidade ao movimento e às negociações em pauta.

As reuniões analisadas por Commerford (1999) têm uma importante função pedagógica: promovem a educação política, ajudando a compreender os processos macro e micropolíticos e a construir, no caso dos grupos por ele etnografados, uma consciência de classe. Elas também buscam engajar diferentes gerações, garantindo a participação de jovens e idosos. Enquanto espaço político, são importantes situações em que se organiza a luta camponesa (nesse caso também ocorre com a luta indígena). Como espaço social, reforçam laços comunitários, o pertencimento e ajuda mútua, uma vez que fortalecem trocas e convivência entre os participantes. Como espaço simbólico, reafirmam as suas lutas, modos de resistência e a construção de futuras ações conjuntas. Nelas, múltiplos tempos, significados e biografias se conectam nesse caso ao objetivo da reforma agrária, no caso indígena, ao direito

às suas terras e territórios tradicionais, além de políticas públicas relativas à saúde, educação e outros temas de interesse.

As assembleias indígenas, como mencionado acima, são situações extraordinárias frente às atividades cotidianas das aldeias onde ocorrem. Nelas são mobilizados esforços e atividades que transbordam as práticas do dia a dia. Em uma ou mais reuniões locais, como se viu, feitas com o apoio de representantes do Cimi-MS, os atores externos, ela começa a ser desenhada bem antes de quando efetivamente acontece. É necessário, antes, realizar pequenas reuniões, ter um tema pré-definido e uma programação esboçada. Tanto a aldeia Mãe Terra, em Miranda, quanto a aldeia Cabeceira, em Nioaque, já foram sedes das oito edições dos encontros.

Essas reuniões de preparo ocorrem onde há maior concentração de famílias e parentelas afinadas coletivamente para buscar reparação sobre os seus direitos e o retorno à terra dos ancestrais. Até a sua quarta edição, as prévias para desenhá-la eram principalmente feitas na aldeia São João, onde havia maior concentração de famílias. Nessas reuniões, as responsabilidades são então assumidas e delegadas a diferentes pessoas da comunidade Kinikinau, uma equipe de frente formada por quem adquiriu experiência ao longo do tempo. Além disso, definem-se com quem e como irão buscar apoio para a alimentação, transporte, entre outras necessidades da reunião.

A partir do que vivenciei nos três últimos anos, principalmente na ocasião da organização das Assembleias de 2023 e 2024, como será visto mais à frente, uma programação é previamente definida, os convidados e responsáveis por cada sessão temática são comunicados (por ligações, *WhatsApp*, redes sociais, visitas presenciais), aceitando ou declinando a sua participação. Os anfitriões do local da assembleia, principalmente os caciques e lideranças, assumem maiores responsabilidades sobre o conjunto do que foi planejado e precisa ser executado. Tão logo, é importante conversar com as cozinheiras e solicitar o seu apoio voluntário. O café e as grandes panelas de arroz carreteiro, mandioca, macarrão e feijão são geralmente preparados pelas merendeiras da escola, sobretudo por serem mais familiarizadas com grandes refeições. Aos poucos, nos meses antecedentes ao evento, em uma força-tarefa, são feitas eventuais melhorias na estrutura dos telhados das casas e barracões, na iluminação, mesas e bancos, entre outras coisas. O corte e preparo da lenha para cozinhar, quando não é utilizado o fogão a gás, exige pedir a um tratorista local fazer o transporte da região da mata até a cozinha, que aceita fazer mediante o fornecimento de óleo diesel. Também

é necessário preparar novos banheiros¹⁶⁸ próximos ao lugar onde as pessoas irão dormir e no espaço da reunião em si.

A arte do convite é elaborada com dizeres do tema na língua materna – função assumida pelo professor Inácio, além de um maior detalhamento da programação nos dias e horários. O apoio na arte¹⁶⁹, a impressão e entrega do material aos convidados é feita pelo Cimi. Então, é chegado o momento de ir às aldeias e cidades onde os Kinikinau, espalhados, vivem. Um ou mais representantes da comunidade acompanham o missionário que é também quem dirige o veículo. Aos órgãos e agentes do Estado são enviados ofícios e o convite informando-os a respeito da data e local da Assembleia. As lideranças e pessoas da organização buscam conversar e pedir apoio na CR da Funai, em Campo Grande, CTI e prefeituras locais, além do próprio Cimi, para arrecadar alimentos e custear o deslocamento dos participantes das suas casas até o local sede do encontro e, também, enviar os ofícios.

Até 2022 elas duravam quatro dias em média. O primeiro envolvia o deslocamento, a chegada e a acomodação dos participantes, que *paravam* nas casas de parentes e pessoas amigas (como “irmãos” e “irmãs” das igrejas e denominações evangélicas que congregam), na escola ou em outro espaço coberto. Nas vezes que estive presente, notei que a chegada das pessoas é muito aguardada por todos. A comunicação por celular com as “turmas” de Nioaque, São João e Bonito mantém os organizadores sempre atentos ao horário de saída e diante de todo ônibus ou van. Com expectativas, especula-se a cada ruído qual “turma” vem chegando. Na recepção, aos pés dos ônibus, ocorrem os primeiros encontros e cumprimentos saudosos entre parentes e ex-vizinhos. Colchões, cobertores, redes e roupas são levados pelos participantes aos locais de dormitório. Surgem alguns convites espontâneos para parentes e amigos *pararem* na casa de alguém.

As cozinheiras recebem os convidados com as panelas cheias. Se for pela manhã, grandes garrafas de café, chá e pães são servidos aos recém-chegados, mas também aos moradores locais que não precisam necessariamente cozinhar durante a assembleia. Receber com comida e reforçar os vínculos comunitários e familiares por meio da comensalidade: todos comem juntos e da mesma panela àquilo que gostam e os conecta. A carne e a mandioca são os alimentos mais apreciados. Sentar-se próximo, conversar e atualizar assuntos de suas vidas, dar risadas ou até mesmo comentar algo abordado durante a programação, são gestos que se repetem ao longo dos dias. Pela manhã, entre 5:00 e 6:30, acontecem as rodas de mate. Mesmo

¹⁶⁸ Na Vila São Miguel são feitos buracos no chão cercados por forquilha e sacos de “estopa”.

¹⁶⁹ Na Assembleia de 2023 assumi a função, a pedido do professor Inácio Roberto e Rosaldo, de fazer a arte do convite e da programação.

tendo experienciado antes, em 2022 aprendi como o mate quente, assim também o tereré, é produtor de conversas: é o momento de sentar-se em roda, se aquecer ou se refrescar, falar e ouvir, colocar-se nas relações com as pessoas que possuem vínculos entre si. Quando não, constroem-se também a partir delas.

Em 2023 e 2024, as minhas permanências na Mãe Terra, que sediou as reuniões, foram breves. Assim como eu, outras pessoas recebiam convites ou diziam que iriam *tomar o mate* na casa de alguém pela manhã. Lembro-me de Rosaldo passar com o Pastor Joel na casa da sua tia Águeda, onde eu sempre *paro* e irmos tomar o mate na casa do Senhor Nicolau e de Dona Genoveva. Após a conversa íntima, próxima, familiar, as pessoas tomam o café e se dirigem ao espaço das reuniões.

No segundo e terceiro dias, a programação previamente elaborada são seguidas e sempre improvisadas: alguém não pôde ir, geralmente representantes dos órgãos e instituições do Estado. Ao centro do local de reuniões ficam o microfone, a caixa de som, as mesas, ou uma mesa principal, os bancos e as cadeiras. Quem quer participar ou apenas “dar uma espiada” na Assembleia chegam em motos, a pé, em carros e aos poucos tomam os seus assentos. Os vizinhos “patrícios” da aldeia Cabeceira de Nioaque e da Mãe Terra (e aldeias da TI Cachoeirinha) também acabaram participando do encontro, mesmo que não acompanhando integralmente as atividades da programação. Rosaldo e Inácio, ambos professores, assumem o microfone e a redação da ata. Nas suas últimas edições, Luciana, que também é professora, tomou o posto dessa função redigindo-a em um caderno.

Em todas as Assembleias que participei, em volta da área central onde ocorre a programação, foram expostas e vendidas artes/ artesanatos da comunidade: cerâmicas, quadros, colares de semestres, flautas, arcos, flechas, cocares, cestos e mel. É muito interessante perceber a apreciação e elogios feitos por quem faz questão de prestigiar o trabalho dos *companheiros*¹⁷⁰, principalmente nos intervalos, e o comércio que acontece nas bordas. Há também quem venda coisas como sorvetes, refrigerantes, salgadinhos nominados *esquini*, balas, entre outras coisas. Diante de uma queixa ou sinal de doença manifestado por alguém, logo são providenciados *juju*, *remédio do mato*, para amenizar os sintomas. Eu mesma fui medicada por Rosaldo com casca de jatobá e por Rose, com resina de almecega, diante de uma forte sinusite e tosse que me acometeram em 2024, potencializadas com a fumaça das queimadas do Pantanal.

No último dia ocorre o encerramento e retorno dos participantes às suas moradias. Na finalização dos debates, a ata da reunião e o documento final elaborados ao longo do

¹⁷⁰ Esse termo é também usado como uma variação de “patrício”.

encontro, redigidos por quem tornou-se responsável por essas tarefas, professores indígenas da comunidade (a demanda com o clamor da comunidade para ser publicada no *site* ou *Boletim do Cimi* e protocolado em órgãos como a Funai, MPF, DPU, DPE, PGR) (geralmente professores) são lidas e assinadas por todos os participantes indígenas. As despedidas não são tão expressivas como nos primeiros encontros, as pessoas já estão cansadas e preocupadas em retornar às suas casas, roças, criações e atividades.

7.3 Brasília antes do recomeço das assembleias

Em dezembro de 2022, quando fui embora, portei a informação de que a recomeço das assembleias, interrompida desde 2019, estava previsto para acontecer em fevereiro do ano seguinte. No entanto, ainda em janeiro, ela não se confirmava. Havia dificuldades para conciliar as agendas de todos os participantes. Convidada pelos amigos e amigas da Mãe Terra, dos quais as saudades eram recíprocas, foi preciso cancelar as passagens que havia comprado para retornar à Mãe Terra e participar da VII Assembleia. Diante de uma série de novidades e, ao mesmo tempo de infortúnios, ela fora remarcada para acontecer em outubro.

Nesse ínterim, embora o TRF3 obrigara em setembro de 2022 a Funai, sob pena de multa, a criar o GT para o estudo da terra Kinikinau, nada acontecera nos seis meses determinados pelo desembargador. Em fevereiro e março de 2023 não havia nenhum sinal ou indicação acerca da sua constituição, sendo que o prazo terminava. O novo cenário político brasileiro, principalmente em relação ao poder executivo, começava mais aberto ao diálogo e à participação indígena nos órgãos federais se comparado aos quatro anos anteriores. O MPI, com Sônia Guajajara na chefia e Luiz Eloy Terena no secretariado executivo, e a Funai com Joênia Wapichana na presidência, seriam talvez mais favoráveis ao desbloqueio das inúmeras demandas indígenas pendentes nos expedientes do poder executivo, inclusive a dos Kinikinau incluídas conforme descrito no terceiro capítulo, por meio do documento feito na visita do GT povos originários em Miranda durante a transição entre governos.

As reuniões que preparavam a assembleia Kinikinau na Mãe Terra e Nioaque foram, então, remanejadas para o planejamento de uma viagem a Brasília na primeira quinzena de março. Uma delegação Kinikinau iria fazer as devidas cobranças no novo ministério e na sede da Funai em Brasília sobre procedimento de identificação e demarcação da sua terra, além de tratar outros assuntos (a escassez de água na Mãe Terra era um deles). Com o apoio do Cimi, definiu-se a viagem para acontecer em meados de março.

Na noite de 7 de março, pouco antes da viagem, uma trágica situação aconteceu. Elísio Veiga Rosa foi morto a tiros na aldeia São João por um jovem Kadiwéu. Com apenas 34 anos, ele era chefe da Brigada PrevFogo (Ibama) e vice-cacique de Ivanildo Mendes. Nas mídias sociais, *Facebook* e *WhatsApp*, fui acompanhando a grande comoção de jovens Kinikinau. Mensagens de luto, fotos em preto e branco, pedidos para que “a justiça” fosse feita pelas vias legais. O Cimi passara a receber ligações dos Kinikinau da São João, acompanhando o caso e prestando apoio às famílias enlutadas da aldeia São João, assustadas e desesperadas. A Funai e o antropólogo do MPF foram acionados para mais uma vez tentar mediar os conflitos locais.

Oscilante entre fases de harmonia e tensão, a situação que já durava aproximadamente quarenta anos, mostrada até aqui por meio dos desterrados que romperam com tal dinâmica, a tentativa de construção de diálogo e a oitiva promovida pelos agentes do Estado frente à morte Elísio, não surtiram o efeito esperado pelos Kinikinau ainda moradores da São João, os quais, vinculados à terra onde cresceram, não se conformavam em ter que deixá-la, assim como fizeram seus outros parentes em ondas sucessivas nos anos anteriores. Como ouvi muitas vezes, alguns Kadiwéu já não queriam mais as últimas dezoito famílias Kinikinau “na terra que não lhes pertence” e fariam de tudo para expulsá-las. Faltava pouco para isso acontecer. Menos ainda assumindo cargos de chefia e liderança. A necessidade de terem que deixar tudo para trás tornou-se urgente, iniciando, a partir de então, um novo fluxo de desterro na história recente do povo Kinikinau. Contudo, ainda não sabiam o que fazer e nem para onde correr, situação que melhor se definiu somente em outubro, quando estiveram massivamente na VII Assembleia.

Convidada a acompanhar a delegação Kinikinau na viagem a Brasília com o Cimi, meus amigos pareciam assustados, entristecidos e ainda assim dispostos a relatar que todo e qualquer problema enfrentado por seus parentes que ainda permaneciam nas terras Kadiwéu fora causado pelo imenso desrespeito do Estado brasileiro, do “governo”, ao seu povo. Com exceção de Manoel, Dona Flaviana e seu marido Ramão Fernandes, que eram os mais velhos da delegação, além de Zanone, filho do Senhor Zacarias, a maioria da “turma” formada para ir à viagem era de jovens e adultos com idade entre 20 e 40 anos. Decidido por cada chefia de núcleo doméstico da Vila São Miguel e Kaikoê, a opção pelos filhos e netos reforçava o que escutara outras vezes: “os filhos e netos vão na frente”, “eles irão ocupar a terra/território”, “devem aprender a conversar”.

A viagem de Miranda a Brasília é muito cansativa, são mais de dezesseis horas de ônibus. Alimentando-se de coisas estranhas ao seu paladar e dormindo fora de casa, a escolha de mandar os mais novos foi pensada e sugerida pelas lideranças como parte da produção das gerações que, assim como eles, devem “saber falar e lutar”. Além disso, chegara o momento de

poupar o desgaste das pessoas mais velhas, deixando suas rotinas e casas para enfrentar extensas estradas. Ao chegar em Brasília, a hospedagem da delegação foi na chácara do Cimi, no Centro de Formação Vicente Cañas, em Luziânia (GO), localizada a menos de cinquenta quilômetros da capital. Um dia antes da agenda para as reuniões no MPI e Funai, os missionários propuseram fazer uma roda de conversa que durou a manhã e grande parte de uma tarde. Dela foram produzidos os documentos a serem entregues à Joenia Wapichana e Sonia Guajajara, reivindicando maior celeridade no procedimento do GT.

Sentados em roda, os únicos mais velhos presentes abriram as falas e rememoraram a vida no passado, “quando todos viviam tranquilos”, antes da escalada de coação, conflitos e roubos promovidos pela família que não mais queria os Kinikinau em suas terras. Relembaram a boa relação que mantiveram por muitos anos com outros *patrícios* Kadiwéu, as retomadas de fazendas feitas nos anos 1990 e o entendimento de que assim poderiam permanecer ocupando aquelas terras da São João. A morte de Elísio tomou conta da indignação dos mais jovens, que nesse dia arriscaram-se a falar mais. Convencidos a respeito do que iriam cobrar das *autoridades* os destierros enfrentados por seus parentes nos últimos anos e a morte que os entristecia, não eram por eles compreendidos diretamente como culpa dos *patrícios*, mas da falta de ter uma terra para o seu povo e poder viver como querem.

No dia seguinte, antes de irmos para a Funai e MPI, Manoel apareceu todo pintado no café da manhã, assim como faziam os *koixomoneti*. Exibindo círculos feitos em preto nos membros superiores, na cabeça usava o seu cocar de liderança e símbolo da luta indígena, além de colares de sementes e presas de animais no peito. Sentamo-nos num banco e ele comentou que havia sonhado: “estava lá na frente”. Isso, se bem entendi, significava estar na sua terra, que daria certo o GT da Funai. Distantes dos seus pais, a geração mais jovem assumiu a frente do processo e surpreendeu a todos: fizeram pinturas, usaram cocares e compuseram a canção “*úti koinukunoen, gonokopatimo mboke’exa, hâneye úti kaxunakó ’o wyty*”. Estavam determinados a entregar o documento trabalhado anteriormente às *autoridades* e levar o seu luto e indignação para negociar o retorno dos seus parentes à terra que fora dos ancestrais.

A delegação foi recebida no MPI por Luiz Eloy, Sônia Guajajara e Lindomar Terena. Falaram sobre a demanda do GT para identificação e demarcação da terra, mas principalmente sobre a morte de Elísio e as ameaças que ainda passavam os seus parentes que permaneciam na São João. Todos os presentes sabiam que a demarcação de sua terra não seria feita em tempo célere para resolver o problema dos mais aflitos tendentes a sair o quanto antes da área Kadiwéu. Com isso, surgiu a proposta de criar um GT no MPI para encontrar soluções frente à emergência das famílias que estavam sob o risco do destierro e sem terem para onde ir. O novo ministério,

que havia apontado para a Funai a terra Kinikinau como prioridade durante o planejamento das ações do novo governo, acompanharia o GT “oficial”¹⁷¹ e simultaneamente tentaria encaminhar uma solução para resolver de maneira urgente o problema relatado.

Na Funai, na sala de reuniões, os jovens falaram ao microfone, dançaram e cantaram a sua música, e entregaram à chefe do DPT um artesanato feito com folha de bacuri com os dizeres “Povo Kinikinau: vasos que guardam sementes de resistência”. A chefia da DPT e outros servidores recebeu-os, ouviu-os, assumindo o compromisso de fazer a publicação da portaria, criando o GT “oficial” em abril. Em alusão ao que fora chamado por eles de “abril indígena” seriam publicadas no Diário Oficial da União o que foi definido como um “pacote”¹⁷² de portarias de outros procedimentos demarcatórios, declarações de terras e homologações pendentes e sob ação judicial.

A delegação retornou ao MS com boas notícias, embora muitas coisas ainda deveriam ser feitas. O MPI publicou a portaria do GT Emergencial do povo Kinikinau no dia 18 de abril¹⁷³. No dia 24 de abril finalmente foi publicada a portaria do GT para o estudo de Identificação e Demarcação da Terra Kinikinau¹⁷⁴. Novas reuniões com representantes e agentes do órgão foram depois feitas diretamente nas áreas Kinikinau para encaminhar o que fora negociado e prometido. No entanto, os problemas da aldeia São João persistiram. O Cimi seguiu mediando e atendendo as famílias decididas a sair de lá.

7.4 A VII Assembleia do povo Kinikinau: o pedido de ajuda sobre o novo desterro

Em setembro de 2023 finalmente organizava-se a sétima Assembleia Kinikinau. Como já mencionado, acompanhei a sua construção mais de perto. De outro ângulo, fui também apoiando a equipe de frente a partir da comunicação feita por ligações e *WhatsApp*. Conforme decidido entre as famílias e lideranças previamente reunidas, a assembleia seria realizada na retomada Mãe Terra. Nela participariam “as turmas” da aldeia São João, da cidade de Bonito,

¹⁷¹ Houve a tentativa, que não foi bem-sucedida, de que os procedimentos de demarcação de Terras Indígenas saíssem do Ministério da Justiça e ficassem alocados no Ministério dos Povos Indígena.

¹⁷² Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/05/retomada-demarcacoes-pauta-governo/>. Acesso em: 05 abr. 2025.

¹⁷³ Disponível em: https://bibliotecadigital.economia.gov.br/bitstream/123456789/529925/1/PORTARIA%20GM_MPI%20N%C2%BA%20101%2C%20DE%2018%20DE%20ABRIL%20DE%202023%20-%20PORTARIA%20GM_MPI%20N%C2%BA%20101%2C%20DE%2018%20DE%20ABRIL%20DE%202023%20-%20DOU%20-%20Imprensa%20Nacional.pdf. Acesso em: 20 abr. 2025.

¹⁷⁴ Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/servlet/INPDFViewer?jornal=529&pagina=49&data=04/04/2023&captchafield=firstAccess#:~:text=PORTARIA%20DE%20PESSOAL%20FUNAI%20N%C2%BA,Art.> Acesso em: 20 abr. 2025.

da aldeia Cabeceira em Nioaque e da cidade de Jardim, além dos que moram em Campo Grande, como é o caso de Rosaldo. Ou seja, as famílias espalhadas, sendo a grande maioria constituída por ex-moradoras da área Kadiwéu com vínculos de parentesco e compadrio entre si, que formam a comunidade Kinikinau.

Ela ocorreu somente entre os dias 12 e 13 de outubro. Diferentemente das edições anteriores, foi feita em apenas dois dias, sob a justificativa de que para muitos era arriscado deixar as suas casas, sobretudo na aldeia São João. Os moradores da Vila São Miguel e Kaikoê, ao longo do campo, manifestaram o desejo de fazê-la mais próxima às suas casas e mais distante do Centro da Mãe Terra. Mas, como soube, as lideranças da Mãe Terra conversaram com Manoel e pediram para fazer no centro para que ela também ficasse sob seus cuidados¹⁷⁵. Mesmo assim, essa assembleia adquiriu o que eu diria ser uma “autonomia” maior em relação à sua estrutura e forma, diferenciando-se ainda mais das edições de 2014 e 2017 que havia participado em Nioaque.

Pegaria carona em Campo Grande com Rosaldo, que estava pela primeira vez à frente da organização ao lado de Manoel. Um dia antes de viajar à Miranda, estivemos na CR da Funai para pedir alimentos e auxílio de uma das funcionárias para enviar novos ofícios e convites ao MPF, SESAI, MPI, DPU e DPE para irem à Assembleia, visto que não haviam confirmado até o momento. Na SETESCC MS, Rosaldo obteve apoio para instalar uma grande tenda de eventos e fazer sombra aos convidados. Chegamos na Mãe Terra um dia antes para providenciar o que ainda faltava.¹⁷⁶

A cozinha localizada ao lado do barracão das reuniões, foi assumida pela filha de Dona Flaviana, Nena, também merendeira da escola da Mãe Terra. Os alimentos chegavam aos poucos. Mas, por não serem suficientes, com o apoio financeiro do Cimi, fomos logo comprar mais coisas no supermercado em Miranda, onde estive tantas vezes. em 2022, fazendo os “fretes” aos moradores da Vila São Miguel. Nesse dia, compreendi como a hospitalidade é um valor a ser cuidado: é importante receber muito bem todos os convidados e, principalmente, não faltar comida ou nada a ninguém. Garantir elogios é parte da dinâmica dos encontros. Os ingredientes não dariam conta de alimentar outras pessoas que eventualmente poderiam chegar.

Os participantes chegavam aos poucos. Principalmente os moradores da aldeia São João mostravam um semblante entristecido e preocupado. Os de Nioaque, traziam uma

¹⁷⁵ Cuidado com a hospitalidade. Existem mutirões, “equipe de jovens”, que assumem tarefas: cortar grama, fazer limpeza de banheiros etc.

¹⁷⁶ Manoel, como liderança anfitriã dos Kinikinau da Vila São Miguel e Senhor Zacarias, cacique da Mãe Terra, empenhavam-se para agilizar coisas como cadeiras, melhorias na área da reunião, liberação da cozinha da sede, iluminação etc.

problemática novidade: uma parte das famílias relacionadas à parentela dos Marques desde os anos 2000 estava impedida de morar na aldeia Cabeceira. Após terem saído para trabalhar em fazendas, perderam o “direito” às suas casas, áreas de plantio e criação, negociadas e cedidas a outras pessoas por um ex-cacique. Com isso, como disse o jovem Luiz Henrique, em troca de serviços conseguiram comprar lotes na área urbana do município. Eram pessoas que eu não conhecia até aquele momento.

A sétima assembleia não começou com uma solenidade e mesa de abertura para as falas de boas-vindas, convidando lideranças e caciques para irem à frente de todos. As orações dos líderes religiosos, diferentemente de 2014 e 2017, foram feitas sem o microfone e de maneira mais rápida e discreta: o Pastor Joel e uma Irmã Laurita indígena da Venezuela, Elsa, fizeram as orações cristãs. Dos atores externos que eram agentes do Estado, na manhã do dia 12, estavam presentes um servidor da Funai, Jorge e o coordenador, Elvisclei Polidoro, morador da aldeia de Cachoeirinha. Uma caixa e um microfone foram cedidos por “Trovão”, ex-morador da aldeia Cabeceira, que conhecera ainda na I Assembleia, e atual residente da Mãe Terra. O professor Inácio, como de costume, foi o mestre de cerimônias.

Um multimídia foi colocado no centro do barracão. Um lençol branco improvisado foi amarrado para exibir vídeos, um deles feito por mim e editado por uma amiga¹⁷⁷ com as fotos e vídeos do campo de 2022 e a viagem a Brasília em março. O outro feito por Luiz que vive com a família em contexto urbano. O jovem Luiz, da parentela Marques, mostrou a todos a casa de sua família na periferia de Nioaque. A câmera do seu celular enquadrava a terra de oito por vinte metros, a casa de madeira e os *pés de plantas* por eles cultivados. Com ele narrando e a sua mãe ao fundo carpindo, tendo que ultrapassar os limites da sua propriedade, dizia terem pedido autorização dos vizinhos para poderem plantar tomate, mandioca, batata, maxixe, melancia, abóbora, hortaliças e remédios. Diante do galinheiro, ele mostrou as suas únicas duas galinhas e um galo, pois os vizinhos “deram fim” nas demais. Mesmo lhes faltando espaço, o pequeno lote de terra era por eles cuidado e transformado em cultivo.

Após a exibição dos vídeos, as pessoas começaram a ir em direção ao microfone. As primeiras notas do meu caderno foram: “*a importância do nosso povo ter terra*”, seguida da pergunta “*e uma boa parcela dos nossos parentes que não está como nós?*” e “*queremos sempre o melhor para os nossos filhos*”. Os Kinikinau da São João, então, foram um a um à frente de todos. Dona Ramona Farias, chorando, contou da sua conversa com o antropólogo do MPF,

¹⁷⁷ Dias antes da viagem ao MS, improvisei uma edição das gravações e fotos do campo, enfocando e mostrando as falas de lideranças sobre a importância de retornarem ao seu território, o plantio das roças, o ensaio da dança, a produção de cerâmica, o plantio de mudas, as crianças brincando, a ida ao córrego do Agachi, a viagem a Nioaque e as conversas que rememoraram a vida na São João e a “extinção” da etnia nos registros.

quando ele esteve na aldeia para mediar os conflitos após a morte de Elísio, e segundo ela que isso *“não deu em nada”*. Ela disse em tom de lamento não gostar de morar na cidade, ter que deixar a sua criação, plantas, roças e flores para trás seria muito dolorido. Dona Sebastiana, Pedro Lino e João Moreira reforçaram o que fora por ela falado, complementando que estavam sofrendo ameaças, suas casas sendo “marcadas” e suas benfeitorias negociadas. Tudo o que desejavam era viver em paz e com tranquilidade. Rosângela disse ao microfone: *“meu povo está morrendo aos poucos, tudo o que quero é ter liberdade de aprender com os nossos anciãos e anciãs, viver próxima a eles”*.

O Senhor Izabelino, morador da Vila São Miguel, acolheu os ex-vizinhos e afirmou *“não temos saúde e educação”*. Ele lembrou a retomada da Fazenda Água Branca, em 2019, quando entraram de volta na terra Kinikinau, *“as crianças alegres começaram a correr, os anciãos contaram histórias”*, mas logo foram *atropelados*, porque chegou *“ônibus, helicóptero com policiais atacando e dando tiros”*. Desde aquele dia, para ele, seus parentes continuaram chorando, *“ainda estamos gritando e pedindo socorro”*. Em uma fala retórica comentou sobre o inquérito do MPF a respeito do caso e como foi interrogado: *“O que vocês querem? Ter minha terra, mostrar ela. Será que vamos ver? Meus filhos vão chegar? Quantos que já ficaram para trás?”*. E, concluiu com a pergunta: *“será que vai ter condução e assistência para os parentes saírem da São João?”*.

Dona Fátima também expôs a sua dor a todos os presentes. Morando na cidade de Jardim, saiu da sua antiga aldeia (São João) à noite e às pressas, mas não porque quis e, sim, pela morte de seu genro Elísio, *“é uma dor que parece nunca acabar, não é fácil morar na cidade, tudo é pago. Lá não tem como carpir e plantar. Quero poder mexer com barro”*. Segundo ela, a mudança também prejudicou a escola das crianças. A filha e o neto, que testemunharam o ocorrido, estavam, conforme afirmou, com problemas psicológicos. Finalizou: *“viemos em busca de uma ajuda”*. O seu marido, senhor Raimundo, sobrinho de Dona Zeferina, em tom de aflição exclamou: *“viemos na reunião para criar uma solução e levar algo de volta!”* e complementou com o que a esposa já expusera *“a gente fica doente na cidade, porque gosta de plantar”*. De acordo com ele, pediram a ajuda da Funai na esperança de que os apoiassem com a mudança da aldeia para a cidade, mas tiveram que vender a criação (vacas) e pagar um frete de mil e duzentos reais para um terceiro. Foi difícil fazer isso, concluiu, mas compreendeu que a solução para evitar futuros conflitos era a sua mudança definitiva. Pessoas lhes disseram *“não adianta criar questão, lá não é seu”* e seguiu: *“sim, somos criados e nascidos na São João, mas a gente passou a entender que lá não é nosso”*. Finalizou afirmando: *“tem Kadiwéu lá que são bons, mas tem dois ou três que vivem perseguindo”*.

Joel, o pastor e cacique da aldeia Cabeceira, também se colocou à frente, mas relembando os passos dados em relação às ações do povo Kinikinau, por vias jurídicas e administrativas, sobre a sua terra. Comentou sobre a viagem¹⁷⁸ a Brasília em 2018 feita junto com o Conselho do Povo Terena, para protocolar documentos (referindo-se ao relatório de fundamentação antropológica feito por Gilberto Azanha) na 6.^a Câmara do MPF. De acordo com ele, não eram somente os Kinikinau, mas também os Atikum e os Terena, que pediram a revisão dos limites da TI Nioaque. Finalizou em tom de indignação que aguardava algo mais efetivo sobre a terra: “*quando vamos ter uma resposta?*”.

Após as falas iniciais, Jorge, um dos servidores da Funai, comentou a respeito do que sabiam sobre o GT de identificação e demarcação da terra Kinikinau, cujos trabalhos já haviam começado. No entanto, demonstrou preocupação com as famílias correndo riscos nas aldeias São João. Tanto ele, quanto Elvis, o coordenador da CR de MS, manifestaram a possibilidade de buscar recursos no órgão e tentar viabilizar as mudanças das famílias da aldeia São João.

Era feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida e Dia das Crianças. Leosmar, representando o MPI a pedido do seu secretariado executivo, também chegou ao barracão. Como descrito anteriormente, o professor e biólogo Terena, antes de ingressar no novo Ministério e morar em Brasília, atuava na organização Caianas, onde o conhecera em 2022 pelo Senhor João. Tanto ele quanto Elvis estavam lá visitando seus parentes e familiares em suas aldeias, algo positivo aos Kinikinau, que em grande parte das oito edições das assembleias tiveram alguns dos seus convites ignorados por agentes do Estado brasileiro. O que pude notar, independentemente do parentesco e vínculo comunitário pelo regime da covizinhança na TI Cachoeirinha, ambos foram igualmente cobrados. Principalmente Leosmar acabou passando por uma sabatina sobre o GT Emergencial do MPI, cuja portaria havia sido publicada em abril e as reuniões desdobradas dela não trouxeram soluções efetivas para uma medida tangível ao problema dos moradores da São João. Lembro-me de percebê-lo suando e “em calças curtas”, pois não estava sob sua responsabilidade direta¹⁷⁹ a condução do procedimento. Com muita diplomacia e generosidade, soube ouvir e pediu um tempo para conseguir comunicar-se com outras pessoas do Ministério e, na manhã seguinte, dar uma resposta detalhada a todas as perguntas que lhe fizeram.

Naquele dia, paralelamente às falas centralizadas embaixo da cobertura da área da reunião, conversava-se sobre qual seria o novo destino das famílias da aldeia São João que

¹⁷⁸ Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/11/delegacao-kinikinau-e-conselho-terena-reivindicam-regularizacao-de-territorio-tradicional-em-brasilia-df/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

¹⁷⁹ Sua atuação no MPI é como Coordenador Geral de Promoção do Bem Viver indígena no Departamento de Gestão Ambiental, Territorial e Promoção ao Bem Viver.

estavam pedindo ajuda. Uma frase de João Moreira não saiu da minha cabeça: “*será que vai ser preciso morrer mais alguma pessoa para termos a nossa terra?*”. Todos os espectadores, tanto representantes do povo Kinikinau como Terena que observavam e escutavam as falas do dia, permaneceram pensativos e apreensivos. Ao cair da tarde, Zanone Rodrigues me pediu para acompanhá-los durante uma conversa na Paratudal, *Mara’oxapa*¹⁸⁰, área de retomada contígua à aldeia Lagoinha, localizada no lado oposto à região da Mãe Terra. O objetivo era falar com o senhor Sabino Albuquerque, antigo cacique geral de Cachoeirinha, a respeito de uma possível acolhida das famílias da São João. Anteriormente, ele acenou em reuniões feitas com Manoel e outras pessoas que se preciso cederia uma parte da área de cem hectares somente ocupada por ele e sua esposa, usada na pastagem do gado de criação, para os Kinikinau em vias do desterro ocuparem enquanto aguardam “sair” a sua “própria” terra.

Frei Klenner, o missionário do Cimi, conduziu em seu carro Pedro Lino, Raimundo, Zanone e eu. Já estava começando a anoitecer. Percorremos uma longa estrada. De um lado estava o morro da Fazenda Petrópolis, do outro Cachoeirinha. Esse era um lado que não havia passado nos três meses do campo em 2022. Raimundo e Pedro Lino observavam atentamente todo o trajeto, inventariando os detalhes do caminho. Chegando à casa de Sabino, sua esposa providenciou cadeiras a todos, oferecendo tereré. Zanone nos apresentou a ele, mas pediu para cada um falar sobre si. Esse é um modo cerimonial de iniciar uma conversa, mas era importante que ele sentisse uma espécie de confiança em nossas falas, para, então, fazer o convite aos dois senhores que nos acompanhavam. Ele não sabia da assembleia Kinikinau que acontecia na Mãe Terra, mas que iria “chegar” no dia seguinte. Sabino, também, disse lembrar-se dos Kinikinau serem mencionados pelos antigos Terena como “bravos” e “guerreiros”. Conversamos acerca de seu sobrenome, Albuquerque, como alusivo à antiga área perto de Corumbá, onde principalmente os Kinikinau foram missionados pelos Capuchinhos antes da Guerra do Paraguai. Como soube, alguns dos seus parentes saíram de lá. Muito provavelmente as suas raízes eram como as das visitas que foram pedir acolhimento.

Ambos, Raimundo e Pedro Lino, de maneira constrangida e de certa forma envergonhados, explicaram sobre o que estavam enfrentando na aldeia São João, e como a falta de terra própria fazia pedirem “ajuda” e “favor” aos *patrícios*. Ter um lugar para viver e plantar, era isso que precisavam, conforme objetivamente disseram a ele. Sabino prontamente respondeu que não haveria nenhum problema ocupar aquela área e fazerem as suas casas,

¹⁸⁰ Da família do ex-governador do Estado de MS, Pedro Pedrossian. Os Terena de Cachoeirinha tentaram retomar à área ao menos três vezes e foram expulsos sob ordem judicial e ação policial. No entanto, em 2013, conseguiram permanecer na área de 100 hectares.

lavouras e trazer alguma criação, perguntando, inclusive, quantas seriam. Completou dizendo que o ônibus escolar poderia ampliar a sua rota e buscar os estudantes para levá-los às escolas de Cachoeirinha.

No entanto, havia outra questão: seria necessário puxar água de um poço para abastecer as novas casas e postes, além de passar os cabos de energia elétrica na área a ser por eles ocupada. Nesse momento, senti uma mudança no clima da conversa. Lembrei-me de Pedro Lino no relato de Dona Zeferina, que havia *gritado* ao seu lado para erguer poço, escola e posto de saúde. Fazer tudo de novo e abandonar, quando o novo destino fosse finalmente a terra Kinikinau, não parecia uma proposta interessante. Quantas vezes seria necessário negociar o que não conseguem efetivamente usufruir porque nenhuma terra de fato ficou para eles? Foi esse senhor, enquanto era cacique, que ajudou no desmembramento e autonomização da escola Kinikinau na aldeia São João.

Não demorou muito, nos despedimos de Sabino, agradecemos a acolhida e a proposta feita. Ambos disseram que pensariam e logo dariam um retorno a ele a respeito da decisão. No caminho de volta à Mãe Terra já era noite, estava escuro. Na estrada que interliga a aldeia Babaçu ao nosso destino, Klenner, que estava à frente da direção, freou de maneira brusca para um tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*) que cruzava a estrada. Pedro Lino ou talvez Raimundo, não sei, falou em tom baixo: “*tamanduá!*”. Ao longo do tempo convivendo com os indígenas e moradores de Bonito, recentemente no Pantanal de Miranda, aprendi que o tamanduá é um animal “agoureiro”, o pior presságio é por ele anunciado.

No retorno, enquanto estávamos na negociação com Sabino, soubemos de outras famílias participantes da assembleia, que mais cedo falaram sobre suas dores e medos, foram à área da São Miguel, identificando os lugares para ali também se assentarem. De maneira generosa, Manoel, como liderança, conduziu-os, repetindo o mesmo feito de 2017 com seus irmãos, quando decidiram ir embora da aldeia São João e lá viverem. A lógica do parentesco por afinidade e consanguinidade seria o critério de distribuição das novas famílias e moradias no espaço da Vila. Foi decidido que os Rosa e Farias ficariam próximos à família de Ronaldo e Anísia, os Ribeiro e Silva no entorno de Fausto e Marinalva. Mesmo assim, os percebia intranquilos. Apesar da dor, era isso o que buscavam na sua ida para a Assembleia: conversar com outros Kinikinau e encontrar um novo lugar para viver. Aguardar “sair” a própria terra era algo ainda muito incerto. Embora essa fosse a possibilidade de continuarem, como expressados por aqueles que falaram no primeiro dia, não seria fácil “deixar para trás” a aldeia (nas terras Kadiwéu) onde construíram e protegeram suas famílias, afinal, lá as suas placentas e mortos foram enterrados.

Tomada de pensamentos, olhando para o que vivera naquele dia de assembleia, foi uma noite difícil de dormir. Como aquela relatada no segundo capítulo, em que o Senhor Miguel cantara a cantiga de lobinho, e no meu sonho ou vigília, enquanto era incomodada por pernilongos, uma jaguatirica me rodeava, era difícil testemunhar a reincidência desses eventos. Era um novo desterro do povo Kinikinau, diante dos meus olhos. Para mim, quando começara a pesquisa do doutorado em 2020, não imaginava que tantas coisas aconteceriam nessa caminhada de pesquisa. As suas raízes, a depender do tempo de permanência, estavam em múltiplos territórios, conectando a história dos meus interlocutores: Agachi, Corvelo, São João, Nioaque e Mãe Terra. Contudo, em nenhum deles puderam continuar.

O “até sair” a terra Kinikinau aos olhos dos meus amigos e amigas, mesmo com a via institucional aberta, ainda segue distante. Esse é um processo mais caro às pessoas mais velhas, que precisam iniciar e construir novas relações com uma vizinhança muitas vezes desconhecida, incluindo humanos e não humanos, em terras provisórias. Tudo o que elas esperam é serem cuidadas e rodeadas dos seus, com a firmeza de terem-nos colocados profundamente em algum lugar. Nesse sentido, a mudança e o movimento são um pouco mais descomplicados para quem não tem raízes tão profundas. Aos mais novos, como ouvi tantas vezes dos mais velhos, “ir na frente”, iniciar uma família, fazer amigos, construir casas, lavouras, criar animais, participar do *movimento*, aos anciãos, assentar, envelhecer e deixar os brotos na terra.

Dona Zeferina, como de costume, colocando-se ao lado de outros líderes espirituais evangélicos, chacoalhando o seu “purungo”, iniciou a reunião do último dia, com uma cantiga feita em língua materna. Em seguida, o Senhor Zacarias e outras pessoas lideranças Terena, além dos Kinikinau, reuniram-se à frente de todos. De maneira diplomática, foi feita a oferta “pública” para também serem acolhidos na Mãe Terra. Essa era uma maneira de comunicar a todos os ouvintes acerca da nova abertura a mais esses outros Kinikinau, garantindo que estivessem protegidos ao lado dos seus. Após o convite, como sempre faz ao microfone nas reuniões da Mãe Terra, rememorou quais foram os passos dados no processo de demarcação e revisão dos limites de TI Cachoeirinha, e da decisão de se colocarem em uma retomada, segundo ele, “*tudo foi feito à base de luta*”.

Como soube nas bordas do barracão, a decisão de acolher “outros” Kinikinau não agradou a todos os moradores da Mãe Terra. Entre alguns subjaz um entendimento¹⁸¹ sobre o direito a nela “permanecerem” relativo à lógica do parentesco de quem ajudou a fazer retomada ao longo da sua história. Houve aceitação, mas era para deixá-los cientes sobre a gravidade dos

¹⁸¹ Existe um estatuto e regras definidas na fundação da Mãe Terra. No entanto, nunca acessei os registros, apenas soube que os Kinikinau foram incluídos.

fatos ser produtora da urgência do acolhimento. Como me falaram, dariam o apoio irrestrito para juntos lutarem efetivamente pelo retorno à sua própria terra. A essa altura, sem nenhuma surpresa, soube que Raimundo e Pedro Lino não iriam mais ocupar a área sugerida por Sabino na *Mara'oxapa*, sendo que um iria para a cidade Jardim e o outro para Bonito. Assim, acompanhariam seus filhos e netos. Ficar em uma terra correndo riscos de novamente sofrerem “tensionamentos” por não serem os seus “verdadeiros donos”, não lhes interessava.

O professor Leosmar, então, retornou com algumas respostas dadas pelo MPI. Um levantamento a respeito das propriedades do estado de MS seria feito na Superintendência de Patrimônio da União (SPU) para destinar uma em posse da União às famílias vulneráveis da São João. No entanto, tudo ainda era vago e incerto, não se sabia nem onde ou quando. João Moreira, perguntou-lhe se haveria a possibilidade de até janeiro de 2024 “sair” a terra emergencial. Todos, inclusive ele, sabiam que não. Conforme sugerido, uma comissão com cinco pessoas foi ali montada para cobrar e acompanhar o MPI no desenrolar do que fora negociado. Eu e Frei Klenner, fomos nela incluídos. A ideia seria dar continuidade nas reuniões para fazer algo efetivo acontecer. Um planejamento inventariando as famílias que sairiam da São João, com informações mais detalhadas, solicitando à Funai e ao MPI apoio logístico na mudança, foi uma tarefa por mim assumida. Visto que estava com o meu *notebook* aberto, o professor Inácio anunciou ao pessoal da São João interessado na “mudança” para irem à mesa onde eu estava. Organizei uma ficha denominada “Plano de Ação Emergencial Kinikinau”, contendo as seguintes perguntas: “Família? Para onde? O que vai precisar?”. Após a Assembleia, o arquivo foi repassado ao Frei e à professora Rosângela Kinikinau, que assumiram as novas adequações.

Dos nove cadastros feitos no dia, a maioria manifestou querer transportar uma parte das suas casas, principalmente madeiras da estrutura e móveis, como disseram, fruto do seu trabalho de anos para conseguirem erguê-las nos seus lugares de destino. Precisavam, ainda, dos caminhões “gaiolas” para transportarem as suas criações. No item família, incluí além do nome de quem solicitava, a idade das pessoas que a acompanhariam. O objetivo era saber o número de crianças em fase escolar, as pessoas idosas e as mães. Seria necessário transferir o acompanhamento e saque dos benefícios sociais, como Bolsa Família e auxílio maternidade, além do “sacolé” de alimentos, a cesta básica do governo estadual, para que fossem remanejados. Obviamente, reorganizar as suas vidas envolveria muito mais do que ter um caminhão de mudanças. Caberia aos servidores responsáveis operarem essa complexa mudança. O meu papel de antropóloga àquela altura se complexificava, multiplicando-se em tantas outras atividades e funções improvisadas como o próprio destino dos meus interlocutores.

A dança Kinikinau aconteceria no último bloco de reuniões. Preparada nos intervalos e liderada por Fausto, Luis, o jovem de Nioaque, mostrou-se muito interessado em aprendê-la, pois gostaria de ensiná-la aos seus outros parentes também em situação urbana. Reunindo os parentes espalhados por diversas aldeias e cidades, dançar juntos como faziam na São João ao final dos anos 1970 e início dos 1980 era fortalecer e transmitir o que fora aprendido por Fausto ainda jovem com o finado Ambrósio Góis. Inclusive, seu filho Elias e a sua esposa Julia, chegaram de Bonito para participar do último dia da Assembleia. Alguns se pintavam, outros eram pintados. Nem todos vestiram as saias feitas com palhas de buriti, pois não eram suficientes para a grande fileira formada na dança. Convidando por primeiro os parentes de Nioaque e os da São João, a caixa e o pife foram tocadas por rapazes da Vila São Miguel experientes nos instrumentos. A fileira foi formada por homens e mulheres mais velhos e mais altos na dianteira. Fausto ia à frente com um arco e flecha na mão. Indo e voltando paralelamente à fileira, foi “animando” e ensinando os passos da dança que aprendera com o guerreiro Ambrósio Góis.

FIGURA 18 - VII ASSEMBLEIA KINIKINAU



Fonte: Klenner Antônio (2023).

Os mais novos, as crianças, ficaram atrás, formando uma “escadinha” de gerações. Aos poucos, eu, Leosmar, Klenner, além de outras pessoas, também fomos convidados para entrar na dança. Naquele dia, percebi o dançar como o movimento da caminhada do povo Kinikinau: parentes, vizinhos e aliados, na frente as lideranças, os mais velhos, ao final da fila,

os mais novos, que um dia estarão na frente, seguem juntos. Passo a passo, como aqui considero a partir das minhas próprias observações, todos vão se unindo para um mesmo lugar. Relembrando a lição aprendida entre os mestres da dança, a qual tomei nota, ora em pares, ora sozinhos, ora fazendo gestos diplomáticos como cumprimentar, ficar de costas, sendo pessoas na guerra ou agindo como animais, dançar é algo associado a *lutar* e acontece com os passos dados seja de modo individual ou em pares. A dança sugeria uma caminhada que unia todos em direção a uma terra-destino, a alguma que fosse.

7.5 Uma nova mudança, o velho desterro

A comissão responsável por acompanhar o encaminhamento da situação emergencial reuniu-se algumas vezes com o Cimi. Em um grupo do *WhatsApp*, era parcialmente informada e atualizada a respeito. Dias depois da assembleia, uma reunião *online* foi agendada por Rosaldo com um dos funcionários do MPI, retomando o que fora conversado anteriormente a respeito de destinar uma terra em posse da união aos Kinikinau vulneráveis. No entanto, o servidor da Funai, Jorge, sensibilizado desde outubro, levou consigo para o escritório na CR em Campo Grande, as falas e choros dos parentes por ele testemunhados e fez um planejamento a respeito. Em dezembro, Rosaldo e Klenner repassaram a notícia ao grupo que ele havia pedido a liberação de um recurso na Funai para fazer as mudanças das famílias da São João. O recurso foi liberado. O caminhão de mudanças da Funai com a gaiola para transportar as criações saiu da CR de Ponta Porã deslocando-se para a aldeia São João, sob a administração da CR de Campo Grande.

Na segunda quinzena de dezembro, as mudanças foram iniciadas. A Vila São Miguel, na Mãe Terra, recebeu três novas famílias. Outras duas foram para Taunay-Ipegue, onde havia outros parentes e mais espaço para a sua pequena criação de gado. As demais, como dito anteriormente, estão em cidades, ao lado de seus filhos. Apesar das famílias Kinikinau que se refugiaram na aldeia São João continuarem se espalhando, soube recentemente que já não se sentem ameaçados como antes. Contudo, ainda aguardam “sair” a sua terra.

Em junho de 2024, retornei à Vila São Miguel para acompanhar a realização daquilo que foi chamado por meus amigos e pelo missionário do Cimi de mini-assembleia. Novas casas foram erguidas somando ao todo aproximadamente 200 moradores. Dessa vez, todos os convidados foram reunidos na própria vila, em volta do “mangal” de Manoel e Marileide, e próximos à casa de Dona Águeda. O semblante da “turma” recém mudada da São João já não tinha a mesma tristeza e desespero do ano anterior. A de Nioaque levava novidades a respeito

da recuperação de registros de nascimento revertendo-os de Terena para Kinikinau¹⁸², além de mais parentes que se somavam à luta. De Bonito e Jardim chegaram os demais. Contentes com o reencontro, o tema principal foi o andamento do GT da Funai acerca da sua terra. Feita de uma maneira mais autônoma e familiar, sem microfones ou protocolos cerimoniais tão herméticos como nas suas primeiras edições, ela se diferenciou ainda mais das primeiras Grandes Assembleias, principalmente do “estilo” Terena que fora por eles aprendido e incorporado de 2012 em diante, propriamente como o repertório dessas reuniões. Parecia-se mais com uma reunião comunitária e a sua duração foi de apenas dois dias.

Pela primeira vez, diante de uma imagem de satélite colocada sobre a mesa, projetada no papel e vinda de Brasília, as pessoas do povo Kinikinau que estão cada vez mais espalhadas, viram a proposta da terra que fora dos seus ancestrais. Quantas estratégias, agenciamentos, histórias, personagens, reuniões, parentes, aliados, documentos, escola, dança, cerâmicas, viagens e desterros foram necessários para que esse dia chegasse! Um século de desterros e descaminhos para finalmente terem o papel feito por não indígenas, representando o lugar de onde seus parentes foram *atropelados* também por não indígenas. De fora e atenta, fiz uma fotografia ocular daquele momento. Aquele papel diante de todos ainda não dava vida à terra e nem terra às vidas Kinikinau. Nesse dia, marcou-me fortemente uma fala de um dos anciãos: “*até agora não conseguimos plantar nossas crianças na terra Kinikinau*”. Desde então, a pergunta diária e sem resposta que me acompanha é: quando as suas crianças serão finalmente plantadas na terra e não no papel?

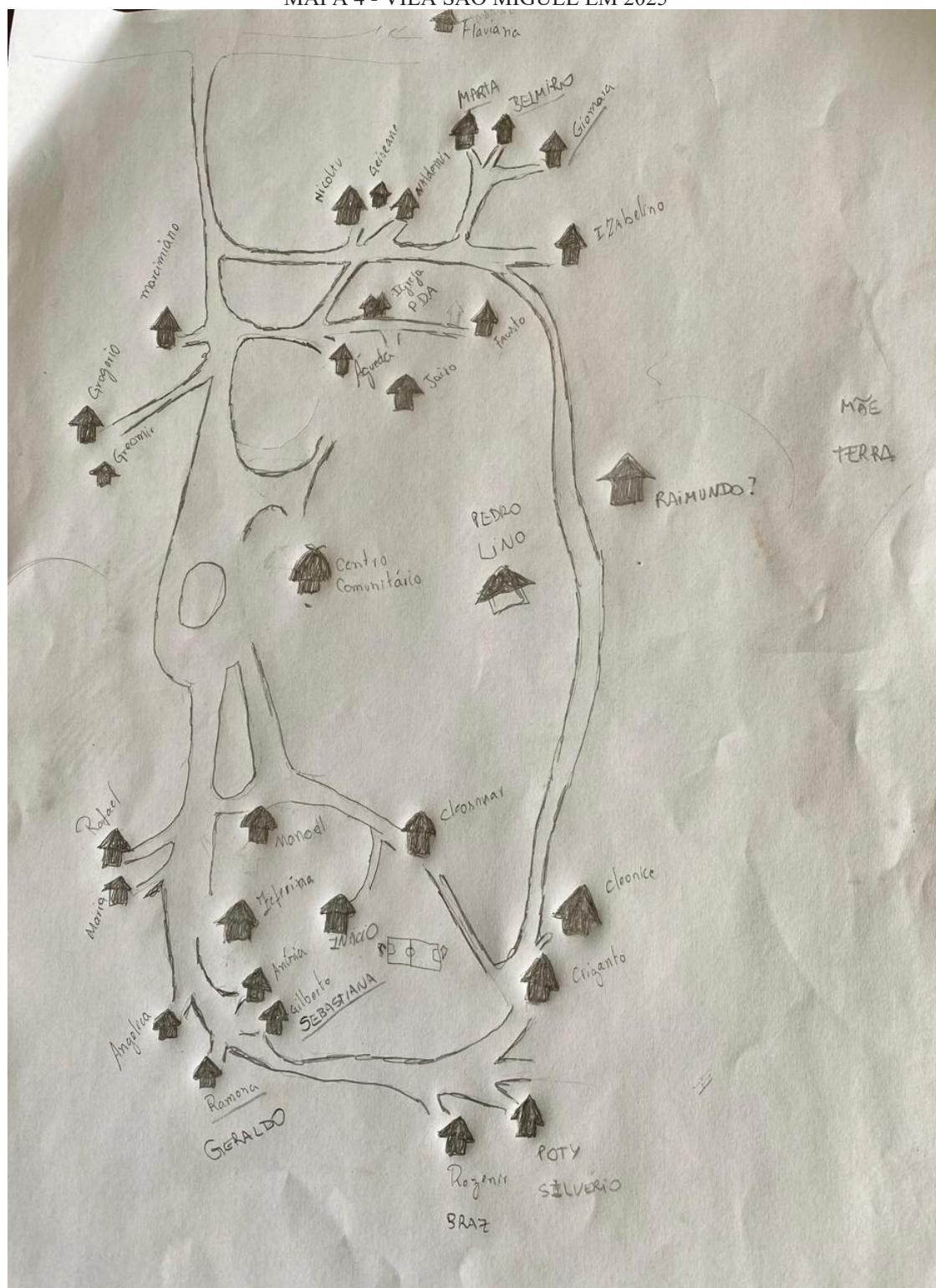
¹⁸² Mediei o processo, a pedido do Cacique e Pastor Joel, compartilhando com o seu sobrinho, o jovem Luis, o *link* do acervo digital do Museu do Índio da Funai onde estão as caixas e registros do SPI. Soube, então, do uso que fizeram dos documentos para agenciar a troca da etnia nos registros de nascimento.

FIGURA 19 - OS PÉS NA TERRA



Fonte: Klenner Antônio (2023).

MAPA 4 - VILA SÃO MIGUEL EM 2025



Fonte: Alencar Leôncio (2025).

8. “A NOSSA TERRA AINDA VIRÁ”: COMENTÁRIOS FINAIS

Era chegado novembro. A guavira (*Campomanesia pubescens*), esse fruto suculento, de casca verde, no formato de uma jabuticaba e coroadado por um cálice, depois da linda florada branca em arbustos de 50 cm a 1,5 m de altura, tornou-se assunto amplamente comentado por parentes e vizinhos das aldeias e retomadas indígenas de Miranda. São duas semanas, apenas, para a sua colheita nos guavirais sobreviventes da vegetação de Cerrado, que também há dentro do sul do Pantanal. Esses arbustos existem dentro de fazendas. Os que estão concentrados nas retomadas, como na Mãe Terra, são logo disputados. Doce, caudalosa e pequena, a guavira tem propriedades calmantes, segundo os moradores de Bonito. É também muito viciante. Se pequenas e verdes, possuem a casca mais dura, um adocicado mais leve e menos agradável. Se um pouco mais amareladas, seu sabor parece mais fermentado. As melhores, portanto, estão entre a primeira e a segunda. Um desafio para uma principiante como eu acertar a dosagem de suas características.

Adotada como símbolo “oficial” do Mato Grosso do Sul, por meio de lei em 2017, ela é também chamada gabirola ou guabirola em outros estados. Há duas décadas, o município de Bonito realiza o Festival da Guavira entre novembro e dezembro, época da sua colheita. “Amor e Guavira” é tema da música da intérprete sul-mato-grossense Tetê Espíndola, cuja família de artistas é muito conhecida no estado. O que interessa, para finalmente fechar essas páginas, não é o festival em si, dado que representantes indígenas e de comunidades tradicionais nele expõem e vendem seus trabalhos artísticos, nem a música que homenageia pessoas apaixonadas, cuja colheita é desculpa para namorar no guaviral. É notável a importância que o fruto tem para as pessoas da região, mas ele nos conduz a pensar abertamente aquilo que venho problematizando até aqui.

Certo dia, Manoel e Marileide passaram cruzando pela casa de Dona Águeda com um isopor cheio de guaviras. Tinham ido “catar guavira” naquela tarde, pegaram uma carona para voltar do guaviral e por ali passaram, deixando algumas para que pudéssemos também apreciá-las. Há muito tempo eu não sentia o seu sabor, visto que minha mãe deixava algumas congeladas para que eu pudesse comê-las quando a visitava em Bonito, fora da época da colheita. Como parte da lógica e dinâmica entre irmãos mais velhos, Águeda e Manoel se cuidam e se ajudam de forma estreitada e permanente. Em sua casa havia um pé de guavira, por ela plantado desde que chegara na São Miguel em 2017, mas os frutos ainda estavam verdes e eram poucos.

Logo, esse foi o nosso assunto. Como de costume, notei os comentários e conversas entre as pessoas da Vila e Kai’koê a respeito dos melhores lugares de que se tinha notícia para

sair à “cata da guavira”. Nos dias seguintes, quando ia ao centro de Miranda nos “fretes”, vi mulheres Terena vendendo saquinhos cheios de guavira em frente à escola e perto do trilho do trem, onde usualmente outros produtos da roça e frutíferos são trazidos das aldeias e vendidos. Era iniciada a temporada da guavira e a notícia já estava no centro da cidade, levada, então, por mulheres Terena. Havia um lugar bom para “catar guavira”, de que se tinha notícia, e que ficava na estrada que liga Miranda a Bodoquena. O filho de Dona Águeda, Gregório, conhecia e combinamos de ir até lá. No domingo pela manhã, fomos em dois carros, o meu e o dele, que estava consertado após longo período parado. A atividade envolveu a família do nosso guia, Marinalva, de Manoel e Dona Águeda. Fomos com os carros lotados, estávamos em dez pessoas. Ela, minha amiga e anfitriã, sempre atenta ao que não é visto ou percebido, nos dizia sobre o melhor horário para a nossa colheita.

Entramos na MS-339 e em menos de 20 km chegamos. Na direção oposta, a algumas dezenas de quilômetros a oeste dali, estava a Reserva Indígena Kadiwéu e a aldeia Bodoquena, antiga Alves de Barros. No caminho da estrada asfaltada, notei outros carros e motos parados à beira, possivelmente embrenhados no mato, “catando guavira”. Essa mesma configuração permaneceu na paisagem da região durante aquelas semanas: pessoas param mesmo para “catar guavira” e deixam seus carros e motos até retornarem. Notei pelas placas e me contaram meus companheiros: estávamos chegando em uma área militar. Trata-se de uma fazenda adquirida pelo governo imperial em 1827, nomeada Fazenda Betione, de aproximadamente 8.022 hectares, transformada em Campo de Instrução do Comando Militar Oeste da 9.^a Região. Entramos em uma estrada de terra, não havia cercas em nenhum dos lados, o acesso era “livre”. Paramos o carro, descemos e nos dispersamos em um lugar mais alto, um campo onde predominavam os guavirais.

Aos poucos, então, cada um com o seu balde ou pote se aproximava dos arbustos carregados de guavira para colhê-los. Nos primeiros momentos caminhamos em fileiras, juntos, percorrendo os arbustos, cuidando com as cobras – cascavel (*Crotalus durissus terrificus*) e jararaca (*Bothrops jararaca*) – que poderiam estar neles. A onça (*Panthera onca*) também deveria ser notada, como foi mais tarde, quando disseram ter escutado seu “esturro” distante. Como de costume, fui observando como fazer para render a minha “catada”, visto que a maioria fazia tudo com rapidez e destreza, principalmente Dona Águeda, Manoel e Marileide. Durante algumas horas, talvez três, ficamos ali no sol quente, que não incomodou porque a manhã estava gelada. O meu balde ficou vazio se comparado aos de outras companheiras e companheiros, porque não soube escolher as melhores e por isso ia sempre provando. Aliás, para a maioria, a guavira é chupada no pé, ao mesmo tempo em que é também colhida. Os baldes e caixas de

outras pessoas ficaram cheios, com grandes, médias, e a maioria doce e muito agradável. Não faz bem, por exemplo, misturar o tereré com a fruta: uma combinação cujo risco é “congestão” e mal-estar, conforme me ensinaram. Aquele dia, talvez, foi um dos mais alegres e fortes em campo: estavam reunidos, relembrando uma atividade que sempre gostaram e aprenderam a apreciar desde pequenos.

O retorno, então, foi o prolongamento de um dia especial: trataram de distribuí-las em seus respectivos núcleos familiares, mas também com Dona Zeferina, irmãos e cunhadas. Daquele dia em diante, as pessoas saíam para achar os guavirais carregados e retornar com baldes cheios. O fruto é tão apreciado que as pessoas passaram horas comendo e jogando suas cascas e sementes na terra, no entorno das casas. Viver aquele dia, enquanto eu catava e comia os pequenos frutos, fez ecoar em mim o que escreveu o antropólogo e advogado Luiz Eloy Terena em sua tese de doutorado (Amado, 2020). Eu já sabia, como aprendera com minha mãe, que sair para “catar guavira” é uma das poucas práticas em que as fronteiras da propriedade se tornam, ainda que temporariamente, porosas. Durante a época da colheita, as posses de fazendeiros parecem suspender seus limites: as porteiras são deixadas abertas, carros e motos ficam parados à beira das estradas, e as pessoas entram a pé, com sacolas ou baldes, em busca da fruta.

É como se, por alguns dias, o acesso à terra fosse liberado – não em sua totalidade, mas no que ela oferece: a guavira. Essa abertura, embora limitada, não é tratada como ameaça, tampouco punida como invasão. Nesse intervalo, algo se retoma, e esse algo tem a ver com a terra. Não apenas como espaço, mas como relação. Como prática compartilhada, como memória viva de um tempo em que andar pela terra, colher dela, era algo comunitário. No entanto, com os indígenas não acontece necessariamente assim, como relatou Amado (2020), a partir da fala de anciãs da aldeia Ipegue, acerca de como fazendeiros costumavam proibir moradores da aldeia de adentrarem áreas cercadas onde as guaviras cresciam. Assim, o simples ato de colher o fruto ou mesmo tomar água implicava enfrentar as violências dos proprietários, a cerca, o latifúndio e as suas imposições. A retomada, como analisado por Eloy, rompia com essa dinâmica violenta.

As retomadas são ricas em plantação dessa fruta típica do cerrado. Quando chega a época, ir à retomada catar guavira é uma atividade que congrega muitas pessoas da comunidade, pois, além de ser uma fruta muito apreciada pelos Terena, catar guavira simboliza um momento de lazer, de desfrute do território, de confraternização com amigos e parentes. É algo revelador do sentimento de solidariedade junto ao território tradicional (Amado, 2020, p. 195).

Quando houve a retomada da Fazenda Esperança, o autor relata que na aldeia Ipegue, uma anciã relembrou, por meio de um cântico, os tempos difíceis vividos por sua comunidade diante das restrições impostas por um fazendeiro local. Durante uma grande seca, quando os córregos e cacimbas secaram, o único ponto com água disponível era o olho d'água na divisa entre a Fazenda Esperança e a aldeia. No entanto, o fazendeiro, conhecido como Seu Ênio, cercou o local e soltou touros bravos na área para impedir o acesso dos indígenas, obrigando-os a consumir a água misturada ao estrume de gado. Outra anciã, da mesma aldeia, comentou que, com a retomada, ao menos poderiam colher guavira para suas crianças, evocando o passado em que, durante a época da frutificação, o mesmo fazendeiro impedia o acesso aos guavirais com ameaças semelhantes:

[...] após a morte do Seu Ênio, o seu genro Seu Milton ficou na administração da fazenda. Quando chegava a época da guavira, ele não colocava mais touro, mas mandava passar trator para roçar os pés da fruta. Essas situações são de conhecimento geral nas comunidades. Minha mãe se lembra da notícia que correu a aldeia, de que a fazendeira Mirian Alves Corrêa, outra filha do Seu Ênio, havia trazido serpentes para colocar nos tanques da propriedade, pois não queria que os índios frequentassem os açudes próximos à aldeia, pois isso deixava o gado “estressado”. Eu cresci ouvindo essas histórias e pude presenciar vários momentos, pois, junto com meus primos e amigos da aldeia Ipegue, nos enveredávamos dentro da Fazenda Esperança, em busca de peixe e guavira. O medo de encontrar com o fazendeiro era constante. Minhas tias que cruzavam a cerca da fazenda para buscar a lenha que estava no chão, caso o fazendeiro as pegasse, teriam que devolver, quando não eram colocadas para correr pelos cachorros (Amado, 2020, p. 156).

Quando, então, retornamos dessa primeira “catada de guavira”, visto que depois vivenciei outra dentro da própria Mãe Terra, entendi por que fomos basicamente 45 km distantes de onde estão as suas moradias. Apesar de ser área militar, com todo o peso político e histórico que recai sobre o fato (inclusive por ter sido uma antiga fazenda imperial, na zona de fronteira entre Brasil e Paraguai, que foi área de moradia indígena no passado), lá não havia cercas, nem olhares de fazendeiros “autorizando” a circulação das famílias que acompanhei. Não foi necessário passar por nenhuma porteira e conviver com a materialidade constitutiva das propriedades: passar por debaixo de cercas ou cruzar portais monumentais com bandeiras do Brasil. “Catara guavira” livremente, sem enfrentar cercas, poder encher seus baldes, ter a doçura da terra quando é chegado novembro.

Posso dizer que foi uma tese que nasceu do desejo do reencontro com pessoas que me acolheram mais de uma década antes, quando ainda buscava aprender Antropologia na escuta cuidadosa e no olhar atento à vida vivida por pessoas, algumas já se foram, em um lugar que hoje já não é mais. E, como se espera, em algumas décadas não mais o será. Do mestrado ao

doutorado, foram experiências radicalmente distintas, apesar das linhas contínuas do que permaneceu entre o antes e o agora. Sustentadas na diferença, ambas reafirmam uma importante lição para quem se aventura a fazer etnografia: a antropologia se renova à medida que os temas, objetos, conceitos e pessoas com quem caminhamos são compreendidas em sua transformação e potência.

A essa altura, imagino que as leitoras e leitores que chegaram até aqui se deram conta de uma tese movimentada por uma escrita feita com muitas idas e vindas. Nos múltiplos tempos do campo e da história – no singular, pela via da bibliografia e dos documentos; no plural, pela via das narrativas apresentadas – não há apenas um enquadramento e versão para tudo o que é levado a um texto final resultante de um prolongado processo de pesquisa. Há ainda outras possíveis variações do que busquei trazer à frente das proposições desse trabalho, como também os múltiplos modos ameríndios de viver a vida na terra e tê-la como orientadora dos conceitos e ações dos coletivos indígenas e seus mundos.

Essa prerrogativa me acompanhou por todo o tempo em que me coloquei nesse caminho, nessas terras. Nem sempre, como aprendi com pessoas Kinikinau e Terena, a transformação segue seu próprio ritmo ou vontade diante dos conflitos e violências que assombram os mundos e vidas indígenas. Sobretudo quando o que chega vem de fora para dentro: dos centros de poder - no passado, as monarquias, reinos e impérios; no presente, as casas legislativas, o judiciário, as sedes de fazendas e corporações – dar uma “resposta” como ação é necessária.

Foi assim nos desterros Kinikinau, mas também entre os Guarani Kaiowá, Ava-Guarani, Xetá e tantos outros. Nos dois últimos casos, como em muitos, o genocídio é o conceito mais apropriado. Quando Ailton Krenak afirma que “sempre estivemos em guerra”, isso não deve ser tomado como mera retórica, mas a enunciação de um regime tão histórico quanto existencial. Os coletivos indígenas têm suas terras perdidas, seus nomes negados, parentes mortos e, ainda assim, no entrelaçamento assimétrico dos encontros com o impensado, a diferença é gerida, rearranjada, feita com maestria. O movimento não irrompe de forma espetacular, mas acontece de maneira contra-dilatada, de dentro para fora, nos gestos pequenos e sustentados. Não é assim que a própria terra faz? Do seu centro para fora?

Os dissabores e imponderáveis da vida das famílias Kinikinau foram tomados como a própria continuidade da nossa relação pactuada na pesquisa. Por vezes, pode ter soado ingênuo e romantizado não ter abordado de modo direto a dor e a violência dos desterros, os sofrimentos que sempre enredam uma retomada malsucedida, nas mortes e conflitos que atravessaram as vidas de mulheres e homens nas terras que têm como suas. Mas não percorrer somente esse

caminho foi uma escolha consciente. Vendo-as reinventarem com força e potência criativa a sua permanência, quando não olhei para a terra, ainda assim ela olhava para mim. Ainda, nos lutos e na luta, existem sorrisos, afetos, acolhimento e muito mais. As crianças, ainda sim, seguem brincando e inventando modos de se aventurar.

As linhas desta tese andaram a pé e de carro. Viajaram por múltiplos lugares: os meus próprios e por onde passaram, viveram e morreram pessoas que, direta e indiretamente, comunicam o que foi refletido e apresentado em seu conjunto. Nesse percurso pouco linear, à imagem e semelhança da própria superfície da terra, rugosa e cheia de camadas, foi desafiador posicioná-la como eixo e alicerce do que foi entre nós experimentado nos últimos quinze anos. Quando a terra – do ordenamento jurídico – é propriamente aquilo que está faltando para o coletivo Kinikinau, assunto repetido entre as pessoas interlocutoras da pesquisa ao reivindicarem e buscarem meios de serem donos do seu lugar para viverem o seu próprio *sistema* ao mesmo tempo é a sua versão incomensurável e não exatamente jurídica que permanece, mesmo quando tentam tirá-la dos seus pés. Essa aparente contradição complexifica ainda mais toda proposta que olhou para essas outras terras vividas em ciclos regulares de desterros.

Voltar ao convívio com pessoas do passado, aprofundar e ampliar relações com ainda mais gente no presente, significou muito mais do que dar continuidade a uma pesquisa. Foi também a retomada do pacto mencionado na introdução como “etnográfico”, que é também ético, político, afetivo, com um povo que insiste em se misturar à terra, mesmo sem uma para chamar de sua. O caminho percorrido me permitiu acompanhar, com alguma proximidade, os modos como a terra, por quem dela nasce e cresce, depende para viver, plantar, ensinar, fazer pessoas e corpos. Assim ela é vivida e cuidada. A Mãe Terra, em Miranda, e a aldeia Cabeceira, em Nioaque, são essas potências onde a vida do povo Kinikinau ainda se faz possível.

Como é sempre lembrado, diante de uma pessoa de fora ou dos anfitriões da Mãe Terra, nas Assembleias, em uma reunião comunitária, quando são pensados estratégias e caminhos para nela estarem, repete-se: “*essa terra não é nossa*”. É algo para lembrar um passado dolorido em que foram escudos da terra dos outros, como disseram, quando viveram nas terras Kadiwéu. Expulsos por não serem reconhecidos como donos, reorganizaram-se em parentesco, negociando, compondo com lideranças Terena em contextos mais recentes a possibilidade de permanecer em novos lugares. Ser dono, nesse contexto, não é uma condição dada somente por uma escritura, um documento, mas pela convivência, pelo cuidado e pela maestria. E essa maestria não é domínio, mas uma forma de negociar e habitar com

responsabilidade, como fazem também os “donos” não humanos: das águas, dos matos, dos bichos.

Embora não tenha sido eixo central do percurso etnográfico e analítico traçado neste trabalho, a experiência vivida com os Kinikinau me levou a refletir acerca de outro ponto: as relações entre donos e maestria, discutidas, por exemplo, por Carlos Fausto (2008). Tema amplo para ser detido somente aqui, ao final, caso haja abertura para aprofundá-lo futuramente, é certamente um caminho a ser pesquisado. Ainda que de maneira ensaística, para pensar a relação dos povos Aruak – implicados nesta pesquisa – com as suas terras e seus Outros (como, por exemplo, os Mbayá-Guaikuru), o *dono* nos mundos ameríndios, de que nos fala o antropólogo, apesar do pavor causado pelo flerte com a noção de propriedade, não é aquele que detém a posse formal segundo registros estatais, mas aquele que estabelece uma relação de atenção, cuidado, autoridade e responsabilidade com o que o cerca. Ser *dono*, nesse sentido, é manter viva uma rede de práticas, afetos e presenças humanas e não humanas:

O dono não é, em geral, o proprietário no sentido jurídico do termo, mas aquele que mantém uma relação particular com o que domina, sendo reconhecido como tal por outros. Ele é responsável pela manutenção de um campo de relações e pelo bem-estar daqueles que o compõem (Fausto, 2008, p. 228).

Portanto, a figura do dono nos mundos ameríndios se associa à ideia de maestria não enquanto uma autoridade imposta, mas relacional, que se sustenta no cuidado, na mediação e na capacidade de manter uma rede viva de trocas. O dono não possui, mas orchestra.

Ser mestre é sustentar relações: com seus sujeitos, seus pares e seus superiores, humanos e não humanos. Ser mestre implica autoridade, mas também responsabilidade. Essa responsabilidade não é apenas uma obrigação moral, mas uma condição para a manutenção da própria posição (Fausto, 2008, p. 232).

Entre os Kinikinau, como também entre os Terena, percebi uma lógica aparentemente semelhante nas falas sobre “donos” dos matos e rios, nas histórias de feitiços, e nos gestos cuidadosos com os lugares e coisas da terra. E principalmente naqueles que, discretamente, são avós e *koixomoneti*, mediadores de relações familiares, com outros seres, seus animais guias auxiliares, entidades, santos e mais. No Pantanal Sul-mato-grossense, onde vivem como os últimos representantes Aruak mais meridionais, essa maestria é inseparável do desafio de permanecer – inclusive sobre a implicação com os seus outros Outros, como com foi com os próprios Kadiwéu e, também, Terena.

A terra não é apenas um chão ou recurso: é relação viva. Na aldeia São João, há mais de 10 anos, vi como algumas famílias sustentavam essa maestria por meio da escola, da cerâmica, da dança e da língua. *Donos* desses saberes e dessas práticas, não por apropriação, mas por responsabilidade intergeracional, foram reconhecidos em seus papéis por manterem viva uma cultura ameaçada de ser apagada nos papéis da administração indigenista. Em meio à mistura, essa e outras práticas, transmitidas, ensinadas e publicamente mobilizadas permitiram preparar a própria terra, mesmo antes que ela existisse, como ainda não existe de modo determinado no papel. Como propõe Fausto (2008), o mestre age por meio dos outros e sustenta uma relação política com aquilo de que cuida. Entre os Kinikinau, isso também vale para a cultura, que é terra, que é corpo, que é caminho. Retomar essa discussão à luz do que vi e escutei em campo é, talvez, umas das vias que sigo abrindo para o depois.

O campo me mostrou que, para os Kinikinau, viver na terra envolve alimentar relações com seres visíveis e invisíveis, humanos e outros. Mas também negociar com instituições e políticas que nem sempre reconhecem esses modos de viver. As assembleias, as viagens a Brasília, os projetos de escola, a retomada frustrada da Fazenda Água Branca, e a expectativa diante da abertura do GT pela Funai são todos momentos em que a luta pela terra também é luta por reconhecimento: de existência, de diferença, de continuidade.

Gostaria, a essa altura, de retomar uma breve passagem de campo envolvendo o tema das misturas étnicas. Certo dia, chamada por Zanone, fui convocada para uma conversa com um morador da Mãe Terra. Não sei se por influência da minha presença constante nas moradias Kinikinau ou dos diálogos que travava com seus Outros, ele me procurou em meio a uma crise: afinal, qual era a sua etnia? Contou-me, com alguma hesitação, sobre a sua genealogia composta – como se espera na região – por parentes Terena, Kadiwéu e talvez algo mais. Naquele momento, achava que também poderia ser Kinikinau, mesmo tendo passado muitos anos se percebendo como Terena. Esperava que eu lhe dissesse o que tantos chefes de posto disseram no passado: a sua identidade. Como se a autoridade da antropóloga pudesse responder, nos moldes das classificações que por tanto tempo sustentaram o aparato indigenista.

Há poucas décadas ausente da literatura antropológica como transição e possibilidade legítima, a mistura foi muitas vezes pensada como diluição, descaracterização, perda. Mas ele não era leitor dessa literatura. Sua dúvida era real, vivida no corpo, pelo sangue, no nome e nas relações que são muitas. Se por muito tempo parte da Antropologia interpretou os povos “misturados” como menos autênticos, esta etnografia caminhou no sentido oposto: buscou compreender a mistura como modo de proteção, continuidade e reinvenção. Entre os Kinikinau, a mistura não apagou a diferença, ela a sustentou, como ainda a sustenta. Casar-se com Terena,

puxarará, Kadiwéu ou viver em terras alheias não significa deixar de ser Kinikinau ou, como também aprendi nesse trabalho, Terena e Kadiwéu.

A etnicidade é relacional: só se é Kinikinau ao se fazer nos gestos, nos vínculos, na memória, na terra, nos reconhecimentos mútuos. É também no parentesco e no compartilhamento da terra e da vida que a diferença continua a existir, não como essência, mas como insistência. A violência do desterro vivido pelos Kinikinau, desde o Agachi até os dias atuais, não se dá apenas pelo deslocamento, mas pelo modo como foram silenciados nos registros, confundidos nos etnônimos, invisibilizados nos Rani, e atravessados por políticas que buscaram subsumir sua diferença. Mas a retomada da língua, da cerâmica, da escola e da dança foi também a retomada da própria terra. Porque terra, aqui, é também cultura, é modo de vida, é substância do corpo. Os corpos em mudança adoecem, sentem dor e, também, sucumbem. Ainda assim, precisam resistir em lugares provisórios, fazendo suas escolas, assembleias, cerâmicas que, contra o apagamento, afirmam modos de continuar sendo. Resiste também nas alianças entre parentes e vizinhos, nos deslocamentos que reconstroem vínculos para continuar a vida de suas famílias.

Na Mãe Terra, onde concentrei o trabalho de campo, entre 2022 e 2024, encontrei os rastros dessa reconstrução. A Vila São Miguel tornou-se refúgio para os que saíram da aldeia São João. Ao lado da família de Dona Zeferina e do Senhor Miguel, acompanhei como o parentesco, as roças, as assembleias e as alianças políticas com o movimento indígena Terena foram sendo mobilizadas para garantir algum lugar de permanência enquanto a terra Kinikinau não “sai”. Quando, na assembleia de 2024, ouvi um dos presentes dizer que “ainda não plantamos nossas crianças”, entendi que o retorno sonhado ainda não aconteceu, mas segue sendo tecido com esforço, cuidado e paciência. A terra onde desejam fincar os pés segue no papel, mas a relação com ela já existe. Está nos corpos, nas mãos que moldam o barro e nas redes que sustentam a vida possível.

Essa tese não encerra um processo, apenas acompanha parte dele. E, se algo posso afirmar, é que, para os Kinikinau, quando disseram que estavam “na terra dos outros”, estar, permanecer e insistir também é uma forma de retomar. E talvez, como me ensinaram, ser *dono* seja isso: saber andar leve sobre a terra, mesmo quando ela ainda não pode ser chamada de sua. Das práticas de relacionalidade Kinikinau, na terra e nos territórios, seria impossível dar conta de escrever a respeito de todas as suas camadas e variações tendo como suporte principal apenas o papel, a caneta (e as suas derivações metálicas). Se o palco principal da vida é a própria terra, a que é vivida e a que é buscada no movimento e na luta, plasmá-las em outras superfícies seria também incorrer nos próprios riscos de deixar muitas coisas de fora.

Gostaria, ainda, de comentar que qualquer pretensão de recobrir a “totalidade” de um fenômeno ou universo etnografado não seria viável nem alcançável a qualquer pesquisa comprometida. Portanto, consciente de que muitas coisas escaparam nas próprias atribuições da vida real, penso ainda haver muito a ser entendido a partir desse trabalho. Já é sabido que, na seleção e nos ajustes do que é trazido ao texto antropológico – das várias atividades concernentes ao intento de “traduzir” e “mediar mundos” – o que muitas vezes resulta na escrita do que se pactua e engaja em um campo etnográfico, as próprias “teorias indígenas da cultura”, coisas e pessoas acabam ficando ocultas ou até mesmo deixadas para serem apreciadas depois. Considero importante reforçar que não há linearidade, nem um único modo de ser Kinikinau, muito menos de ser antropóloga. A projeção de homogeneidade nas categorias adotadas na escrita do texto, muitas vezes traduzindo pessoas em coletivos metanominais, resulta mais da ordem da recursividade do que de uma realidade fixa, essencializada ou ensimesmada.

O posicionamento de quem pesquisa e de quem é pesquisado, sempre relativo (Viveiros de Castro, 2002b), permanece constante. Além disso, a lição dada pelos coletivos indígenas olhados por outros prismas teóricos da antropologia dos anos 1960 em diante envolve considerar a sua agência e a transformacionalidade dos processos e estruturas sociais vividas na história (Sahlins, 1992). O que geralmente é aprendido em campo pode, inclusive, ser reorganizado dentro dos próprios eventos e circunstâncias abertas a cada novo movimento e encontro com seus Outros: atores, coletivos, instituições, seres não humanos etc. Esse parece ter sido o próprio exemplo de como foi, ainda é e será o uso, por exemplo, dos etnônimos Terena e Kinikinau, e das terras onde habitavam, habitam e serão habitadas. Se em algum momento a terra desapareceu do vocabulário ou do campo da visão de quem generosamente leu esse trabalho, posso dizer que ela ainda estava nele.

Para esse último comentário, então, gostaria então de convocar uma provocação feita por Eduardo Viveiros de Castro (2017), na comunicação intitulada *Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento*:

O indígena olha para baixo, para a Terra, que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto (Viveiros de Castro, 2017, p. 4).

Nas diversas relações dos povos indígenas com a terra e com o Estado, sua força se atualiza na própria imanência (da terra). Quando afirmo que os Kinikinau deram um jeito de permanecer vinculados à terra – em uma aldeia, uma vila na retomada, uma favela metropolitana de Campo Grande ou periferia da cidade de Nioaque – é porque ela comunica a

seriedade da questão. Ter como referência primordial a terra, em que nasceu ou se estabeleceu para fazer a sua vida, além de pertencer a uma comunidade ligada a um lugar específico, integrando uma coletividade, é também sustentar o que insiste em ser múltiplo e não apenas “o Um”.

Bebendo, ainda, nas reflexões de Viveiros de Castro (2017), há diferença nos sentidos de ser indígena, pela miríade de povos no plural, ao de cidadão brasileiro, no singular:

O povo tem a forma do Múltiplo. Forçados a se descobrirem “índios”, os índios brasileiros descobriram que haviam sido unificados na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados. [...] Os povos indígenas originários, em sua multiplicidade irreduzível, que foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder, sabem-se hoje alvo geral dessas armas, e se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988 (Viveiros de Castro, 2017, p. 4).

A tentativa de cortar sua relação com a terra, que é forte e vital, poderia ser, então, uma condição para reduzir os Kinikinau, e outros coletivos indígenas, a meros cidadãos brasileiros. Para corpos que começam e terminam na terra, seja da ordem cosmológica ou da sua materialidade em si, a imposição (ou mesmo a “adoção”) do pertencimento à cidadania brasileira não foi nem é prerrogativa suficientemente forte para enfraquecer suas raízes, que são múltiplas e anteriores. Aliás, o que se aprendeu com essa tese sobre um *ethos* de forte abertura para a exterioridade e aprendizado com seus Outros é que “parecer mais civilizados” foi uma das maneiras de se proteger e continuar na terra. Penso numa imagem inspirada no que me foi falado por Nicolau (sobre “o Kinikinau ser como árvores de ipê, que mesmo cortadas ainda assim brotam”, comentada no capítulo 4): o que está dentro da terra nutre e protege o que fica do lado de fora. O que está fora pode ser visto e capturado com os olhos do Um; o que está dentro não é facilmente visto, captado ou entendido, a não ser por lentes voltadas ao que é múltiplo.

Se a Antropologia e o Estado os enxergaram (deliberadamente) como indígenas “residuais”, “terenizados” e “abasileirados”, as suas raízes sustentaram suas outras e mais recentes versões, abarcando também as misturas, antes reduzidas à descaracterização, para a dedução de direitos pelo espírito da lei constitucional transcendente, mas que são, na verdade, intrínsecas à terra. Ser brasileiro é pensar, agir e se considerar (e talvez ser considerado) como “cidadão”, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida, em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o “Brasil”. Ser brasileiro é ser

(ou dever-ser) cidadão – em outras palavras, súdito de um Estado soberano, isto é, transcendente.

Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena – vital, originária – com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se faz a vida junto com seus parentes e amigos (Viveiros de Castro, 2017, p. 4).

Esse ponto foi evidenciado em uma dobra apresentada por Luísa Molina (2017), acerca do encontro de perspectivas distintas relacionadas à terra e à adoção do aparato conceitual-procedimental-normativo estatal, que faz a passagem de “terras indígenas” a “TI”. Se há adoção desses códigos por parte dos indígenas, essa postura não deve ser encarada meramente como a sua sujeição ao Estado, e, sim, como maneira estratégica de mover-se para dentro do seu jogo e, também, para fora dele. Nesse sentido, as políticas movimentadas por indígenas, que irromperam e ainda irrompem em todos os cantos do Brasil, das Américas e do planeta Terra (seja nas retomadas ou na paralisação de empreendimentos sobre suas terras) podem ser encaradas como caminhos, afirma a autora, para fazer o próprio jogo também voltar-se contra si mesmo.

Não é para serem somente sujeitos de direitos reconhecidos como índios e brasileiros. Com isso, retomo a afirmação de que o entendimento jurídico de uma terra não é o equivalente aos seus outros e múltiplos sentidos. O que está dentro de perímetros desenhados nos mapas das propostas de delimitação traçadas pela Funai, para consolidar sua forma física, projetada em imagens de satélite e marcadas por placas e marcos, não corresponde diretamente à sua própria existência, que é animada por vidas, parentes, afetos, humanos e não humanos, e, também, por dores, conflitos, faltas e por sua própria urgência.

Os Kinikinau mostraram que existir/ resistir nas terras por eles habitadas foi e ainda é o resultado de um árduo trabalho de negociar, cuidar, ser “escudo”, mudar-se de um lugar a outro, ocupar, *gritar*, retomar, percorrer, plantar, nutrir, fazer e refazer o parentesco, vincular os seus corpos com a terra (placenta, unhas, dentes e na morte), conjugar moradias cercadas e separadas (a territorialização) pela exploração e expropriação dos *puxarará*, e também articular-se em rede com os seus Outros.

Nas problemáticas dos múltiplos sentidos dados e vividos às terras habitadas e lutadas por indígenas, no caso das parentelas Kinikinau que passam por desterros, e, mesmo assim, nelas as pisadas que fazem sobre a terra, mesmo em contextos de desterro, deixam marcas. E é nelas que reconhecem um caminho. Se a terra foi tomada, redesenhada, vendida, cercada, ainda

assim ela pulsa. Renasce no barro, no corpo, na língua, no parente que retorna. E é por isso que, mesmo quando a história tentou apagá-la, essa terra seguiu aparecendo nos projetos, nas assembleias, nos cantos, nas rezas, nas orações, nas danças e nas esperas. A nova terra ainda virá.

FIGURA 20 - CATADA DE GUAVIRA



Fonte: A autora (2022).

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, J. F. **Diario del Capitán de Fragata ... en la demarcación de límites de España y Portugal en la América Meridional**. Publicado por Enrique Peña. Boletín del Instituto Geográfico Argentino, XIX, Buenos Aires, 1898 [1793], p. 464-510.

ALBERT, B. Antropologia aplicada ou “antropologia implicada”? Etnografia, minorias e desenvolvimento. **Revista de Antropologia da UFSCAR R@U**, v. 14, n. 2, p. 179-217, 2022.

ALBERT, B. Post scriptum – quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

ALMEIDA, C. P. de. **Os troncos, suas raízes e sementes: dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias terena**. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013.

ALMEIDA, E. A. C. de. **Nos confins do sertão de Miranda: Ocupação da terra, desenvolvimento econômico e relações de trabalho (1830-1892)**. 559 f. 2014. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, 2014. Disponível em:

<https://repositorio.ufms.br/bitstream/123456789/2877/1/Elaine%20Aparecida%20Cancian%20de%20Almeida.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2024.

AMADO, L. H. E. **Poké'ixa ũti o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local**. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco. Disponível em: <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/15059-dissertacao-eloy-versao-final.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2024.

AMADO, L. H. E. **Vukapánavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: *E-papers*, 2020. 244 pp. Disponível em: www.e-papers.com.br/produtos.asp?codigo_produto=3248. Acesso em: 22 jun. 2022.

AMOROSO, M. R. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 154, p. 119-150, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i154p119-150. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19024>. Acesso em: 6 set. 2023.

ANTONIO, L. As Terras Indígenas Terena: Cachoeirinha, Lalima e Taunay-Ipegue. In: BENITES, E. *et al.* **A experiência do Projeto GATI em terras indígenas – Cachoeirinha, Jaguapiré, Lalima, Pirakuá, Sessoró, Taunay Ipegue**. Brasília: IEB, 2016. p. 22-25.

APÓS 3 ANOS DA 1ª MORTE, BRASIL CHEGA À MARCA DE 700 MIL VÍTIMAS DA COVID. **G1 Coronavírus últimas notícias**. 28 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/coronavirus/noticia/2023/03/28/brasil-chega-a-marca-de-700-mil-mortes-por-covid.ghml>. Acesso em: 28 março 2023.

ARAGÃO, Tainá. Bolsonaro deixa presidência com recorde histórico de desmatamento em Áreas Protegidas. **Instituto Socioambiental (ISA)**. 22 dez. 2022. Disponível em:

<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/bolsonaro-deixa-presidencia-com-recorde-historico-de-desmatamento-em-areas>. Acesso em: 27 jul. 2023.

ARISTIDES, Arília. Oito novas brigadas em defesa do Pantanal e Cerrado. **Ecoa ecologia e ação**, 2 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://ecoa.org.br/oito-novas-brigadas-em-defesa-do-pantanal-e-cerrado/>. Acesso em: 5 mai. 2024.

ARPIPAN. CARTA DA ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO PANTANAL E REGIÃO. **Cartas Indígenas do Brasil** (*site*). 2010. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-articulacao-dos-povos-indigenas-do-pantanal-e-regiao-arpipan-para-o-brasil-29-de-janeiro-de-2010/>. Acesso em: 22 abr. 2024.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Aldeando a política: indígenas lançam pré-candidatura durante ATL. Apib, 12 de abril de 2022 (*site*). Disponível em: <https://Apiboficial.org/2022/04/12/aldeando-a-politica-indigenas-lancam-pre-candidaturas-durante-o-atl-2022/>. Acesso em: 20 out. 2023.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Funai Anti-Indígena. Disponível em: <https://Apiboficial.org/foraxavier/>. Acesso em: 12 mai. 2024

ASCENSO, J. G. da S. “**Como uma revoada de pássaros**”: uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. 2021. 391 f. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2021.

ASSEMBLEIA KINIKINAU. Nioaque. **Ata da sessão realizada no dia 09 nov. 2014**. 7 p.

AZANHA, G. As terras indígenas terena no Mato Grosso do Sul. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, Funai, v. 2, n. 1, p. 61-111, jul. 2005.

AZANHA, G. **Relatório antropológico de fundamentação para a identificação e delimitação da terra indígena Kinikinau do agachi**. 2018. 137 p. Disponível em: <https://dokumen.tips/documents/relatrio-antropolgico-de-fundamentafo-para-a-Apibinfofiles201908kinikinau-.html>. Acesso em: 15 ago. 2022.

AZANHA, G. **Relatório circunstanciado com vistas ao reestudo dos limites das AIs Cachoeirinha, Taunay-Ipegue e Buriti**. GT 553/FUNAI. Brasília: Funai, 2000. 85 p. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-circunstanciado-com-vistas-ao-reestudo-dos-limites-das-ais-cachoeirinha> . Acesso em 20 mar. 2024.

AZARA, F. de. **Viajes por la America Meridional**. 2 vol. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998 [1809].

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Lask, T (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1969]. p. 25-67.

BAZZO, J. Podcast Fazeres etnográficos em tempos de pandemia. **Grande Dourados**. Primavera nos Dentes. Podcast (9 episódios). Disponível em:

<https://blogprimaveranosdentes.wordpress.com/2021/02/01/podcast-fazeretnograficos-em-tempos-de-pandemia-possibilidades-de-pesquisa-antropologica-emambientes-digitais-e-para-alem-deles/>. Acesso em: 07 ago. 2021.

BELEI, A. C. R. **Histórias que dão forma: criatividade e socialidade entre as ceramistas Karajá (TO)**. 2020. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2020.

BENITEZ, J. Ministra dos Povos Originários, Sonia Guajajara cumpre agenda em Rio Brilhante. **Campo Grande News**, 18 mar. 2023. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/politica/ministra-dos-povos-originarios-sonia-guajajara-cumpre-agenda-em-rio-brilhante>. Acesso em: 28 ago. 2023.

BICALHO, P. S. dos S. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. 464 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2010.

BICALHO, P. S. dos S. Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi (Rio Janeiro)**, 20 (40), p. 136-156, jan./ abr. 2019. <https://doi.org/10.1590/2237-101X02004007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/JsN35R3WtMNPCr77YZjRfGg/?lang=pt>. Acesso em: 25 ago. 2022.

BITTENCOURT, C. M.; LADEIRA, M. E. **A História do Povo Terena**. MEC: Brasília, 2000.

BOLSONARO DIZ QUE NÃO HAVERÁ MAIS DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS. **Band Jornalismo**, 7 de dez. de 2021 (1:02 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EcM-fyWi92U>. Acesso em: 06 set. 2023.

BOLZAN, A. V. Ceramistas Kinikinau e seus segredos na pandemia da Covid-19: Etnografia digital e perambulação na rede. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DE MATO GROSSO DO SUL, 8, 2021, Campo Grande. **Anais....** p. 401-414.

BOLZAN, A. V. **Os Kinikinau de Mato Grosso do Sul: a existência de um povo indígena que resiste**. 143 f. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2013.

BRASIL, J. F. D. **Territorialidades, redes de relações e práticas culturais Chané-Guaná/ Kinikinau entre o Chaco e o Pantanal (1767-1864)**. 2022. 195 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Salgado de Oliveira, Universo, Niterói, 2022.

BRASIL. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. **Diário Oficial[da] República Federativa do Brasil, Brasília**, DF, 8 jan. 1996. Disponível: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Portaria nº 657, de 24 de abril de 2023. Dispõe sobre Constituir Grupo Técnico (GT) com o objetivo de realizar os estudos de natureza antropológica (...). Funai, Brasília, DF, 13 ago. 2013. Disponível em:

<https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-funai-n-657-de-24-de-abril-de-2023-479458206>. Acesso em: 07 ago. 2024.

BRASIL. Justiça Federal, Tribunal Regional Federal da 3ª Região. **Funai deve retomar demarcação de terras ocupadas pelos indígenas Kinikinau em Miranda/MS, 26 set. 2023**. Disponível em: <https://web.trf3.jus.br/noticias/Noticiar/ExibirNoticia/419228-funai-deve-retomar-demarcacao-de-terras-ocupadas-pelos>. Acesso em: 26 set. 2022.

BRASIL. Lei complementar nº 31, de 11 de outubro de 1997. **Diário Oficial da União** - Seção 1, Página 13729 (Publicação Original), Brasília, DF, 12 out. 1997. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leicom/1970-1979/leicomplementar-31-11-outubro-1977-363968-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 18 jun. 2023.

BRASIL. Lei nº 6.0001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, seção 1. 21/12/1973. p. 13177. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em 20 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Justiça. Portaria nº 14, de 09 de janeiro de 1996. Ministério da Justiça, Brasília, DF, 09 jan. 1996. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2023.

BRASIL. Instrução Normativa nº 9, de 16 de abril de 2020. Brasília: **Diário Oficial da União**, 04 abr. 2020, ed. 76, seção 1, p. 32.

BRASIL. Portaria GM/MPI nº 101, de 18 de abril de 2023. **Diário Oficial da União**, 18 de abri. 2024. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-gm/mpi-n-101-de-18-de-abril-de-2023-477946543>. Acesso: 23 jul. 2024.

BRASIL. Presidência da República. 2022. Decreto Nº 10.966, de 11 de fevereiro de 2022. **Diário Oficial da União**, 14/02/2022, Edição 31, Seção 1, Página 4.

BRIGHENTI, C. A.; HECK, E. D. **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: Edunila, 2021.

BRINGHMANN, S. F. Tutela, chefia e poder: uma análise da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios através da atuação de Francisco Vieira no Posto Indígena Nonoai (RS)-(1941-1956). **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 9, n. 18, p. 1-24, 2015.

CADENA, M. de la; BLASER, M. (eds.). **A world of many worlds**. Duke University Press, 2018.

CAIANAS. **Coletivo Ambientalista Indígena de Ação para a Natureza, Agroecologia e Sustentabilidade (síte)**. Disponível em: <https://caianas.org.br>. Acesso em: 17 mar. 2024.

CANAZILLES, K. S. A. **A produção e a comercialização do artesanato Kinikinau em Mato Grosso do Sul**. 2013. 98 f. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional) – Universidade Anhanguera Uniderp, Campo Grande, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A crise do indigenismo**. Campinas: Unicamp, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976a.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira. 1976b.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 304-369.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Políticas Culturais e Povos Indígenas Uma Introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; NIEMEYER, P. C. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Unesp, 2016, p. 9-21.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, J. P. S. **O discurso indígena sobre as questões ambientais**. 2012. 143 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS/CPTL, Três Lagoas, 2013.

CARVALHO, S. M. S. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ SMC/ Fapesp, 1992. p. 457-474.

CASTRO, I. Q. de. **De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência**. 2011. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2011. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ifch/chane-guana-kinikinau-construcao-etnia-embate-ente-desaparecimento-persistencia>. Acesso em: 14 jun. 2022.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2023 (Relatório)**. Brasília: CIMI, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2023-cimi.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2025.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2022 (Relatório)**. Brasília: CIMI, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso em: 25 out. 2023.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO DE SOUZA, M. **Entreterras**. Brasília, UnB, PPGAS, v. 1, n. 1, 2017. 31 p.

COMERFORD, J. C. **Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

COSTA, J. M. A. da. **O ressoar das vozes kinikinau e as tramas do discurso indigenista constitucional**. 2023. 213 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS/ CPTL, Três Lagoas, 2023.

COUTO, V. G. C. **A língua Kinikinau**: Estudo vocabulário e conceitos gramaticais. 2006. 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS/ CPTL, Três Lagoas, 2006.

ELEIÇÕES EM MIRANDA (MS): Veja como foi a votação no 2º turno. **Portal G1**, 30 de outubro de 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2022/10/30/eleicoes-em-miranda-ms-veja-como-foi-a-votacao-no-2o-turno.ghtml>. Acesso em 15 mai. 2024.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ESCOBAR, A. *Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”*. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540>. Acesso em: 20 abr. 2024.

EXPRESSO: “SOMOS ÍNDIOS, RESISTIMOS HÁ 500 ANOS” [Entrevista com Ailton Krenak]. **Expresso. Fundação Astrogildo Pereira**. 29 nov. 2019. Disponível em: <https://www.fundacaoastrojildo.org.br/expresso-somos-indios-resistimos-ha-500-anos-fico-preocupado-e-se-os-brancos-vao-resistir/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Trad. Ligia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos. São Paulo: Zahar, 2022.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329–366, out. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/tNKpjsQPtdrQbRhbtztkD3P/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 23 set. 2023.

FERREIRA, A. C. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico**, v. 42, n. 1, p. 195-226, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6213>. Acesso em: 3 maio 2023.

FÓRUM DOS CACIQUES. Fórum dos Caciques é criado e Paulo Corrêa diz que iniciativa vai dar voz aos indígenas. **Deputado Estadual Paulo Corrêa (site)**. 05 set. 2016. Disponível em: <https://deppaulocorreia.com.br/forum-dos-caciques-de-ms-e-criado-e-paulo-correa-diz-que-iniciativa-vai-dar-voz-aos-indigenas/>. Acesso em: 22 jun. 2024.

FRANCO, P. T. Corpo e pessoa entre interlocutores terena. **Tellus**, 18(37), p. 9-37, 2018. <https://doi.org/10.20435/tellus.v18i37.519>. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/519/465>. Acesso em: 20 maio 2023.

FREIRE, G. de C. **Distinções Eyiguayegui**. 2018. 216 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2018. Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-25042018-112128/pt-br.php>. Acesso em: 05 mar. 2022.

GALLOIS, D. T. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. **Revista de Estudos e Pesquisas**, p. 95-116, 2007.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: RICARDO, Fany. **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GALLOIS, D. T.; BRAGA, L. V. Antropologia aplicada e a questão indígena no Brasil hoje: algumas considerações em diálogo com Evans-Pritchard. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 31, n. 1, p. e203786-e203786, 2022.

GELL, A. **Arte e agência**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2018.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Trad. de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.

GONÇALVES, D. L. **O Território etnoeducacional Povos do Pantanal e sua relação com a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente na aldeia Brejão, Nioaque/MS**. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, 2018.

GONDIM, H. C. F.; CASTRO, I. Q. de. Rituais e cerimônias religiosas chané-guaná: o xamanismo Terena nos estudos etnográficos. **Albuquerque: Revista de História**, v. 9, n. 18, p. 133-158, jul./ dez. 2017.

GOVERNO DE TRANSIÇÃO. Gabinete de transição governamental. **Relatório Final Brasília**, 2022. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2022/12/Relatorio-final-da-transicao-de-Lula.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2024.

GOW, P. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOW, P. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo. Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022 Indígenas – Primeiros resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2024.

INCÊNDIOS NO PANTANAL CAUSAM DEVASTAÇÃO, matam animais e emitem alerta climático. **G1, por Reuters**. 14 set. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/09/14/incendios-no-pantanal-causam-devastacao-matam-animais-e-emitem-alerta-climatico.ghtml>. Acesso em: 30 jul. 2023.

INGOLD, T. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Trad. Fábio Crede. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, T. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2007.

JORNAL DA TARDE. Rangel Reis Defendendo A Emancipação Das Tribos. Jornal da Tarde, 23 mar 1977. **CEDI ISA, Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35990_20160531_110221.pdf. Acesso em: 10 set. 2023.

JOSÉ DA SILVA, G. De Mbayá-Guaikuru a Kadiwéu: uma sociedade de artistas e guerreiros. In: CHAMORRO, G.; COMBES, I. (orgs.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: História, cultura e transformações sociais**. Dourados: UFGD, 2014. p. 277-286.

JOSÉ DA SILVA, G.; BOLZAN, A. V.; SOUZA, R. de A. (orgs.). **Kinikinau: arte, história, memória e resistência**. Curitiba, PR: CRV, 2017. 174 p.

JOSÉ DA SILVA, G.; SOUZA, J. L. de. A diáspora Kinikinau: a trajetória histórica de um grupo indígena “extinto” (Séculos XX e XXI). In: JOSÉ DA SILVA, G.; BOLZAN, A. V.; SOUZA, R. de A. (orgs.). **Kinikinau: arte, história, memória e resistência**. Curitiba: CRV, 2017. p. 71-96.

JOSÉ DA SILVA, G.; SOUZA, J. L. de. História, etnicidade e cultura em fronteiras: os Kinikinau de Mato Grosso do Sul. In: ROCHA, L. M.; BAINES, S. G. (orgs.). **Fronteiras e espaços interculturais**. Goiânia: UCG, 2008. p. 21-36.

JOSÉ DA SILVA, G.; SOUZA, J. L. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2. p. 199-208, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/914>. Acesso em: 22 jun. 2022.

JOSÉ DA SILVA, G. **A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história**. Dourados: UFGD, 2014.

KER, João. 'Cada vez mais humano, 'fedorentos' e 'massa de manobra': as declarações de Bolsonaro sobre índios. **Terra notícias**, 24 jan. 2020. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/cada-vez-mais-humano-fedorentos-e-massa-de-manobra-as-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-indios,87027d5cd1bf90816e67c445ff513e347y0kqcez.html>. Acesso em: 06 set. 2023.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACERDA, R. F. Constituições, estados e povos indígenas na América Latina: a colonialidade do poder e o mito do estado-nação. **Antropologia & Sociedade – Revista do Laboratório de Antropologia, Arqueologia e Bem-Viver**, UFPE, v.1, n.1, p. 1-29, 2023.

LACERDA, R. F. **Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987-1988**. Brasília: Cimi, 2008.

LACERDA, R. F.; FEITOSA, S. F. Os povos indígenas e a Assembleia Nacional Constituinte. In: BRIGHENTI, C. A.; HECK, E. D. (orgs.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: Edunila, 2021. p. 254-261.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. Trad. Geraldo Gerson de Souza; Antonio de Pádua Danesi; Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1995.

LEITE, G. C. T. **“Você mesmo está se matando a si próprio”**: a contra-etnologia dos Xetá, Curitiba, 2021. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2021.

L’ESTOILE, B. de. A reunião: ferramenta e ritual de governo. Relações pessoais e mundo do Estado num assentamento na Zona da Mata de Pernambuco. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 39, 26, p. 248-282, set. 2015.

LEWANDOWSKI, A. **O direito em última instância**: uma etnografia do Supremo Tribunal Federal. 2014. 227 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, E. C. de. De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil). **Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 571-597, 2018.

LIMA, E. C. de. **Katukina**: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá. 1994. 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1994.

LIMA, E. C. de; CÓRDOBA, L. (orgs.). Os Outros dos Outros – Relações de Alteridade na Etnologia Sul-Americana. Curitiba: UFPR, 2011. 274 p.

LIMA, E. C. de; LEITE, G. C. T. Justiça de Transição e os Xetá: sem anacronismos. **Campus-Revista de Antropologia**, v. 20, n. 2, p. 123-134, 2019.

LIMA, E. C. de; PACHECO, R. Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá. *Aracê*, v. 4, n. 5, p. 219-241, 2024.

LIMA; E. C. de; PASSOS, L. R. B.; PACHECO, R. Os Xetá e seus acervos: memória histórica, política e afetiva (Paraná, Brasil). *Journal de la Société des américanistes* [online], 107-1 | 2021, *Online since 30 September 2021*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/jsa/19503>. Acesso em: 06 set. 2023.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Trad. Anton P. Carr; Lúcia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 182-315.

MILLER, D. Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. **Blog do Sociofilo**. 2020. Trad. Camila Balsa; Juliane Bazzo [publicado em 23 de maio de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduziruma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>. Acesso em: 10 ago. 2021.

MILLER, R.; MACÁRIO, D.; WEBER, I.; MODERCIN, I.; ANTONIO, L. **Agroecologia, Agroflorestas e Restauração Ambiental em Terras Indígenas: a experiência do Projeto GATI**. A experiência do Projeto GATI em Terras Indígenas (série). Brasília: IEB, 2016. Disponível em: <https://caianas.org.br/wp-content/uploads/2022/08/Agrofloresta.pdf>. Acesso em: 4 maio 2024.

MOLINA, L. P. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 1, p. 15-35, 2017.

MONTEIRO, J. M. **Armas e armadilhas**. Site Artepensamento. 1999. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/armas-e-armadilhas/>. Acesso em: 28 abr. 2023.

MORAIS, B. M. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2020. (versão eletrônica) Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=UmH0DwAAQBAJ&hl=pt-BR&printsec=frontcover>. Acesso em: 15 dez. 2021.

MOURA, N. dos S. P.; ORTIZ, R. I. Tempo e memória do antigo Mato Grosso: a (re)significação do cristianismo ocidental na cosmologia Terena. **Albuquerque: Revista de História**, v. 9, n. 18, p. 33-47, abr. 2018.

MOURA, M. C. O. de. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: Edunila, 2021.

MPF MS. **2ª. Sessão de Audiência/ Violação de Direitos Indígenas (1946-1988)/ Parte 3**, *youtube*, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2fYikFuD9TA>. Acesso em: 25 ago. 2022.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO EM MATO GROSSO DO SUL. MPT e MPF-MS emitem recomendação para combater a exploração de trabalhadores indígenas nas plantações de maçã no Sul do país. **MPT-MS**, 07 de maio de 2023. Disponível em:

<https://www.prt24.mpt.mp.br/2-uncategorised/1994-mpt-e-mpf-ms-lanca-recomendacao-para-combater-a-exploracao-de-trabalhadores-indigenas-nas-plantacoes-de-maca-do-sul-do-pais>. Acesso em: 07 mai. 2024.

MUSEU DO ÍNDIO. Acervo Arquivístico, Acervo SPI\Inspetoria-Regional-5_Ir5\083_Cachoeirinha\Caixa 07\Planilha 060. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=88303. Acesso em: 15 jun. 2022.

MUSEU DO AGACHI NA ANTIGA CERÂMICA. **Pantanal Experiência** (*site*). Disponível em: <https://www.pantanalexperiencia.com.br/#facilities>. Acesso em: 10 abr. 2024.

MUSEU DO ÍNDIO - acervo arquivístico. **Acervo SPI/Inspetoria -5 Regional_IR5/096_Sao-Joao-do-Aquidavao**. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&id=3066804894362&pagfis=114285. Acesso em: 30 out. 2023.

OLIVEIRA, D. P. de; ALVES, M. M. **Os Kinikinau**: dados históricos, vocabulares e linguísticos. 2003.

OLIVEIRA, G. B. V. de. **Língua Kinikinau** – descrição de aspectos sociolinguísticos e fonológicos. 2017. 173 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2017.

OLIVEIRA, J. P. de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: OLIVEIRA, J. P. de. **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: *E-papers*, 2022. p. 11-36.

OLIVEIRA, K. E. Assembleias Indígenas como espaços de mobilização social: o caso do Povo Xukuru do Ororubá. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31, 2018, Brasília. **Anais....** p. 1-19.

PACHECO, R. **Os Xetá e suas histórias**: memória, estética e luta desde o exílio. 2018. 320 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2018.

PAES, C. de F. Funai abre a porteira e empresa da família Klabin registra estância luxuosa em Terra Indígena no MS. **Intercept Brasil**, 28 jun. 2021. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2021/06/28/funai-abre-a-porteira-e-empresa-ligada-a-klabin-registra-estancia-luxuosa-em-terra-indigena-no-ms/>. Acesso em: 20 out. 2022.

PAJOLLA, M. Com Bolsonaro, desmatamento na Amazônia cresce 150%, pior marca já registrada pelo Imazon. **Brasil de Fato**, 20 jan. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/01/20/com-bolsonaro-desmatamento-na-amazonia-cresce-150-pior-marca-ja-registrada-pelo-imazon#:~:text=Entre%202019%20e%202022%2C%20durante,aumento%20foi%20de%20quase%20150%25>. Acesso em: 27 jul. 2023.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS. **Decreto no 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de

demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.

RAMOS, A. R. Da Etnografia ao Indigenismo: uma trajetória antropológica. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 35, n. 1, p. 43-56, 2018. DOI: 10.4000/aa.773. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/7023>. Acesso em: 3 jun. 2025.

RIBEIRO, D. **Kadiwéu**: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno – Estudos de antropologia da civilização. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1982.

RICALDE, D.; NÓBREGA, O. Ministra Sônia Guajajara chega em MS para discutir medidas de proteção aos territórios indígenas. **G1 MS e TV Morena**. 18 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2023/03/18/ministra-sonia-guajajara-chega-em-ms-para-discutir-medidas-de-protecao-aos-territorios-indigenas.ghtml>. Acesso em 28 ago. 2023.

RICHARD, N.; COMBÈS, I. O complexo alto-paraguaiense: Do Chaco a Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. (orgs.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, 2015. p. 231-248. Disponível em: https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/EDITORIA/catalogo/povos_indigenas_em_mato_grosso_do_sul.pdf. Acesso em: 03 jul. 2023.

ROBERTO, I. **A língua kinikinau**: o ensino da língua kinikinau e produção de material didático. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso do curso (Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”) UFMS/CPAQ. 2014.

ROBERTO, L. **Kinikinau**: histórias, memórias, artesanatos e lutas. Campo Grande: Oeste, 2024.

ROBERTO, I. (org.). **Dicionário escolar bilíngue: Kinikinau – Português/ Português - Kinikinau**. Campo Grande: UFMS, 2020.

ROBERTO, I. Povo Indígena Kinikinau. In: JOSÉ DA SILVA, G.; BOLZAN, A. V.; SOUZA, R. de A. (orgs.). **Kinikinau**: arte, história, memória e resistência. Curitiba: CRV, 2017. p. 161-166.

RUSSO, J. P. M. **Uma arqueologia do genocídio**: a atuação do Serviço de Proteção aos Índios entre os Xetá. 2023. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2023.

SAHLINS, M. Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do “Sistema Mundial”. **Revista Religião e Sociedade**, 16/1-2, 1992. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2021/04/sahlins_cosmologias-do-capitalismo_revista_religiao_e_sociedade.pdf. Acesso em: 23 jul. 2024.

SANTANA, J. V. J. de; COHN, C. Multiplicar escolas e estar na cultura: algumas considerações sobre a escola dos Tupinambá de Olivença/BA. **Revista da FAEBA: Educação e Contemporaneidade**, v. 29, n. 57, p. 269-286, 2020.

SANTOS, A. V. dos. **Lutar, festejar, retomar**: imagens de movimentos terena. 2023. 308 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2023.

SANTOS, D. L. **Entre o discurso oficial e o discurso Kinikinau**: representações de escola e território. 2017. 194 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS/ CPTL, Três Lagoas, 2017.

SANTOS, L. G. dos. **Cerâmica Kinikinau**: a arte de um povo tido como extinto. 2011. 124f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, 2011.

SÁNCHEZ-LABRADOR, J. **El Paraguay catolico**. Buenos Aires: Cony Hermanos, 1910 [177-].

SANTOS-GRANERO, F. A matriz Aruaque: etos, língua e história na América do Sul nativa. Trad. de Fernando Ozorio de Almeida. **Revista de Arqueologia**, [s. l.], v. 33, n. 2, p. 135–164, 2020. DOI: 10.24885/sab.v33i2.731. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/731>. Acesso em: 2 jul. 2023.

SANTOS-GRANERO, F. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. **Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.

SANTOS-GRANERO, F. **Vital enemies, slavery, predation and the amerindian political economy of life**. Austin: University of Texas Press, 2009.

SEEGER, A.; CASTRO, E. B. V. de. Terras e territórios indígenas no Brasil. In: REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 30, 1979, São Paulo. **Anais....** p. 101-114.

SGANZERLA, A. **A História de Frei Mariano de Bagnaia**: o missionário do Pantanal. Campo Grande: FUCMT, 1992.

SCHWADE, E. Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho de Egydio Schwade. In: BRIGHENTI, C. A.; HECK, E. D. (orgs.). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: Edunila, 2021. p. 25-44.

SILVA, C. L. da. **Sobreviventes do extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. 306 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 1998.

SILVA, K. A. **Língua Kinikinau na construção de material didático**: “Wexeowo kuatiti xane”. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado em Letras – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Três Lagoas, 2015.

SIQUEIRA JR., J. G. **Esse campo custou o sangue dos nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu**. São Paulo, 1993. 395 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

SMITH, M.; STIBICH, G. R. de A.; GRUPIONI, L. D. B. (eds.). **PNGATI: Plano Integrado de Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**. Brasília: Projeto GATI/ Funai, 2016.

SOUZA, I. de. Kinikinau: A língua silenciada. In: JOSÉ DA SILVA, G.; BOLZAN, A. V.; SOUZA, R. de A. (orgs.). **Kinikinau: arte, história, memória e resistência**. Curitiba: CRV, 2017. p. 71-96.

SOUZA, I. de. **Koenukunoe Emo ‘u: a língua dos índios Kinikinau**. 2008. 196 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2008. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/tese:souza-2008>. Acesso em: 15 jun. 2022.

SOUZA, R. de A. **Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kinikinau (Koinukunoen) em Mato Grosso do Sul**. 2012. 58 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2012.

SOUZA, R. de A.; BOLZAN, A. V. Os Kinikinau na Grande Guerra (1864:1870): exemplos de persistência e resistência. In: ESSELIN, P. M.; OLIVEIRA, J. E. de. **A Grande Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança: história, historiografia e memória**. Palmas: Nagô, 2024. p. 463-490.

SOUZA, R. de A.; BOLZAN, A. V.; JOSÉ DA SILVA, G. (orgs.). **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. Vol. 2. Curitiba: CRV, 2021.

SOUZA LIMA, A. C. de S. Reconsiderando o poder tutelar e a formação Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e localização dos trabalhadores nacionais. In: FREIRE, C. A. da R. (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios:(1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011. p. 201-211.

SOUZA LIMA, A. C. de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Rio de Janeiro, **Mana**, 21(2): 425-457, 2015. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/Hq63jTNN9yHhPTQ4PjXjBdw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 maio 2023.

SOUZA LIMA, A. C. de. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, A. C. de; OLIVEIRA, B. P. de. Do reconhecimento de direitos à luta em torno de sua destituição: estado, povos indígenas, mercado e violência – Brasil, séculos XX e XXI. Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados. In: ZUCARELLI, M. C. et al. (orgs.). **Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de**

desenvolvimento” em território sociais. Local: Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2023.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, (69), p.442-464, 2018. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145663/139603>. Acesso em: 10 jun. 2023.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** Trad. Irazema Dullei; Jamille Pinheiro, Jamille; Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Inteiro teor do Acórdão. **Plenário Emb. Decl. na Petição**, v. 3, 2013. Pet. N.3.388/RR – Raposa Serra do Sol. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>. Acesso em: 02 mar. 2023.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Recurso Extraordinário n.º 1.017.465. 07 de novembro de 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5109720>. Acesso em: 18 out. 2024.

SUSNIK, B. **Etnologia del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII).** Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay:** etnohistoria de los chaqueños – 1650 - 1910. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1981.

SVAMPA, M. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina:** conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2020.

TAUNAY, A. d'E. **Entre os nossos índios:** chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatós, guaycurus, caingangos. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

TAUNAY, A. d'E. **Irecê e Guaná.** São Paulo: Iluminuras, 2000.

TAUNAY, V. de. **A retirada da Laguna.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

TILLY, C. **Regimes and repertoires.** Chicago: University of Chicago Press, 2010.

TURNER, V. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

UFMS. LEI. **A participação ativa das pessoas envolvidas no projeto de restauração na aldeia Mãe Terra trouxe o nosso trabalho ao terceiro ano de execução!** Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CpyK5mxJVhg/>. Acesso em: 22 jun. 2024.

UFMS. LEI. **Laboratório De Ecologia Da Intervenção Estamos completando três anos de atividades no projeto Mãe Terra! 28 de fevereiro de 2023.** Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CpOEhmXJKuL/>. Acesso em: 22 jun. 2024.

ULIAN, G. **“Eu ando em terra alheia, procurando a minha aldeia”:** territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul. 2013. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –

Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/114>. Acesso em: 03 mar. 2022.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI - 14/11/1989). Armazém da Memória. 11 de set. de 2017, (0:57). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mJnj15z1Wrw>. Acesso em: 08 ago. 2023.

VIEIRA, J. L. G.; GONZAGA, L. **Desenvolvimento local na perspectiva Terena de Cachoeirinha, município de Miranda/MS**. 2004. Dissertação (mestrado) Universidade Católica Dom Bosco. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local. Campo Grande.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. **Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 247 a 264-247 a 264, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Comentários II (ao artigo: A importância das assembleias indígenas para os Estudos Brasileiros, de Eduardo Hoornaert). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, n. 3, out. 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, p. 113-148, 2002b.

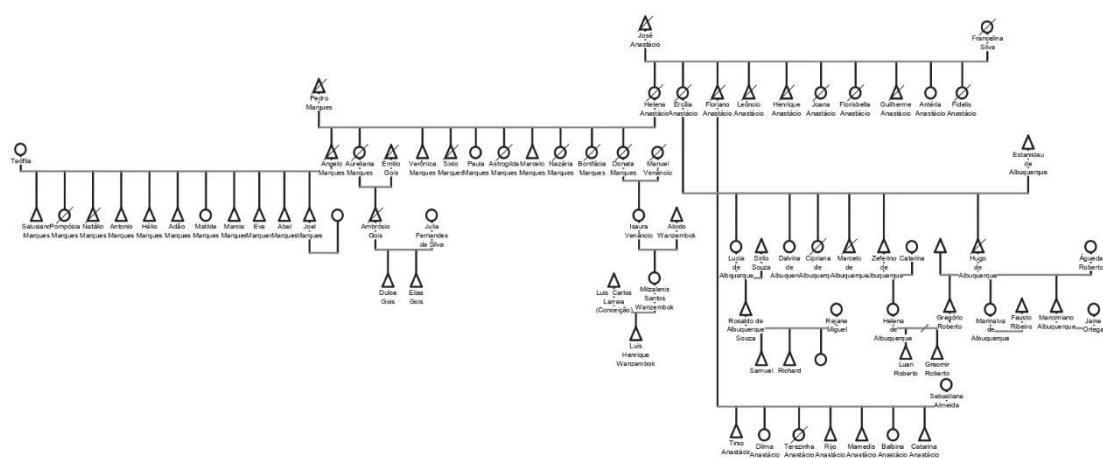
VIVEIROS DE CASTRO E. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Caderno de leituras**, v. 65, p. 1-9, 2017.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza; Alexandre Morales. São Paulo: Ubu, 2018.

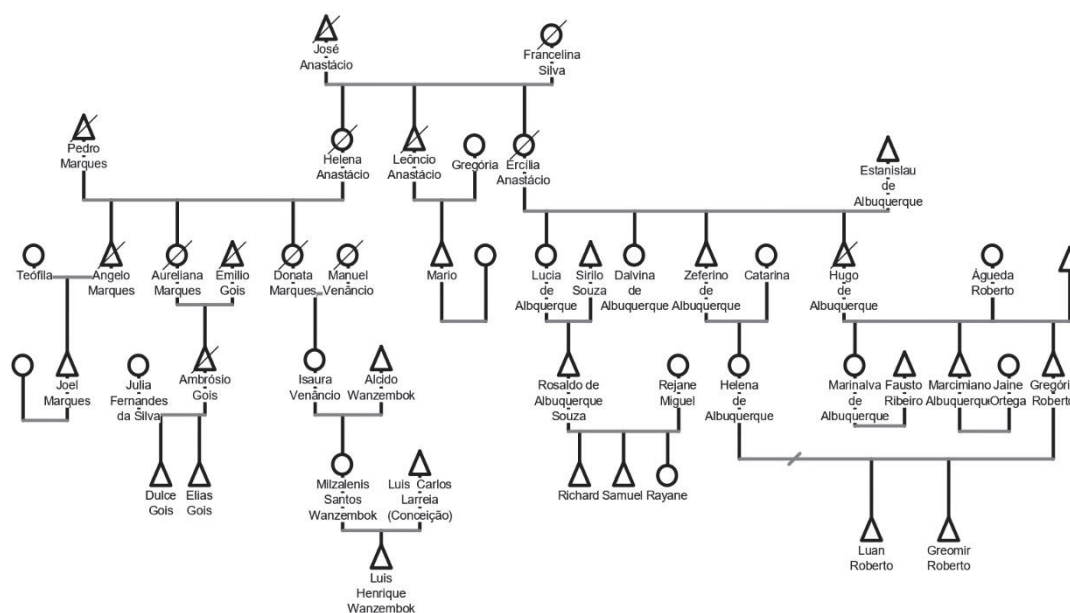
XIMENES, L. G. **A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro**. 2017. 289 f. 2017. Tese (Doutorado em História)– Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, 2017.

ANEXOS

ANEXO A – GENEALOGIA DO PARENTESCO FAMÍLIAS ANASTÁCIO, MARQUES, GOIS (ESBOÇO ROSALDO)



ANEXO B – GENEALOGIA DO PARENTESCO MARQUES, GOIS, ANASTÁCIO (ESBOÇO ELIAS)



ANEXO C – População indígena sob jurisdição da IR 5 do SPI – 1948 (Museu do Índio, Acervo SPI, IR 5, 999 Vários Postos, Caixa 34, Planilha 328 *apud* Azanha, 2018, p. 96; destaque do autor)

QUADRO II

ESTIMATIVA DA POPULAÇÃO INDÍGENA ASSISTIDA PRIMA I.R. 5 - JUNHO DE 1948.

POSTOS INDÍGENAS	TUPÁ - GUARANI			A. V. A.			G. S.		GUATUBURÓ			TOTAIS POR POSTO
	Kaias	Guarani	TOTAL	Veron	Kinkiman	TOTAL	KAINHANO	KADUEO	Guatuburó	TOTAL		
Taunay	-	-	-	965	-	965	-	-	-	-	965	
Impepe	-	-	-	404	-	404	-	-	-	-	404	
Cachoeirinha	-	-	-	724	-	724	-	-	-	-	724	
Laldea	-	-	-	4202	80	282	-	-	77	77	359	
Buritil	-	-	-	476	-	476	-	-	-	-	476	
Cap. Vitorino	-	-	-	125	-	125	-	-	-	-	125	
Francisco Borta	355	42	397	151	-	151	-	-	-	-	548	
Benjamin Constant	463	17	480	-	-	-	-	-	-	-	480	
João Bonifácio	308	14	322	-	-	-	-	1	-	1	323	
Prova. Alves de Barros e Pitoco	-	-	-	28	-	28	-	234	1	235	263	
São João	-	-	-	21	34	55	-	-	-	-	55	
Carl Wauendajé	-	80	80	77	-	77	18	-	-	-	175	
Zonta	5	-	5	1	-	1	34	-	-	-	40	
Vauçire	-	-	-	-	-	-	46	-	-	-	46	
TOTAIS POR TRIBO	1131	153	1.284	3.174	114	3.288	98	235	78	313	4.983	

Campo Grande, 30 de Junho de 1948.

Carquim Paulo Gado

Resp. pelo Map. de I.R. 5.

ANEXO D – Dados censitários das famílias da aldeia São João (Museu do Índio, Acervo SPI, IR 5, 096, Caixa 22, Planilha 197 – 4 páginas)

	Nº de Ordem	NOME	Idade	Sexo	Total
0 - 4	1	Catarina Moreira	4 ano	Mac.	BRITISH-IR5-096-197-44-61
	2	Menegildo Moreira	1 "	"	
	3	Tiago Gois	4 "	"	
	4	Krasmo Gois	2 "	"	
	5	Pedro Gois	6 mês	"	
	6	José Anastacio	1 ano	"	
	7	Jair da Silva	3 "	"	
	8	Ataide Nunes	3 "	"	
	9	Ilario Costa	3 "	"	
	10	Martimiano Anastacio	3 "	"	
	11	Idalecio dos Santos	3 "	"	
	12	Fabio dos Santos	2 mês	"	
	13	Adão dos Santos Benites	2 ano	"	
	14	Floriano Santos Benites	1 mês	"	
	15	Arcelino Anastacio	2 "	"	
	16	Jovenal Fernandes Silva	2 ano	"	
	17	Elizeu Silva	2 "	"	
	18	Nicolau Fernandes	3 "	"	
	19	Fausto Ribeiro	1 "	"	
	20	Juvino Moreira	1 mês	"	
	21	Manuel Roberto	3 ano	"	
	22	Otávio Anastacio	2 "	"	22
	23	Fátima Pio	2 ano	Fn.	15 - 37
	24	Ilda Nunes	4 mês	"	
	25	Sabina Antinio	1 ano	"	
	26	Francisca Rosa	4 "	"	
	27	Josezinha Marques	3 "	"	
	28	Zenaide Marques	1 "	"	
	29	Maria Rodrigues	3 "	"	
	30	Antonia Antonio	1 "	"	
	31	Maria Anastacia	3 "	"	
	32	Vanda Anastacia	2 "	"	
	33	Ferbanda Anastacio	3 mês	"	
	34	Maria Lopes	6 "	"	
	35	Luiza Pereira	2 ano	"	
	36	Maria Costa	1 "	"	
	37	Balbina Anastacio	1 "	"	
5 - 9	38	Isaque Moreira	7 ano	Mac.	23
	39	Mamedes Almeida	6 "	"	
	40	Alcebides dos Santos	5 "	"	
	41	Mário Anastacio	6 "	"	
	42	Ramão Fernandes	8 "	"	
	43	Felix Lopes	8 "	"	
	44	Anisio da Silva	5 "	"	
	45	Claudio Nunes	9 "	"	
	46	Valerio Nunes	6 "	"	
	47	Severico Anastacio	9 "	"	
	48	Valdomiro Santos Benites	9 "	"	
	49	Rosario Santos Benites	5 "	"	
	50	Marcelo Antonio	8 "	"	
	51	José Antonio	7 "	"	
	52	Bento Costa	7 "	"	
	53	Isidrio Costa	6 "	"	
	54	Adão Gois	7 "	"	
	55	Raimundo Anastacio	6 "	"	
	56	Zeferino Anastacio	8 "	"	
	57	José Anastacio	5 "	"	
	58	Gencis Evangelista	9 "	"	
	59	Ramão Ribeiro	9 "	"	
	60	Geraldo Ribeiro	7 "	"	
	61	Agripina da Rosa	8 ano	Fn.	23
	62	Ramona da Rosa	6 "	"	
	63	Geni Evangelista	8 "	"	
	64	Rosaneire Evangelista	6 "	"	
	65	Dilma Moreira	7 "	"	
	66	Aguida Roberto	9 "	"	
	67	Isolina ~~XXXXXX~~ Rodrigues	9 "	"	
	68	Loira ~~XXXXXX~~ Rodrigues	7 "	"	
	69	Emiliana Ribeiro	5 "	"	
	70	Isabel Anastacio	9 "	"	
	71	Laura Antonio	6 "	"	
	72	Alexandra Antonio	6 "	"	

(continua)

	Nº de Ordem	NOME	Idade	Sexo	Total
	73	Natalia Moreira	8 ano	Fm	
	74	Getbude Anastacio	5 "	"	
	75	Rita Pereira	7 "	"	
	76	Angela Lopes	6 "	"	
	77	~~Natalia Moreira~~	8 "	"	17 - 40
10 - 14	78	Libin Anastacio	10 ano	mac.	
	79	Ramão Fernandes	12 "	"	
	80	João Fernandes	11 "	"	
	81	Julio Moraes	11 "	"	
	82	Valdomiro Silva	14 "	"	
	83	Cirilo Silva	12 "	"	
	84	Belmiro Lopes	12 "	"	
	85	Elodio Fernandes	10 "	"	
	86	Leduno Pereira	13 "	"	
	87	Tico Almeida	12 "	"	
	88	Rito Anastacio	10 "	"	
	89	Julio Santos	12 "	"	
	90	Bernardo Santos	10 "	"	
	91	Rufino Santos	13 "	"	
	92	Alcemiros Santos	12 "	"	
	93	Ramão Xavier	13 "	"	
	94	Bernardo Antonio	11 "	"	
	95	Ramão Costa	12 "	"	
	96	Abilio Silva	10 "	"	
	97	Claro Gois	12 "	"	
	98	Abrão Pereira	14 "	"	21
	99	Liberata Ribeiro	11 ano	Fm	
	100	Catarina Rosa	10 "	"	
	101	Ortensia Gois	10 "	"	
	102	Lucia Anastacio	12 "	"	
	103	Catarina Xavier	12 "	"	
	104	Claudia Antonio	12 "	"	
	105	Marta Costa	13 "	"	
	106	Ermelina Moreira	13 "	"	
	107	Clemencia Gois	12 "	"	
	108	Ilaria Gois	10 "	"	10 - 31
15 - 19	109	Jorge Moraes	18 ano	mac.	
	110	Brasil Lemos	18 "	"	
	111	Leucidio Costa	18 "	"	
	112	Permino Costa	15 "	"	
	113	Afonso Moreira	15 "	"	
	114	Erminio Gois	18 "	"	
	115	Marino Gois	16 "	"	
	116	Anbrosio Gois	15 "	"	
	117	Ciro Costa	15 "	"	
	118	José Anastacio	17 "	"	
	119	Vitermo Evangelista	15 "	"	
	120	Xisto Francisco	19 "	"	12
	121	Ramona Pereira	16 ano	Fm.	
	122	Maria Antonio	17 "	"	
	123	Dalvina Anastacio	15 "	"	
	124	Agripina Santos	19 "	"	
	125	Teresinha Santos	16 "	"	
	126	Clara Antonio	18 "	"	
	127	Miguel Antonio	16 "	"	
	128	Tertulhana Farias	17 "	"	
	129	Zeferina Pereira	19 "	"	
	130	Norma Moreira	16 "	"	
	131	Ortencia Silva	18 "	"	
	132	Graciano Silva	19 "	"	12 - 24
20 - 24	133	Nadir Silva	20 ano	mac.	
	134	Estanislau Lemos	23 "	"	
	135	Genesio Gois	20 "	"	
	136	Otávio Pereira	20 "	"	
	137	Lucio Anastacio	22 "	"	
	138	Norberto Santos	21 "	"	
	139	Isidrio Pereira	23 "	"	
	140	Amancio Antonio	20 "	"	8
	141	Nasaria Marques	20 ano	Fm.	
	142	Frederica Silva	23 "	"	
	143	Belmira Pereira	20 "	"	

(continua)

BRASIL 1951-1955-1956-1957-1958-1959

	Nº de Ordem	Nome	Idade	Sexo	Total
	144	Olivia Moreira	20ano	Fm.	
	145	Josézinha Marques	20 "	"	
	146	Ordalha Moreira	24 "	"	
	147	Antonia Pereira	23 "	"	
	148	Teresa Moreira	20 "	"	
	149	Antonia Gois	22 "	"	
	150	Elpidia Moraes	23 "	"	10 - 18
25 - 29	151	Belmiro Silva	25 "	mac.	
	152	Ermenegildo Silva	29 "	"	
	153	Augustinho ~~XXXXX~~ Costa	25 "	"	/3
	154	Veronica Marques	27ano	Fm.	
	155	Astrogilda Marques	25 "	"	
	156	Ramona Gauna (civilizada)	28 "	"	
	157	Zeferina Moreira	28 "	"	
	158	Gregoria Anastacio	25 "	"	
	159	Adelina Xavier	25 "	"	
	160	Gregoria Acosta	27 "	"	
	161	Isabel Antonio	25 "	"	
	162	Ramona Moraes	26 "	"	
	163	Duvinha Moraes	27 "	"	
	164	Antonia Gois	25 "	"	
	165	Joana Fernandes Silva	26 "	"	
	166	Ramona Fernandes	26 "	"	13 - 16
30 - 34	167	Rosalino Fernandes	32ano	mac.	
	168	Inacio Flores	33 "	"	
	169	Fideles Anastacio	30 "	"	
	170	Saturino Anastacio	30 "	"	
	171	Nelso Silva	33 "	"	
	172	Nicolau Nunes	32 "	"	
	173	Ninfa Rosa	33 "	"	
	174	Amado Costa	30 "	"	
	175	Ciro Pereira	32 "	"	
	176	Miguel Roberto	32 "	"	10
	177	Rosa Pereira	30ano	Fm.	
	178	Teresa Antonio	32 "	"	
	179	Ramona Rola Gois	34 "	"	
	180	Euvencia Xavier	30 "	"	
	181	Patrocina Costa	32 "	"	
	182	Bonifacia Marques	32 "	"	
	183	Julia Moreira	30 "	"	
	184	Anuncia Lopes	32 "	"	
	185	Antonia Anastacio	31 "	"	
	186	Flaulina Flores	31 "	"	10 - 20
5 - 32	187	Valerio Fernandes	38ano	mac.	
	188	Pedro Fernandes	36 "	"	
	189	Afonso Moraes	35 "	"	
	190	Inacio Lopes	37 "	"	
	191	Florindo Neri	39 "	"	
	192	Daniel Silva	35 "	"	
	193	Servilhana Silva	37 "	"	
	194	Benedito Rola (civilizada)	35 "	"	
	195	Guilhermano Anastacio	35 "	"	
	196	Valerio Moreira	36 "	"	10
	197	Clara Santos Benites	39ano	Fm.	
	198	Ercilia Anastacio	38 "	"	
	199	Patrona Rodrigues	35 "	"	3 - 13
40 - 44	200	Irineu Moreira	42ano	mac.	
	201	José Vericimo dos Santos	40 "	"	
	202	Gregorio Evangelista	42 "	"	3
	203	Florentina Moraes	42ano	Fm.	1 - 4
	204	Florentino Anastacio	47ano	mac.	
	205	Brasil Xavier	48 "	"	
	206	Tiburcio Antonio	45 "	"	
	207	Francisco Antonio	48 "	"	
	208	Gorge Rodrigues	45 "	"	5
	209	Elvira Farias	45ano	Fm.	
	210	Aristida Anastacio	46 "	"	2 - 7
50 - 54	211	Emilio Gois	52 "	"	
	212	Felisberto Pereira	50 "	"	
	213	Caitano Silva	50 "	"	
	214	Isidoro Lemos	54 "	"	
		(continua)			

BRASILIA-MS-096-197-41-43

	Nº de Orden	Nome	Idade	Sexo	Total
	215	João Pio	54ano	mas.	
	216	Epifanio Tavares	53 "	"	
	217	Atanacio Ribeiro	50 "	"	7
	218	Basília da Silva	50ano	Fm.	
	219	Tolentina de Moraes	50 "	"	2 - 2
55 - 59	220	Pedro Marques	50ano	mas.	1
	221	Benta Rola (civilizada)	56ano	Fm.	
	222	Elena Anastacio	56 "	"	
	223	Andrelina Farias	58 "	"	
	224	Diolinda Silva	59 "	"	4 - 5
60 - 64	225	Jacinto Costa ..	64ano	mas.	
	226	Quirino da Silva	60 "	"	
	227	João Antonio	63 "	"	3
	228	Francisca Pereira	60ano	Fm.	
	229	Maria Quirino	60 "	"	
	230	Joana de Oliveira	63 "	"	3 - 6
65 - 69	231	João de Moraes	69ano	mas.	1
	232	-----	U "	Fm.	0 - 1
70 - 74	233	Manuel Fernandes	74ano	mas.	1
	234	-----	U "	Fm.	0 - 1
75 - 79	235	-----	U "	mas.	0 - 1
	236	Francelina Silva	76 "	Fm.	1 - 1
80 - 84	237	-----	U "	mas.	0
	238	-----	U "	Fm.	0 - 0
85 - 89	239	José Antonio	88 "	mas.	1
	240	-----	0 "	Fm.	0 - 1
90 - 94	241	-----	0 "	mas.	0
	242	Catarina Fernandes	90"	Fm.	1 - 1
- de 95	243	-----	0 "	mas.	0
	244	-----	0 "	Fm.	0 - 0
Total. 235					
P.I. de São João -					
<i>Luiz Martins da Silva</i>					
Rep. P/ Exp. do Posto.					
BR 131 SP-115-096-197-41-64					

ANEXO E – Mediação e tutela dos casamentos pelo SPI no PI São João (1948)
(Museu do Índio, Acervo SPI, IR 5, 096, Caixa 21, Planilha 194)


 MINISTÉRIO DA AGRICULTURA Campo Grande, Mt.

M/M-nº 175/

Em 3 de março de 1954
 Ao Índio Emilio Gois
 Respondendo pelo expediente
 do P.I. São João

Pelo Snr. Lenine, recebi uma carta do índio Pedro Marques, - capitão dos índios da Aldeia desse Posto, na qual informa o capitão Pedro Marques que um moço civilizado pediu e quer se casar com uma índia filha dele, e consulta se pode ser esse casamento. Pode aceitar, desde que seja um moço conhecido, de bom procedimento, que tenham dele tido boas informações. Entretanto, os índios devem saber das condições adotadas pelo Serviço de Proteção aos Índios que são as seguintes: Um moço ou homem mesmo de idade índio, quando se casa com uma moça ou mulher mesmo de idade civilizada, ele é o cabeça de casal, é o chefe da família, pode levar sua mulher morar nas terras reservadas aos índios, e quando uma moça ou mulher índia, se casa com homem civilizado, ela já fica civilizada, tendo seu marido civilizado, que como cabeça de casal, chefe da família, não poderá morar mais nas terras dos índios, por quanto não pode ter o mesmo direito, isto porque, ele fi-

BR SPI-185-096-194-74-81


 MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

M/M

cando morando nas terras dos índios, foje de seus deveres de cidadão civilizado de cumprir e obedecer as leis que regem a nacionalidade, e por isso, não é permitido um civilizado, que casa-se com índia, morar nas terras dos índios.

Sendo como é esse caso, de um modo geral para todos os índios, deveis ler esta carta para o capitão Pedro Marques ouvir, e ele mesmo dar ciência aos demais índios. Dizer mais ao capitão, que esta Inspeção deseja a felicidade da filha dele pelo casamento com esse civilizado.

Saudações
Deocleciano de Souza René
 Deocleciano de Souza René
 Chefe da I.R.5

ml/.

BR SPI-185-096-194-74-82

ANEXO F – Frequência Escolar PI São João em 1966. (Museu do Índio, Acervo SPI, IR 5, 096, Caixa 22, Planilha 197)

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA S.P.I.		FREQUÊNCIA ESCOLAR					Ano: 1966		
I.R. 2ª		Posto: Indígena São João					Mês: Março		
N.º de ordem	NOME	Tribu	Idade	Sexo	Comparecimento	Faltas	Aprovetamento	Observações	
1-	Agia Roberto	Quiriquina	12	Hom	24	-	24	2º	Ans
2-	Abelardo dos Santos	"	9	Mas	22	2	22	1º	Ans A
3-	Antonio Marques	"	9	"	22	2	22	"	"
4-	Bernardino dos Santos	"	12	"	23	1	23	1º	Ans C
5-	Benedito Gomes	Bomaz	13	Hom	23	1	23	"	"
6-	Benedito Gomes	"	9	"	21	3	21	1º	Ans A
7-	Getulio Anastacio	Quiriquina	7	"	24	-	24	"	"
8-	Luiz Albuquerque	"	7	Mas	24	-	24	"	"
9-	Marina Gomes	Bomaz	10	Hom	21	3	21	1º	Ans C
10-	Joel Marques	Quiriquina	7	Mas	23	1	23	1º	Ans A
11-	Ricardo Albuquerque	"	15	Hom	24	-	24	2º	Ans
12-	Manoel Roberto	"	7	Mas	24	-	24	1º	Ans A
13-	Manoel Anastacio	"	8	"	23	1	23	"	"
14-	Rita Anastacio	"	12	"	23	1	23	"	"
15-	Salustiano Marques	"	13	"	24	-	24	1º	Ans C
16-	Leopoldo Albuquerque	"	10	"	24	-	24	1º	Ans A

ANEXO G – Programação VII Assembleia

PROGRAMAÇÃO

11/10/2023 17:00 - Chegada dos participantes 18:00 - Instalação 19:00 - Jantar 20:00 - Noite cultural 12/10/2023: 06:00 – Café da manhã 07:30 – Abertura oficial, rezas e orações Mediador: Prof. Inácio Roberto 08:00 – Roda de conversa 09:30 – Intervalo 09:45 – Roda de conversa 12:00 - Almoço 14:00 – Retorno, roda de conversa Encaminhamento para questionamento às autoridades, MPI, FUNAI, MPF, SESAI. 15:30 – Intervalo 15:45 – Roda de conversa 17:00 – Encerramento das atividades do dia 19:00 – Jantar	13/10/2023 06:00 – Café da manhã 07:30 – Composição da mesa das autoridades presentes, apresentações e falas das autoridades: MPI, FUNAI, MPF, SESAI Mediador: Prof. Rosaldo 09:30 – Intervalo 09:45 – Retomada das falas e questionamentos 12:00 - Almoço 14:00 – Fala dos idosos e continuação das falas das autoridades locais, estaduais e federais 15:30 – Intervalo 15:45 – Retorno para encaminhamento do documento final 17:30 – Assinatura da ATA 19:00 – Jantar 14/10/2023 06:00 - Café da manhã 07:00 – Retorno para os municípios de origem

APOIADORES

GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL
CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO
FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS
SESAI – SECRETARIA DE SAÚDE INDÍGENA
GOVERNO FEDERAL

SUBSORIGINÁRIOS – SUBSECRETARIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS POVOS ORIGINÁRIOS

ANEXO H – Programação Seminário Povo Kinikinau Persistindo a Resistência (2004)

SEMINÁRIO POVO KINIKINAU: PERSISTINDO A RESISTÊNCIA
BONITO – MS, 16 A 18 DE JUNHO DE 2004

Quarta-feira – 16/06/004

14 horas às 17 horas – Inscrições e entrega de materiais

19:30 horas às 22 horas

- Abertura – Professor Alcery Marques Gabriel – Gestor de Processos em Educação Escolar Indígena (SED/MS)
- Apresentação Cultural – Grupo Indígena Kinikinawa
- Palestra: Escola e Educação Indígena - Mestrando Wanderley Dias Cardoso (SED/MS)

Quinta-feira – 17/06/2004

8 horas às 12 horas – Prof. Esp. e Mestrando José Luiz de Souza (UFMG - CAPES)

- Localização geográfica das sociedades indígenas Aruak na América do Sul
- Localização geográfica das sociedades indígenas em MS, com ênfase nos Kinikinau, Layana e Terena
- Localização etno-histórica dos Kinikinau
- Trabalho com mapas
- Atividade com a lista dos povos indígenas do Brasil e debate sobre a ausência dos Kinikinau nesta lista

14 horas às 18 horas - Prof. Esp. e Mestrando José Luiz de Souza (UFMG - CAPES)

- Apresentação do Vídeo – Mehinaku – debate sobre o vídeo
- Conceituação de terra, território, territorialidade, territorialização e desterritorialização
- Formação de grupos e redação de um texto (uma lauda) com o seguinte tema: O que sabemos sobre o território tradicional Kinikinau?
- Leitura do texto (excerto de *O despertar da Fênix*)
- Avaliação oral dos trabalhos do dia

19 horas e 30 minutos – Palestra - " O que eu professor preciso saber da Pedagogia Kinikinawa para atuar no espaço escolar indígena multicultural - Professora Shirley Vilhalva - (CAS - SED/MS)

Sexta-feira – 18/06/2004

8 horas às 12 horas – Prof. Esp. e Mestrando Giovani José da Silva (UFMS - UNESCO)

- A trajetória histórica dos Kinikinau no sul de Mato Grosso e em Mato Grosso do Sul
- Os Kinikinau e suas relações interétnicas com os Terena e os Kadiwéu
- Noções de Antropologia: identidade étnica, etnia, cultura, adscrição e território
- Noções de Lingüística: línguas indígenas em MS, troncos, famílias e desaparecimento de idiomas

14 horas às 18 horas - Prof. Esp. e Mestrando Giovani José da Silva (UFMS - UNESCO)

- Apresentação do vídeo Nossas línguas – debate sobre o vídeo
- *Kinikinau* ou *Kinikinawa*, eis a questão!
- As fases do processo de demarcação de terras indígenas no Brasil: identificação, delimitação, demarcação e homologação
- A Educação Escolar Indígena como espaço de reafirmação da identidade étnica dos Kinikinau
- O presente e o futuro Kinikinau: reconhecimento oficial e reconquista de terras
- Importância da presença de pesquisadores entre os Kinikinau na atualidade
- Formação de grupo para a redação de um texto avaliando o curso e incorporando a memória Kinikinau ao que foi aprendido (uma lauda)

Intervalos:

Matutino: 10 horas às 10 horas e 15 minutos

Vespertino: 16 horas às 16 horas e 15 minutos

ANEXO I – Portaria GM/MPI GT Emergencial (2023)

30/05/2025, 10:54

PORTARIA GMMPI Nº 101, DE 18 DE ABRIL DE 2023 - PORTARIA GM/MPI Nº 101, DE 18 DE ABRIL DE 2023 - DOU - Imprensa Nacional

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

Publicado em: 19/04/2023 | Edição: 75 | Seção: 1 | Página: 149

Órgão: Ministério dos Povos Indígenas/Gabinete da Ministra

PORTARIA GM/MPI Nº 101, DE 18 DE ABRIL DE 2023

Constitui grupo de trabalho com finalidade de propor medidas resolutivas sobre a situação fundiária do povo Kinikinau, localizado no Mato Grosso do Sul

A MINISTRA DE ESTADO DOS POVOS INDÍGENAS, no uso das atribuições que lhe conferem os incisos I e IV do Parágrafo único do art. 87 da Constituição Federal, resolve:

Art. 1º Instituir o Grupo de Trabalho - GT, no âmbito deste ministério, com finalidade de propor medidas resolutivas sobre a situação fundiária do povo Kinikinau, localizado no Mato Grosso do Sul.

Art. 2º O GT é composto pela Ministra de Estado dos Povos Indígenas e por um representante dos seguintes órgãos do Ministério dos Povos Indígenas:

Secretaria-Executiva - SE;

Secretaria de Direitos Territoriais Indígenas;

Departamento de Mediação e Conciliação de Conflitos Indígenas; e

Consultoria Jurídica do MPI.

Art. 3º Será convidado para participar das reuniões do Grupo de Trabalho um integrante da Sociedade Civil, que neste grupo será a representado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB.



§ 1º A Ministra de Estado dos Povos Indígenas coordenará o GT.

§ 2º Na ausência da Ministra dos Povos Indígenas, a coordenação do GT será exercida pelo Secretário-Executivo do Ministério dos Povos Indígenas.

Art. 4º O GT se reunirá, ordinariamente, conforme cronograma que será definido na primeira reunião e, extraordinariamente, por convocação da coordenação.

§1º O Quórum de instalação será de maioria absoluta dos seus membros e as deliberações serão por maioria simples.

§2º Em caso de empate o coordenador terá voto qualificado.

Art. 5º A Secretaria-Executiva do Ministério dos Povos Indígenas prestará apoio administrativo aos trabalhos do GT.

Art. 6º A participação no GT será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 7º O Grupo de Trabalho terá duração de 90 dias e suas conclusões serão encaminhadas à Ministra dos Povos Indígenas

Art. 8º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação.

SONIA GUAJAJARA

Este conteúdo não substitui o publicado na versão certificada.

ANEXO J – Portaria Funai nº 657 GT identificação e delimitação TI do Agachi (2023)

30/05/2025, 10:47

PORTARIA FUNAI Nº 657, DE 24 DE ABRIL DE 2023 - PORTARIA FUNAI Nº 657, DE 24 DE ABRIL DE 2023 - DOU - Imprensa Nacional

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

Publicado em: 26/04/2023 | Edição: 79 | Seção: 2 | Página: 52

Órgão: Ministério dos Povos Indígenas/Fundação Nacional dos Povos Indígenas

PORTARIA FUNAI Nº 657, DE 24 DE ABRIL DE 2023

A PRESIDENTA DA FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS - FUNAI, no uso das atribuições que lhes são conferidas pelo Estatuto aprovado pelo Decreto n.º 9.010/2017, de 23/03/2017, combinado com o disposto no Decreto n.º 10.193/2019, de 27/12/2019, e com a Portaria nº 1.459/CC-PR, de 01/02/2023, e CONSIDERANDO autos do processo nº 01032.719283/2022-76, contendo Parecer de Força Executória remetido pelo Ofício 00899/2022/ERFIN3-NAP/ER-FIN-PRF3/PGF/AGU (OUTROS) (SEI nº 4565521), resolve:

Art. 1º Constituir Grupo Técnico (GT) com o objetivo de realizar os estudos de natureza antropológica, etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Kinikinau do Agachi, reivindicada por indígenas pertencentes à etnia Kinikinau, localizada nos municípios de Miranda e Aquidauana, no estado do Mato Grosso do Sul, com a seguinte composição:

1. Carolina Perini de Almeida - Mestre em Antropologia Social, colaboradora eventual, como Antropóloga-Coordenadora; e

2. Anercilia da Conceição Martins - Mestre em Geografia, indigenista especializada lotada na Coordenação Regional de Manaus, como profissional da área ambiental.

Art. 2º Determinar o deslocamento dos componentes acima citados aos municípios de Miranda e Aquidauana, no estado do Mato Grosso do Sul, concedendo o prazo de 30 (trinta) dias para os trabalhos de campo, a contar dos seus respectivos deslocamentos.

Art. 3º Estabelecer o prazo de 180 (cento e oitenta) dias para entrega do relatório, a contar do retorno da coordenadora dos estudos.

Art. 4º As despesas com os servidores da Funai e seus deslocamentos serão custeadas por meio do Plano Operacional Delimitação, Demarcação e Regularização de Terras Indígenas, da Diretoria de Proteção Territorial, Plano de Trabalho Resumido (PTRES) 225455 - Plano Interno F1999069IDE, Centro de Custos 123G16.

Art. 5º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação.

JOENIA WAPICHANA

Este conteúdo não substitui o publicado na versão certificada.



ANEXO H – Entrevista Inácio Roberto formatura (2004) Magistério Indígena

Reportagem de capa

Exclusivo on-line



Professor indígena Inácio Roberto: desejo de reconhecimento

Esperança para um resistente

Entrevista > Inácio Roberto, índio kinikinau

Inácio Roberto, 35 anos, é um índio da etnia kinikinau, mas sua aldeia fica em terras kadiwéu, assim como a escola onde se formou no magistério. Seu povo, reduzido hoje a 250 indivíduos, luta até hoje para provar que existe e que tem direito à terra, à educação e a ter uma identidade própria. Na turma de 20 alunos do curso de magistério na aldeia Bodoquena, apenas ele e mais um colega, Rosaldo Albuquerque de Souza, são kinikinaus.

Para ambos, a formatura assumiu um significado

bem especial, como relatou Inácio nesta entrevista exclusiva.

N.E.> Por que você decidiu se tornar professor?

Inácio< Eu sou a pessoa com maior escolaridade em minha aldeia. Fui convidado pela comunidade para me tornar um professor. Fiz curso de capacitação e vi que eu me daria muito bem dando aulas. Além disso, é uma maneira de colocar a etnia kinikinau em evidência.

N.E > Quais as principais dificuldades no curso de magistério?

Inácio< No começo achei bem difícil acompanhar a turma. Faz cinco anos que sou professor, mas não foi fácil ler tantos livros e estudar tanto. Foi muito bom e hoje recebo a recompensa do esforço.

N.E.> O que significa a cerimônia de formatura para você?

Inácio< Sinto um orgulho muito grande por ter chegado até aqui. Mas sei que é apenas o começo para mim e para meu povo. Ainda temos muito por conquistar. Nem somos reconhecidos como kinikinaus. Para se ter uma idéia, sempre fomos registrados como terenas.

N.E> Como o diploma pode ajudar nessa conquista de identidade?

Inácio< Assim como outros índios, nós também estamos alcançando o direito de dar aulas para nosso povo. Eu espero que o estudo signifique a valorização cultural e mais respeito para os kinikinaus. Por isso, deixo uma mensagem para outros índios que também estão e sala de aula: é preciso persistência, muita luta e quando ficar muito, muito difícil continue a pensar nos seus filhos, nos seus netos e no seu povo! Nas nossas palavras, hinga ũti koinukunoen hainiye ũti xo mêun.

ANEXO L – Notícia de jornal sobre o povo Kinikinau (1996)

TRIBUNA POPULAR

BONITO

Sexta-Feira, 10 de maio de 1.996.

Descoberta uma nova tribo indígena em Mato Grosso do Sul

À procura de um paraíso os índios kinikináwas, em busca de novas terras e alimentação, estima-se que por volta de 1933, estabeleceram-se na região do Curvelo, fator esse que logo criou conflito com os fazendeiros locais levando os mesmos a serem removidos para a reserva dos kadiwéus.

Os kinikináwas possuem um físico não muito comum aos índios da região, pois são altos e magros e seu idioma assemelha-se ao terena, motivo que levava a serem denominados como índios terenas.

Durante um certo tempo houve um crescimento populacional, mas com o passar dos anos eles foram se dispersando, chegando a serem considerados quase que inexistentes pelo censo indígena.

O trecho acima, foi narrado pelo professor e pesquisador Francisco A. C. Ferreira, que está escrevendo um livro sobre a tribo dos kinikináwas.

Visando um maior contato com essa comunidade indígena foi organizado pela Secretaria de Educação do Mato Grosso do Sul, na pessoa da Secretária de Educação em assuntos indígenas, professora Marina Vinha, com a participação da técnica indígenista da Funai, da professora da Universidade do Rio Grande do

Sul Adelma Trindade e mais um técnico em comunicação, um encontro visando desenvolver um trabalho de pesquisa levantando dados de fundamental importância para aquela comunidade que encontra-se em extinção.

Encontro em Bonito

O encontro aconteceu nos dias 19 e 20 de abril passado, na Escola de 1º grau São João e contou com a participação do professor Francisco, que desenvolve há dois anos pesquisas que estão ajudando a restaurar a cultura e o idioma daquela comunidade.

No dia 20, pela manhã, a Associação de Pais e Mestres e o Centro Cívico da Escola marcaram uma reunião com o grupo, onde obtiveram uma palestra sobre os pontos principais do encontro e o que isso iria beneficiar a comunidade no que diz respeito à educação e cultura dos kinikináwas.

O grupo parabenizou a Prefeitura Municipal de Bonito pela assistência que vem dando àquela comunidade indígena na área de saúde e educação e, ainda, lembraram que atitudes como essa ajudam o País a restaurar a sua identidade.

Programa de combate à desnutrição

A Prefeitura Municipal de Bonito firmou convênio com o INAN (Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição), e passará a desenvolver um programa de atendimento às pessoas portadoras de debilidades físicas, ou seja, a desnutrição. O programa prioriza o atendimento a crianças de 6 meses a 2 anos e ainda abrange membros da família (irmãos) até 5 anos de idade e gestantes que estão em risco nutricional.

A finalidade do programa é recuperar aqueles que mais sofrem com a carência nutricional, evitando desta maneira que assumam conseqüências mais sérias, que podem vir a impedir o crescimento e o desenvolvimento adequado das crianças e mulheres gestantes.

O programa será desenvolvido no Posto de Saúde e para participar, as pessoas interessadas deverão dirigir-se àquele órgão e preencher os requisitos do cadastramento para receber a cota mensal de alimentos estipulada pelo Ministério da Saúde.



As famílias carentes serão beneficiadas pelo programa.

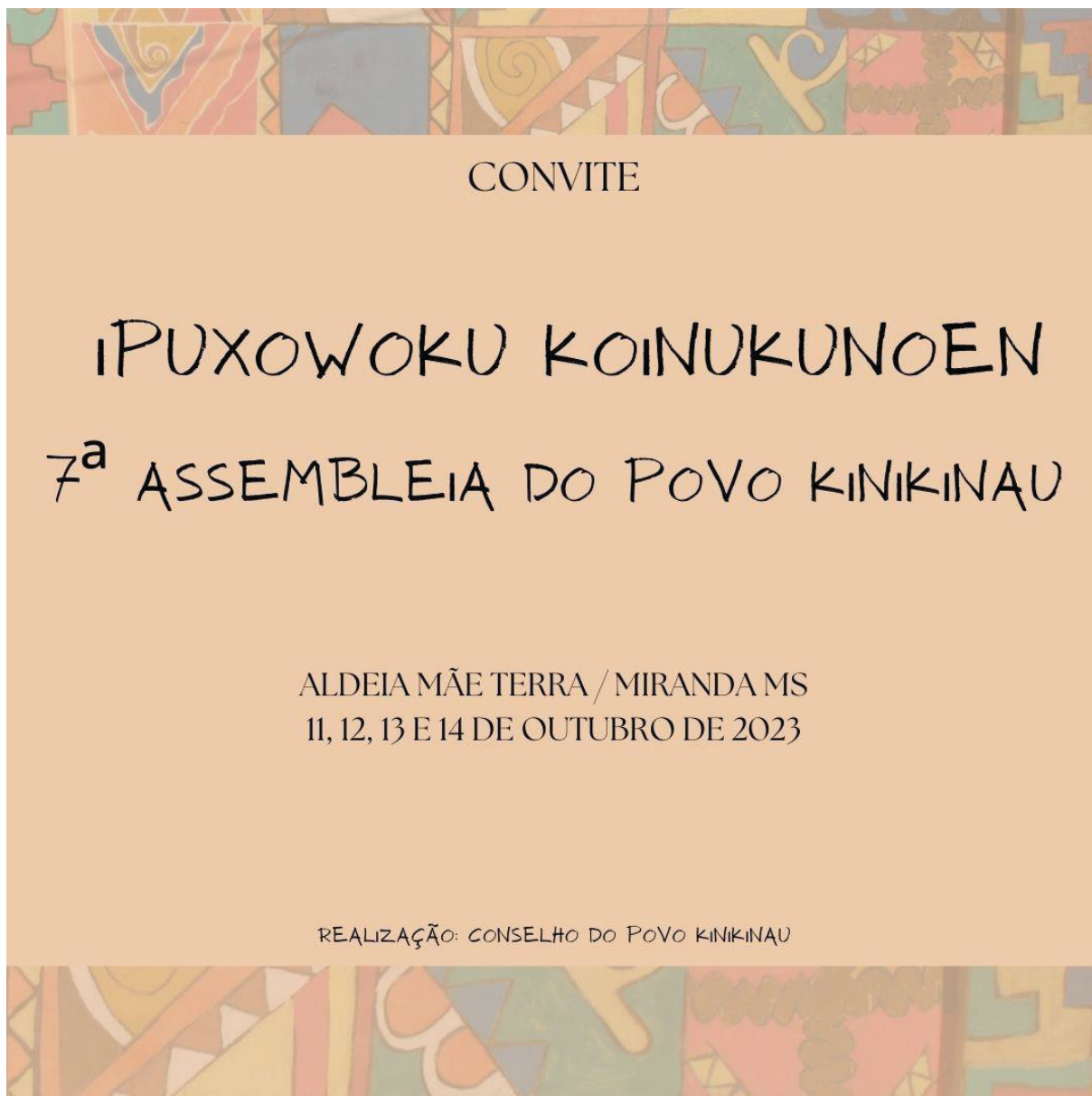
Secretaria de Saúde

Com o objetivo de melhorar o atendimento no Posto de Saúde de Bonito, a Prefeitura Municipal de Bonito, em parceria com o INAN, desenvolverá um programa de combate à desnutrição. O programa prioriza o atendimento a crianças de 6 meses a 2 anos e ainda abrange membros da família (irmãos) até 5 anos de idade e gestantes que estão em risco nutricional. A finalidade do programa é recuperar aqueles que mais sofrem com a carência nutricional, evitando desta maneira que assumam conseqüências mais sérias, que podem vir a impedir o crescimento e o desenvolvimento adequado das crianças e mulheres gestantes. O programa será desenvolvido no Posto de Saúde e para participar, as pessoas interessadas deverão dirigir-se àquele órgão e preencher os requisitos do cadastramento para receber a cota mensal de alimentos estipulada pelo Ministério da Saúde.

O trabalho será desenvolvido por uma equipe formada por profissionais da Prefeitura Municipal de Bonito e do INAN. Para que o programa seja bem-sucedido, é necessário que as famílias carentes sejam beneficiadas pelo programa.

O trabalho será desenvolvido por uma equipe formada por profissionais da Prefeitura Municipal de Bonito e do INAN. Para que o programa seja bem-sucedido, é necessário que as famílias carentes sejam beneficiadas pelo programa.

ANEXO M – Convite VII Assembleia do Povo Kinikinau (2023)



ANEXO N – Programação I Assembleia Kinikinau (2014)

**PROGRAMAÇÃO
DE 6 A 9 DE NOVEMBRO 2014**

LOCAL:
TERRA INDÍGENA NIOAQUE
ALDEIA CABECEIRAS

6 de novembro Quinta-Feira

18h - Abertura cultural
Danças tradicionais/rituais do povo Kinikinau
• Professores responsáveis: Inácio e Genilson

Exposição de artesanatos de diferentes povos
Pronunciamento dos caciques e de lideranças

19h - Jantar

7 de novembro Sexta-Feira

7h - Café
8h - História do povo Kinikinau
• Professor Rosaldo Souza

Educação - Revitalização e identidade
• Professor Giovane José da Silva

10h - Intervalo
10h15 - Roda de conversa entre o povo Kinikinau
12h30 - Almoço
14h - O processo migratório dos Kinikinau, línguas faladas e onde estão os povos do tronco Aruak
16h - Intervalo
16h15 - Roda de conversa
19h - Apresentações culturais e vídeos (degustação de comidas típicas)

8 de novembro Sábado

7h - Café
8h - O fortalecimento do grupo kinikinau através do artesanato (cerâmica e grafismo)
• Profª Aila Villela e Agda Roberto
10h - Intervalo
10h15 - Direitos indígenas e o estado brasileiro
• Dr. Luiz Eloy
• Funai
• Ministério Público Federal
12h30 - Almoço
14h - Processos territoriais dos povos indígenas do MS (lideranças indígenas)
16h - Intervalo
16h15 - Roda de conversa

9 de novembro Domingo

7h - Café
8h - Encaminhamentos
9h - Avaliação do encontro
• Leitura do Documento Final
12h - Almoço e encerramento

ANEXO O – Carta de 2003 sobre melhorias na escola da aldeia São João (2 páginas)

Professor Giovanni,

PROT. N° 21555
Em 22/04/03
Para COPEED

Estou enviando aqui, as fotos das situações em que a nossa escola se encontra, mudou muito, depois de tantas promessas. Nós tínhamos uma sala de aula, e abandonamos essa uma por falta de segurança aos alunos. Construímos um barraco provisório no ano de 2002, e hoje, neste ano de 2003 mais um barraco onde funciona outra sala de aula, com muitas dificuldades conseguimos mobilizar a comunidade para essa construção, pois as pessoas diziam, "não vamos fazer outro barraco, porque está parecendo sem terra". Não ~~por~~ estamos discriminando, e sim, a prefeitura só nos manda dona, ou seja, secretaria municipal de Educação.

Professor Giovanni,

Aqui estão os comprovantes, sendo o fotógrafo Prof. Paulo.

Inacio Roberto

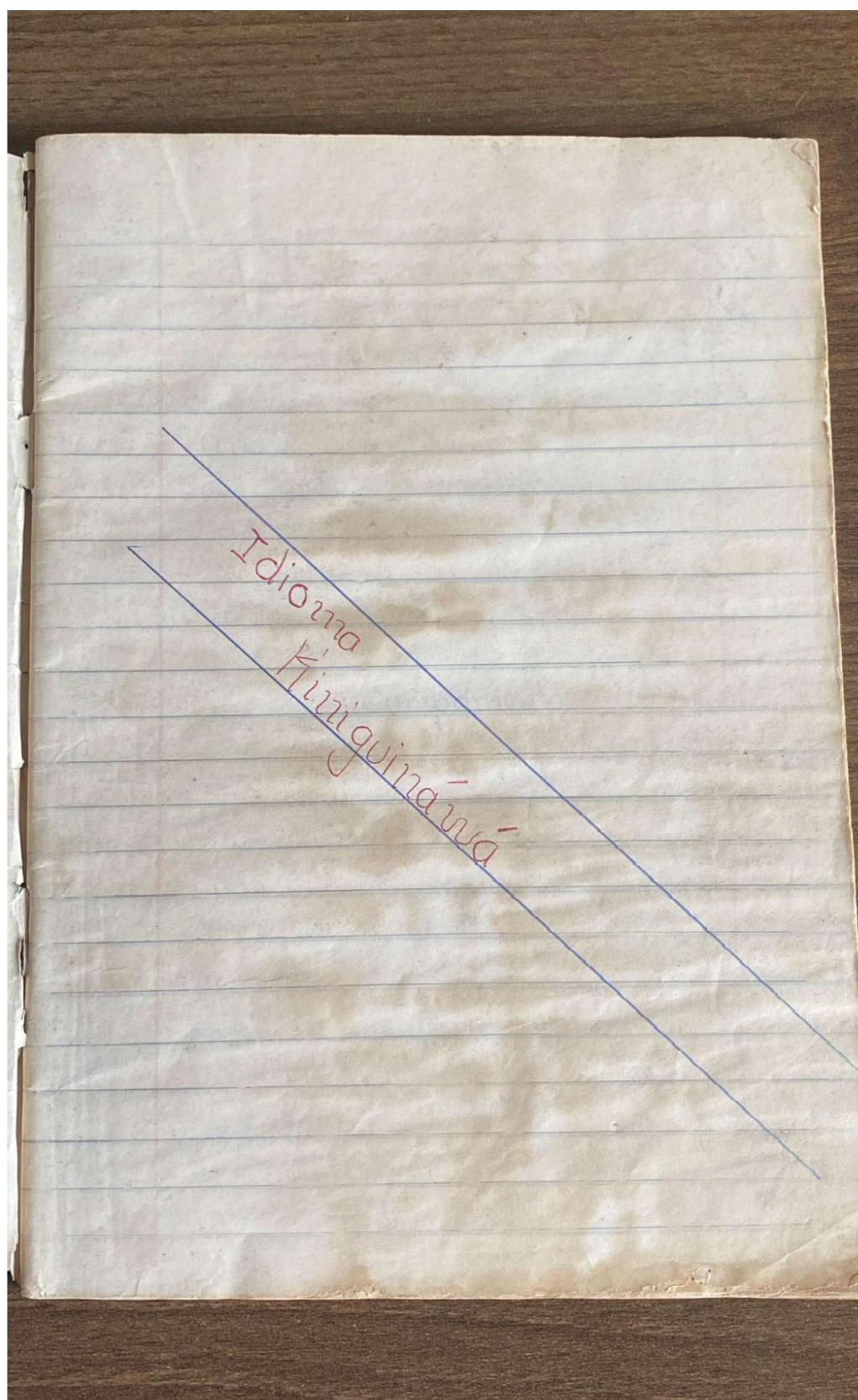
Professor

estou com pouco tempo
logo estarei escrevendo mais.

A auto-denominação dos Kinikimawa
é KOINUKUNOEN = Índio



ANEXO P – Caderno brochura professor Francisco (língua Kinikinau)



ANEXO Q – Ação Civil Pública GT Kinikinau MPF MS (2 páginas)

PR-MS-MANIFESTAÇÃO-3486/2024

**MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL****EXCELENTÍSSIMO(A) SENHOR(A) JUIZ(ÍZA) FEDERAL DA 1ª VARA FEDERAL
DA PRIMEIRA SUBSEÇÃO JUDICIÁRIA DE MATO GROSSO DO SUL - CAMPO
GRANDE****AÇÃO CIVIL PÚBLICA N.º 5006194-79.2022.4.03.6000****AUTOR: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL****RÉS: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI) e UNIÃO FEDERAL**

O **MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL**, por intermédio do Procurador da República signatário, no uso de suas atribuições constitucionais e legais, vem, respeitosamente, à presença de Vossa Excelência, em atenção ao despacho ID 311822015 e ao ato ordinatório ID 317666597, com fulcro no art. 351 do Código de Processo Civil, **apresentar impugnação às contestações ID 316127583 e ID 317652295**, nos seguintes termos:

1) DOS FATOS

Trata-se de ação civil pública, com pedido liminar de tutela de urgência, ajuizada pelo Ministério Público Federal em face da FUNAI e da UNIÃO FEDERAL, em

Página 1 de 34



Este documento foi gerado pelo usuário 008.***-92 em 15/04/2024 17:17:31
Número do documento: 24041517060363700000310952290
<https://pje1g.trf3.jus.br:443/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=24041517060363700000310952290>
Assinado eletronicamente por: LUIZ EDUARDO CAMARGO OUTEIRO HERNANDES - 15/04/2024 17:05:52

Num. 321831855 - Pág. 1

Documento assinado via Token digitalmente por LUIZ EDUARDO CAMARGO OUTEIRO HERNANDES, em 15/04/2024 17:05. Para verificar a assinatura acesse <http://www.transparencia.mpf.mp.br/validacaodocumento>. Chave b79a7c7b.ea5845ad.c6eb98e4.93027a5c

que se pleiteia a concessão de ordem judicial condenatória às seguintes obrigações:

- a FUNAI à obrigação de fazer consistente em retomar imediatamente o procedimento demarcatório das terras ocupadas pela comunidade indígena Kinikinau (n.º 08620.100718/2015-02), localizada em Miranda/MS, com a elaboração de estudo antropológico de identificação, coordenado por antropólogo de qualificação reconhecida, nomeado por Portaria da FUNAI, a ser concluído no prazo final de 1 (um) ano, bem como em cumprir todos os atos posteriores componentes do procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas no âmbito de sua competência, respeitando-se os prazos previstos no Decreto n.º 1.775/96, com apresentação, em juízo, de cronograma das fases necessárias à conclusão da demarcação, a fim de implementar a tutela específica ou para a obtenção do resultado prático equivalente, com base no art. 537, *caput* e seu §1º, do Código de Processo Civil c/c o art. 84, §5º, e o art. 90, ambos do Código de Defesa do Consumidor c/c os arts. 11, 19 e 21 da Lei da Ação Civil Pública;
- a UNIÃO à obrigação de fazer consistente em (i) cumprir o disposto no art. 5º do Decreto n.º 1.775/1996 em prazo razoável a ser fixado por esse d. Juízo, bem como (ii) em assegurar à FUNAI, se for necessário, os recursos financeiros, materiais e humanos imprescindíveis ao fiel cumprimento da medida liminar, a fim de implementar a tutela específica ou para a obtenção do resultado prático equivalente, com base no art. 537, *caput* e seu §1º, do Código de Processo Civil c/c o art. 84, §5º, e o art. 90, ambos do Código de Defesa do Consumidor c/c os arts. 11, 19 e 21 da Lei da Ação Civil Pública;
- as demandadas FUNAI e UNIÃO FEDERAL ao pagamento de R\$ 200.000,00 (duzentos mil reais) de indenização pelos danos morais coletivos, valor a ser destinado à comunidade Kinikinau para a aplicação em investimentos diretos em políticas públicas executadas no interior da Terra Indígena Kinikinau, ou, subsidiariamente, revertido ao Fundo de Defesa dos Direitos Difusos, previsto no art. 13 da Lei nº 7.347/1985.

Também foi requerida a fixação de multa diária por descumprimento no valor de R\$ 50.000,00, inclusive com fixação de multa pessoal aos agentes públicos responsáveis.

Já em sede liminar, foi pleiteada a concessão da tutela de urgência, sob pena de multa diária de R\$ 50.000,00 com fulcro nas disposições normativas citadas, para que:

- se determine à FUNAI a retomada imediata do procedimento demarcatório das terras ocupadas pela comunidade indígena Kinikinau (n.º 08620.100718/2015-02), localizada em Miranda/MS, com a elaboração de estudo antropológico de identificação, coordenado por antropólogo de qualificação reconhecida, nomeado por Portaria da FUNAI, a ser concluído no prazo máximo de 6 (seis) meses, bem como que se cumpra todos os atos posteriores componentes do procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas no âmbito de sua competência, respeitando-se os prazos previstos no Decreto n.º 1.775/1996, com apresentação, em juízo, de cronograma das fases necessárias à conclusão da demarcação;

Página 2 de 34

Documento assinado via Token digitalmente por LUIZ EDUARDO CAMARGO OUTEIRO HERNANDES, em 15/04/2024 17:05. Para verificar a assinatura acesse <http://www.transparencia.mpf.br/validacaodocumento>. Chave b79a7c7b.ea5845ad.c6eb98e4.93027a5c



Este documento foi gerado pelo usuário 008.***-92 em 15/04/2024 17:17:31
 Número do documento: 24041517060363700000310952290
<https://pje1g.trf3.jus.br:443/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=24041517060363700000310952290>
 Assinado eletronicamente por: LUIZ EDUARDO CAMARGO OUTEIRO HERNANDES - 15/04/2024 17:05:52

Num. 321831855 - Pág. 2