

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**PYAHU KUERA: UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA JOVEM GUARANI
E KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**

FELIPE MATTOS JOHNSON

Dourados - MS

Março, 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

**PYAHU KUERA: UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA JOVEM GUARANI
E KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**

Relatório de Qualificação de Dissertação a ser apresentada ao curso de Mestrado, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Simone Becker

Bolsista CAPES

FELIPE MATTOS JOHNSON

Dourados – MS

Março, 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

J67p Johnson, Felipe Mattos

PYAHU KUERA: UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA JOVEM GUARANI E KAIOWÁ
NO MATO GROSSO DO SUL [recurso eletrônico] / Felipe Mattos Johnson. -- 2019.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Simone Becker.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Guarani e Kaiowá. 2. Retomadas. 3. Juventude. 4. Resistência. I. Becker, Simone. II. Título.

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

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

**PYAHU KUERA: UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA JOVEM GUARANI
E KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**

Dissertação julgada e aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre no Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Dourados, 22 de março de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Simone Becker (Orientadora) - UFGD

Prof. Dr. Levi Marques Pereira - UFGD

Profa. Dra. Silvia Beatriz Adoue - UNESP

A ESPERA DOS QUE VOLTARÃO

*Meu povo plantou suas tendas na areia
e estou acordado com a chuva
sou filho de Ulisses aquele que esperou o correio do Norte
um marinheiro me chamou, mas eu não parti
atraquei o barco e subi ao cume de uma montanha*

*- Ó rocha sobre a qual meu pai orou
para que fosse abrigo do rebelde
eu não te venderia por diamantes
eu não partirei
eu não partirei*

as vozes dos meus fendem o vento, sitiam as cidadelas

*- Ó mãe, espera-nos no umbral
nós voltaremos*

*Este tempo já não é como eles imaginavam
o vento sopra segundo a vontade do navegante
e a corrente é vencida pela embarcação
que cozinhaste para nós? Voltaremos
roubaram as jarras de azeite ó mãe e o sacos de farinha*

*traz as ervas dos pastos, traz
temos fome*

*os passos dos meus ressoam como o suspiro das rochas
debaixo de uma mão férrea*

e estou acordado com a chuva

Em vão perscruto o horizonte

Permanecerei na rocha... debaixo da rocha... inquebrantável.

Mahmud Darwich, Poesia Palestina de Combate

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	8
ABSTRACT	9
LISTA DE NOMENCLATURAS	10
LISTA DE FIGURAS	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – UMA ANTROPOLOGIA ENGAJADA: METODOLOGIA E AFETAÇÕES DA PRÁTICA REVOLUCIONÁRIA	26
1.1 Frentes de colonização e narrativas Guarani e Kaiowá	44
1.2 “Ñanderu fez a primeira roça, para acalmar o seu coração da tristeza	61
CAPÍTULO II – GUERRA CONTINUADA: AS RETOMADAS COMO BARRICADAS	79
2.1 Etnografia nos campos de guerra	98
CAPÍTULO III – PYAHU KUERA: AQUELES QUE ESTÃO POR VIR.....	110
3.1 O Ser Jovem	116
3.2 Criminalização: tortura e cárcere	127
3.3 A Retomada Aty Jovem	131
CAPÍTULO IV – COSMOPOLÍTICA: ATORES POLÍTICOS IMPROVÁVEIS	145
4.1 Narrativas de violência: a autobiografia como expressão da memória e do esquecimento	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
BIBLIOGRAFIA	168
ANEXOS.....	180

AGRADECIMENTOS

Dedico o trabalho a seguir para todos e todas os Guarani e Kaiowá que cruzaram meu caminho ao longo do tempo, se tornando grandes amigos, mudando para sempre meu olhar sobre o mundo. Aos *nhanderu* e *nhandesy*, aos jovens guerreiros e guerreiras, conselheiros da RAJ, Aty Guasu e Kuñangue Aty Guasu, às crianças do povo, que permitem a ternura nascer em cada sorriso frente à catástrofe. Agradeço, portanto, aos Guarani e Kaiowá, principais sujeitos dessa pesquisa, que me ensinaram a lutar; que me ensinaram o sentido mais profundo de liberdade, solidariedade e apoio mútuo. Dedico à todos os seus mártires, caídos na luta pela terra, as páginas que seguem. Vocês nunca serão esquecidos.

Ao meu pai, minha mãe, meu irmão, que sempre acreditaram em mim. Vocês são parte indelével de quem sou hoje. Nada disso teria sido possível sem vocês, e o inabalável amor e carinho que a vida inteira dedicaram para mim.

Para Julia, querida, que me fez cantar nas noites mais escuras.

À todos os meus amigos e amigas, aos compas que ao meu lado caminharam, força motriz do meu coração. Aos outros 16 expulsos da UNESP, que como eu, lutaram por uma educação a serviço do povo, e demais amigos e amigas de Araraquara; para Chrysten, que me fez reencontrar com a antropologia; Para Silvia, por tocar a todos com sua voz de Violeta, e por não esmorecer jamais, com uma sempre acolhedora e amorosa forma de lutar junto, demonstrando vividamente que a resistência não conhece fronteiras. Te guardo no lado mais radicalmente esquerdo do peito, e ao teu lado reaprendi o sentido da utopia. Para Maria Orlanda, sempre perto, tão importante na minha formação política e acadêmica; Gaby e Judite, hospitaleiras professoras dos meus primeiros passos, que carinhosamente abriram a casa para me receber desde o princípio; estarão sempre em minha memória. Para Matias, e o *bombo leguero* do teu peito, inspiração contínua para manter-se de pé em meio a tantos cemitérios; Simone, orientadora e amiga, de risadas largas e poesia cotidiana; Levi, em toda sua humildade e dedicação. Paulo Santilli, por me orientar durante a graduação, recepcionado e acolhido meus devaneios, ajudando a desenvolver o projeto de mestrado.

Enfim, para que não falem nomes, vocês sabem quem são, e nos reconhecemos uns nos outros diariamente. À todos os compas de Dourados, agradeço e dedico a vocês,

que atravessaram comigo os *tape po'i*, caminhos estreitos da luta pela terra dos Guarani e Kaiowá, e cultivam incansavelmente a revolução que um dia libertará a todos nós, na esperança de um mundo onde caibam muitos mundos. *Nhanderu guasu omohendy nderape erehohape.*

RESUMO

A presente pesquisa se propõe a pensar a nova resistência dos jovens Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, ao enfrentar os principais problemas atuais por eles identificados e combatidos em suas comunidades e no confronto com o capital, o patriarcado, e o Estado. O propósito é descrever a constituição desse movimento e dos atores sociais que dele participam, que constituem um segmento geracional particular, articulado em torno de uma compreensão distinta do modo de condução da atividade política. O procedimento metodológico será a realização de uma etnografia através de uma antropologia engajada e solidariedade crítica, onde fragmentos das autobiografias desses jovens, que atuam principalmente em torno da assembleia da Retomada Aty Jovem (RAJ), revelam testemunhos da violência de Estado e colocam em perspectiva seu papel na guerra produzida pelo agronegócio na expansão das fronteiras agrícolas. A experiência etnográfica vivenciada pelo pesquisador procura conectar o local ao global para identificar precisamente os múltiplos atores políticos, suas conexões e contradições, de acordo com as caminhadas e afetos construídos nas retomadas dos Tekoha. O trabalho dialoga com estudos antropológicos sobre organização social e cosmopolítica, e abordagens literárias e sociológicas sobre os modos de transmissão de memória afetadas pela violência do sistema mundial, assim como abordagens históricas que analisam o processo de expropriação do território Guarani e Kaiowá que conduziu à atualidade da crise gerada pelas frentes de colonização no Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá; retomadas; juventude; resistência.

ABSTRACT

The present research proposes to think the new resistance of the Guarani and Kaiowá youth, when fighting the central problems identified and opposed by them contemporarily in their communities and confrontation against capital, patriarchy and the State. The purpose is to describe the constitution of this movement and the social actors that participate on it, and constitute a particular generational segment, articulated around a distinct comprehension referred to the way of conducting the political activity. The methodological procedure will be the realization of an ethnography through an engaged anthropology and critical solidarity, where fragments of autobiographies of the Guarani and Kaiowá youth, which act mainly through the Retomada Aty Jovem (RAJ) assembly, reveal testimonies of State violence, and put in perspective their role in the war produced by agribusiness in the expansion of agricultural frontiers. The ethnographic experience lived by the researcher seeks to connect local to global dimension, to identify precisely the multiple political actors, their connections and contradictions, accordingly with the walks and affections we built in the recovered Tekoha lands. This work also dialogues with anthropological studies about social organization and cosmopolitics, as well as literary and sociological approaches about the ways of communicating memories disturbed by the world system's violence. Historical insights that review the process of territorial expropriation against the Guarani and Kaiowá are also considered, what leads to the actuality of the crisis generated by the colonization fronts in Mato Grosso do Sul.

Keywords: Guarani and Kaiowá; recovery of traditional territory; youth; resistance.

LISTA DE NOMENCLATURAS

AGU – Advocacia Geral da União

CAC – Compromisso de Ajustamento de Conduta

CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

CEIMAM – Centro de Estudos Indígenas Miguel Ángel Menéndez

CIA – Central Intelligence Agency

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DEM – Partido Democratas

DOF – Departamento de Operações de Fronteira

DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente

EPP – Exército do Povo Paraguaio (*Ejército del Pueblo Paraguayo*)

FAMASUL – Federação da Agricultura e Pecuária do Mato Grosso do Sul

FPA – Frente Parlamentar Agropecuária

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

Funtrab-MS – Fundação do Trabalho do Mato Grosso do Sul

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística~

MNPCT – Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura

MP – Medida Provisória

MPF – Ministério Público Federal

PF – Polícia Federal

PM – Polícia Militar

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PSL – Partido Social Liberal

PT – Partido dos Trabalhadores

RAJ – Retomada Aty Jovem

RID – Reserva Indígena de Dourados

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

T.I – Terra Indígena

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNESP – Universidade Estadual Paulista

FCLAr – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – Mães de Maio e mulheres Guarani e Kaiowá, maio de 2016.

IMAGEM 2 – Guerreiro Kaiowá em bloqueio do Anel Viário Norte durante protesto contra ordem de despejo, 2017.

IMAGEM 3 – Área projetada para construção do Condomínio Hectares. Retirada do site do condomínio.

IMAGEM 4 – Jovens guerreiros atravessam a retomada.

IMAGEM 5 – “O meu sangue é de corajoso”.

IMAGEM 6 – Cemitério às margens da BR-463, no acampamento das famílias de Apyka’i, onde Creusa Benites Lopes está enterrada.

IMAGEM 7 – Poema de criança do Apyka’i.

IMAGEM 8 – Juventude da Tey’i Kue se levanta em homenagem a Clodiodi de Souza.

IMAGEM 9 – Família de Alexandre Claro ergue cartazes exigindo sua libertação imediata.

IMAGEM 10 – Bandeira da RAJ.

IMAGEM 11 – *Nhandesy* durante *nhemongarai*, assembleia da RAJ em Sassoró, 2017.

IMAGEM 12 – Jovens Kaiowá e Guarani bloqueiam rodovia MS-386 contra PEC 215 e o Marco Temporal.

IMAGEM 13 – “Morte ao Latifúndio!”. Corte da rodovia MS-386, 2017.

1. INTRODUÇÃO

No dia 17 de fevereiro de 2010, ano em que ingressei na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre, minha cidade natal, um grupo de famílias Kaingang retomaram uma porção de terra, reivindicando direito originário sobre o local, em uma área de mata atlântica do Morro Santana. A área, pertencente à União, tem a UFRGS como gestora, resultando em um conflito de interesses que culminou em abertura de reintegração de posse por parte da Universidade contra os indígenas. Ameaças de seguranças privados e as incursões da Polícia Federal (PF) para indicar a iminência do despejo foram elementos recorrentes que elevaram os níveis de tensão no local, com negação da reitoria da UFRGS para negociação, inclinada a manter a ação militar contra a comunidade em defesa dos interesses escusos em contexto de expansão de Parques Tecnológicos e evidente descarte de materiais poluentes nas áreas de mata em questão, além do recorrente fenômeno de sobreposição de Unidades de Conservação sobre Terras Indígenas. Em conversas com as lideranças, cacique Eli e Jaime, recebemos suas palavras para apresentação de um panfleto elaborado com o intuito de criar um contexto de agitação e propaganda em torno da pauta central: a defesa do território Kaingang e a solidariedade ativa aos indígenas vizinhos ao nosso local de estudo, que incide sobre suas terras:

Eli – Nós, Kaingangs, viemos dizer à população que entramos aqui para garantir a segurança desta área, não estamos aqui para impedir a relação da sociedade com o morro e nem prejudicar ninguém. Estamos aqui para formar uma parceria para cuidar desta mata, com a qual há anos convivemos e da qual tiramos nosso sustento com a extração do cipó. Nós, como povos indígenas, necessitamos de um espaço físico, a terra, para podermos manter nossa cultura, desenvolver a educação indígena diferenciada e nossa saúde. Muitas vezes a decisão do juiz não respeita a autonomia de um povo indígena (protegida por lei), e negar a posse da terra às nossas comunidades é algo que implica no extermínio de nossa cultura, nossa comunidade e nossas crianças. Estamos preocupados com o avanço da cidade neste território e com os planos da UFRGS que trarão desmatamento e cercamento da área com um muro. Estamos aqui pra defender nosso povo, nossa cultura e também esta mata!

Eli expressa, em seu protesto, a movimentação de retomada como um caminho para a autonomia, citando a extração do cipó como um elemento fundamental para manutenção do sustento material da comunidade (assim como ervas e plantas medicinais) pois a partir dele produzem artesanato, mas com implicações também cosmológicas e que

apontam para um outro modelo de extração, concebido ecologicamente com base em sua cosmologia e suas relações com seres espirituais ou não-humanos. Sua relação histórica com a cidade de Porto Alegre remonta aos primeiros contatos com a sociedade nacional no século XIX, verificando-se ocupação nas proximidades do Rio Guaíba, de onde foram expulsos pela Lei de Terras de 1850 pela relação então estabelecida com a capital rio-grandense, com a comercialização até hoje realizada de “cestos e balaios de *vãn* (taquaramansa), *kó mrūr* (cipó-guaimbê) e outras fibras vegetais” (FREITAS, 2005, p. 19). O discurso que segue, elabora com maior ênfase a importância de elementos da Lei nº 6.001 do Estatuto do índio de 1973, da constituição de 1988 e da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) para defesa das terras indígenas:

Jaime – A constituição federal, dentro da questão do acesso à terra, garante a demarcação das terras aos povos indígenas quando há interesse da comunidade, segundo os artigos 23º e 25º do estatuto do índio, que garante o usufruto dos recursos minerais de qualquer terra pública para as comunidades indígenas. Também o decreto-lei 50 e 51 da convenção 169, artigos 13 e 14 dizem que os governos deverão respeitar a importância especial e os valores espirituais dos povos indígenas, que possuem sua relação com as terras ou territórios que elas possuem ou utilizavam de alguma maneira, protegendo assim os aspectos coletivos dessa relação. Os governos deverão tomar medidas necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva de seus direitos de propriedade e posse. Somos um povo com mais de cinco séculos de existência. Com todo sofrimento que já passamos, tanta discriminação, massacres que nossos povos sofreram, vemos que nossos direitos não são respeitados. Parece que vivemos num país sem lei, onde os governos e instituições se negam a tomar providências em relação ao nosso caso aqui no Morro Santana. Os juízos parecem donos do mundo, que negam direitos indígenas garantidos por leis federais e nos julgam pelo código civil. Queremos que a opinião pública cobre o respeito às leis e direitos dos indígenas por parte dos governos e juízos. A constituição brasileira garante a demarcação das nossas terras, o artigo 231 garante esta reivindicação da comunidade Kaingang.

Os Kaingang, povo indígena de língua Jê, são considerados um dos povos mais populosos do Brasil, constituídos por 45.620 pessoas (Siasi/Sesai, 2014). O território Kaingang se estende pelos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. De imediato, a luta dos povos indígenas se abriu para mim de forma a inverter os locais de aprendizado, a partir da pedagogia da luta dos povos. A universidade já não bastava, e havia se tornado alvo de protesto, muito mais do que de realizações ou “excelência”. Os Kaingang não só demonstraram a crise da universidade pública, pelo simples fato de reivindicarem uma área sobre a qual a universidade incidia, como evidenciaram também as contradições decorrentes de sua existência e resistência no

espaço urbano enquanto povo, entre os caminhos que trilham dos bairros periféricos à mata, para manter a extração dos cipós, taquaras e ervas, conforme judicialmente garantido apesar do cumprimento da reintegração de posse¹. Foi a partir daí que me aproximei da luta indígena, e defini que seria este o caminho dos meus estudos nos próximos anos, até minha chegada no presente momento em terras guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul.

Antes, gostaria de apresentar o breve percurso até chegar onde estou, para contextualizar não só minha presença, mas as influências e motivações que conduziram o caminho por onde trilhei. Reingressei no curso de Ciências Sociais em 2011, na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr), na cidade de Araraquara, após um breve período na região de Campinas, onde voltei a residir momentaneamente. Na UNESP-Araraquara, comecei a participar do Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menéndez, o CEIMAM, através da orientação do professor Paulo Santilli, um dos antropólogos responsáveis pelo relatório antropológico para a demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol. O CEIMAM foi um espaço fundamental para minha formação e dos colegas e professores que acompanharam o grupo durante os anos de graduação. Foi a partir dos diálogos do CEIMAM com o movimento estudantil local que, em 2012, fomos às ruas para manifestar solidariedade aos Kaiowá e Guarani frente a carta do *tekoha Pyelito Kue e Mbarakay*, de agosto do mesmo ano, que versava sobre a morte coletiva do povo no contexto de abertura de despejo. Ou seja, a morte seria a razão da resistência anunciada, pois não sairiam de seu *tekoha*, discurso que foi confundido com a noção de suicídio coletivo, interpretação errônea de não-indígenas.

Este momento foi fundamental, posto que a luta do povo Kaiowá e Guarani mais intensamente mobilizou coletivamente diferentes organizações de importante conjunto dos movimentos sociais e populares. Programamos atividades com a exibição, no anfiteatro da UNESP, do documentário “A Sombra de um Delírio Verde”, dirigido por Cristiano Navarro, lançado em maio de 2011. Sequencialmente, programamos a ocupação de uma praça central da cidade, a praça Santa Cruz, onde durante a tarde e o início da noite, debatemos sobre a história de luta do povo Kaiowá e Guarani junto de um público considerável, em diálogo com o Sindicato dos Servidores Municipais de Araraquara

¹<https://www2.jfrs.jus.br/jf-concede-reintegracao-de-posse-a-ufrgs-e-acesso-de-indigenas-a-area-disputada/>

(Sismar) e com coleta de assinaturas contrárias ao despejo, cujo intuito era mais a mediação de diálogos com a população do que na crença ingênua de que assinaturas poderiam transformar o contexto em questão.

Para o Ameríndia 2015, organizamos a vinda de duas lideranças Kaiowá e Guarani, Kunumi e Kunha Yvy, através do diálogo com professores da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e organizações de direitos humanos do Mato Grosso do Sul. Este foi um momento crucial para minha aproximação com a luta indígena, e para reaproximação com a pesquisa e a universidade. Isto porque, em janeiro de 2015, fui expulso da UNESP, como desfecho de amplo processo de mobilização que resultou na construção de duas greves gerais e na ocupação da diretoria da FCLAr em julho de 2014.

A reivindicação de permanência estudantil era tida como eixo central, junto ao combate contra privatização das universidades públicas, debate sobre o qual não pretendo me ater. É importante dizer, entretanto, para encerrar estes parênteses, que a ocupação foi motivada pela expulsão de 38 alunos da moradia estudantil, que receberam notificações de despejo após mudança de critério para acessar ao programa de moradia, que passava a valer como meritocrático, e não socioeconômico. Frente a isso, e a impossibilidade de deixarmos 38 estudantes sem casa (e, portanto, sem universidade), foi decidido em assembleia geral pela ocupação da diretoria local, com mais de 300 estudantes presentes. Após vinte dias de ocupação, sofremos reintegração de posse com amplo aparato militar (40 viaturas), para retirada de 15 estudantes do interior da diretoria. O processo interno resultou na expulsão de 17 pessoas (duas das quais nem mesmo estavam no local), representando o fim das ilusões e do acesso à universidade para muitos de nós. A expulsão foi revertida graças à mobilização que ganhou extensão nacional e internacional pela reintegração dos 17 expulsos da UNESP.

Resistimos, deste modo, e reconstruímos nossas vidas a passos lentos. A recepção em 2015 das lideranças Kaiowá e Guarani em nossas casas se deu em momento de retorno às atividades acadêmicas, e fortaleceu meu coração de novas perspectivas, de luta e de caminhos futuros. Na ocasião, cozinhamos juntos, tomamos tereré, e aprendemos mais profundamente, através de suas vozes, sobre o contexto das retomadas e da luta pela terra. Importante dizer que um destes interlocutores, Kunumi, é um jovem guerreiro, o que terá relevância para a construção desta pesquisa, visto que trata justamente dos múltiplos efeitos em torno das novas formas de luta dos jovens Guarani e Kaiowá.

Para ir além das atividades acadêmicas, que causaram grande comoção nos estudantes da Faculdade de Ciências e Letras (FCL), fomos novamente às ruas, na mesma praça de 2012, para um protesto em que as falas de Kunumi e Kunha Yvy, somavam-se à denúncia das empresas do agronegócio que atuam tanto no interior do estado de São Paulo quanto no Mato Grosso do Sul. Através de um levantamento da região, identificamos algumas das principais empresas inimigas dos povos indígenas que atuam na região de Araraquara: as gigantes do agronegócio *Raízen*, *Louis Dreyfus Commodities*, *Bayer* e *Cargill*. Tais empresas foram denunciadas energicamente durante a marcha, que culminou no campus que abriga parte da Farmácia e Odontologia, dada sua relação na área central com empresas como a *Bayer*, que viria a fundir-se com a *Monsanto*.

A manifestação, que bloqueou as ruas do centro com as palavras de ordem “Território, Justiça e Liberdade”, entoadas pelos indígenas na linha de frente, foi concluída com convite ao movimento estudantil e comunidade acadêmica para conhecer as retomadas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. Foi este chamado que nos levou, inicialmente através do CEIMAM, a organizar viagem em direção à Dourados, Mato Grosso do Sul.

Desde o primeiro momento, a influência da produção audiovisual no meu trabalho foi presente, fato que possibilitou a gravação de diversos relatos de jovens e anciãs de Tey’i Jusu, elementos que agrego nesta pesquisa, sobre os 15 dias de nossa permanência nesta ocasião. Percorremos as retomadas de *Apyka’i*, *Itaguá (Mama Kuera)*, e *Tey’i Jusu*, onde permanecemos por mais tempo, e onde um dos guerreiros que estive em Araraquara na época residia. Foi lá que, quando chegamos, a comunidade enfrentava processo de despejo. Ficamos acampados em escola da aldeia Tey’i Kue, e toda manhã, a Kombi de outro morador nos buscava, para permanecermos durante o dia inteiro conversando e caminhando pela retomada.

Para alegria dos Guarani e Kaiowá e dos apoiadores presentes, o despejo é suspenso justamente na época de nossa estadia, levando a grande comemoração seguida de atividade política, com professores indígenas introduzindo a conversa, seguida do compartilhamento dos materiais produzidos em Araraquara, e uma carta que escrevemos, traduzida por nosso interlocutor, a respeito da conjuntura política e econômica brasileira com agradecimento pela recepção na área retomada. Ainda durante este período, presenciamos invasões de caminhonetes dos fazendeiros da região na área retomada, e

acessamos os vídeos e locais dos recentes ataques químicos com agrotóxicos por aviões dos mesmos fazendeiros.

Não me prolongarei no relato, visto que terá mais fôlego no corpo dos próximos capítulos. Mas a certeza de que havíamos nos transformado radicalmente foi confirmada com o retorno para Araraquara, de modo que grande parte de nossos corações permaneceram nos *tekoha*. Foi por isso que então definimos a continuidade de ações com o intuito de apoiar, ainda que distantes, a luta dos Kaiowá e Guarani.

Através da realização de eventos, por exemplo, arrecadamos mais de 300kg de alimentos para apoiar as retomadas, e financiamos em 2016 o retorno de duas mulheres para participação do evento de 10 anos dos Crimes de Maio de 2006.



(Imagem 1: Mães de Maio e mulheres Guarani e Kaiowá, maio de 2016. Retirado da página do facebook das Mães de Maio)

Os Crimes de Maio ficaram reconhecidos pelo assassinato de 564 pessoas pela Polícia Militar e grupos de extermínio ligados à mesma, sendo o evento de memória então anualmente organizado pelas Mães de Maio² em São Paulo. Damiana Cavanha, de *Apyka'i*, e uma companheira de *Yvy Katu*, participaram ativamente dos debates e atividades, incluindo o pré-lançamento do Memorial dos Crimes de Maio, o ato político-

² As Mães de Maio são um movimento organizado de mães e familiares de jovens das periferias de São Paulo que foram vítimas fatais da violência policial em 2006, no contexto dos crimes de maio, em ação vingativa da PM frente à ação do PCC. É considerada a maior chacina do século XXI.

cultural na quadra dos Gaviões da Fiel em homenagem às mães e familiares vítimas de violência policial, e o Cordão da Mentira pelo fim do terrorismo de Estado. A foto acima retrata as duas mulheres Kaiowá e Guarani, junto de Débora das Mães de Maio e Eduardo Taddeo, ex-integrante do grupo de rap Fação Central.

Os meses seguintes foram preparatórios para o processo de seleção de mestrado. No projeto inicial, com o qual entrei, a proposta era centrada na compreensão das diferentes formas de avanço do capital contra o território guarani e kaiowá através de um estudo etnográfico das retomadas, pensando em termos de transformações cosmológicas decorrentes da dinâmica da resistência, utilizando o pensamento decolonial crítico como base teórica, e a noção de uma multiplicidade de formas de práticas políticas, já estabelecendo a importância de pensar as dimensões locais e globais. Evidentemente, o projeto inicial era de demasiado fôlego para o limitado período de 2 anos de duração do mestrado, de forma que ao longo da minha permanência em Dourados e através da própria militância e trabalho de campo inicial, acabei me aproximando aos poucos dos jovens guerreiros e jovens guerreiras que se organizam em torno da Retomada Aty Jovem, a RAJ.

É sobre esses jovens, seu cotidiano, sua luta, suas histórias de vida e resistência, que tentarei escrever por meio do método etnográfico. Neste sentido, procuro traduzir um pouco do que senti como o “mal-estar de trabalho” que acompanha uma etnografia de “participação observante” e “solidariedade crítica” (ALBERT, 2014, p. 135). Entendo que a “solidariedade crítica é o que torna esse tipo de antropologia engajada particularmente interessante” (Idem), palavras que ajudam a compreender como foi realizada essa pesquisa. Pelo envolvimento na militância junto a luta indígena, a ideia de uma antropologia engajada me levou a pensar a forma da pesquisa através das demandas que se apresentavam em campo, seja no espaço das retomadas ou na cidade.

Sobre a cidade de Dourados, há também um mal-estar perene no dia a dia desta *agro-cidade*, pelas contradições que saltam aos olhos de quem percorra suas ruas, avenidas, bairros e aldeias. Em meus primeiros dias, por vezes caminhando pela madrugada com uma grande amiga, já percebia que o trabalho dos garis, ao passarem por nós certa vez, era predominantemente realizado por indígenas. “Quem sabe,” disse a companheira naquela noite, “um desses trabalhadores não está resistindo em alguma retomada?” – frase que ecoou em mim, ao entender a relação entre a invisibilidade dos que lutam às margens das casas luxuosas e dos ambientes artificialmente arborizados das

áreas centrais de Dourados, árvores que afinal de contas foram devastadas de todo seu entorno para enfeitar os jardins dos ricos.

Nas feiras, encontramos com frequência, indígenas coletando os restos descartados de verduras, legumes e frutas nas enormes lixeiras, grande parte dos alimentos os quais poderiam plantar, não fosse a situação de confinamento nas reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio entre as décadas de 1910 e 1920, e a proletarização marginal. Importante considerar aqui a violenta campanha “Não dê Esmola, Promova a Cidadania”, realizada pela prefeitura de Dourados, que criminaliza a concepção de mendicância assumida pelo campo da assistência social, criando uma falsa imagem de um problema que é, na realidade, condição inerente da luta de classes e da desterritorialização.

Em certa ocasião, as palavras da companheira se tornaram reais. Durante uma feira, após comprar abóboras e rúcula e me direcionar para casa, um menino Kaiowá veio conversar comigo. “Tem algum dinheiro pra me ajudar?”, perguntou. Procurei imediatamente entre as moedas que restavam, percebi que coletavam restos de lixo. Porém, ao observá-lo bem no escuro da noite, percebi que já o conhecia, e ele também a mim. No mesmo momento, de reconhecimento mútuo, ambos abrimos sorrisos largos, por recordar de uma gravação de vídeo conjunta na manifestação que realizaram contra o despejo aberto para a retomada de *Nhu Verá*, próxima ao anel viário de Dourados.

Na ocasião da ameaça de despejo, ao posicionar carros e troncos de árvore como barricada, os Guarani e Kaiowá, incluindo este mesmo companheiro, bloquearam o acesso do anel viário, ao lado dos megaempreendimentos imobiliários que ameaçam suas terras. Entre tais empreendimentos, o condomínio *Hectares*, que na foto de satélite de sua propaganda apresenta, o *apartheid* que é, onde se observa ao canto esquerdo inferior da imagem 3 as primeiras casas de *Yvu Vera*, cercando a área do empreendimento.



(Imagem 2: Guerreiro Kaiowá em bloqueio do Anel Viário Norte durante protesto contra ordem de despejo, 2017.)



(Imagem 3: Área projetada para construção do Condomínio Hectares. Retirada do site do condomínio.)

Da mesma forma, por vezes caminham entre os bairros pedindo comida, muitas vezes rechaçados pelos olhares, discursos ou práticas racistas da população não-indígena douradense, que destila seu ódio inescrupuloso como um ode ao “agro”, essa simbólica nomenclatura que grandes emissoras de televisão como a Globo ou a Band passaram a utilizar em propagandas para referir-se ao conjunto de práticas, produtos, tecnologias, ou modos de produção e de vida vinculados ao agronegócio, resumidos na máxima “o agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo”. Não se pode, porém, reduzir a relação dos indígenas

com a cidade à simples mendicância, visto que são relações múltiplas, repletas de diversos agenciamentos: a venda de produtos da roça de forma itinerante ou em feiras, participação de mobilizações políticas, participação e organização de eventos na Universidade, estudos no ensino básico e superior, relações de trabalho, eventos culturais, entre inúmeros outros sobre os quais caberia uma investigação específica.

Alguns pontos principais se revelaram ao longo do tempo como recorrentes, abrindo margem para sistematizar certas reivindicações e problemas enfrentados no cotidiano das retomadas, aldeias e cidades, e sobretudo da juventude guarani e kaiowá atuante nestes espaços. Todos estes temas sempre foram envoltos do compartilhamento de histórias e conhecimentos possibilitados entre o diálogo intergeracional. **1. A luta pela terra:** uma série de ameaças de despejo, algumas das quais trataremos neste trabalho, aproximaram relações e a abertura para conhecer diversas retomadas para prestar solidariedade, conversar, ouvir, entrevistar. Levaram também a agregar à pesquisa a importância do trabalho audiovisual para a construção das relações em campo. Foi assim que, desde o primeiro momento, constituímos interlocuções e atividades conjuntas para tratar de diversos temas, sendo a câmera material chave para alcançar ampliação de apoio e visibilidade externa, mas também para consolidar confiança e retorno em âmbito jornalístico e comunicacional. **2. Criminalização:** como lideranças e pessoas não necessariamente vinculadas à luta pela terra sofreram processos de encarceramento, repressão, opressão, judicialização ou violência sistemática, acompanhamos casos cuja interpretação nos cabe debater, por se tratarem em sua maioria de jovens, e por considerar que a questão da violência e criminalização faz parte das principais demandas de discussão e questionamento da juventude indígena, como pude observar, primeiramente, na prisão de Alexandre Claro, e na reunião da RAJ ocorrida na Tey'i Kue, logo após dois casos de prisão e tortura. Ambos acontecimentos iremos apresentar no texto. **3. Educação:** o acompanhamento de estudantes indígenas do Ara Verá, do Teko Arandu e do Ensino Médio abriram campos de discussão importantes, não apenas por se tratar de um debate central também no corpo reivindicativo da RAJ, mas porque alguns de seus conselheiros fazem parte dessas estruturas de educação e formação básica e/ou superior, assim como refletem, com recorrência, sobre a importância dos espaços informais de educação intergeracional para elaboração de sua visão de mundo. **4. Saúde:** de um lado, o envenenamento por agrotóxicos, resultante de ações criminosas de fazendeiros; o bloqueio do acesso de ambulâncias em áreas de retomada; mortalidade infantil, por

desnutrição e doenças curáveis ou tratáveis; questões relacionadas à psicologia indígena; por outro as práticas tradicionais de manejo de plantas medicinais por rezadoras e a frequente consciência perturbadora de que falam com preocupação os rezadores e rezadoras Guarani e Kaiowá: “os remédios (*pohã*) estão acabando”.

Todos esses pontos aparecerão ao longo do trabalho, não necessariamente organizados de forma linear, mas fluidos nos diferentes capítulos. Apresentá-los na introdução significa colocar ao leitor certos enquadramentos da realidade dos Guarani e Kaiowá no MS, que seguem nesta pesquisa tanto os roteiros de debate das grandes assembleias (Aty Guasu, Retomada Aty Jovem e Kuñangue Aty Guasu), quanto de aspectos da esfera cotidiana dos jovens. Este quadro constitui uma lógica de guerra, e suscitam questões para dinâmica desta pesquisa, que trataremos de acordo com os objetivos de cada capítulo.

Assim, no **primeiro capítulo**, iremos refletir sobre a metodologia e as afetações do campo, elaborando através de um fluxo de pensamentos, produções de conceitos e criações derivadas da própria etnografia, introduzindo as noções que irão (des)nortear o trabalho. Procuo sequencialmente mesclar a etno-história Guarani e Kaiowá ao processo de avanço das frentes de colonização estatais, diferenciando-se das recorrentes formas já realizadas por importantes antropólogos e historiadores ao ampliar o debate para um recorte histórico/genealógico mais específico, a partir das palavras Kaiowá e Guarani, debatendo geopolítica, sociologia e antropologia, de forma a congregar os impactos do avanço do sistema mundial sobre as especificidades locais dos territórios por onde andei, e para pensar as vozes que ouvi e dialoguei, priorizando-as em relação à historiografia oficial.

No **segundo capítulo**, entender a existência de uma guerra continuada no Mato Grosso do Sul, nas terras Guarani e Kaiowá, realidade derivada da colonização e atravessando o tempo histórico até o presente momento conduzida pelos Estados-nação, e cuja forma brasileira impregna de morte os territórios Guarani e Kaiowá usurpados. Será então pertinente e estratégico o trabalho de Achille Mbembe (2016), filósofo Camaronês, para pensar o racismo estrutural e o conceito de *Necropolítica*, com intuito de fundamentar a guerra, o Estado e por fim, a resistência indígena. Para tanto, agregaremos a crítica elaborada por Andrey Ferreira (2013) em sua leitura sobre o Estado tutelar, relações segmentares, questão agrária e resistência, para pensar território, autonomia e insurgência, assim como encontros com a sociologia marxista, com o intuito

de apreender interrelações destes com a cosmopolítica Guarani e Kaiowá na expressão do movimento dos jovens, para lançar bases ao corpo total da pesquisa e introduzir o segundo capítulo, cujos objetivos serão abaixo elencados.

Busco aqui circunscrever o ritmo da luta dos jovens Guarani e Kaiowá, desde a constituição de 1988, e a forma como o movimento cria suas especificidades segmentárias de geração (juventude) e de gênero (levante das mulheres e mães) progressivamente, o que demonstrará como o movimento responde às transformações a nível nacional e internacional e vice-versa, com influência das insurgências dialeticamente estabelecidas frente às estratégias do terrorismo de Estado. Disso, firmaremos a contemporaneidade da guerra continuada, ou como continua a guerra apesar da constituição de 1988, vinculada em grande parte à consolidação do neoliberalismo e do neodesenvolvimentismo rumo ao aprofundamento do Estado de exceção brasileiro no período *pré* e pós-impeachment de Dilma Rousseff, cuja crise foi trabalhada para transição via voto para o governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro. Este será um dos centros de nossa crítica que reorganiza discursos e práticas de luta intensificadas pela ideia de autonomia nas retomadas e de autodemarcação, agudizando a oposição Estado/Capital/Patriarcado X Insurgência (jovem) Guarani e Kaiowá.

No **terceiro capítulo**, apresentaremos o conteúdo mais denso da etnografia, utilizando fragmentos das entrevistas³ para pensar, a partir da palavra dos jovens guerreiros e das jovens guerreiras Guarani e Kaiowá, as diferentes biografias e os termos de sua própria luta enunciados num emaranhado de histórias de vida que produzem memórias coletivas, aproximadas da literatura de testemunho, e elaboradas com base na antropologia cruzada, profundamente inspirado pela contra-antropologia de Davi Kopenawa e Bruce Albert. É neste capítulo que trataremos mais a fundo do processo de formação da RAJ, precedido por um debate sobre a formação da criança e do jovem Kaiowá e Guarani, e sua relação com a luta pela terra. Também trataremos de criminalização e das violações de direitos ocorridas nas prisões de Alexandre Claro e Cesário Araru, como símbolos do encarceramento da juventude Guarani e Kaiowá.

No **quarto capítulo**, iremos apresentar a multiplicidade de atores políticos nos caminhos da luta pela terra, apresentados como atores políticos improváveis – a morte, a

³ Aqui me refiro às entrevistas realizadas em campo, acompanhadas de gravador, câmera, e por vezes, diálogos não gravados que guardei na memória para escrevê-los logo que possível. Não pretendo debater o termo *entrevista* a partir dos debates correntes nas ciências sociais.

terra, seres não-humanos –, agregando às palavras dos atores de carne e osso, unindo pensamentos sobre as autobiografias dos jovens ao debate da relação entre antropologia, autobiografia e literatura de testemunho, pensando a relação autoria-indivíduo-biografia, como esperamos esclarecer, enquanto uma vasta ilusão, reorganizando temporalmente, discursivamente, ontologicamente, a forma de organização da existência em relatos autobiográficos que desterritorializam a centralidade do indivíduo e a própria existência do autor. A reorganização dita acima, refere-se às formas que a pessoa Kaiowá e Guarani encontra, através da oralidade, da memória e do esquecimento, de dar sentido à sua vida, aos eventos e acontecimentos que escapam muitas vezes a própria compreensão, ou resultam em impactos traumáticos que bagunçam o tempo, a lembrança, o lugar.

CAPÍTULO I

Uma Antropologia Engajada: metodologia e afetações da prática revolucionária

Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado.

George Orwell, 1984

O campo e a etnografia produzem afetações que regurgitam poesia, de modo que, se há criatividade nos movimentos gerados pelos caminhos, pelos fluxos de materiais ou a transformação de tantas pipas-no-ar existindo em seu voo ou tornando-se “movimento que se resolve na forma de uma coisa” (INGOLD, 2012, p. 33), enunciaremos os emaranhados, tessituras e malhas tecidas pelo campo de relações das jovens guerreiras e jovens guerreiros Kaiowá e Guarani em suas múltiplas formas de lutar. Entremeados de guerra e festa, para além dos pares opostos do pensamento ocidental e no sentido de “refletir na própria linguagem que empregamos a proposta de deixar que o pensamento, no presente caso, o ameríndio, transformar o nosso por força de sua diferença” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.85). Guerra e festa se atualizam desde os batismos de milho, onde a colheita é reza e a reza é luta, assim como celebração e troca, transformação e criação ou composição, transbordamentos pelos quais tentaremos passar juntos através dos caminhos estreitos, *tape po’i*, por onde os Guarani e Kaiowá realizam o *oguatá*, ou seja, a mobilidade, a caminhada que gera uma circularidade de pessoas para produção de aliança, festa e guerra no grande território, o *tekoha guasu*⁴.

O *tekoha* é um ótimo ponto de partida para a discussão, visto que nele se implicam questões importantes como o papel da guerra neste “movimento de recusa da unificação, esse princípio de incompletude, essa flexibilidade que pulveriza os focos de poder e impede concentrações, essas linhas de fuga que permitem a tal “multiplicação do múltiplo” (SZTUTMAN, 2013, p. 14) ou simplesmente a forma como conflitos entre parentelas geram cisões que criam novos mundos, narrativas, formas de organização que se particularizam para fazer agir mecanismos que evitam a centralização do poder. A definição de *Tekoha* para os Kaiowá e Guarani, pode ser entendida enquanto “*el lugar en que vivimos según nuestra costumbre*”, sendo esta uma “*institución divina (tekoha ñe’e pyru jeguangypy) creada por Ñande Ru*” (MELIÁ *et al.* 1976, p. 218), assim como é

⁴ É também definido por Mura (2006), mas optamos por priorizar as categorias nativas.

importante compreender sua morfologia social como “fato histórico, em contínua transformação e adaptação às condições do contexto sócio-ecológico-territorial onde tal grupo desenvolve suas atividades” (MURA, 2006, p. 109). Por outro lado, o *tekoha guasu* também é importante pois conforma um modo de organização socioespacial onde é possível a reprodução do modo de vida Guarani e Kaiowá:

O *tekoha guasu*, o grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (*ka’aguy*), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta, etc.). Rusu define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowá a viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser, fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política. Isso significa que no período do *Ka’aguyrusu*, cada grupo de parentes era liderado por um grande xamã, sendo as unidades de espaço cobertas de vegetação variada. Para ter acesso a esse local e fixar o grupo, era necessária sua inspeção pelo líder espiritual, antes da ocupação, isso para constatar se o espaço era apropriado para morar e desenvolver suas atividades. (JOÃO, 2011, p.34)

Quando debatemos afetação, é preciso permitir a expressão de outras frestas canalizadas pelo pensamento-crime⁵ (ORWELL, 2010) daquele que pesquisa a partir da ótica de uma antropologia militante, preocupada em sentir, entender e dedicar-se resoluta e radicalmente à transformação da realidade nos locais-globais compostos nos *tekoha*, através de solidariedade crítica. Desejamos atravessar tais frestas como se deslocava, no meio da mata, no período ao qual Izaque João, intelectual Kaiowá, se refere como *ka’aguyrusu*: “mudar para outra localidade era para deixar o sobrenatural novamente recompor as áreas devastadas” (2011, p.46). *Ka’aguyrusu*, a mata grande, portanto, é uma temporalidade que passou, pois devastada pela colonização e suas frentes distintas.

A antropologia e a etnografia, neste sentido, devem manter um compromisso ético e engajado junto aos povos indígenas, para que o antropólogo não seja uma outra face do extrativismo, como a mineração: tudo que dali se extrai, não mais retorna; um empreendimento externo e frontal aos interesses e contextos locais. O primeiro problema das Ciências Sociais, de acordo com Andrés Aubry (2011), “*se presenta como una contradicción entre sus pobres conocimientos y el gran saber colectivo de la comunidad*

⁵ Por “pensamento-crime”, emprestamos o conceito da obra literária “1984”, a distopia de George Orwell. No romance homônimo, o controle do pensamento através do Partido implica a existência de crimes de ideias, que são vigiados pela Polícia do Pensamento. Winston, o personagem principal, escreve em seu diário: “O pensamento-crime não acarreta a morte: o pensamento-crime É a morte” (ORWELL, 2010, p.40). Reflete, então, que já era um homem morto, pois seu crime era justamente o fato de escrever em um diário seus pensamentos antiautoritários.

estudiada”; O segundo, está contido nesta última reflexão, sobre “*la incapacidad del investigador para producir un instrumento – otro que no sea sus escritos – como devolución de su trabajo, susceptible de inspirar una práctica social transformadora*”. É preciso tornar possível que se recomponha o tempo da *Ka’aguyrusu*, combatendo o epistemicídio e o etnocídio.

Por essa mesma razão, a metodologia aqui empregada é uma metodologia outra, pois não se baseia em procedimentos formais ou analíticos que correspondam à uma pré-estruturação consciente. Fui movido pela luta e pelo acaso, pelo surgimento de proposições e a espontaneidade dos momentos e circunstâncias, favoráveis ou não, para melhor entender o que circunscrevi como o outro sujeito da pesquisa, a juventude Guarani e Kaiowá. Parto de uma força caótica que no espaço do campo aparece de forma organizada. Quero dizer que, captando as inúmeras demandas apresentadas nos *tekoha* em que pisei meus pés alimentados de barro, uma contradição eminente se deu em relação a universidade e a pesquisa antropológica frente à própria realidade, às condições de existência e resistência nas retomadas e acampamentos de beira de estrada.

Nossos passos, sempre no plural porque nunca estive sozinho, e o resultado desta dissertação que tampouco deve ser alinhado à minha autoria, foram sempre carregados dos corações revolucionários que ainda nos pulsam, células motrizes do poder criativo, transformador e subversivo que escapam a institucionalidade, os prazos, a meritocracia e o olhar de distanciamento e objetificação das universidades e demais instituições, mas que escapam sobretudo do espaço da pesquisa. As relações construídas durante a etnografia, de amizade e apoio mútuo, sem que se desconsidere, segundo a “assimetria inerente à ‘situação etnográfica’ e suas consequências epistêmicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 30), foram um dos cerne das crises abertas pela prática, pelo campo, por tantas lutas e atravessamentos advindos do estar-junto, em parte solucionadas pela criação de uma aliança política que transformou meu papel junto a sociedade da qual sou proveniente, no sentido da inversão das assimetrias, e principalmente, no sentido de elaborar novos caminhos para a compreensão e o enfrentamento da sociedade capitalista e neocolonial em questão.

Outro cerne da crise provoca agora, ou em qualquer outro tempo em que tropeço, me enredo, e por vezes perco a respiração me debatendo nas páginas da dissertação, se dá pelos efeitos da ascensão da extrema-direita ao comando do Estado brasileiro. Desde que cheguei ao Mato Grosso do Sul, busquei elaborar e opor críticas radicais aos governos do

Partido dos Trabalhadores (PT), levando em consideração o caminho aberto para expansão do agronegócio e os ataques perpetrados contra os povos indígenas, sem garantia de demarcações.

Sendo assim, o agronegócio será entendido neste trabalho como um modo de produção baseado primordialmente na exportação de produtos primários (*commodities*) e no mercado de terras, que possui seus representantes de classe na chamada burguesia agrária (grandes fazendeiros, usineiros, ruralistas, empresários rurais, entre outras categorias interligadas), e seu histórico, desde a crise da década de 1970 e o processo de mundialização e financeirização do capital, desencadeado pela “associação entre indústria e agricultura, entre grandes extensões de terra e empresas transnacionais, entre proprietários de terra e capitalistas internacionais” (BARROS, 2018, p.176).

O que ocorre, entretanto, com raízes na posterior crise econômica de 2008, mais profundamente sentida no Brasil a partir de 2012, é uma transformação no âmbito do capitalismo internacional e do regramento jurídico-político do país. A queda do PT celebrada pelo impeachment de Dilma Rousseff e a transição encaminhada por Michel Temer, sinaliza o fim de um ciclo, possivelmente o fim da Nova República. As ilusões e as consequências das políticas de conciliação de classes, da manutenção do modelo agroexportador e o fortalecimento do agronegócio e suas bancadas aliadas (boi, bíblia e bala), assim como as alianças do PT com o capital industrial e o empresariado, abriram campo para uma continuidade radical à direita, representada na figura de Jair Bolsonaro, eleito em 2019. Aprofundaremos esse debate mais adiante, mas insiro estas linhas no intuito de situar melhor o leitor na difícil conjuntura para os povos indígenas que atravessa o momento histórico em que escrevo e reescrevo este trabalho.

Sobre aliança, Eduardo Viveiros de Castro (2012) pensa a reconstituição que há de se assumir radicalmente para a antropologia, cuja missão teórico-prática consiste na descolonização do pensamento, de forma permanente e correspondendo à aliança equívoca entre os mundos que interagem político-epistemologicamente. É por esta razão que experimentar, na etnografia, é interagir, sentir e afetar-se, gerando comprometimento com as relações produzidas. São alianças muito diferentes das político-partidárias e estatais-empresariais.

A 1ª pessoa do plural, portanto, refere-se ao trabalho coletivo que resultou nos escritos que ofereço ao leitor, visto que foi o processo de realização da pesquisa, junto

aos diversos interlocutores que conheci, ou amizades que construímos nas aldeias e retomadas, que permitiu a dissertação como resultante, não como principal resultado. Porém, haverá alternâncias com a 1ª pessoa do singular, com o propósito de expressar outros aspectos de uma subjetividade que cabe a mim, no espaço dos interlúdios e interferências das poesias e canções que aparecem repentinas em meio ao texto. Etnografia e literatura transparecem aqui entre poemas e testemunhos, como os fragmentos das (auto)biografias irão expressar.

Para melhor exemplificar a crise, elencaremos nos capítulos seguintes os sintomas e possíveis elementos estruturais provocados pelos *de cima*, em referência aos que do topo da pirâmide capitalista nos exploram e matam os povos indígenas, e considerando a especificidade dos efeitos das políticas anti-indígenas para os Guarani e Kaiowá. O Marco Temporal, a portaria 303, a primeira Medida Provisória do governo de Bolsonaro (MP 870)⁶, que transfere a FUNAI para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, e parte de suas atribuições para o Ministério da Agricultura, comandado por Tereza Cristina⁷, presidente da Frente Parlamentar Agropecuária (FPA), são alguns exemplos. Mas também a guerra de classes, a guerra contra as mulheres, a guerra contra a natureza, de forma mais ampla, estruturam o cenário dos sintomas, elucidando os sujeitos implicados na pesquisa e seus transbordamentos.

Assim, retomando Andrés Aubry, no mesmo artigo citado acima, intitulado “*Otro modo de hacer ciencia – miseria y rebeldía de las ciencias sociales*”, penso metodologicamente o diálogo entre os sujeitos históricos implicados na pesquisa (o que o autor chama de diálogo intelectual/ator) como um movimento que investiga resolvendo, onde a investigação é ação e vice-versa, o que de algum modo se distancia da observação participante:

Acción e investigación no son separables en un laboratorio porque ahí se conoce haciendo, u observando lo que se hace – no escribiendo -, sacando conclusiones, es decir, constataciones – no disertaciones – a las que se sujeta la acción. La intervención sobre lo real es cognitiva, la acción monitorea la investigación, la investigación fertiliza la acción. (Aubry, 2011, p.65)

⁶<https://cimi.org.br/2019/01/nota-do-cimi-medidas-inconstitucionais-do-governo-bolsonaro-afrontam-direitos-indigenas/>

⁷<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2018/11/08/futura-ministra-da-agricultura-tereza-cristina-trabalha-para-tirar-direitos-dos-indigenas/>

O que se planteia no propósito de associar ação e pesquisa, é o próprio caráter pedagógico da luta, ou poderíamos dizer, “científico”, expresso no contexto de minha pesquisa na luta pela terra e nas retomadas, também observável na construção das assembleias e espaços coletivos de decisão, nos protestos, bloqueios de rodovia, marchas nas ruas e aldeias, eventos de memória e luta, que a juventude Guarani e Kaiowá traduz em seus próprios termos. Aceito, deste modo, todos os possíveis equívocos de minhas traduções, tentando me ater ao *pacto etnográfico* como linha mestra desta antropologia engajada:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si. (ALBERT, 1997, p. 520)

As citações inseridas no corpo da dissertação foram extraídas de entrevistas que realizei em campo com os mesmos jovens, sendo assim suas palavras são minhas principais referências teóricas e conceituais, ferramentas para pensar a realidade que por sua vez, geram a produção de teoria. São referências no sentido da resolução dos conflitos e socialização das transformações que aproximam o espaço da luta e da militância ao laboratório conceitual que Aubry (2011) irá comparar com espaços históricos de articulação do movimento indígena no México, com ênfase nos diferentes momentos de construção do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*.⁸

O aspecto mais importante que resultou da metodologia foi o entendimento de que a etnografia em questão foi feita em um contexto de guerra: a guerra entre mundos que resulta da oposição entre o capital e do agronegócio e o movimento indígena, compreendendo movimento em suas múltiplas variantes não apenas políticas. Por isso, justifico as condições estabelecidas pelos sujeitos dessa pesquisa como a razão das mudanças no fazer antropológico, na prática etnográfica, que gera efeitos reais por conta

⁸ O Ejército Zapatista de Libertación Nacional (EZLN), é a organização militar indígena que resulta de amplo processo de auto-organização de etnias do sudeste mexicano, no estado de Chiapas. Alguns exemplos do processo de formação do EZLN são: o Congresso indígena de 1974, ou as fases de organização e reorganização da guerrilha na década de 1980; *los acuerdos de San Andrés*, de 1996; *La Otra Campaña*, descrita como o instrumento socializado da *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Adicionaria ainda o lançamento da candidatura presidencial de Marichuy, analisada por mim em artigo (2017), como momentos que culminam e/ou resultam do levante armado de 1994.

dos intensos debates sobre autonomia e autodemarcação que circulam as assembleias e retomadas.

Não permaneci por longos períodos em locais específicos, mas pude circular por diversas aldeias, retomadas e acampamentos, principalmente nas regiões de Dourados, Caarapó, Dourados, Douradina e Rio Brilhante, assim como nas grandes assembleias que abriram portas para diálogos muitas vezes impossibilitados pelas distâncias, associando os percursos à reuniões e encontros na cidade de Dourados, fora dos tekoha. As assembleias são: a Aty Guasu, grande assembleia do povo Guarani e Kaiowá; e Kuñangue Aty Guasu, assembleia das mulheres; e a Retomada Aty Jovem, assembleia dos jovens. Essa metodologia se encontra e procura reproduzir, de algum modo, um trânsito pela concepção de mobilidade dos Guarani e Kaiowá, com a qual conversaremos ao longo da dissertação.

Estive na II Assembleia da RAJ, em março de 2017, na aldeia Sassoró, em Tacuru; no encontro do conselho da RAJ na aldeia Tey'i Kue, em Caarapó, em julho de 2017; na Kuñangue Aty Guasu de 2017 em Kurusu Ambá, município de Coronel Sapucaia; na Kuñangue Aty Guasu em julho de 2018, na aldeia de Amambai; na Aty Guasu em agosto de 2018, em Guyraroka; e na Assembleia da RAJ de 2018, na retomada Yvy Katu. Para cada uma que participei, a contrapartida da abertura para mim, enquanto pesquisador e militante, foram justamente as práticas conjuntas de construção das mesmas. Transitando entre espaços da rede de apoio, recebemos ao longo das construções assembleárias os conselheiros e conselheiras em sua circularidade, um a um, e depois os novos responsáveis, e assim por diante. Pela necessidade do uso da internet, de ferramentas de edição de vídeo e fotografia, da facilidade de estabelecer contato com outros apoiadores e outras aldeias, foi importante disponibilizar locais na cidade onde se pudesse basear esta pequena parte da elaboração das assembleias, cujo centro da articulação está, na realidade, nos giros realizados pelos conselheiros e conselheiras em cada Tekoha.

As retomadas em que trabalhei foram principalmente àquelas que fazem parte da Terra Indígena (TI) Dourados Amambaipeguá I, em Caarapó: Kunumi Poty Verá, Jeroky Guasu, e Nhandeva, retomadas após o Massacre de Caarapó (2016), assim como Guapo'y, que não consta no estudo da mesma TI, por uma questão jurídica que impede a configuração de expansão de reserva que resultaria do seu reconhecimento como TI, o que por sua vez exige a realização de um estudo específico para sua identificação, visto

que é caminho para outra região da TI como consta nos relatos que reunimos no território. Também caminhamos por Tey'i Jusu e Itaguá, na mesma região.

Outra retomada extremamente importante para a pesquisa foi Guyararoka, no município de Caarapó, com estudo próprio de identificação, e que está no epicentro da tempestade no que se refere à tese do Marco Temporal, cujas lutas seguem no calor do tempo presente para derrubada desta tese inconstitucional e ameaçadora para os processos demarcatórios, elemento que perpassou grande parte da extensão da pesquisa em campo pelas mobilizações e debates decorrentes da conjuntura gerada pela condicionante do Marco Temporal⁹. Incide sobre a TI Guyararoka, de 11 mil hectares, com portaria declaratória suspensa pelo STF, um dos latifúndios do Deputado Estadual José Roberto Teixeira (DEM), que vende cana-de-açúcar para a Raízen. O deputado tem o costume de defender assassinos, a exemplo das declarações públicas a favor dos 5 fazendeiros presos (e liberados dois meses depois), que ativamente participaram do Massacre de Caarapó, ou ainda a homenagem à Jacintho Honório da Silva Filho, acusado de matar Marcos Veron, na retomada Takuara, próxima à sua fazenda.¹⁰

O Marco Temporal, através da portaria 001 da Advocacia Geral da União (AGU), prevê que os indígenas só possuem direito à terra se comprovado que detinham posse da terra ou que a área se encontrava em renitente esbulho no dia 05 de outubro de 1988, data de promulgação da constituição. É uma condicionante retirada da Raposa Serra do Sol, manobrada pelo Poder Judiciário para impedir as demarcações das terras indígenas. A tese inconstitucional, pressupõe que o direito à terra é apenas físico, incorrendo em desconsideração da passagem da constituição que institui que o direito indígena à terra é originário, e portanto, imaterial, fundado na memória e cravado em suas lutas. O atual deslocamento das atribuições da FUNAI referentes à demarcação de terras para o Ministério da Agricultura é sintomático diante do papel do Marco Temporal, ao integrar a demarcação a um setor produtivo em detrimento ao direito originário.

Como se sabe, desde a criação do Serviço de Proteção ao Índio em 1910 e passando pelas distintas frentes de colonização estatais, com destaque para o processo da década de 40 com a abertura da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), os

⁹ <https://cimi.org.br/2018/09/em-brasilia-guarani-e-kaiowa-mobilizam-se-em-defesa-do-tekoha-guyararoka-e-dos-direitos-indigenas/>

¹⁰ Para checar as referências e maiores informações sobre o deputado, acessar: <https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2018/11/13/com-fazenda-em-terra-indigena-deputado-estadual-briga-contra-demarcacoes-ha-seis-mandatos/>

povos indígenas no MS e mais especificamente os Guarani e Kaiowá, foram brutalmente expulsos de suas terras. São suas memórias, seus túmulos, ossos, verbos, sopros ancestrais, o reconhecimento do curso dos rios, das árvores, frutos, animais e seres não-humanos que habitam o cosmos, a lembrança e a permanência do trabalho superexplorado, os corpos confinados nas reservas, que ao retomar as terras usurpadas, construirão a legítima frente de batalha contra o Marco Temporal, também assentado sobre a lógica da produtividade, do desenvolvimento e do progresso, motes do *karai reko* para relativizar o extermínio.

Também é central citar o tekoha *Guyra Kambi'y*, local com ampla mobilização de jovens, retomada que faz parte do estudo da T.I Lagoa Rica-Panambi no município de Douradina, assim como a T.I Laranjeira Nhanderu, em Rio Brilhante, como locais por onde passamos e vivenciamos parte indelével do período de campo e luta. Durante atividade realizada em *Guyra Kambi'y*, em um espaço de conversa e exposição de vídeos no centro da casa de reza, meu amigo *Vy'a* trazia uma leitura distinta sobre os impactos da Portaria 001 da Advocacia Geral da União: “Marco Temporal pra nós é tempestade”. Nos explica então que é aquela chuva forte, que vem para arrancar as raízes que não estão fortes na terra. Leva tudo embora, derruba árvore, derruba casa. Mas afirma que lá no tekoha retomado, as raízes estão bem fincadas sob a terra.

Busquei, deste modo, no *camino del índio* entre estes tantos locais e em suas mãos oferecidas às nossas, perguntas e respostas que nunca caberão aqui: “*Cantando en el cerro/ Llorando en el río/ Se agranda en la noche/ la pena del indio*”, como nos ensina Atahualpa Yupanqui e sua música-companhia das marchas ao grande território, *tekoha guasu*, em harmonia de Daniel Viglietti¹¹:

Dale tu mano al indio
Dale que te hará bien
Y encontrarás el camino
Como ayer yo lo encontré

Dale tu mano al índio
Dale que te hará bien

¹¹ Ouvi dizer que “Canción para mi América”, atribuída à Daniel Viglietti, na verdade é uma canção feita por sua companheira, Lourdes Villafagna, que teria grande papel na composição de suas músicas.

Te mojará el sudor santo
De la lucha y el deber

O tekoha guasu é composto de diversas famílias extensas (*tey'i*), de modo que não só a caminhada física produz desenlaces criativos através de relações entre fogos domésticos, como os quais iremos tentar traduzir as boas conversas com mate e brasa, ou mesmo milho, arroz, pucheiro e dorso, como também se estabelecem relações com outros seres não-humanos que povoam o cosmos (MURA, 2006), reafirmando sua temporalidade não-linear como parte do espectro do que Viveiros de Castro (1987) define como *seres do devir* (*apud* NIMUENDAJU, 1987) aos quais corresponderiam os Kaiowá e Guarani. Seres do devir pois não podem ser capturados, no pensamento contra-hegemônico de uma epistemologia rebelde, repleta de lugares e pensamentos transformadores.

Deste modo, pensei o caminho para então, dotado de complementaridade, em contínuo *caminhar-perguntando* anunciar as transfusões das veias abertas da América Latina, em um percurso sanguíneo que se alastrou desde as retomadas Kaiowá e Guarani do cone sul para dentro de mim, ao flexionar o verbo *oguatá*:

DESCAMINHOS

Invade outrora
E deixa arder o pranto
Incomum devora
Cobrando endêmico, por onde passa
Os roçados cautelosos
De alagamentos estacionários
Em estações chuvosas que descobrem
Ampliando panoramas reticentes e abrasivos retornos de ontem.

Amargura crava
Apertos reversos na simetria injusta do centro corpóreo
O solo compacto enforcou raízes
Nem os fungos
Nem as bactérias
Proliferaram.
Mas a dor
Alastrou,
Braquiária irrompida indicando a falta
A miséria
A perda, a vastidão desolada e faminta
Da figueira,

De viver uma coisa de cada vez.

Flutuo ladeado de redemoinhos
E estendo as mãos para tocar o oculto
Mancha turquesa que dissipa
Atormenta pretéritos,
esvazia os sulcos do despreparo -
Tempo.
Irregular e indistinto
Âmago.
A falta de rumo encaminha
Onde os sonhos
De menino
Se perderam.

JEGUATÁ

O desaparecimento
Rega o calabouço embrionário
Das partes remanescentes de quem se foi
Antes mesmo
De algum dia ter aberto o baú de brinquedos esquecidos.

Desastres não são acidentais
Acidentes podem não ser desastres
Mas foi no decorrer do silêncio
Ao longo das mordanças
Que murcharam as flores,
Enquanto o agrotóxico escorria
Dos céus sobre nossas cabeças:
Dentro das sementes
Nada mais nasceu.

Onde estão as mãos humanas
Que ofereceram, um dia, o corpo que habitam
Para dança livre e descalça,
Que não oferecia o corpo aos tanques de guerra?
Onde será que perdeu-se o rastro do que realmente somos,
E o amadurecimento da fruta
Não era apenas
O laço prévio
Do apodrecer?

Entrecortada, a voz da língua decepada
Ou grita
Ou cala.
Mas é preciso alimentar as cobras com seu próprio veneno:
tudo o que sabemos é mentira
tudo o que te mentem é saber.

Ou cria
Ou mata
No percalço das botas em marcha
Na bandeira de cada nação um necrotério
Onde jazem os irreconhecíveis.

Ervas aromáticas oferecem abrigo
Entre hortaliças, corações brotam suplicantes:
Ninguém ouviu bater
E desnutridos sucumbiram
Envoltos de rizomas fugazes.

Me acompanha, Liberdade
Nas bordas do mundo.
Da periferia
Para o centro,
Onde novas florestas serão erguidas.
Quem uivou nos escombros da barbárie
Saberá onde insurgir.

Retomando Ingold, “O pássaro é o seu voar; o peixe, o seu nadar. (...) cortados dessas correntes, eles estariam mortos” (2012, p. 33). Assim os processos de luta que pretendemos compreender, a partir da nova militância jovem Kaiowá e Guarani, podem ser expressão da pipa/pássaro-no-ar, ou do peixe-na-água, assim como do jovem-na-luta, que tece seu próprio dever, de uma prática política no sentido de defender as autonomias territoriais em transição que perpassam suas vidas, às quais nomeiam “retomadas”, entre parentelas, aliados e rivais internamente à sua organização social, e aos projetos de morte do Grande Pai Branco¹² (GELDERLOOS, 2011). Quando afirmo tecerem seu próprio dever, me refiro justamente a noção da “dupla perspectiva da reprodução cultural e da mudança histórica: de um lado, através de seu trabalho de autoprodução e, de outro, através das transformações induzidas pela ingerência dos estados-nação” (ALBERT, 2014:136), uma outra forma de experienciar o campo, segundo o autor, que persegue a metodologia e os objetivos do presente estudo.

Por projetos de morte, assumimos a perspectiva de povos indígenas e camponeses para referir-se aos megaempreendimentos, ao agronegócio e grandes obras ligadas ao setor energético e a infraestrutura, como construções de hidrelétricas, mineradoras,

¹² Grande Pai Branco: referência à carta de chefe Seattle a Franklin Pierce, na ocasião em que o governo dos Estados Unidos faz compra de grande porção territorial dos indígenas da etnia Duwamish, no ano de 1854, em troca de uma reserva indígena. A carta consta no livro de Dee Brown, “Enterrem Meu Coração na Curva do Rio”, de 1970. Peter Gelderloos, escritor anarquista estado-unidense, recupera a ideia do Grande Pai Branco no capítulo “A Não-Violência é Racista”, de seu livro, “Como a Não-Violência Protege o Estado”, publicado pela primeira vez em 2005.

monoculturas, rodovias, energia eólica, entre outros, cujos impactos geram profundas alterações nos territórios afetados, geralmente resultando em processos violentos de despejo e devastação ambiental, assim como ações (para-)militares que visam neutralizar as insurgências, de modo abrangente. O território em questão, nomearemos *Abya Yala*, como referem-se os indígenas Kuna à América Latina, sendo que “o povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo do Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). América Latina, por sua vez, é um termo eurocêntrico para designar o grande continente dos atuais projetos de morte, pois:

O nome América [...] ficará restrito ao mapa feito, em 1507, por Martin Waldseemüller (1475-1522) quando ao atualizar o mapa mundi de Ptolomeu observara que as referências de localização de Américo Vespúcio indicavam terras até então desconhecidas a oeste do Atlântico. Em homenagem ao Américo, femininizou seu nome haja vista serem femininos todos os continentes conhecidos. (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 5)

Assim, *Abya Yala*, que se traduz por “*Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento*” (PORTO GONÇALVES, 2009, p. 26) na língua Kuna, cujo uso político remonta ao II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de *Abya Yala*, ocorrida em 2004 na cidade de Quito. A ideia de *Abya Yala* reinsere os povos originários como sujeitos em perspectiva unificada sobre o grande território que os abriga em torno de resistências em comum, que rompem com o isolamento político. A superação do eurocentrismo como forma definidora e subalternizadora de sujeitos históricos originários nos revela outros parâmetros para uma unificação múltipla, pois define justamente que não há possível generalização dos povos indígenas nos marcos ocidentais, como o “índio genérico”, senão um conjunto de multidões produtoras de diferença, com existência reafirmada para ação política.

Mais especificamente, retornando ao debate sobre os Projetos de Morte, e pensando *Abya Yala* em sua multiplicidade e compartilhamento de experiências comuns de exploração da terra e das conseqüentes lutas pela sua recuperação, temos por exemplo a Serra Norte de Puebla, na porção centro-oriental do México, que sofre o avanço da indústria extrativa de mineração, local sobre o qual “recaem 440 concessões, totalizando 66% de seu território” (ROCHA, 2017, p.4). No caso do Mato Grosso do Sul, tendo em vista a extensão do agronegócio sobre o território para produção de soja, cana-de-açúcar, eucalipto e pecuária, podemos afirmar a existência de um projeto de morte cuja extensão

das propriedades fundiárias atinge patamares comparáveis aos acima descritos, considerando que 92% do MS é de terras privadas, sendo que 83% destas são latifúndios¹³. As terras indígenas, por sua vez, totalizam apenas 2,2% do território do estado¹⁴. Lá e aqui, Serra Norte de Puebla e Mato Grosso do Sul, diferentes povos e a mesma guerra: o mesmo sistema-mundo capitalista.

Em relação a insurgência, penso aqui as definições que partem tanto da contra-insurgência, a partir de documentações dos *Marines* do exército dos Estados Unidos e suas agências de inteligência (CIA), como também a partir de uma possível sociologia das insurgências conforme indicada por Andrey Ferreira (2016), no sentido de um processo político, que “tende à insurreição e à revolução como resultado” (FERREIRA, 2016, p.23). Culminar em Insurreição, ou em processo semi-insurrecional, significa a socialização do poder, ou seja, o rompimento com o monopólio do Estado, seja do poder, da força ou do território, definido por uma “reorganização do sistema político” (Idem).

As retomadas, em nossa leitura, fazem parte deste processo pois reorganizam a vida a partir de contradições fundamentais frente ao modelo econômico agroextrativista-exportador do Estado brasileiro, e doravante exigem, defendem e constroem autonomias territoriais para a criação de uma sociedade outra que, ainda que possa coexistir com o Estado, está em oposição essencial ao mesmo. Como o modelo econômico nacional, “altamente dependente da exploração e exportação de matérias-primas (*commodities* agrícolas e minerais, soja, milho, carnes, madeiras, agrocombustíveis e minérios em geral)” (TERENA, 2016) afeta diretamente a vida dos jovens em resistência nos mesmos territórios em disputa para os quais avançam reivindicando suas terras consideradas como tradicionais, é, portanto, uma questão central:

Diante da sociedade nacional, as mobilizações dos índios são assumidas como um problema administrativo-territorial, como um problema de mapas, linhas e limites. No dia a dia das comunidades, no entanto, os “acampamentos de retomada” parecem estar engajados em reproduzir um modo de viver específico sobre o território, baseado fundamentalmente na circulação de pessoas, objetos e afetos, e em relações de parentesco que envolvem tanto os vivos como os mortos. [...] proponho uma compreensão dos acampamentos de retomada como uma modalidade de “territorialização de resistência”. (MORAIS, 2017, p.122)

¹³ Estes dados podem ser conferidos no estudo do Atlas Agropecuário, no seguinte link: <http://atlasagropecuario.imaflora.org/>

¹⁴ Ver matéria produzida pelo De Olho nos Ruralistas: <https://www.embrapa.br/gado-de-corte/busca-de-noticias/-/noticia/28464486/ibge-lanca-censo-agropecuario-em-ms>

Referir-se às retomadas como uma forma de *territorialização de resistência* ou como *territórios insurgentes*, seriam formas de elucidar a oposição de modos de vida que geram um confronto entre limites intransponíveis nas fronteiras do modo de vida e espiritualidade indígena em relação ao capitalismo e as formas consubstanciais de dominação *karaí*, pois “não tem como integrar essas áreas às práticas produtivo/extrativas do capital” (ADOUE, 2018)¹⁵.

Evidentemente, isso não significa que é possível, para os Guarani e Kaiowá, no presente momento de sua história, realizar plenamente suas múltiplas formas de bem-viver, suas diferentes concepções de modos de vida de acordo com os antepassados e de acordo com as transformações do presente. Mas é justamente considerando tais transformações, que se abrem questões longe de serem resolvidas no pequeno e humilde espaço desta pesquisa, e acima de tudo nas dinâmicas da luta pela terra provocadas pela desterritorialização.



(Imagem 4: jovens guerreiros atravessam a retomada. Acervo Pessoal)

Neste sentido, pretendemos contribuir para um debate recente, intensificado pela organização da Retomada Aty Jovem (RAJ), sobre as diferentes formas de ação política constituídas a partir do movimento dos conselheiros e conselheiras da RAJ, mas

¹⁵https://blogdaboitempo.com.br/2019/01/11/os-ataques-contra-os-povos-indigenas-e-o-novo-padrao-de-dominacao/?fbclid=IwAR3XuIuqVRojC1zCY7uYU2zBbMj5vMvyulV7dfhiva2RTKls2iAbiG50b_M. Acesso em 14/10/2018, 18h25.

principalmente em relação ao jovem enquanto categoria nativa, frente a um contexto de guerra produzido pelo agronegócio. Compreender por meio do método etnográfico e da antropologia cruzada (DOS SANTOS; DIAS Jr., 2009) a importância deste espaço construído pelo segmento em questão é um objetivo especial, mas é no cotidiano que percebemos a amplitude de seus desejos, revoltas, dores e lutas, dado que os jovens Kaiowá e Guarani são os mais afetados pela violência no contexto do Mato Grosso do Sul, conjuntamente às mulheres enquanto segmento de gênero com crescente importância em seu protagonismo político. Assim, se faz necessário elaborar contribuições para as agruras da perda da terra como também da usurpação do corpo (SEGATO, 2014), ao mesmo tempo em que os jovens atores políticos elaboram, pela forma como agenciam transformações nos territórios de resistência, a relação de oposição entre o modo de vida Kaiowá e Guarani e o modo de vida capitalista. Terra e corpo, como veremos, não se dissociam, e talvez seja na alienação entre tais categorias, o lugar onde nasce a crise, das marcas da colonização na terra-corpo e nos corpos-terra. Da mesma maneira, os segmentos tornam-se anti-segmentários, tornam-se um princípio unificador mais do que desagregador, no sentido de que:

Não existe uma dualidade dada, mas uma multiplicidade de segmentações de natureza nacional, racial e religiosa/ideológica através das quais a unidade de classe internacionalista é construída. Aqui se coloca então, ao mesmo tempo, um projeto histórico-político distinto (da emancipação e autodeterminação), mas que, ao invés de supor e reificar a dualidade a partir do nacional, reconhece essas diferenciações e singularidades e introduz o internacionalismo como componente que visa neutralizar os impactos político-históricos das singularidades, ressignificando sua existência. Aqui podemos dizer que a economia política mobilizada nessa análise é abrangente, é uma análise econômica e política que cria exatamente o reconhecimento de que os grupos sujeitos pela dominação são heterogêneos, que a polarização não é dada e que não existe uma diferença ou antagonismo absoluto derivado da origem (nacional, racial etc.), e que não deveria se expressar em disputas internas entre os próprios subalternos. (FERREIRA, 2013, p.272)



(Imagem 5: “O meu sangue é de corajoso”. Acervo Pessoal.)

A antropologia cruzada, por sua vez, seguindo as contribuições do perspectivismo ameríndio, destes mundos que variam, do estatuto epistemológico da diferença, do “empenho de tratar os conceitos e temas esboçados pelos pressupostos indígenas, articulando-os àquilo que há também de mais caro aos esquemas do pensamento ocidental, isto é, suas bases científico-filosóficas” (DOS SANTOS; DIAS Jr., 2009, p.145), também se insere no conjunto das guerras que atravessam as territorialidades em disputa. O epistemicídio, essa “forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p.97), também parte do cientificismo que atravessa os laboratórios do agronegócio, das narrativas da agronomia, da biotecnologia, da zootecnia, entre outras áreas com amplas diretrizes alinhadas ao *agro*. É o que Gilton Mendes dos Santos destaca:

Se, por outro lado, a Ciência toma do *conteúdo* do conhecimento tradicional apenas aquilo que lhe é compreensível e de interesse, a interpretação indígena vê, justamente na *forma* da explicação científica, o fundo de semelhança consigo, recusando o seu conteúdo, isto é, sua dimensão materialista e seu método experimental. Nesse sentido, o *conteúdo*, para a Ciência, seria, por exemplo, o composto bioativo da planta *x*, a qual, por sua vez, pode ser uma poderosa portadora (sua *forma* – fonte principal do interesse indígena) de um princípio espiritual que atrai e conduz as forças xamânicas ou provoca a morte das pessoas – questões em nada prestigiadas pela ciência. (DOS SANTOS; DIAS Jr., 2009, p.155)

É a diferença da manipulação genética da semente para produção capitalista e a aplicabilidade do agrotóxico para o impedimento de “pragas”, frente a consagração batismal do milho em um ritual como o *Jeroky Guasu*. No curso da questão sobre o que os indígenas têm a dizer sobre nós, mantenho a pergunta do mesmo autor, ao propor “como *nossos* conceitos e práticas são captados e traduzidos pelas teorias e pelos teóricos indígenas? O que os índios estão pensando e falando sobre a Ciência, o Estado e o Cristianismo?” (Idem, p.146), questionamentos que levantamos aqui em relação a juventude, a guerra, ao sistema mundial, a autobiografia; o que os jovens Kaiowá e Guarani estão pensando sobre juventude, luta, violência, Estado e Ciência? O que os jovens Kaiowá e Guarani estão pensando sobre sua própria história de vida e de seu povo? Mas as questões se desdobram naquelas e noutras traduções dos esquemas sociais, que definem finalmente a antropologia cruzada: “assim como a antropologia (acadêmica) define suas bases para abordar os fatos sociais sobre sua própria sociedade e sobre aqueles concernentes a outras, também estas arquitetam seus recursos antropológicos para falar dos seus e dos demais esquemas e ações sociais” (Ibidem, p.147). Neste sentido que tentaremos interagir nos debates seguintes, narrativas compartilhadas em campo, a partir de categorias nativas, com a literatura etnográfica e histórica produzida por não-indígenas.

Minha motivação em iniciar estes escritos falando de guerra, insurgência, violência, morte e afetação, por certo não é mero acaso, senão um reflexo direto de minha experiência em campo. O estado do Mato Grosso do Sul lidera os tristes relatórios de violência produzidos pelo Conselho Indigenista Missionário¹⁶ ano a ano, ilustrando uma sólida parte do cotidiano destas terras devastadas pelo agronegócio, mas também pelo ódio, pelo racismo, pela indiferença. E são justamente os jovens que aparecem como principais vítimas dos mesmos relatórios. Segundo o relatório de 2016, desde 2003 até 2016, a contagem de indígenas assassinados no Brasil soma um total de 1009 pessoas. Destes, apenas no Mato Grosso do Sul foram 444, ou seja, 44% do número total em relação ao restante do país. A seguir, espero contribuir de algum modo para a gênese da colonização, do conflito, do desterro e da crise extensamente debatida por inúmeras pessoas que, como eu, pretenderam melhor entender como nascem tantas mortes.

¹⁶ O Relatório de Violência de 2016 pode ser acessado na página: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/relatorio-2016/>

1.1 – Frentes de colonização e narrativas Guarani e Kaiowá

Os Guarani e Kaiowá, construídos como inimigos internos pelas narrativas do Estado, historicamente se deslocaram para as florestas como uma das estratégias de enfrentamento das reduções jesuíticas, distanciando seus contingentes do olhar dos colonizadores, para onde pudessem se reorganizar e se reestabelecer, como indica a origem da própria nomenclatura “Kaiowá” – *ka’agua*, sendo *ka’a* relativo a mata, floresta, e *gua* uma indicação de proveniência ou pertencimento. Povo da mata, diriam seus tradutores: “*el concepto de Caaguá recurre casi la moderna connotación semântica que en el Paraguay actual se da a la palabra ava, ‘indio’. Caaguá significa una relación dialéctica instituída por el potencial ‘conquistador’, ‘encomendero’, ‘misionero’*” (MELIÁ; GRÜNBERG, 2008, p.33). A relação dialética ocorre tendo em vista a substituição das autodenominações ou etnônimos para “*retener sino el aspecto de marginalidade de quien vive fuera del espacio ‘politico’ colonial*” (Idem).

Os Kaiowá e Guarani originam-se, portanto, como subgrupos a partir de fluxos migratórios oriundos de distintas regiões da porção centro-oeste de *Abya Yala*, e a partir de diferentes pressões das frentes de expansão coloniais, compondo hoje a segunda maior população indígena do país. A literatura etnográfica, como consagrada por Meliá e Grünberg, trazem um importante quadro dos fluxos em questão que levaram a formação do povo Kaiowá e Guarani. Porém, entre migrações e expedições que na etnografia clássica são tratadas em termos da dualidade entre o messianismo (MÉTRAUX, 1979, p. 175 *apud* PIMENTEL, 2012, p. 62)/profetismo (SZTUTMAN, 2005) e a ação reativa ao poder centralizado dos chefes e explosões demográficas (CLASTRES, 2013), o que nos parece mais congruente com a etnohistória dos Guarani e Kaiowá, e de seus grupos precedentes ou formativos, é considerar que tais deslocamentos, movimentações no sentido Oeste do continente, antecederam a própria colonização, em uma multiplicidade de motivações nas redes relacionais criadas nos caminhos, e onde a Terra Sem Males aparece como horizonte, mas onde a guerra e a troca também se revelam como potente resultante ou mobilizadora das caminhadas (PIMENTEL, 2012).

Mas mata cristianizada não poderia mais abrigar os *jara*, seres não-humanos considerados pelos Guarani e Kaiowá como guardiões, ou “donos”. Para cada *jara* existe uma equivalência – o *jara* da mata, dos rios, dos animais, e assim multiplicadamente. A floresta se apresenta como cosmo-floresta, seguindo os termos de ampliação da lógica relacional complexa que requer maior alcance ontológico sobre as relações e associações

estabelecidas entre os seres componentes deste cosmos, referenciado por Florence Brunois em seu artigo sobre os Kasua da Papua Nova-Guiné (2012, pp. 20-37)¹⁷. A pluralidade do universo cósmico florestal Kasua, as comunidades espirituais *Isanese* e *Kosu*, e a coextensão dos pluriversos visíveis e invisíveis nos levam a tomar a liberdade de comparação para potencializar o diálogo entre etnografias.

Os Kasua compreendem o reconhecimento da ação antrópica sobre a floresta, e por outro lado, o contexto de guerra aberto pela relação humana com o cosmos-floresta. Nessa guerra, os Kaiowá e Guarani bem compreendem o significado de deter os inimigos da manutenção da abundância, no espaço criativo florestal onde mãos humanas produziram coextensivamente aos agentes polinizadores e multiplicadores de sementes, a imensidão das florestas de Abya Yala. Com isso, me refiro às antigas práticas de produção de grandes roças, à coivara¹⁸, ao profundo pensamento e prática ecologista dos indígenas, que proviam suas comunidades com o todo necessário para viver. As florestas derrubadas, por vezes por eles próprios no perverso caminho que as frentes coloniais impuseram sobre suas terras, destruíram seus refúgios e suas redes espirituais e de relações cósmicas, por vezes muito bem representadas pela colheita de uma simples guavira, mas também levaram à condição de produção de excedentes, que não figura como modo de produção originário. Para esclarecer minhas divagações embaralhadas:

No se trata de grupos humanos en “estado natural”. Los modos de puncción, como prefiere llamar Sylvia Carvalho (2012), no suponen que no haya una acción transformadora sobre la naturaleza. Solo que esa acción se realiza a favor de ella. La propagación de vegetación ciliar y el plantío de árboles por esos grupos, así como el cuidado com la fauna que realiza la dispersión de las semillas, fueron prácticas que llevaron a la formación de camadas de humus que expandieron la selva amazónica, por ejemplo. [...] Por otro lado, si es verdad que las grandes sociedades agrícolas de América producían excedente, esa producción no estaba dirigida a la reproducción ampliada. Fue la llegada de los conquistadores la que desarrolló la producción de excedente hasta el paroxismo. (ADOUE, 2017, p.172)

¹⁷ O artigo, antes disponível na revista RAU da UFSCAR, foi retirado do ar antes que pudéssemos inserir a referência na bibliografia.

¹⁸ A coivara é descrita por Eliel Benites (2018) da seguinte forma: “Após a realização da cerimônia do *Ohero*, inicia-se o processo de preparo da terra. No período entre final de julho até início de setembro é o tempo do preparo e plantio das sementes. O preparo se divide em: limpeza de uma área de até no máximo uma hectare, corte de árvores e pequenos arbustos, secagem das folhas das árvores cortadas ao sol por períodos de 15 dias e a realização da queimada. Após a queima ficam as madeiras mais grossas que não foram queimadas totalmente, essas madeiras são colocadas juntas e queimam pela segunda vez ou colocadas em determinado lugar para que a área fique limpa destas madeiras, este processo se chama *koivara* – coivara.” (p.3)

O que é questionável sobre a busca pela Terra Sem Males, são justamente as leituras que se referem à busca por “abundância”, quando na verdade se sabe que as sociedades das terras baixas sul-americanas eram sociedades da abundância, como demonstrado, entre outros, por Sahlins (1972) ao descrever as economias de abundância das terras baixas sul-americanas, e Silvia Carvalho (2012) ao debater a noção de “ideologia paleolítica”, e o conceito de economias de punção, como já citado, que caracterizariam as sociedades ameríndias caçadoras-coletoras.

Com o objetivo de pensar em termos de uma antropologia (cosmo)política, buscando entender as narrativas e movimentos dos próprios Guarani e Kaiowá, cabe ressaltar que, segundo Spensy Pimentel (2012, p. 51), críticas recentes apontam para a ampliação das “opções” apontadas na história canônica, registrada durante o período colonial, que enfatizaria:

A ausência de um povoamento permanente de não-indígenas na região [que hoje corresponde ao sul do e oeste de Mato Grosso do Sul] até o século XIX, indicando que as condições geográficas favoreciam a manutenção do isolamento de vários coletivos kaiowá e guarani até pouco depois da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870).

Antonio Brand (1997) também irá discutir o mesmo contexto, colocando que a ocupação e povoamento desta região que hoje corresponde ao Mato Grosso do Sul se deu, de fato, na década de 1830, confirmando a intensificação da permanência e incidência sobre os territórios Kaiowá e Guarani no período imediatamente posterior à Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai.

O período em que o confinamento se estabelece no interior das oito Reservas demarcadas pelo SPI¹⁹, entre 1915 e 1928, criando a separação entre índios aldeados e desaldeados, nos fornece um interessante espaço de reflexão acerca da multiplicação das formas de resistência nos períodos anteriores, de forçosas incursões jesuíticas e de *encomenderos*²⁰, do bandeirantismo paulista, seguidos das demais frentes de colonização.

¹⁹ “[...] são as Reservas: Benjamin Constant/Amambai (2.249 ha), Limão Verde/Amambai (660 ha), Caarapó/Caarapó (3.594 ha), Takuarity/Coronel Sapucaia (1.886 ha), Dourados/Dourados (3.475 ha), Porto Lindo/Japorã (1.649 ha), Pirajuy/Paranhos (2.118 ha), Sessoró/Tacuru (1.923 ha).” (PEREIRA, 2014, p.10)

²⁰ Os *encomenderos* eram agenciadores da *encomienda*, definida como “[...] um dos mecanismos de exploração do trabalho indígena adotados na América Espanhola [...]. As *encomiendas* consistiam num contrato do colono com a Coroa, por meio do qual ele adquiria a concessão para “cobrar impostos” (na prática, ao menos na região da qual aqui falamos, trava-se de explorar-lhes o trabalho) de um certo grupo de indígenas, durante certo período. Na prática, tornava-se uma forma de trabalho forçado. Esse mecanismo foi fundamental na colonização do Paraguai, uma vez que, em não encontrando metais na região, os colonos se apoiaram na mão-de-obra nativa como grande possibilidade de geração de riqueza ali. (PIMENTEL, 2012, p.60)

A guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, por exemplo, é referenciada por uma companheira e interlocutora Kaiowá e conselheira da RAJ, como o momento em que as cercas separam o grande povo Guarani, pois “indígena não tem fronteira”.

A ideia de “cerca”, em seu discurso, como recorrentemente levanta em sua voz durante assembleias e espaços de agitação política, serve como fronteira e propriedade privada a mesma pessoa traz a guerra espiritual travada entre as forças que mobiliza em uma conjunção do candomblé/umbanda e da religiosidade Kaiowá para fortalecimento frente a um caso judicial que atualmente enfrenta. “A pomba gira me disse”, refere-se Kunha, sobre a propriedade privada, das feridas na memória que carrega. Não por acaso, a Guerra contra o Paraguai é também um período marcado por traumas causados pelo genocídio. Com efeito, a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai é também um marco na própria estrutura fundiária brasileira, no avanço da fronteira agrícola, e portanto, de nova configuração da propriedade privada e do próprio Estado-nação brasileiro. É neste sentido que:

As várias dimensões da guerra [...] sugerem a complexidade daqueles momentos em que interesses estrangeiros – ingleses, principalmente, fortalecendo sua malha imperial – se entrelaçavam com formas de expansionismo e de conflitos locais. Pode-se falar também, quero crer, de um *subimperialismo* brasileiro com relação à nação paraguaia. [...] Por outro lado, que pese o caráter de genocídio bárbaro, de hecatombe demográfica, que a guerra assumiu contra o Paraguai, impõe-se sejam reestudados os componentes e a história da nação paraguaia em sua devida dimensão. Tal abordagem nos conduz desde logo para análise da inserção das nações envolvidas – Argentina, Brasil, Uruguai e Paraguai – no quadro dos imperialismos europeus da segunda metade do século passado. (MOTA, 1995, p.248)

Quando se fala em subimperialismo brasileiro, fenômeno que ainda hoje reelabora hegemonias em questões geopolíticas de abrangência continental na América Latina, de imediato se apresenta mais um elemento concernente às relações de dependência do Brasil com os países centrais, que incursiona um colonialismo de novo tipo que reflete a emergência da república e do abolicionismo no país. Curiosamente, com referenciado mesmo autor acima citado, não só “as nações da região organizaram-se dentro de parâmetros das potências hegemônicas [...] mas o fato é que, ainda quem nota é Hobsbawn, o Paraguai, quando por sua vez tentou cair fora da esfera do mercado foi massacrado e obrigado a nele reingressar” (MOTA, 1995, p.245), como também, “nem todos os mortos são iguais” (Idem, p. 244). Ambos os trechos manifestam associações com a memória histórica dos Guarani e Kaiowá – massacrados e marginalizados, depois

supostamente inseridos no “mercado” na forma de trabalhadores superexplorados – com destaque para o peso de cada corpo que jaz na terra. Apesar de ser de nosso interesse aprofundar o olhar sobre as relações entre a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, o imperialismo, e outras manifestações da guerra que atinge os povos indígenas, deixo de lado, por hora, estas considerações, quem sabe arranjadas em um trabalho futuro, considerando a importância do tema para o debate clássico sobre as frentes de colonização estatais-empresariais contra os Guarani e Kaiowá.

A mesma questão, entretanto, enfocando nossos objetivos, adentra o entendimento de como a narrativa de uma jovem guerreira Kaiowá, sobre sua própria história, cruza fronteiras do material e do imaterial, evocando referências históricas tais quais acima debatidas, e associando à dialética da história uma dimensão de conflito e contradição sobrehumana. Outro ponto, é que ao falar em “cerca”, a imagem que evoca vai no sentido de um contraponto conceitual à noção de confinamento trabalhada por Antonio Brand:

Território e corpo estarão sempre marcados em conjunto. *Sarambi e jopara*, antes de serem duas categorias históricas, são dois efeitos simétricos da colonização que persistirão enquanto persistir o cerco. E me valho do termo “cerco”, e não “confinamento”, por acreditar, primeiro, que o termo sugere de maneira mais concreta o que se passa nas terras kaiowá e guarani, cortadas de todos os lados por postes e arames; e, segundo, por crer que o termo expressa melhor os movimentos implicados na colonização: “confinamento” sugere uma certa aceitação por parte dos confinados, enquanto o “cerco” só existirá se houver, como há, a insistência em furá-lo. (MORAIS, 2017, p.113)

A permeabilidade em questão, tanto no discurso da companheira Kaiowá quanto na literatura antropológica referenciada, é colocada no sentido de que elaboravam táticas e estratégias políticas no interior dos espaços usurpados, seja pelo(s) império(s) ou pela(s) república(s), costuradas por certa ambivalência pela “*relación de los grupos reducidos con los diversos elementos externos, en muchos casos era más abierta de lo que se cree*” (WILDE, 2009, pp.93-4 *apud* PIMENTEL, 2012, p. 52). Com isso, creio que as transformações do mármore e da murta, em referência ao *Sermão do Espírito Santo* de Padre Antonio Vieira (1657) brilhantemente referida por Viveiros de Castro sobre *A Inconstância da Alma Selvagem* (2013), justificam os efeitos das relações com e aos outros nas manifestações de resistência onde esta última não é mera oposição às tentativas de absorção ou assimilação, ou ainda “integração” colonizadora, outra forma eufemística de dizer genocídio, em que pretende o Estado, em diferentes períodos da história do Brasil, a transformação dos indígenas ora em escravos e servos, ora em trabalhadores

nacionais, o que certamente não se diferencia na prática, onde o trabalho se dá, em muitos aspectos, de forma análoga à escravidão.

A abertura das cercas é também a consciência da história e da luta pela terra, é a manifestação de uma necessidade e ao mesmo tempo a produção do novo, lançar-se ao risco para viver de novo, protagonizar a mudança da própria vida em uma força coletiva, como se vê no movimento das retomadas. Por envolver diferentes parentelas, ou fogos domésticos, *Ava Rendy* nos esclarece sobre a relação entre aldeia e retomada no contexto atual, lembrando a discussão entre aldeados e desaldeados:

Ava Rendy – Na retomada hoje eu falo do juventude, da parte desse andamento né, que eu estou vendo né, que também, eu acho que está mais incentivando mais a juventude da retomada mesmo tanto pro jovem de, da aldeia atual, tanto de da aldeia retomada né... porque eu vejo mais mesmo o jovem que estão na aty guasu, estão mais no qualquer movimento, aonde tem reunião, eu vejo mais só os jovens tudo da retomada mesmo né, porque ele está fazendo isso porque eles estão sentindo a dor, o dia a dia o peso que está vindo em cima dele, então por isso que estão se envolvendo nesse movimento. E o juventude que está como na aldeia atual, dentro da aldeia demarcado, ele não pensa nisso porque não está sentindo, porque não está levando todo dia medo, não ta levando todo dia... não vai ter reintegração de posse que vem de juiz... questão da terra... então isso que juventude da retomada estão sentindo. Por isso que eu vejo mais hoje mesmo o jovem que é mais forte da retomada, porque da retomada reconhece a necessidade, reconhece a luta, conhece fome, que vai passar a chuva embaixo da lona... então por isso que ele envolve nessa questão. E o jovem que está lá na aldeia atual ele pensa só pra bebida, na droga... ele pensa só pra agredir o outro... ele pensa só... porque? Não tá sentindo essa dor que o juventude que está lá no área retomada. É isso o que a minha visão que eu penso. E eu também como... eu moro na verdade na aldeia atual, mas na verdade eu penso mais também no juventude, tanto o comunidade que está na área retomada.

O que *Ava* nos coloca, por um lado, indica a ideia de um protagonismo étnico e etário, onde a auto-objetivação do jovem se realiza na dor e na luta, que é localizada territorialmente nas retomadas, em função das condições materiais de existência, da vulnerabilidade, dos males que cercam para o lado de lá da cerca. São os efeitos da “defesa da propriedade”, tão comum no discurso dos fazendeiros, é o gatilho que se puxa. E a direção das balas é específica, enquadrada²¹, e multiplicada nos papéis legitimadores do

²¹ Recorro à Judith Butler, que em seu livro *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (2010), “pretende mostrar como a vida, em seu sentido estrito, pode ser “enquadrada” como molduras de quadros e, sobre ela, tecidos diversos apontamentos pelas imagens ou pelas escritas capturadas. [...] O primeiro ensaio, *Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade e comoção*, utiliza-se da demarcação da *ontologia corporal* para discutir “enquadramento” sobre a vida. Butler mostra, nesta tentativa, uma possibilidade de expor a vida como um objeto precário, vulnerável.” (COSTA, 2016, pp. 113-4).

campo jurídico e policial, contra os corpos indígenas. Mas hoje a murta é a criatividade do povo, onde apesar das condições extremas em que existem, ainda fazem nascer feijão, abóboras, mandiocas e hortaliças em espaços como a pequena ladeira que separa a casa de Damiana Cavanha, de Apyka'i, da BR-463.

Ao considerar-se as oposições limitantes, erroneamente filtramos os fluxos entre parentelas, lideranças e outros grupos e segmentos para dentro e fora das reservas e retomadas contemporaneamente. Comparativamente, ao se pressupor que a oposição “isolamento X redução”, ou seja, a centralidade do retorno à selva após o fim ou a fuga das missões, está dada a priori de um olhar mais detido sobre as resistências ocultas, e assim perdemos a dimensão do possível. Deste modo, reforçamos o argumento de Wilde (2001) e Pimentel (2012) no que diz respeito aos diversos destinos possíveis dos Kaiowá e Guarani frente à ampliação das frentes de colonização estatais, sendo que “o próprio espaço missionário era ‘permeável’ e marcado pelas estratégias dos grupos indígenas para manter sua autonomia” (PIMENTEL, 2012, p. 51). Isso é importante por liberar, inclusive, a falsa noção do movimento Guarani e Kaiowá como algo centralizado, unificado, verticalizado.

Ava também aponta que continua “pensando nos jovens”, mesmo reconhecendo as contradições que decorrem das condições de vida dos jovens em situação de crise neste lugar que ele próprio está hoje, no que descreve como “aldeia atual”. A aldeia atual seria a Reserva ou aldeia demarcada, um local onde predomina o que chamam os Guarani e Kaiowá e *teko vai*, no sentido de diferenciar a atual configuração dos conflitos fundiários diretamente dados como ocorre nas áreas de retomada do “modo ruim de viver” que se associa àquela categoria. Por essa razão, lá “o jovem não tá sentindo essa dor”. Isso não significa, obviamente, que aldeias demarcadas ou Reservas não sofram as consequências do agronegócio, tendo em vista sua configuração histórica, ou mesmo as altas taxas de violência e suicídio registradas nestes locais, para citar superficialmente algumas das contradições. São, portanto, diferentes formas da dor e da violência, de um ou de outro lado da cerca, que opõem o velho e o novo, como Bruno Morais enunciou de modo brilhante em sua dissertação. É diferente quando se caminha o *tape porã*, o “bom caminho”, que confunde a espiritualidade, a ascese e a elevação para o plano divino, com a dor e o sofrimento nas áreas de retomadas ou acampamentos em beira-de-estrada (MORAIS, 2017, p. 207).

Assim, a relação de protagonismo do jovem se multiplica e é agenciada de inúmeras e ocultas formas inter-relacionadas, seja no avanço para as retomadas, ou seja na permanência da reserva. Quero dizer que a ação política do jovem se exprime justamente nessas fissuras e fricções, nestas frestas e festas, pendulares e maleáveis, nas vidas *murtificadas* antes que mortificadas, quando parentes que caminham para recuperar o *tekoha* realizam sua rebelião anticolonial. E como veremos, a morte também agencia, também finca rizomas. Talvez seja este o recanto enigmático e certamente não-inteligível para o Estado de uma esfera da ação política e epistemológica dos (jovens) Guarani e Kaiowá, sobre a qual poderíamos dizer que:

A etnologia já gastou tinta, e tinta, tratando do descentralismo dessas sociedades contra o Estado. Pimentel (2012) produziu impressionante tese sobre os elementos de uma teoria política kaiowá e guarani em que “aquele que vai à frente, abrindo caminho” – *tendota*, o chamam – só se firma como uma liderança de prestígio ao atuar não em força da unidade, mas como ponto multiplicador das diversas tendências inerentes ao movimento. (MORAIS, 2017, p. 167)

O movimento étnico-socioterritorial Kaiowá e Guarani (MOTA; PEREIRA, 2003) apresenta um modelo político no qual a chefia se exprime na performance, gerando instabilidades inscritas circunstancialmente nos processos de luta pela terra, nos quais movimentos de fluxo e refluxo, mobilização de setores da sociedade civil e outras comunidades tecem redes de afinidades e recomposições e decomposições de parentelas, fundamentais para a demarcação de suas terras (PEREIRA, 2003). Isso não significa, porém, que as retomadas seriam somente uma estratégia de pressão do movimento étnico-socioterritorial indígena, em toda sua variação, para forçar o Estado a realizar as demarcações. Pode envolver, entre outros fatores, questões de parentesco e mobilidade, ou necessidade de recursos, ainda que estes pontos não se desliguem nunca da relação com o próprio *tekoha*. Envolve também, em determinados casos, a negação pela espera do Estado, e também uma outra forma de estabelecer a correlação de forças que pode vir a fomentar a demarcação como garantia constitucional. Consequentemente, a impossibilidade de realização da mobilidade, pode ser motivadora do *oguata*. Aline Crespe (2015) reconhece a importância do conceito de mobilidade para os Guarani e Kaiowá, e define o *oguata* por meio de alguns fatores preponderantes:

1. Caminhada entre casas de parentes, de um mesmo *tekoha* ou não: realizar “visitas, encontrar com o rezador e participar de cerimônias religiosas, casamentos e festas,

frequentes nos antigos assentamentos” (CRESPE, 2015, p.318). O objetivo de resolução de conflitos também aqui se exprime, ao buscarem outros locais para viver.

2. A prática do cultivo de roça e a coivara, sobre a qual a autora invoca Brand (1997). Neste sentido, a caça, a pesca e coleta também fazem parte das caminhadas, o que Crespe irá associar também ao *jeheka*, categoria de mobilidade relacionada com “atividades econômicas cotidianas” (2015, p.320). Neste e em todos os outros pontos, há íntima conexão com o próprio conceito de *tekoha* ou *tekoha guasu*, pelas características do espaço – “regiões de mata, córregos e terras para agricultura” (BRAND, 1997, *apud* CRESPE, 2015, p. 319);

3. Aparecimento de doenças e mortes. A autora cita não só a ocorrência de morte do *mburuvicha* (“o principal da casa”) como motivadora da saída de sua família para outro lugar, como a atualidade do movimento decorrente das mortes, exemplificando a mobilidade de famílias de Apyka’i, em meio a tantas mortes ocorridas;

4. O *sarambi*, que os indígenas definem como “esparramo”, em referência a uma forma de mobilidade causada pelas frentes de expansão capitalista, em especial, “após a chegada da Companhia Matte Laranjeiras e a abertura das fazendas após da década de 1940” (CRESPE, 2015, p. 323).

Muitas vezes, ao longo da experiência de campo, fui levado a caminhar pelos *tape po’i*, os caminhos estreitos, junto à jovens guerreiros e guerreiras, pelas mesmas motivações acima descritas. Foi assim quando encontramos Tito, *nhanderu* de Guyraroka, e dedicamos uma manhã inteira à ouvi-lo contar sobre a história antiga do *tekoha*, inclusive as antigas caminhadas pelo grande território, e a brutalidade das expulsões resultantes do avanço da fronteira agrícola. Foi assim também nas quinzenais visitas à *Jari*, *nhandesy* de Guyra Kambi’y, para dela receber rezas de fortalecimento e cura, afugentando os riscos cósmicos e as forças terrenas que nos atacam. Nós, os *karai* presentes, e conselheiros e conselheiras da RAJ.

Como a motivação deste trabalho é justamente a luta pela terra, nos cabe discutir justamente por onde estão os flancos do capital contra o território Kaiowá e Guarani para entender melhor a crise da juventude e sua sublevação, sua revolta e suas dores, e entender quem agencia resistência e quem provoca a reação. Seguimos então, o debate das transformações que levarão à formação de um movimento étnico-social, junto dos impactos da expansão das novas cadeias produtivas.

O modelo político referente ao movimento étnico-social se insere em distintas conjunturas e dinâmicas do avanço das frentes de expansão capitalista no Mato Grosso do Sul, a exemplo das consagradas análises históricas acerca da imposição do confinamento às oito reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). São ainda mais consagradas nas palavras de Tito. Não esqueço da noite que finalizou o mesmo dia em que conversamos com ele, acima citado, após justo banho gelado que seguiu partida de futebol em Guyraroka (em que fomos derrotados, diga-se de passagem, 5 x 1 no placar, com direito a um dedo do pé quebrado). Para meu espanto, ao sentar próximo da varanda improvisada da cozinha, e contemplar a miríade de estrelas, eis que ao fundo vi pulsarem luzes ardentes e conglomeradas. - Aquelas luzes ao fundo... é a cidade? – perguntei curioso, por não conhecer tão bem a região. – Não! Aquilo é a Raízen – me respondeu a companheira Kaiowá, moradora da retomada, para meu espanto e fúria. A Raízen é uma *joint-venture* da Shell e da Cosan, ou seja, a junção de duas empresas ou parte de suas ações, como no caso, unidas para a devastação da vida. Como consta no site da empresa, é “a principal fabricante de etanol da cana-de-açúcar do país e a maior exportadora individual de açúcar de cana no mercado internacional”, além de serem os “principais *players* na distribuição e comercialização de combustíveis no Brasil”²².

Não só Tito, como os demais indígenas que vivem nas reservas ou retomadas, entende que o propósito em que se situa o confinamento compulsório, ou o cerco, como já debatido, foi desde sempre a liberação de terras para colonização e avanço de fronteiras, realizado pelo encadeamento das cadeias produtivas que passa por amplo contexto de violência de Estado, demonstrando a inerente contradição entre os projetos de desenvolvimento e a etnicidade, pensada essencialmente como uma realidade que atritava com o Estado nacional (FERREIRA, 2011).

Após a demarcação física da linha de fronteira entre Brasil e Paraguai, o Estado brasileiro cedeu as terras que incorporavam o território de ocupação tradicional kaiowá e guarani em concessão de arrendamento à Companhia Matte Laranjeira. [...] As comunidades indígenas não foram consultadas sobre essa concessão de arrendamento de terras que ocupavam e, de um dia para o outro, viram-se alijadas do controle dos territórios e de seus recursos. (PEREIRA, 2014, p. 49-50)

Desde a exploração da mão-de-obra indígena pelos já citados trabalhos forçados para extração de erva-mate nos ervais da Companhia Matte Laranjeira, aos quais foram submetidas “a maior parte da população dos Kaiowá e Guarani” (PEREIRA, 2014, p. 50),

²²<https://www.raizen.com.br/pt/perfil-da-empresa-0>. Acesso em 03/02/2019, as 15h30.

como resultado do arrendamento pela União de terras devolutas para a empresa com o fim da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, formou-se “um dos maiores arrendamentos de terras devolutas do regime republicano em todo o Brasil para um grupo particular” (ARRUDA, 1986, p. 218, *apud* PEREIRA, 2014), avivando a expressividade do latifúndio no cone sul do estado, então Mato Grosso, formando assim as bases para os ciclos de continuidade extrativista e agropastoril que nos próximos anos conformariam o quadro geral de exploração da terra e dos povos indígenas da região.

Passando pela criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) em 1943, a Marcha para o Oeste durante o governo Vargas e a reconfiguração dos termos de propriedade privada, resultaram *esparramos* e desmantelamento de famílias extensas, junto da derrubada das matas e implementação de fazendas, com a expansão expressiva de terras destinadas para agropecuária. Sobre a desarticulação dos *tekoha* e das famílias extensas, ou *tey’i*, neste período, temos que:

Uma leva de imigrantes, estimulada, sobretudo pelo governo de Getúlio Vargas, “dividiu” as redes sociais ao formar fazendas que, por um lado, dificultaram a comunicação entre os núcleos guarani e kaiowá e, por outro, englobavam as comunidades. (PIMENTEL, 2015, p. 35)

Segue-se a isso, entre as décadas de 1930 e 1960, portanto, a medição de terras conduzida pela CAND, que promoveu titulações para não-índios e resultou em severas epidemias, deslocamentos, desorganização social e mortes em massa. O período em questão possibilita, porém, a continuidade de acesso dos Guarani e Kaiowá à partes remanescentes dos *tekoha guasu*, sem a posse plena, entretanto, e de maneira distante da forma de ocupação tradicional da terra, pois sujeitados à condição de “peões de fazenda, meeiros ou retirados para as matas longínquas. Além disso, a colonização não foi capaz de destruir a relação simbólica e afetiva com os *tekoha* de origem” (PEREIRA, 2014, p. 11).

Em 1980, observa-se o surgimento das usinas de produção de etanol, e modifica-se novamente as relações de trabalho e a destruição sistemática de *tekoha* e modos de vida, ao passo que a organização do movimento étnico-social Kaiowá e Guarani pela recuperação de suas terras também se acentua, ainda que marcados pelo aumento dos índices de suicídio, *principalmente entre seus jovens* (BRAND, 1997, *grifo meu*). É justamente entre as décadas de 60 e 70, que há o “predomínio da derrubada das matas das áreas de refúgios nos fundos de fazenda, [...] cerca de duas décadas antes de ocorrer no Paraguai (1970 a 1990)” (PEREIRA, 2014, p. 43). A acentuação dos índices de suicídio

entre jovens pode supor um resultado direto entre desterritorialização e territorialização precária:

Assim também há que se falar em *territorialização precária* em substituição a ideia de *desterritorialização*. Embora haja grande diversidade de manifestações de aglomerados de exclusão, é possível destacar algumas propriedades básicas da territorialização precária: a) instabilidade e/ou insegurança socioespacial; b) fragilidade de laços simbólicos e/ou funcionais entre os grupos e destes com o espaço; e c) mobilidade sem direção definida ou imobilidade sem o controle efetivo do território (HAESBAERT, 2010, p. 316; 331). (CAVALCANTE, 2013, p. 40)

São elementos combinados ao trabalho assalariado, devastação ambiental e espiritual, no que concerne às derrubadas das matas, visto que carregadas de sentido, como conclui Levi Marques Pereira (2001) após descrever a importância do *oguatá* pelas matas no alívio de tensões sociais, visto que a pessoa pode:

Ouvir suas próprias vozes interiores (oñomongueta ojerehe); ouvir o que as divindades querem comunica-las, muitas vezes utilizando de um ser da própria natureza (ohendu); refletir sobre a própria vida, meditar e contemplar (ojapysaka). [...] Assim, para os Kaiowá, o mato é um lugar povoado de seres espirituais, malfazejos e benfazejos, cuja presença aguça a sensibilidade. (PEREIRA, 2001)

A vida saudável, conclusivamente, é indissociável da existência das matas por onde se caminha. O suicídio assim possui fundamento nas condições materiais de existência, na mesma medida do que influi o “imaterial”, os espíritos que habitam e participam da vida social. Somente nos últimos meses de 2018, observou-se um aumento vertiginoso nos casos de suicídio. Um conselheiro da RAJ me contou que, desde novembro de 2018, houveram casos de suicídio entre os Guarani e Kaiowá nas aldeias de Dourados, Laguna Caarapã, Amambai, Paranhos, Tacuru, Coronel Sapucaia, Japorã e Antonio João. O conselheiro ainda conta que, segundo dados informados pela SESAI, somente na aldeia de Amambai, 9 indígenas tiraram a própria vida no mesmo ano. Durante a III grande assembleia da RAJ na aldeia Porto Lindo, em Japorã, em meio às atividades do terceiro dia de assembleia, um jovem ligado à família da capitania se enforcou em uma área de floresta.

Dias antes, conversando com a capitania local, nos contavam justamente sobre a queda na taxa de suicídios tendo em vista o acesso ao trabalho assalariado, usado como justificativa para diminuição dos casos. Obviamente considerei questionável essa afirmação. Existem muitas formas de matar. Prontamente perguntei na ocasião que tipo de emprego predomina entre os jovens de Porto Lindo. – Colheita de maçã. Vem o

cabeçante²³ e leva o pessoal na van ou no caminhão lá pro sul – me respondeu o interlocutor da capitania, enquanto me lembrava dos jovens que havia conhecido na primeira vez em que estive na assembleia da RAJ, em 2017, em Sessoró. Um jovem Kaiowá que lá conheci, me disse justamente ter sido “escravizado por dívidas” em uma de suas incursões para colheita de maçã no Rio Grande do Sul, em que após 2 ou 3 meses de trabalho, teria retornado com um salário ínfimo.

Segundo Maucir Paletti, coordenador da Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho no Mato Grosso do Sul, não só “o número de trabalhadores indígenas legalizados para trabalhar nas lavouras de empresas do sul do país aumentou cinco vezes comparado quando essa parceria começou, em 2014”, como também, segundo reportagem, “com a mecanização das lavouras de cana-de-açúcar, por conta da proibição das queimadas nos canaviais, os índios de Mato Grosso do Sul perderam o principal mercado de trabalho”²⁴. A matéria indica ainda supostas “garantias trabalhistas”, segundo presidente da Funtrab, referindo-se às condições de trabalho. Pelas limitações desta dissertação e da minha experiência de campo, não conseguiremos aprofundar a discussão sobre este tema, mas nos suscita curiosidade e receio, não só pelo conjunto de empresas envolvidas²⁵, mas lembrando também que foi aprovada no Senado, em julho de 2017, a Reforma Trabalhista, que traz graves alterações, a exemplo da sobreposição do acordado sobre o legislado, por exemplo, para nos ater em apenas uma consideração que poderia relativizar a noção de “garantias trabalhistas” estipuladas pelo diretor-presidente da Funtrab.

A produção de maçãs é, portanto, uma das frentes do agronegócio, considerando que Santa Catarina e Rio Grande do Sul juntos, concentram 90% da produção nacional de pomares, com destaque para o município de Vacaria (RS) (DE SOUZA E OLIVEIRA, 2011, pp.37-38).

O quadro acima debatido esclarece o *continuum* observável nas transformações das cadeias produtivas do século XIX em diante, tão debatidas nos trabalhos

²³ Os cabeçantes são mediadores das relações de trabalho entre empresas e aldeia, empresa e usina, etc. levando os indígenas à assumirem o trabalho superexplorado na colheita de maçã, no corte de cana, entre outros.

²⁴<http://www.capitalnews.com.br/cotidiano/funtrab-recadastra-indigenas-para-trabalhar-na-colheita-de-maca-em-sc-e-rs/324500>. Acessado em: 02/02/2019.

²⁵ As empresas Frutini Fruticultura Aliprandini LTDA, Rasip, Agrícola Faiburgo e Fischer são algumas referências, encontradas em matérias de jornal como consta no seguinte link: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/parceria-emprega-indigenas-de-ms-em-lavouras-de-frutas-do-pais>; Há também a empresa Schio S/A, como na monografia utilizada como referência acima.

antropológicos e sociológicos sobre os Guarani e Kaiowá e as frentes de colonização estatais, nos fornecendo a perturbadora impressão de que nada mudou, de fato, exceto tudo. Há uma categoria empregada no relatório produzido por Levi Marques Pereira acima citado, referente à Terra Indígena Dourados Amambaipaguá I, que nos induz a pensar nas transformações referentes ao ciclo em debate, estruturando o vínculo sistêmico das práticas extrativistas neocoloniais provocadas pelas relações de trabalho. A categoria indicada é a ideia de “frentes de atração”, em que:

O rendimento do trabalho permitia aos índios a aquisição de produtos com sal, açúcar, e outros, induzindo segmentos de comunidades a se deslocarem para junto dos acampamentos de coleta de erva. Entretanto, outras comunidades adotaram uma estratégia contrária, optando pelo distanciamento do ervateiro com “[...] o deslocamento dos índios para paragens distantes, em matas ainda disponíveis” (WENCESLAU 1990, p. 74). Nos dois casos, fica evidente que o empreendimento ervateiro promoveu o deslocamento do local de assentamento de várias comunidades. (PEREIRA, 2014, p. 50)

As frentes de atração se modificam, mas permanecem atadas à categoria, como um efeito histórico provocado, por um lado, pelos efeitos da territorialização precária, que danificam as condições materiais de existência. Isso provoca o emergir de novas necessidades, tanto pelo assalariamento, quanto pela forma através da qual se produz um contexto de escassez. Novos produtos se inserem assim no cotidiano das comunidades, divergindo das fontes primordiais do *kokue* (roça), da caça, coleta e pesca, que constituíam parte de suas atividades originárias de produção. Com isso não quero dizer, evidentemente, preservação de elementos da cultura, mas simplesmente que novas necessidades são acarretadas pela precarização da vida (BUTLER, 2010).

Os deslocamentos para as “matas disponíveis”, novamente centralizam a importância da mata e a contradição entre sua existência e devastação pelo *karai reko*, modo de vida dos não-índigenas, indicando a fricção entre mundos abrangida por diferentes formas de *ser-estar*, em referência à ideia de lugar-pensamento que nos oferece Watts-Powless, este “espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados” (2017, p. 252), sobre o qual trataremos no terceiro capítulo.

A diversidade tática assumida por uma complexa dupla via da prática política Guarani e Kaiowá em sua relação com o território também colocam em pauta os deslocamentos, a relevância da floresta e a contradição ao *karai reko*. A dupla via é muito mais múltipla do que binária, mas alavanca um entendimento particular sobre o que há de anti-hegemônico na base da cosmopolítica Guarani e Kaiowá, podendo ser diretamente

relacionada aos movimentos referentes a sua atuação diante das interferências promovidas pelas reduções jesuíticas contra o grande território e o espírito. Resistir no âmbito das reduções, abrindo fissuras, não relegando seus aprisionados à indefinição da permanência forçada onde ainda era tekoha, um tekoha sob intervenção eclesiástica, tanto quanto a fuga do reestabelecimento, o deslocamento para o refúgio das matas, onde foi possível reorganizar a vida coletivamente.

Portanto, as formas de exploração do território, as maneiras de usurpar a terra e a tornar propriedade pública ou privada, implicaram, desde o princípio da desterritorialização como consequência da empresa colonial, em formas de resistir e existir de novo, em formas de evitar a morte e criar vida. Vida precária e territorialização precária, neste sentido, infligem à criatividade do reexistir uma abrupta e seca reabertura de túmulos do povo. Avançam retomadas, indígenas morrem assassinados pelo *agro*, e então a permanência fugidia em estado de alerta constante. Abrem-se roças, levantam-se casas, constituem-se laços matrimoniais, enquanto “o agrotóxico escorria sobre nossas cabeças” – aviões despejam veneno, casas são incendiadas em ataques ferozes como repetidamente em *kurusu ambá*²⁶, parentelas se desfazem em sonhos abortados.

O que sugerimos ao colocar este processo histórico recente em evidência, rediscuti-lo apesar de tão debatido porque, talvez, esteja inevitavelmente inscrito na memória e nos corpos Guarani e Kaiowá, é a inviabilidade, a impossibilidade de uma descolonização real do pensamento, dos corpos e do sistema-mundo, ainda que o Estado Moderno, o Estado-nação, assumisse feição republicana com os processos de independência no século XIX, ou feição democrática em processos de redemocratização no século XX. Demonstra ainda as origens e o fundamento do vínculo entre Capital e Estado no estabelecimento das fronteiras, do controle dos insumos produzidos pelas cadeias produtivas e seu direcionamento, do controle dos corpos, das características essenciais da colonização e permanência dos seus efeitos encadeados, onde o local (*tekoha*) e o global (sistema-mundo) por um lado passam a se habitar de forma correspondente, e por outro se tornam progressivamente potências negativas, condições de existência mutuamente excludentes.

²⁶ Os casos podem ser lidos na seguinte matéria: <https://cimi.org.br/2016/09/38844/>. Acesso em 15/11/2018.

Para pensar movimentos de descolonização, proponho a defesa da autonomia frente às concepções de Estado, ainda que fosse plurinacional, e do capital mundializado, transnacionalizado, financeirizado, para entender para onde ou para quê, de onde e de quem provém a resistência Guarani e Kaiowá, no caso, lida por meio da luta de seus jovens, abrindo uma ponte desde o princípio das frentes de colonização estatais, até a emergência de um movimento indígena de dimensão nacional, que assume um corpo organizativo mais claro após a elaboração da constituição de 1988. A relevância para este estudo posiciona a condução de uma atividade política em um dentro e fora da esfera do Estado, das instituições, da legalidade, em geral baseadas na busca da aprovação de demarcações de terra, mas que em suas insurreições invisíveis (MORAES; JOURDAN; FERREIRA, 2014)²⁷, nas formas de auto-organização nos territórios (o que envolve sua gestão) em conflito com o agronegócio, abrem brechas que instigam as inflexões pronunciadas pelo *Ava reko* (*nhandereko*).

Ava Reko, ou *Nhandereko*, refere-se ao modo de viver (*reko*) dos Guarani e Kaiowá (e também assim se referem os Mbyá). Enunciá-lo aqui consiste em buscar razão nas metafísicas canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) assim definidas em relação às filosofias ameríndias, aventadas pelas afinidades das oposições articuladas em discussão. Em outros termos, o que Lévi-Strauss inspira no anunciar de um *Anti-Narciso* conforme Eduardo Viveiros de Castro (2018) exprime ao desafogar as potências do porvir (como é o *pyahu*, afinal), ou melhor dizendo, a noção estruturalista de uma filosofia por vir, ferve o estremecimento cosmopolítico da juventude Guarani e Kaiowá, os *pyahu kuera*, aqueles que estão por vir, os guerreiros do porvir, este coletivo de devires, por fim, quando de sua relação paradoxal que cruza a institucionalidade à radicalidade dos processos insurrecionários transcriados nas retomadas.

Ao dizer *pyahu*, nos referimos então à palavra guarani que designa o “novo”, oposto ao *tuma*, o “velho”, o que transita entre questões tão amplas quanto temporalidade, segmentação etária, e mesmo sobre a relação com o Estado nacional e distinção entre modos de vida. Levi Marques Pereira infere em sua tese (2009) importantes análises sobre o tema, que nos suscita especial interesse a partir da noção de multiplicidade a qual se referiu um xamã kaiowá para o antropólogo. A ocasião representada no debate sobre a teoria da relação social kaiowá poderia colocar em cheque a utilização do termo

²⁷ Disponível em: <https://nepcpda.wordpress.com/2015/09/26/a-insurreicao-invisivel-uma-interpretacao-anti-governista-da-rebeliao-de-201314-no-brasil/>

“multiplicidade” ao longo desta dissertação, para referir-se à um aspecto da teoria política kaiowá e guarani. Mas, para não comprometer a objetividade da categoria, precisamos diferenciar seus usos e atribuições:

A “multiplicação” pode ser entendida como a ampliação do espaço social e do próprio cosmos, gerando uma complexidade próxima do limite da impossibilidade e da irredutibilidade do ordenamento do mundo, ou seja, a ampliação desmedida do cosmos ameaça transformá-lo em caos. O mundo cresceu e se tornou mais complexo e o responsável por essa expansão é a imposição do modo de vida do branco – *karai reko*. (PEREIRA, 2009, p. 327)

Quais são os caminhos possíveis abertos pela luta dos jovens? Onde o sistema-mundial se orienta pelo que se concebe como *karai reko*, ou seja, o sistema-mundo capitalista, patriarcal e racista, o que se coloca em pauta é a multiplicidade de formas de resistência jovem, e qual é o seu papel entre o Estado e contra o Estado, através de suas próprias metodologias, que hora conduz para uma atividade autônoma, hora conduz para a esfera institucional. Além disso, a rede de relações que se desestrutura para dentro – a nível das unidades sociológicas Guarani e Kaiowá – e se reestrutura para fora, na proletarianização marginal dos jovens indígenas, afetando diretamente os modos de vida.

Porém, como “atestam as fontes históricas sobre os Tupinambá, em que desde os primeiros momentos da colonização aparecem registros dos velhos reclamando do comportamento dos jovens” (Idem, p. 328), o problema colocado pela oposição “velho X novo” é pré-colonial, e portanto, que não se encerra no movimento pendular da ação política entre o Estado e contra o Estado, o que também não é particularidade apenas do segmento jovem. Não se trata também, apenas de oposição, mas também de complementaridade. É o que se percebe em ações como, por exemplo, a construção de casas de reza como “forma de ensinar as crianças e os jovens o sistema antigo kaiowá, *teko ymaguare*” (CARIAGA, 2012, p. 58), compreendido tanto como temporalidade passada, como quanto modo de ser (PEREIRA, 2004b, *apud* Idem).

A questão aqui, deste modo, me parece ser justamente a atualização da “tradição” por meio da recriação, e não da repetição, a “atualização de processos sociais identificados com mais próximos ou mais distantes do que consideram ser o modelo tradicional” (PEREIRA, 2009, p. 329), assim como as relações intergeracionais, por hora conflituosas, por hora convergentes, resultantes desse movimento. É algo que o surgimento da assembleia da Retomada Aty Jovem, por exemplo, como discutiremos no

terceiro capítulo, parece ter encontrado soluções, apesar de ter nascido dessa mesma conflitividade intergeracional.

Arriscamos dizer ainda, que há um papel central na figura do *yvyrai'ja*, o “assistente do xamã”, e sua relação firmada entre o jovem e a palavra ensinada pelo *nhanderu*, sempre ao seu lado. É comum ouvir dos jovens conselheiros e conselheiras da RAJ a importância de não separar a luta dos jovens do aprendizado constante com os rezadores e rezadoras, que a palavra dos mais velhos sirvam de guia para a luta, ainda que detenham seus métodos e formas de organização específicas. *Pyahu kuera* talvez se distinga de *Mitãrussu* ou *Mitãguasukuera* justamente pela diferença entre “novo” – *pyahu* – e a “criança grande” – *mitãrussu/guasu*.

1.2 “Ñanderu fez a primeira roça, para acalmar o seu coração da tristeza.”²⁸

A violência colonial, empreendida pelas potências europeias, protagonizou políticas de extermínio e exploração do trabalho amplamente documentadas²⁹. Esta violência, intrínseca à colonização, desvela a globalização, compreendida a partir da colonização das Américas (QUIJANO, 2005, p.117), que conduziu à consolidação de um padrão de poder mundial. Este último, é estruturado em torno da centralidade da Europa, difundindo e perpetuando uma dimensão histórica que engloba e massacra subjetividades e heterogeneidades sociocosmológicas, reduzindo-as à subalternização. É diante deste mesmo processo histórico que as historicidades dos povos aqui presentes em Abya Yala foram ocultadas, encobertas, tornadas invisíveis pela noção de descobrimento.

A globalização, portanto, alinhada à colonização das Américas, é entendida aqui como elemento fundante da construção do sistema-mundo capitalista moderno-colonial (GROSGOUEL, 2008) como multifacetada, e pensada principalmente a partir da subdivisão de suas etapas imbricadas e sobrepostas, conforme consensos históricos relativos. A globalização indicaria, em suas etapas, diferentes formas de globalização da exploração da natureza (PORTO-GONÇALVES, 2013, p. 23). O *sistema mundial* se assenta com base na crítica da noção de colonialidade, que “explicita as contradições e

²⁸ (BENITES, 2018, p.2).

²⁹ Segundo Eduardo Galeano: “Investigações recentes melhor fundamentadas atribuem ao México pré-colombiano uma população que oscila entre 25 e 30 milhões, e se calcula que havia um número parecido de índios na região andina; na América Central e nas Antilhas, entre dez e treze milhões de habitantes. *Os índios das Américas somavam não menos do que 70 milhões, ou talvez mais, quando os conquistadores estrangeiros apareceram no horizonte; um século e meio depois estavam reduzidos tão só a 3,5 milhões.*” (GALEANO, 2010. p. 64).

retrocessos dos processos de descolonização e de inserção no sistema mundial imperialista-capitalista” (FERREIRA, 2014).

A formação do Estado-nação também considerada, reforça, por um lado, a sua caracterização como essencialmente fundado sobre as formas multifacetadas de hierarquia e dominação, lançando as bases da opressão sobre os povos do mundo, como analisa Abdullah Öcalan em seu texto “Confederalismo Democrático” (2016), e na crítica que conduziu às modificações na concepção do Partido dos Trabalhadores do Curdistão, o PKK (Partiya Karkerên Kurdistan, em curdo), quanto a ideia de revolução levada a cabo por grande parcela do povo Curdo³⁰ organizado no partido. A partir da renovação do PKK, descartaram a tomada do poder do Estado através da constituição de um Estado Curdo, com base marxista-leninista, conforme suas orientações fundantes em 1978 e o lançamento da guerra de guerrilhas a partir de 1984 (MOREL, 2016, p. 9)³¹.

Para transformar o partido e o processo revolucionário, principalmente pela influência da teoria anarquista de Murray Bookchin³², os princípios fundamentais do partido são reconduzidos para uma profunda perspectiva de autonomia. A convergência da ecologia social para a transfiguração do PKK e a crítica de Öcalan ao Estado-nação, o capital e o patriarcado, nos servem de base para melhor entender não só o funcionamento das estruturas de poder e suas instâncias totais de incidência contra os povos originários, considerando os Curdos como povos indígenas/originários, mas também os cruzamentos com a cosmopolítica Guarani e Kaiowá e a guerra do sistema-mundo. Por certo, caberia um debate específico que aprofundasse essa análise possível, que infelizmente não conseguirei inserir aqui. Por hora, irei me deter no que concerne à relação do Estado-nação contra os povos originários, e a contrapartida de suas lutas autônomas, como consideramos ser a resistência Guarani e Kaiowá, mas a partir da narrativa dos atores políticos indígenas.

³⁰Curdos e Curdistão: “Curdistão é o nome de uma região localizada no chamado oriente próximo, em área que trespassa as fronteiras dos estados nações da Turquia, Síria, Iraque, Irã e Armênia. [...] O povo curdo é, afinal, o povo das montanhas, que resistem há milhares de anos aos estados que clamam os seus territórios, herdeiros diretos de um ferreiro chamado Kawa e sua luta contra o Império Assírio” (MERTZ, 2018, p.12-17).

³¹ Introdução ao texto “Confederalismo Democrático”, de Abdullah Öcalan (2016), publicado pelo Rizoma Editorial.

³²Pensador anarquista estado-unidense, que desenvolveu seu pensamento a partir da Ecologia Social e do Municipalismo Libertário, concepções que influenciaram diretamente o processo revolucionário curdo. Como referência, visto que não será possível aprofundar o debate na dissertação, sugiro a leitura dos seguintes livros: *Ecologia Social e outros ensaios* (BOOKCHIN, 2010); *La Ecología de la Libertad: la emergencia y la disolución de las jerarquias* (BOOKCHIN, 1999).

No que se refere à consolidação do neoliberalismo, e a relação das transformações do Estado brasileiro até o contexto pelo qual adentramos, a partir dos primeiros dias do governo de Jair Bolsonaro, é definido por alguns como ultra-neoliberal, ou mesmo social-liberalismo (CASTELO, 2013), que é também, por acaso ou não, o que carrega a sigla do partido que assumiu a presidência e o maior número de cadeiras na Câmara dos Deputados³³. Para tentar entender que novo revestimento assume a fase atual do capitalismo, peço então ao leitor que compreenda a tentativa de síntese aqui elaborada, sendo este debate um objetivo secundário da pesquisa, mas que nos serve de aprofundamento da análise: onde está posicionado, afinal, no sistema-mundo, a guerra de que falamos?

Nos basta no momento considerar os aspectos políticos que definem o neoliberalismo a partir de Wallerstein (2003) e Casanova (1995), que entendem o termo “como uma ofensiva da classe burguesa e de seus aliados contra os trabalhadores diante da crise capitalista no final dos anos 1970 e início dos 1980.” (*apud* CASTELO, 2013, p. 239). O mesmo autor ainda refere-se a David Harvey, sobre a mesma busca de definição em relação ao neoliberalismo, enquanto

[...] tentativa da burguesia rentista em reverter a tendência à queda da taxa de lucro, além de combater outras causas das crises capitalistas, atacando as organizações da classe trabalhadora, consideradas politicamente responsáveis pela corrosão das bases da acumulação capitalista por conta dos conflitos distributivos entre rendas e riquezas do capital e do trabalho. (2013, .p. 239-240)

A conjuntura do modelo neodesenvolvimentista, por exemplo, ao aprofundar o Estado de Exceção, na verdade não se faz muito distante do que conhecemos como neoliberalismo, conduzida pela gestão do Estado pelos governos do Partido dos Trabalhadores, Lula e Dilma respectivamente (2003-2011/2011-2016), e o período imediatamente posterior ao impeachment de 2016, quando Michel Temer assume a presidência. São megaprojetos de infraestrutura e no setor energético, principalmente. Ao longo da pesquisa, ainda, observamos a emergência de um novo governo a partir das eleições de 2018, que faz ascender a extrema-direita ao poder do Estado brasileiro na figura de Jair Bolsonaro. Sabemos, portanto, que não é a mudança de governo o cerne definidor da progressiva retirada de direitos, mas sim os próprios movimentos do capital

³³ Foram 54 cadeiras assumidas apenas pelo PSL. Porém, foram 269 cadeiras na bancada constituída em conjunto das siglas PP, PSD, MDB, PRB, PSDB, DEM, PTB PSC, e PMN, obtendo clara hegemonia no espaço da Câmara.

e a forma como se imbricam na necropolítica. É o que Mbembe (2016) coloca, ao referir-se à “nova geografia de extração de recursos” e “gestão de multitudes”. São os “espaços privilegiados de guerra e morte” (Idem) que se alimentam e alimentam a correlação entre o alavancamento das máquinas de guerra e o neoextrativismo, e a transnacionalização das localidades em sua esfera econômica:

Máquinas de guerra (nesse caso, milícias ou movimentos rebeldes) tornam-se rapidamente mecanismos predadores altamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os provêm com apoio material e financeiro. [...] A extração e o saque dos recursos naturais pelas máquinas de guerra caminham de mãos dadas com tentativas brutais para imobilizar e fixar especialmente categorias inteiras de pessoas ou, paradoxalmente, para soltá-las, forçando-as a se disseminar por grandes áreas que excedem as fronteiras de um Estado territorial. (MBEMBE, 2016, p. 141)

Ora, não seriam as milícias³⁴ do agronegócio, seus jagunços e seguranças privados, uma máquina de guerra? As redes transnacionais, figuradas nas empresas que se localizam em território indígena devorando as diversidades como abutres, junto aos Estados-nação, não foram historicamente responsáveis pela fixação espacial das reservas instituídas pelo SPI? E os longos caminhos dos desviantes fazem soar novos tempos, na medida em que rompem as fronteiras do cerco, que negam a imobilidade, e recriam a disseminação por grandes áreas (o *sarambi*?) em torno da reocupação de suas terras, do levante das retomadas Guarani e Kaiowá.

A resistência Guarani e Kaiowá emerge como um dos focos de ataque das “organizações da classe trabalhadora” acima referenciadas, com o diferencial do tipo de organização, primariamente seu caráter étnico-socioterritorial. Por este ângulo, há um elo que podemos estabelecer entre a mirada Curda sobre o Estado e a crítica clastreana, pois

³⁴ Importante destacar a correlação da *milícia* de Mbembe com a atual configuração do poder do Estado brasileiro, e em especial, do Rio de Janeiro. Recentemente, uma grande quantidade de notícias e investigações apontam para o envolvimento direto das milícias no assassinato da vereadora Marielle Franco (PSOL). Ainda não há conclusão da investigação acerca do caso, mas tudo aponta para uma obscura relação das milícias com a família de Jair Bolsonaro, atualmente na presidência. “Segundo o jornal O Globo, Fabrício Queiroz, ex-assessor do senador eleito Flávio Bolsonaro (PSL) - filho do presidente Jair Bolsonaro - ficou abrigado ali [na favela Rio das Pedras] após vir à tona que ele fora citado em relatório do Conselho de Controle de Atividades Financeiras (Coaf) devido a uma movimentação atípica de valores em sua conta. Em 2005, o filho do presidente homenageou o policial suspeito de integrar a milícia, Adriano Magalhães da Nóbrega, entregando a ele a medalha Tiradentes, uma honraria concedida pelo Estado do Rio a pessoas que prestaram bons serviços públicos. Alvo da operação policial deflagrada em janeiro, Nóbrega está foragido.” Referência: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46995906>. Acesso em 11/03/2019, 15h25.

em ambos os casos se considera o Estado como uma ferramenta central do genocídio e etnocídio, onde são estas características inerentes ao próprio Estado. É justamente o Estado Moderno que se veste de fantoche do sistema-mundo, para aplicação das diretrizes do capital, a serviço das nações imperialistas rumo ao estabelecimento das ditaduras e a consolidação do neoliberalismo, como mais adiante reforçaremos para entender elementos mais contemporâneos do mesmo processo político, pois é justamente nos anos 70 que se “*permitió el inicio de un proceso privatizador y una estructuración del Estado acorde com las leyes de mercado.*” (MIGNOLO, 2007, p.120).

Ao definir o genocídio e etnocídio como inerentes ao Estado, se abre o papel do racismo estrutural e, deste modo, da colonialidade e do padrão de poder mundial (QUIJANO, 2005), que estruturou o colonialismo e o procedeu como resultante. Sobre os Estados-nação constituídos no início da Revolução Industrial, Öcalan afirma que:

A nova burguesia que surgiu dessa revolução queria tomar parte nas decisões políticas e nas estruturas do Estado. Seu novo sistema econômico, o capitalismo, se converteu assim em um componente inerente ao novo Estado-nação. O Estado-nação necessitava da burguesia e do poder do capital para substituir a velha ordem feudal e sua ideologia [...]. Dessa maneira, o capitalismo e o Estado-nação tornaram-se tão intimamente ligados que não se pode imaginar a existência de um sem o outro. (2016, p. 18)

Materializando a crítica nas palavras de um amigo e interlocutor Kaiowá, me lembro que, quando questionado sobre violência de Estado, assim me respondeu:

A gente vê que o descaso pelo poder municipal, estadual e federal é muito grande. O quanto a minha família sofreu, eu acho que até outra família pode sofrer. Eu acho que uma delas que o Estado é culpado disso, é a gente estar morando num lugar pequeno né? Ali, doado pela... vamos dizer que não foi doado, foi conquistado ali porque os indígenas foram morando ali e ali ficou um espaço pros indígenas. A gente sabe muito bem essa questão do poder tomar o espaço. A gente acaba perdendo esse espaço, e daí como os demais vão morando em beira de estrada, outros vão pra cidade, ficam na beira de vila pra buscar uma vida melhor e isso acaba gerando outras coisas, tráfico de drogas, bebida alcóolica pras crianças, adolescente... então isso traz uma coisa muito ruim pra comunidade, e pra aquelas que vão morar ali, elas vão ter que sobreviver de alguma coisa, de algum modo, e aí o Estado ali sempre teve culpa por não dar localidade, por não dar seu território pra morar, e claro que nunca vai dar. Sempre foi na base da conquista mesmo. Então eu acho que em todo momento o Estado tem uma culpa, de cada família estar na beira de uma vila, na beira de uma estrada, em qualquer outro lugar.

Então é isso, a questão escola, preconceito, a discriminação... sempre quem mora num bairro, indígena que mora em bairro, mora na beira da estrada, sempre vai ter esses preconceito... e por qual motivo? Por falta

de território. E esse território não tem porque foram invadido pelos *karaí* e depois vira aquela coisa que os indígenas são invasores, aquela coisa toda... e aí os indígenas sempre não teve seu espaço ali porque, questão do agronegócio e assim vai... e essa luta é muito ampla, e o preconceito sempre tá ali. Então a gente conhece os problemas. Eu acho que o Estado ele totalmente tem essa culpa.

O que transparece no discurso é a conexão entre o efeito causado pelo território usurpado, ao qual é referenciado como resultante do processo colonizador (“invadido pelo *karaí*”), e a violência de Estado. Por outro lado, importantes organizações como o Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA), demonstram que os povos Guarani concebem a liberdade de forma profundamente alinhada à sua perspectiva sobre a terra e o território. A liberdade de sua mobilidade para além das fronteiras e cercas, superando a propriedade privada, faz agir uma determinada oposição ao Estado desde o princípio dos movimentos de retorno ao *tekoha*.

Sendo assim, podemos referir a situação colonial enquanto produtora de crises, (BALANDIER, 2014), e enquanto forma de submissão de povos e territórios à determinados Estados-nação a partir da abertura de uma rede de relações que decorre da violência do contato, sejam estes a manifestação do colonialismo interno (CASANOVA, 2007), sejam os efeitos devastadores do imperialismo e da colonialidade. O esforço de Balandier é justamente integrar as análises históricas, sociológicas, econômicas, psicológicas sobre o fenômeno da situação colonial.

A situação colonial, a colonialidade e o colonialismo interno interagem como conceitos que, ao (re)territorializar a dominação, por outra via fornecem capilaridade histórica aos fluxos do capital, do racismo e do patriarcado, direcionados contra os povos indígenas, contra etnias diversas, de forma que suas lutas se consubstanciam com a luta de classes. Por isso também, o esforço de Silvia Federici (2017) em dimensionar que a colonização, os cercamentos de terra e a caça às bruxas são todos fatos estruturais e definidores do surgimento do capitalismo. Patriarcado, Estado e capital se alinham com o racismo na base da marginalização e exploração dos povos, nos fundamentos da nação. É preciso, porém, entender o entrecruzamento entre as hierarquias e formas de dominação produzidas por este quadro:

O capitalismo-imperialismo é um sistema de múltiplas hierarquias entrecruzadas. Mas essas hierarquias não estão assentadas sobre relações entre unidades- raciais, ao contrário, estão assentadas sobre a diferenciação do poder político e econômico que organiza a sociedade em classes e que engloba as demais segmentações de maneira *não*

somente a entrecruzá-las com as diferenciações de classe, mas a evitar que uma polarização antissistêmica se desenvolva [grifo meu], de modo que o racismo é tanto uma forma de afirmar cultural e epistemologicamente a superioridade de determinadas sociedades, quanto um instrumento de distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos. (FERREIRA, 2014, pg. 284)

O entrecruzamento das segmentações às diferenciações de classe possibilita localizar o colonialismo interno em nossa análise, posicionado no âmbito do Estado brasileiro. As segmentações, manifestamente, são justamente os alicerces da dominação política e exploração econômica contra os povos originários, e ao mesmo tempo, situam as frentes de luta abertas por seus meios de resistência. A juventude Guarani e Kaiowá é parte segmentar destes mecanismos abertos de antagonismo aos ataques derivados da negação de seus modos de vida, como transparece nos empreendimentos agroexportadores, sendo a burguesia do agronegócio principal eixo de comando do Estado brasileiro e principal representante do colonialismo interno em nosso país, aliada ao capital financeiro e às prerrogativas neodesenvolvimentistas.

No caso do estado do Mato Grosso do Sul e dos objetivos desta pesquisa, a “polarização antissistêmica” que daí emerge é a luta Guarani e Kaiowá, no segmento de seus jovens atores, através de um processo de descolonização de duas vias, se distinguindo da caracterização “reforma ou revolução” elaborada por Andrey Ferreira, mas abrangendo a via revolucionária mais do que reformas pacíficas (caracterizada pelo autor como “tutela total ou parcial pelos Estados coloniais ou hegemônicos no sistema mundial” [2014]) em formas de, por vezes, acesso ao Estado e suas redes de poder, ou melhor dizendo, a compreensão de seus mecanismos para atuação pública; e por vezes, as ações de retomadas de terra, onde estão presentes os jovens guerreiros e guerreiras, ainda que as “armas” indicadas por tais novos atores políticos e características da via revolucionária, não sejam armas de fogo, mas sim “o mbaraká, o takuapu, e a reza” – uma tríade espiritual anticapitalista.

Como o processo de territorialização parte inicialmente de uma direção estatal, diante das frentes de colonização, e sequencialmente os indígenas dirigem reterritorializações de resistência, nos parecem inter-relacionadas as diferentes formações táticas. O que percebemos em campo, porém, é a contradição entre as duas segmentações na perspectiva de qual poder se acessa, e como colaborar ou não com poderes instituídos. O fato é que os Guarani e Kaiowá estão cansados de esperar. A juventude sabe quantos

já morreram pela demarcação das terras, sem que as demarcações avancem objetivamente.

Durante encontro do conselho da Aty Guasu em Guapo'y, retomada próxima da aldeia Tey'i Kue, foram reforçadas nas falas dos conselheiros de todas as gerações, o fato de que muitos idosos das comunidades já estão mortos sem nunca terem visto sua terra ser demarcada. É uma afronta direta à memória de suas lutas e à paciência levada a cabo por milhares dos seus, apesar das recorrentes incidências em diferentes instâncias do poder público, inclusive em Brasília, como nas inúmeras mobilizações que ocorreram entre 2017 e 2018 – contra o Marco Temporal, contra a PEC 215, cobrando demarcações, denunciando violações de direitos, e assim por diante. Destaco, porém, o encontro de conselheiros da RAJ com a ministra Carmen Lúcia, em junho de 2017, justamente para levar protesto e preocupação referente à PEC 215 e o Marco Temporal³⁵. Nesta ocasião, a documentação produzida pelo encontro da RAJ de 2016 foram protocoladas. Após diversas outras ocasiões de encontros com a ministra e outros representantes dos *karai*, tive a alegria de participar, anos depois, na Aty Guasu ocorrida em Guyraroka, em agosto de 2018. Em primeiro lugar, deixo a frase inicial da carta final produzida na assembleia:

Mas quem são estes Ministros para dizer que esta terra que Deus deu a nosso povo e na qual viveram todos nossos antigos não existem mais?³⁶

A frase evidencia a correlação entre os poderes da palavra Kaiowá e Guarani e as ameaças do poder público. Além disso, expressa a potência do poder das divindades (traduzidas como Deus na carta, para a compreensão dos confusos *karai*) para além de qualquer autointitulado ministro. Trago à tona a especificidade deste encontro da Aty Guasu, pois foi quando a juventude da RAJ organizou uma pequena apresentação teatral, de mais ou menos dez minutos, onde cada um se organizou para representar alguma situação de opressão e uma forma de superá-la. A princípio, eu havia sido convidado para falar em uma roda reservada com os jovens sobre experiências do Teatro do Oprimido, e algumas formas de realizar as oficinas e exercícios propostos por Augusto Boal. Mal havia começado a roda de discussão, e minhas poucas palavras já não tinham eco nem espaço – a roda já havia tomado conta do debate e o transformado em uma prática cênica com uma espontaneidade ímpar.

³⁵<http://www.stf.jus.br/PORTAL/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=347371>. Acessado em 07/02/2019.

³⁶Ver anexo 2 ou acessar a página: <https://cimi.org.br/2018/09/liderancas-guarani-e-kaiowa-defendem-demarcacao-da-terra-indigena-guyraroka-anulada-pelo-stf/>.

Fiquei feliz com o fato de que não era necessária a continuidade da minha interferência ali, no sentido de que o grupo se auto organizava espontaneamente, ainda que a princípio me tivessem convidado. Isso porque, desde a primeira assembleia da RAJ em que estive, muito conversei com alguns jovens sobre teatro, pois fiquei impressionado com encenações realizadas na ocasião – desde jovens representando pessoas embriagadas e violentas, cambaleantes e aos gritos, perseguindo pessoas e com desfecho trágico; passando por teatro mudo, com cenas curtas e cômicas, muitas vezes com indígenas trajados de fazendeiros como alvo da comédia. Em Guyraroka, cada pessoa participante da oficina estabelecia personagens, com placas identificando quem era quem: membros do movimento indígena, rezando e protestando com palavras de ordem em frente ao Congresso Nacional durante manifestação do Acampamento Terra Livre (ATL); a polícia, que tinha o papel de reprimir o movimento com spray de pimenta (borrifador de água com água); o ruralista, com um chapéu de palha e roupas que lembravam terno e cinturão; e por fim, a ministra Carmen Lúcia, representada como uma burocrata neutra, incapaz de assumir um lado. O que eu havia aprendido nos livros de Boal se concretizava na minha frente, sem que ninguém tivesse aberto nenhuma página do livro.

Retornando a discussão anterior, me desconforta a utilização de certas categorias como “revolução” ou “insurgência”, ainda que sirvam concretamente para fins analíticos. Isso porque não são categorias comumente utilizadas pelos indígenas, e daí deriva a autocrítica de, por vezes, sobrepor certos conceitos de acordo com um olhar baseado em minha própria formação política, ainda que me pareça muito claro que os povos indígenas estejam na linha de frente das lutas contra o capital e o Estado. Quero provocar, porém, com esse tensionamento, justamente um exercício de pensamento sobre a geografia da razão.

Segundo Ramón Grosfoguel (2007), a geografia da razão se move em diferentes instâncias, seja aquela da ego-política, seja a virada decolonial que reposiciona epistemologicamente os sujeitos protagonistas de um pensamento outro, desde o sul global, em uma corpo-política ou geopolítica da diferença. A principal contribuição aqui, está em afirmar que *“no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al “universalismo abstracto” occidental, que encubre a quien habla y el lugar desde onde habla”* (GROSFOGUEL, 2007, p.71). Silvio Luiz de Almeida, por sua vez, traz uma definição sobre racismo estrutural: “A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e

jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica” (2018, p. 39). Do mesmo modo, o racismo/sexismo epistêmico se manifesta nas bases epistemológicas sobre as quais se assentam a organização política, econômica e jurídica de dada sociedade. Significa a atribuição de uma superioridade ao pensamento do homem branco ocidental em relação à outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento (GROSFOGUEL, 2013).

Identificada desde o *egocogito* cartesiano e perpassando as formulações kantianas, encaminhando-se à dialética hegeliana e mesmo ao pensamento marxista, a crítica ao universalismo colonial eurocêntrico, ao republicanismo universalista, copiado do modelo francês pelas elites *criollas* brancas latino-americanas, assim como ao referido racismo/sexismo epistêmico é importante para o conceito de nação formado a partir dos Estados em América Latina/Abya Yala (GROSFOGUEL, 2007), pois presume que estão todos estes modelos fundados no genocídio dos povos e corpos colonizados. É importante também, porque consideramos aqui a concepção filosófica kaiowá e guarani, que expressa um pensamento anti-hegemônico em relação aos seus fundamentos cosmológicos, nas formas de suas variações discursivas e narrativas que produzem diferença, oferecendo pistas sobre o que há de anti-Estado na prática corpo-política e filosófica kaiowá e guarani. É neste sentido que o Estado tenta, a todo custo, dissolver ou subsumir povos indígenas e africanos no interior da nação. É nesse sentido que se abre um confronto entre mundos. Finalmente, trago um trecho de um dos textos³⁷ mais belos que tive a oportunidade de ler durante o mestrado, através do Grupo de Estudos em Etnologia e História Indígena, produzido pelo intelectual Kaiowá Eliel Benites, para elucidar a diferença entre modos de vida e produção:

Absorver os produtos da roça, que no processo produtivo, seguiu todas as normas culturais para a materialização dos espíritos, a alimentação significa o momento em que o próprio deus faz parte da constituição do corpo Guarani Kaiowá e, assim, possibilitará a produção do *Teko Araguayje* – jeito sagrado de ser. O *Teko Araguayje* multiplicado entre os membros da comunidade forma o *Tekoha Araguayje* – aldeia sagrada. [...] Esta forma de produzir pode ser considerada o *modo de produção* Guarani Kaiowá, e está alinhado na preocupação de obter a relação do sujeito indígena, cotidianamente, com o mundo espiritual. A relação com os espíritos é vista como necessária na vida indígena, e por esta necessidade, se estrutura as práticas culturais, nas quais, estão os papéis de cada membro da comunidade no trabalho na roça. Assim, a economia se define na importância da manutenção dos valores que assegura a

³⁷ O texto, intitulado “Kokue: modelo de produção guarani e kaiowá”, foi apresentado durante o Encontro Nacional de Geografia Agrária (ENGA), ocorrido na UFGD entre os dias 06 e 10 de novembro de 2018.

própria relação com os espíritos, *o produto da roça como intermediação*. A natureza da relação se define na cultura tradicional atualizado continuamente através do *kokue*. (BENITES, 2018, p. 6)

São mundos, são modos de vida distintos em oposição – o sistema-mundo capitalista, o *karai reko*, de um lado; de outro, a resistência Guarani e Kaiowá. Eliel Benites cita, ainda, um dos múltiplos modo de ser – o *Teko Araguayje*. A *kokue*, que podemos traduzir por roça, recebe outra tradução de Benites, levando a pensar: se os rastros deixados pelo caminho não poderiam ser a materialização da memória?

[...] é a junção das palavras *oiko* – que significa viver, caminhar, ser e, *kue* que designa o passado. Podemos traduzir como “o rastro do meu ser ou da minha vida”, afirmando que na trajetória do sujeito sua existência deixa rastros, caminhos e marcas. O *kokue* é um tipo de rastro, “um caminho por onde cada sujeito anda conforme seu jeito de ser”. (Idem)

O modo de produção e reprodução da vida entre os Guarani e Kaiowá como economias de produção de abundância e trabalho coletivo baseado em apoio mútuo, não livre de fricções e tensões nos núcleos familiares, mas necessariamente em contraste à produção da miséria e da superexploração do trabalho conduzidas pelo sistema de reprodução ampliada do capital. A definição de Kopenawa (2017) em referência ao *karai reko* capitalista, ao mundo dos brancos de superexploração do trabalhador como “povo da mercadoria” é um cruzamento possível com a crítica kaiowá e guarani: o povo da mercadoria espantou todos os espíritos (*Xapirí*, para os Yanomami), ou mesmo os *jara*. Por superexploração, entendemos que, primeiramente:

Las raíces del neodesarrollismo se asientan en la estructura del capitalismo dependiente. Este, a su vez, tiene en la superexplotación de la fuerza de trabajo como la forma-contenido particular de la relación de sometimiento de América Latina en la economía mundial protagonizada por el capital financiero monopólico (Marini 2011). La superexplotación presenta distintos tonos y a medida que el imperialismo avanza, produce crisis, y se recompone de manera progresivamente más violenta sobre los mecanismos anteriormente creados para respaldarlo. (TRASPADINI, 2017, p. 16)

Portanto, a superexploração está posicionada estruturalmente junto ao capitalismo dependente que caracteriza a forma que assume o capital na América Latina e, de forma geral, nos países periféricos enquanto pólos de extração de valor – valor produzido pela força de trabalho de pessoas superexploradas - para o desenvolvimento das economias centrais. Neste mesmo sentido, o neodesenvolvimentismo entra como um importante fenômeno no que diz respeito ao contexto enfrentado pelos povos indígenas no Brasil no conjunto de acontecimentos que culmina na atualidade do remodelamento das forças

produtivas em nosso continente. O neodesenvolvimentismo pode ser entendido da seguinte forma:

A partir del discurso neodesarrollista en Brasil, Argentina y en varios otros países de América Latina, los sujetos políticos en los gobiernos crearon una atmósfera de cambio en medio de una estructura de continuidad. Esta perversidad discursiva se presentaba como alternativa cuando en los marcos de fundamento del capital no lo frenaban en el continente, mucho menos cuestionaban sus acciones político-jurídicas de transformación de los derechos sociales en mercancías (De Paula, 2005). El neodesarrollismo como discurso oculta la continuidad de la plataforma neoliberal en el continente y amortigua, así, las luchas que vienen ocurriendo como contestación directa al orden del capital en los territorios a partir de la década de 1990. La idea de reformas presentada por los ideólogos del neodesarrollismo sirvió para acallar el sentido histórico de revolución [...]. (Idem, p. 25)

Neodesenvolvimentismo e neoliberalismo, portanto, confundem-se diante da concretude de seus efeitos para a América Latina. É neste sentido que elementos como a defesa da indústria nacional pelo PT durante seu governo foi um completo fracasso tendo em vista a política adotada de produção de *commodities* e incentivo ao consumo de forma superior ao alcançado pela indústria nacional, fortalecendo o poder do capital financeiro, da agroindústria, da mineração, do setor energético e da construção civil (PINASSI, 2017, p. 168). Em segundo lugar, dando continuidade às definições de superexploração, a mesma autora explica sua dupla condição através da permissividade de expansão do domínio territorial do capital, justamente sobre os territórios alvo do neoextrativismo – indígenas, quilombolas e camponeses – áreas de proteção ambiental com leniência dos Estados nacionais, e da manutenção das taxas de lucro através dos mecanismos de exportação de *commodities*, por exemplo, que direcionam as riquezas extraídas dos mesmos territórios para as grandes potências estrangeiras.

Se propor ao trânsito por este debate, é entender como a própria dinâmica do capital, em contexto de crise estrutural, afeta diretamente a vida dos jovens guerreiros e guerreiras, dos jovens trabalhadores e trabalhadoras kaiowá e guarani superexplorados. A crise estrutural do capital pressupõe, entre outros fatores, justamente uma queda da taxa de lucro dos capitalistas. Por crise estrutural, tomo como referência os apontamentos da crítica ecossocialista de Löwy (2009, p. 50):

As atuais crises econômica e ecológica são parte de uma conjuntura histórica mais geral: estamos enfrentando uma crise do presente modelo de civilização, a civilização ocidental moderna capitalista/industrial, baseada na expansão e acumulação ilimitada de capital, na ‘mercantilização de tudo’, na intensa exploração do trabalho e da

natureza, no individualismo e competição brutais, e na destruição massiva do meio ambiente. A crescente ameaça de ruptura do equilíbrio ecológico aponta para um cenário catastrófico – o aquecimento global – que coloca em perigo a sobrevivência mesma da espécie humana. Enfrentamos uma crise de civilização que demanda uma transformação radical (*apud* QUERIDO, 2013, pp. 12-13)

Não se dissocia, por exemplo, o alto índice de suicídio entre os jovens indígenas das transformações ocasionadas pelos impactos do capital sobre a terra, através de sua ideia de desenvolvimento e progresso. Desenvolvimento, como disse Eliel Benites, citado anteriormente, durante o IV Congresso Iberoamericano de Arqueologia e Etnologia (CIAEE), é muito mais “des-envolvimento” em um sentido de desarticular aquilo que está envolvido, que está junto. É o que acontece, por exemplo, com as florestas, como organismos vivos, quando se desmata para criação de gado, ou para mineração, ou para construção de grandes hidrelétricas.

Em relação aos impactos diretos contra os jovens, resultantes da própria estrutura da propriedade agrária, sobre a qual se baseia a economia de exportação brasileira fincada nas dolorosas entranhas do Mato Grosso do Sul, Silvia Beatriz Adoue diz que:

La producción de caña, no enteramente mecanizada, emplea para el corte una gran proporción de fuerza de trabajo indígena, en particular de las reservas, donde los pueblos confinados no tienen condiciones ambientales para sobrevivir según el modo de vida indígena. Muchos de esos trabajadores son adolescentes y se desplazan a las plantaciones en condiciones de empleo que no respetan la legislación laboral (Rezende, 2011). Si los niños guaraní y kaiowá son educados para ser libres en el ñandereko, llegada la adolescencia son forzados al trabajo alienado en su forma más intensa, cuando no a la mendicidate en las ciudades o a la alimentación por medio de bolsones de alimentos distribuidas de manera errática por la FUNAI [...]. No debe extrañar que el índice de suicidios entre adolescentes indígenas sea mucho más alto que el de la media nacional [...]. (ADOUE, 2017, p. 178)

Na medida em que a produção e o corte de cana, através da força de trabalho de jovens indígenas se apresenta como oposição confrontante ao modo de ser guarani e kaiowá, agregando a isso a mendicância e os impedimentos da autonomia que refletem a necessidade de distribuição de cestas básicas nas aldeias e retomadas, o suicídio me parece diretamente relacionado às contradições geradas pela relação capital-trabalho no Mato Grosso do Sul. Seus respectivos impactos sobre os modos de ser múltiplo (*teko reta*), podem ser caracterizados como uma “heterogeneidade de respostas [...] dadas pelas diferentes famílias extensas – *tey’i* – diante dos processos de reocupação e recuperação dos territórios tradicionais” (BENITES, 2014), que “continua sendo, no entanto, um

ñande reko, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko*, ou “modo de ser do não-índio” (Idem).

Ao mesmo tempo, importantes dados como apresentados por Catia Paranhos, ao problematizar a saúde indígena/indigenista, destaca a expectativa de vida como um indicador importante. Segundo a psicóloga, a expectativa de vida comparada entre o estado do MS é um marcador de diferença entre corpos posicionados territorialmente de forma antagônica – periferia e centro de Dourados. A média de vida da população indígena, apontada pela autora segundo DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), é de 34,7 anos, enquanto para o restante do estado é de 75 anos (PARANHOS, 2018, p. 51).

É esclarecedor e estarrecedor o abismo entre as expectativas de vida, ainda mais extremo diante das condições dadas pelos alarmantes números de suicídios, trazendo à tona a definição de necropolítica, que logo iremos definir. Por hora, nos serve a relação direta estabelecida por Mbembe (2016) no mesmo texto com o Apartheid na África do Sul, ao descrever a transformação dos bantustões³⁸ em reservas e os distritos, lugares em que a “opressão e a pobreza severas foram experimentadas com base na raça e classe social” (BOZZOLI *apud* MBEMBE, 2016). São os operadores do Estado de exceção, que de forma tentacular, determinam o sistema de morte em questão. Bruno Morais questiona o porquê dos suicídios entre jovens, e os breves elementos que aponta transitam entre brigas de casais, problemas familiares, conflitos entre amigos, “associados ao trabalho ou à condição social dos suicidas” (2017, p.61), que parecem ser as questões centrais. O mesmo autor, em referência ao processo que vai da década de 1950 à década de 1990, relembra publicações do CIMI e a implementação do Programa Nacional do Álcool (Pró-Álcool):

Quando nas décadas de 1950 e 1960, as lavouras de monocultivo de trigo, algodão e cana chegam aos latifúndios sul-mato-grossenses, o trabalho da colheita era artesanal. A partir da década de 1960, as sobretudo com as políticas do Programa Nacional do Álcool (Pró-Álcool) nos anos 1980 e 1990, os canaviais crescem a se perder de vista, rodeiam as reservas e consomem hectares e hectares de terra. Desde então, catorze usinas de cana-de-açúcar se instalaram na região da Grande Dourados. O Conselho Indigenista Missionário estima que, nessa época, oito mil trabalhadores indígenas eram mobilizados, todos os anos, para a colheita. [...] Uma publicação do Cimi nota que o pico nas taxas de suicídio no ano de 1990 coincide com uma quebra de continuidade das políticas de apoio da Funai, o que levou a uma saída

³⁸ Territórios separados para os negros que habitavam a África do Sul e o Sudoeste Africano, no final da década de 1940, durante o vigor da política de extermínio e segregação do *apartheid* imposto pelo Império Britânico.

em massa das reservas para o trabalho nos canaviais. (MORAIS, 2017, p. 105-106)

Morais ainda traz relatos que descrevem desde trabalhadores jovens recebendo quantias salariais ínfimas pelo trabalho nas usinas, até desejos de consumo ou reflexos de condições de trabalho degradantes. Não por um acaso, a relação íntima entre o trabalho nos canaviais e o suicídio revela potencialmente uma descorporificação da consciência de quem se é, dado que, como nos dizem com frequência os Guarani e Kaiowá, “a terra é nosso corpo, e nós somos o corpo da terra”.

Kunumi me conta, em um encontro que tivemos em sua casa na aldeia Tey’i Kue, sobre seu trabalho no corte de cana. Como a maior parte dos trabalhadores da Tey’i Kue, Kunumi vende sua força de trabalho para a Usina NovAmérica, que produz e fornece matéria prima (cana-de-açúcar) para a Raízen. De segunda a sábado, acorda às 3h da manhã, para alcançar o ônibus às 4h, iniciando a jornada de trabalho às 5h e finalizando entre 17h e 18h. Por receber seu salário de acordo com a quantidade de metros cortados nas “ruas”, como chamam as linhas de plantação simétrica da cana, não há salário fixo, conduzindo Kunumi, assim como qualquer outro trabalhador do corte de cana, à situações frequentes de exaustão.

Em sua descrição sobre o espaço de trabalho, em meio ao canavial, há a figura vigilante do capataz. Seu desconforto com o capataz se dá pela permanência do mesmo por detrás dele e dos demais trabalhadores, observando cada movimento e a rigidez do trabalho incessante, não permitindo descanso e corrigindo Kunumi a cada passo para aumentar a produtividade. Neste relato, há uma curiosa relação do capataz com os “comitaveiros” com a pesquisa de Katya Vietta (2007, p.52-5), ao percorrer:

As fontes e a literatura descrevendo os mecanismos empregados pela Matte Larangeiras para o aliciamento e controle da força de trabalho, tais como as diversas formas de escravidão por dívidas, os regimes de exploração de mão de obra, os castigos físicos e as ameaças e a *vigilância constante dos “comitaveiros”*, milicianos empregados pela companhia. (apud MORAIS, 2017, p. 72)

O relato de Kunumi amplia sua especificidade no mar de trabalhadores indígenas, espalhados nas casas da Tey’i Kue até as retomadas circundantes, onde a superexploração da força de trabalho se faz visível nas mãos calejadas de cada um. Mas preferem trabalhar a *kokue*, a roça coletiva nas cercanias das casas, onde se produz vida e apoio mútuo, preferem lutar. Kunumi, em diversos encontros, se mostrou carregado de tristeza, na medida em que a necessidade de vender sua força de trabalho para a Usina obrigou seu

afastamento dos processos de luta no *Tekoha Guasu* onde vive. No mesmo dia em que me descreveu as condições em que estava trabalhando, abrigados sob a lona de uma casa na retomada do tekoha Kunumi Poty Verá, olhou nos arredores, quando um vento fresco soou e nos tocou saído das frestas da mata, ponto limítrofe da aldeia Tey'i Kue. – Isso pra mim é liberdade – disse Kunumi, sorrindo de outra forma, e me explicando que é diferente na aldeia: lá, não tem vento assim, não tem esse horizonte. A porção de terra liberada, onde cravaram os pés e as almas, sempre será defendida a todo custo.

A Usina NovAmérica foi fundada por uma das “famílias mais tradicionais do setor agroindustrial brasileiro”³⁹, cujos “tentáculos sul-mato-grossenses dessa família – com direito a fazenda em terras indígenas – estendem-se para a Bolívia e, principalmente, o Paraguai, onde os 50 mil hectares de terras do grupo já atraíram a atenção do Exército do Povo Paraguaio (EPP)”, segundo informações do “De Olho nos Ruralistas”, observatório do agronegócio no Brasil e na América Latina.⁴⁰ A mesma notícia ainda coloca a acusação do EPP sobre o assassinato de 20 camponeses por parte de jagunços das empresas ligadas à família. Trabalham tanto no setor sucroenergético e outras culturas agrícolas quanto na pecuária. Importante lembrar que entre as empresas, figuram remanescentes da Matte Laranjeiras, a exemplo da fazenda Campanário, que está nas mãos da mesma família.

O presente debate traz à tona a relevância do protagonismo dos jovens nos processos de luta, tendo em vista o fato de serem maioria no corte de cana, que precariamente os insere nos canaviais para enriquecer os usineiros e a burguesia do agronegócio. Se integram, neste ponto, o suicídio, o trabalho e a luta, como um enlace macabro e ao mesmo tempo criador, pois através da luta a liberdade se faz aparecer em horizontes possíveis, nas retomadas dos tekoha. Sobre o protagonismo dos jovens, me diz a *Flor que Brilha*:

Hoje maioria que você vê nas retomadas são os jovens né, são que luta mais... aí é difícil ver muito adulto na retomada, mais é os jovens de 16 a 29 anos. Aí a gente começou a fazer auto-organização.

O que se presume assim, é que a descolonização que se enxerga nas lutas dos jovens nos acampamentos de retomada, confrontam justamente a possibilidade sempre em aberto pela permanência da colonialidade e do que provocou o colonialismo contra os

³⁹<http://www.mbfagribusiness.com/conteudo/familia-rezende-barbosa-finaliza-cisao-e-divide-acoes-da-cosantVc3x>

⁴⁰<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoparaguaio/2018/08/19/socios-da-cosan-tem-50-mil-hectares-no-paraguai-no-ms-fazenda-em-territorio-kaiowa/>

corpos rebeldes que por um lado, desajustam a relação corpo-terra na venda de sua força de trabalho, e por outro protagonizam formas de auto-organização a partir de distintas segmentaridades:

O colonialismo implicou exatamente na produção e/ou refuncionalização e ressignificação das segmentações internas das sociedades (étnicas, de gênero e geração), de maneira que a estrutura de classes do capitalismo tende a se entrecruzar com diferenciações diversas; o colonialismo implicou a multiplicação das formas de discriminação, derivadas exatamente da necessidade de transformar as múltiplas formas de segmentação que ela incorpora e refuncionaliza em operadores de produção de desigualdade e assimetrias, ao mesmo tempo aprofundando e camuflando seu caráter de classe. (FERREIRA, 2013, p. 281)

Tais operadores procedem no sentido de uma renovada emergência da própria situação colonial, cujas derivações, com uma nova materialidade, uma nova funcionalidade, incorrem em continuidade de práticas comuns mantidas em dinâmica pelos seus mecanismos necropolíticos associados:

1. Práticas de discriminação e segregação associadas às políticas de Estado, conduzindo a restrições de acesso à recursos materiais e simbólicos.
2. Segregação espacial de populações.
3. Práticas de violência-repressão.
4. Etnocentrismo e o “enclave ao desenvolvimento e modernização”: políticas assimilacionistas e integracionistas derivam disso.
5. Instituições específicas: regime de tutela pelo Estado.

A necropolítica se realiza em uma ampla definição, de acordo com Mbembe (2016), onde a conjugação do estado de exceção, do estado de sítio e do biopoder, alinhada ao encadeamento da raça, redefine os parâmetros conceituais da política como guerra, e da produção do terror, profundamente ligada à própria guerra. Assim, o necropoder abriga em seu extensivo cemitério de indigentes, o homicídio, o suicídio e o racismo como políticas estatais e paraestatais, onde o sítio do corpo também gera resistências, mas, em um contexto em que:

Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem

da economia máxima, agora representada pelo “massacre”. (MBEMBE, 2016, p. 141)

É na forma dos massacres que se potencializa a agência da morte através da rebeldia dos vivos. A ordem da economia máxima não esperava que a memória está no corpo, ainda que enterrado, e que a memória dos combatentes caídos não se curva perante o grotesco e doloroso manifesto do *karai reko* inscrito nos massacres sem fim da terra de todos os males, da terra onde tudo perece, onde as tecnologias de destruição que o agronegócio produz regem a potência devastadora das monoculturas do terror.

CAPÍTULO II

Guerra continuada: as retomadas como barricadas

*[...] Vocês falam
da paz
e eu, eu estou aqui
sem raízes
um teto suspenso no vazio
sou uma geração que cresce
e se multiplica sob as tendas
escutem bem
que cresce
e se multiplica sob as tendas
deixem as migalhas sobre suas mesas
e me deixem dormir com fome e sede
mas que a história se ponha em guarda
ante a geração dos acampamentos.*

*Salim Jabran, “A Geração dos Acampamentos”
Poesia Palestina de Combate*

Faixa de gaza brasileira, comparação de Eduardo Viveiros de Castro, realizada durante evento literário em Paraty (RJ)⁴¹, diz respeito a situação de guerra na qual se situam os povos indígenas no estado do Mato Grosso do Sul, em especial, os Kaiowá e Guarani. Guerra, por certo, pressupõe a existência de uma contradição profunda entre forças opostas onde, para além do poderio bélico, existe em primeiro plano uma assegurada assimetria que reverbera na defesa das partes em questão, e suas respectivas elaborações táticas e estratégicas.

Ora, não estamos falando apenas de guerras entre grandes potências, parte integral dos contextos produzidos pelo imperialismo para garantir o *hegemon*, mas em uma guerra produzida por longo processo histórico de esbulho territorial, engendrada pela colonização das Américas, desde suas *plantations*, cujas grandes colheitas, assumem hoje

⁴¹ A comparação foi feita pelo autor durante evento da 12ª FLIP, Feira Literária de Paraty, em 2014.

a feição de similaridade da garantia de um projeto nacional e internacional regido pelas grandes corporações e instituições financeiras que determinam os fluxos globais do capital. Essa mesma guerra de que falamos, extrapola inclusive os limites do Estado-nação, no sentido de que não ocorre entre dois exércitos regulares, mas através de lutas fratricidas, uso de paramilitarismo (jagunços, seguranças privados), exército contra povo, e variantes. Muito se ouve nas retomadas, sobre os jagunços paraguaios correntemente pagos por fazendeiros para cometer assassinatos ou aterrorizar comunidades através de tiroteios, perseguições, incêndios e atropelamentos. Pela proximidade da fronteira, desaparecem após os ataques.

Achille Mbembe apresenta a faixa de gaza, ou de forma mais abrangente, a ocupação colonial tardia e contemporânea da Palestina, como “a forma mais bem sucedida de necropoder” (2016), na qual a sacralização do terror, relativa ao próprio necropoder, se dispõe em primeiro lugar contra os territórios, que são fragmentados, onde se determinam proibições de acesso (fronteiras, propriedade privada, cercas) e as segregações que daí resultam se ampliam.

As múltiplas separações instituídas resultantes estão claramente visíveis, comparativamente, no território Guarani e Kaiowá ocupado pelas frentes de colonização estatais: vigilância, separação, controle, e reclusão são aspectos diários vivenciados desde as reservas e aldeias até as retomadas e acampamentos. Interlocutores e interlocutoras, ou companheiros e companheiras, amigos e amigas Guarani e Kaiowá que conheci durante a realização da pesquisa, sofreram ameaças recorrentes, sobre as quais utilizarei alguns exemplos que reforçam as características do necropoder contra a vida e os corpos inimigos do agronegócio. As ameaças e perseguições transparecem em relato da *Flor que Brilha*, jovem conselheira da RAJ:

Em 2016 tivemos muitas, muitas lutas. Em 2017 foi pior. Mesmo assim continuei, recebi várias ameaças, no celular principalmente. Chegou um momento que não conseguia aguentar de tanta ameaça que chegava daqui... porque no ano de 2016 eu viajei muito, defendendo as causas indígenas, não apenas só no Brasil, fora do Brasil também. E fiz muita denúncia, e aí onde foi que eu recebi mais ameaças ainda. Chegou no final de 2016 pra 2017 que eu precisava sumir um pouco, porque tava muito tenso pro meu lado, e eu não conseguia mais sair direito. Fui quase sequestrada aqui em Dourados... fui lá em Caarapó rapidinho pegar alguns materiais pra artesanato da aldeia... aí quando eu voltei de lá, fui seguida. Tentaram me sequestrar aqui em Dourados. Eu vi que tava muito tenso pro meu lado, onde eu ia o pessoal me reconhecia, principalmente os ruralistas, através das redes sociais e essas coisas. Resolvi dar uma sumida, uns 3 meses, desliguei tudo o celular, foi bem

tenso pro meu lado, eu tive que ir pra algum lugar que não pegava sinal, sumir assim. Novembro, dezembro, janeiro eu sumi. Quando entrou 2017, voltei. Mas continua com muita luta. Cheguei aqui e já comecei a conversar com outros colegas, continuando firme e forte a gente continuou organizando outro encontro da RAJ.

Flor que Brilha relaciona aos momentos subsequentes às lutas de 2016, com amplo avanço de retomadas na região da Caarapó, a perseguição resultante de sua atuação, que provocou tais reações paramilitares com táticas criminosas por parte das milícias ou do “agrobandidismo”, quase resultando em seu sequestro por tais forças organizadas clandestinamente. Sumir para não desaparecer, assim, ilustra como a conselheira foi cartografada, desde seu telefone celular, até suas rotas cotidianas (buscar artesanato em casa para garantir renda). Apesar disso, o reforço da permanência na luta e a relevância da construção de uma grande assembleia da juventude, reforçam a agência da conselheira, no sentido de que:

[A] agência feminina como sendo consubstancial à resistência às relações de dominação, e a concomitante naturalização da liberdade como um ideal social é [...] um produto do caráter dual do feminismo como um projecto simultaneamente *analítico* e *politicamente prescritivo*. Apesar das várias tendências e diferenças no seio do feminismo, aquilo que atribui uma coerência analítica e política à essa tradição é a premissa de que, ali onde a sociedade é estruturada para servir os interesses masculinos, o resultado será uma negligência, ou simplesmente supressão, dos interesses das mulheres. (MAHMMOOD, 2006, p. 128)

A premissa acima destacada parte de uma análise do feminismo islâmico, especificamente no que concerne a ação das mulheres a partir do revivalismo islâmico e seu trabalho nos bairros e mesquitas no Egito, na cidade do Cairo, como brilhantemente analisado pela etnografia de Saba Mahmood. Ao trazer contribuições do feminismo islâmico para o debate, não proponho entretanto uma sobreposição de conceitos e atravessamentos pelos quais os sujeitos, atores e/ou coletivos outros, realizam suas práticas e formas de pensamento.

O feminismo islâmico se dá em contexto de patriarcado de alta intensidade, também característico das sociedades ocidentais modernas, com bases na prevalência do Estado, desde sua emergência, e da centralização do poder. Antes da invasão das Américas pelos colonizadores, o patriarcado entre os povos pode ser considerado de baixa intensidade (SEGATO, 2012, p. 116), intensificado justamente com a ocupação colonial. É o que Julieta Paredes problematiza ao citar a criação de um colonialismo interno, cujos alvos principais são os corpos das mulheres indígenas ou de origem indígena. Por isso,

propõe a descolonização do próprio conceito de gênero e do feminismo, direcionando para a formação de um feminismo comunitário como tarefa revolucionária para combater o que chama de patriarcado transnacional, a colonização e o neoliberalismo.

Assim sendo, o que o fragmento supramencionado nos coloca, é a prevalência estruturante do patriarcado em relação aos corpos identificados com a categoria *mulher*, e a palavra “supressão” como recorte para opor ao papel imprescindível do novo levante das mulheres Kaiowá e Guarani que se faz visível pela reemergência, por exemplo, da Kuñangue Aty Guasu. Não estabeleço, desta forma, que as mulheres Kaiowá e Guarani reivindicuem um “feminismo” próprio, mas sinalizo que há um alinhamento entre as lutas das mulheres e em suas análises de cada local onde lutam, seja no revivalismo islâmico, seja nas aldeias e retomadas de toda Abya Yala.

Em diálogo com a dupla segmentaridade, etária e de gênero, a mulher jovem Kaiowá e Guarani que se levanta para lutar, transporta um tipo de agência especificamente perigosa para o agronegócio, que poderíamos relacionar com a brilhante análise de Silvia Federici sobre a importância histórica da Caça às Bruxas, enquanto “um dos acontecimentos mais importantes do desenvolvimento da sociedade capitalista e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2017, p.294). Ao posicionar a caça às bruxas ao lado da colonização das Américas e o genocídio contra os povos indígenas, dos cercamentos de terra na Inglaterra e às leis contra a mendicância e a “vagabundagem”, ao lado do tráfico de escravos e o processo que culmina no fim do feudalismo, se assume que o papel das mulheres em função do trabalho reprodutivo, e suas formas de organização e associação com a terra e o corpo, dissociados pela exploração capitalista, alavanca um eixo estrutural.

Precisamente, são baluartes para considerações indispensáveis com intuito de entendermos o quanto a especificidade das demandas e formas de organização de mulheres entre os Guarani e Kaiowá, considerando o intenso envolvimento das mulheres jovens nas lutas que acompanhei, possuem ecos mais profundos com a história, bastante eficazes para apreender a guerra. São premissas que criam inimigos internos pelos Estados-nação, elemento indispensável para qualquer guerra, pois apresentada populações inteiras e segmentos desta, como óbices ao desenvolvimento. Conseqüentemente, tornam-se passíveis de extermínio, de apagamento, de superexploração.

Aqui, essa perspectiva nos serve para pensar como a guerra é predominantemente masculina, e portanto patriarcalmente agenciada, cujos contrapontos se fazem sentir nos levantes de mulheres cujas “supressões” consistem em suprimir sua própria existência, ou considerar que *“hay sujetos que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay vidas que no son del todo – o nunca lo son – reconocidas como vidas”* (BUTLER, 2010, p.17), mas que revela potencialmente a capacidade de exceder, transbordar, subverter a normatividade que detém o sentido do reconhecimento ou apreensão das mesmas vidas, capacidade essa levada a cabo pelas mulheres indígenas Guarani e Kaiowá ao enfrentarem o agrobandidismo. A guerra, justificada com uma economia do terror, e sobretudo terror contra as mulheres, sob a herança histórica da colonização, da caça às bruxas e do tráfico de escravos, são memórias potencializadas pela palavra de duas conselheiras da RAJ, que apresentarei a seguir. A economia do terror

[...] tiene como finalidad la inclusión de esas áreas, sin discontinuidades para la especialización productiva organizada a nivel planetario. La presencia indígena se presenta como un impedimento para la implantación de una civilización de alcance justamente planetario, basada en el ideal de productividad máxima, paradigma indiscutible del capitalismo. (ADOUE, 2017, p. 175)

As áreas incluídas são justamente os Tekoha, os territórios liberados ou semi-liberados das mãos do *agro*, disruptivos em relação ao avanço das cadeias produtivas. O relato a seguir, entrelaça à noção de economia do terror às motivações de reconstrução da grande assembleia das mulheres, com reflexões sobre etnicidade, raça e resistência frente aos mecanismos de controle do Estado:

A gente resolveu fazer a Kuñangue Aty Guasu porque as mulheres precisam ter mais essa voz, de contar como é ser mulher, como é ser mulher indígena, e de fazer algumas denúncias que não é justo, como as mulheres indígenas que sofrem mais nas áreas de retomada. E também dentro da aldeia demarcada, porque o sofrimento é o mesmo. Ser mulher indígena é muito difícil, porque você é discriminada dentro da aldeia, e fora da aldeia. Eu mesmo sofro muito preconceito por ser quilombo misturado com indígena. [...] Só que mesmo assim, eu sempre continuo lutando porque minha luta é pela demarcação das terras indígenas e defender os direitos dos povos indígenas que não está sendo cumprida. Tem vários leis que é a favor dos povos indígenas e não se cumpre isso. Eles querem acabar de todo jeito. Você vê eles criando outras leis pra acabar com os indígenas... nisso foi quando a gente conseguiu organizar esse encontro das mulheres, onde foi muitas mulheres falar. [...] E as mulheres indígenas continuam também lutando, mesmo que sofrendo altos discriminação, tanto na cidade, tanto no emprego, porque hoje você vê muitas indígenas mulheres trabalhando e é onde sofrem preconceito. Imagina quando é ser mestiço também, porque pelo lado dos quilombo é muito preconceituoso, os

homens brancos discriminam, matam, e com os povos indígenas também. Não tem diferença entre quilombo e ser indígena, porque indígena também é matado, discriminado, judiado, e os quilombo é assim também. Mas eu dou muita graças a deus de fazer parte de metade sangue de quilombo, que são povos de muita resistência. É o que eu falo assim, onde as reuniões que eu for, eu dou graças a deus. Os quilombos foram trazidos pra ser escravizados, muito morto, judiados, mas são povos de resistência. Então eu aprendo esses dois lados, é o que me fortalece, porque não tem como fugir dessa maneira, de ser metade quilombo e metade indígena.

Sobre a etnicidade, considero o seu entendimento como linguagem, sendo por isso algo prático, relacional, que transparece em fronteiras fluídas, pois constantemente reelaborado, e abrange restrições e libertações, de acordo com as formas de se comunicar na guerra. O comunicável e o incommunicável aparece, por exemplo, no Rap dos jovens Guarani e Kaiowá do Bro's Mcs, quando dizem da “reserva-favela”, ou *quebrada*, como nas apresentações ao vivo se referem ao local onde moram. Aldeia-favela emerge como um misto transposto de categorias potentes para entender a maior periferia de Dourados, a RID. Peço licença para citar um trecho da música que intitularam de “A vida que eu levo”:

Pés descalços, sem camisa, sol a pino
Shortinho rasgado
De porta em porta, a campainha toca
Madame ignora
Finge não ver o indiozinho indo embora
Com a família na carroça
Vindo da roça
Oferece muito pouco sem apoio
Plantando o que dá, colhe o que restar
Levo pra trocar, por um pouco de grana
Milho mandioca na oca reza porquê tanta miséria?
Ao lado da cidade
Reserva-favela sequela que fica
Desnutrição infantil, índio suicida
E os que ficam procuram uma saída
Poucas alternativas
Sendo o alvo do desprezo da sociedade.

“Os que ficam procuram uma saída”, relacionado à “sequela que fica”, muito bem descreve o efeito do trauma causado por situações-limite, pela catástrofe gerada pela colonização, agregando ao suicídio e à desnutrição infantil como resultantes comunicáveis da guerra capitalista. “Poucas alternativas”, portanto, para o jovem nas reservas, que no Rap encontrou uma forma de comunicar sua luta e seu luto. Manuela Carneiro da Cunha (2014) oferece importante análise da etnicidade como linguagem para interagir ao rap do Bro's mc:

[...] etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste* [...]. A questão da língua é elucidativa: a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência. (CUNHA, 2014, p.237)

Ponto elucidativo das palavras de Manuela, é a relação dos grupos diaspóricos com a conservação da língua, e a construção da distinção de vocabulário, gerando sínteses politicamente agenciáveis. O Rap Guarani e Kaiowá transita justamente por essa síntese política, ao mesclar as rimas em guarani ao português, ao manifestar a diáspora, ou o sentimento de ser estrangeiro na própria terra, enquanto forma de violência colonial, o que nos permite fazer um paralelo com Albert Camus. Neste aspecto adentra também a discussão sobre temporalidade, o que posso inferir de minha conversa com *nhandesy* Roseli, durante a realização do *Jerosy Puku* em Guyra Kambi'y em fevereiro de 2019. A mesma ocasião reconduz a discussão para a questão da guerra e dos jovens indígenas que vivem a contradição entre Reserva/Aldeia/Retomada e cidade, tanto quanto a contradição entre Reserva e retomada.

Primeiramente, abro espaço para uma *nhandesy*, quando questionada por mim sobre o *Jerosy Puku*⁴². O que me contou foi, de imediato, “que hoje tá muito diferente. Não é igual antes”. Seguindo seu raciocínio, disse que um problema que enfrentam em relação a atualização do ritual, seria justamente a falta de interesse dos jovens. Isso porque a forma que se aprende é chegar na casa do rezador, perguntar, cantar junto, acompanhar as palavras cantadas. A *nhandesy* conclui, ao ser indagada, que o jovem não vem “porque tem vergonha, eu acho”. Me intrigou na conversa justamente a relação entre *Teko Ymaguare* e *Teko Pyahu*, modo ser antigo e novo modo de ser, respectivamente, traduzido no olhar de Roseli sobre as transformações visíveis na realização do *Jerosy Puku*, ela demonstra também, a sua preocupação em relação ao desinteresse dos jovens, assim como

⁴² “(canto longo), que é a prática do ritual de batismo do milho saboró (ou milho branco) [...]. Pelo entendimento dos xamãs das comunidades de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, onde a pesquisa foi realizada entre 2009 e 2011, o canto é um regulamento instituído pelo *jakaíra* (a divindade que criou o milho) para proporcionar uma boa produção do milho saboró e de todos os produtos agrícolas tradicionais, como mandioca e batata-doce. O resultado do *jerosy puku*, para o Kaiowá, serve para purificar os produtos agrícolas de todas as impurezas, trazendo equilíbrio para as relações sociais.” (JOÃO, 2011, p.13).

em relação à iminência da morte dos rezadores que manifestam saber, especialmente, os cânticos do *Jerosy*.

Na mesma noite, os acontecimentos me levaram a pensar na constância variável da festa e da guerra. Era o dia seguinte ao *Jerosy Puku* e a comunidade preparava-se para receber outras retomadas ao redor, como *Itahy*, assim como moradores da aldeia de Panambizinho, nas cercanias. Teve início o *guaxiré*, quando dançam e cantam em tom enérgico de festividade e alegria, sobre emoções, relações e afetos, memória, entre outras coisas – o último e mais esperado momento do dia. O *guaxiré* iria do anoitecer ao amanhecer sem cessarem as danças e cânticos. Formou-se, repentinamente, um tensionamento com a segurança auto-organizada na retomada, pela presença do que relataram ser os *Maluco Kuera*, provenientes da aldeia atual, assim referida. Eram alguns jovens, que circulavam a área em espaços marginais ao próprio *guaxiré*, vez que outra integrados a ele, mas de modo geral em seu próprio grupo, transitando na escuridão. O que me fez rememorar a RAJ de 2017, foi quando os vi dançando o *sambo*, dança de guerra que dizem servir para desviar de tiros, de facas, e outras agressões, quando as sombras se transformam em animais, e os espíritos dos animais os protegem da morte. De um lado, a festa do *guaxiré*. Nas margens e malhas da festa, a guerra. Em relação ao conceito de guerra, façam-me valer das seguintes palavras:

A doutrina militar contemporânea, erigida sob variada reflexão acerca de diferentes elaborações teóricas sobre a guerra, e, também, sobre experiências bélicas passadas, tem claro que guerra significa não só a submissão do adversário pela força, como também a dominação de variados aspectos das formas de vida nas quais ele insere-se, inclusive as de produção e reprodução da vida, como também àquelas relativas às formas de significar o mundo. (LUIZ, 2017, p. 162)

A guerra, portanto, prevê um acúmulo de Poder Nacional para elaboração de um plano de contenção de insurgências, cujo intuito é assegurar a “dissolução do múltiplo no Um” (CLASTRES, 2013), elemento resultante do etnocídio que se encerra nas forças centrípetas que recusam outras formas de existir. O território Kaiowá e Guarani, como historicamente estabelecido em toda extensão do cone sul do Mato Grosso do Sul, é o palco da guerra em questão, que desterritorializa com o intento de findar a autoctonia.

Como um acréscimo à filosofia da chefia indígena, trazido por Pierre Clastres em “Arqueologia da Violência” (2010), a guerra é um dado aspecto do poder político coercitivo conjurado. Recuperando ainda o princípio anti-hegemônico que desnorteia,

desunifica, fragmenta ou multiplica o pensamento e a ação política Kaiowá e Guarani, Sztutman (2013, p. 7) sugere que:

[...] impactado com a breve experiência entre os Yanomami, entre os quais a guerra parecia ser uma realidade inescapável (...) Para Clastres, as sociedades indígenas recusam a unificação política em nome de comunidades pequenas e autônomas do ponto de vista político e econômico; e a maneira de manter essa autonomia seria a perpetuação de um estado de guerra, responsável por um processo contínuo de fragmentação social. A guerra – em seu sentido tanto físico como metafísico – é, para Clastres, o que “multiplica o múltiplo”.

A guerra pode ser, nesse sentido, contra o Estado, e a produção da diferença gerada por povos originários, em especial os Yanomami ou ainda os Guarani e Kaiowá, um dever para-a-guerra, povoada de devires guerreiros. Continuando, o mesmo autor ainda provoca: “a violência guerreira aparece em Arqueologia da Violência como interrupção de um ciclo de trocas – dessa vez entre as diferentes comunidades -, trocas que podem agir em prol da unificação política” (SZTUTMAN, 2013, p.8). O contato interétnico com a sociedade não-indígena, com o Estado brasileiro, hegemonicamente pautados no modo de produção e no modo de vida do agronegócio, se arranja através de assimetrias relacionadas a submissão de elementos fragmentados do grupo à condição de servos dos trabalhos precários ou diretamente relacionados à devastação do modo de vida Guarani e Kaiowá.

Deste modo, torna-se estratégico para o agronegócio introduzir a força de trabalho indígena nos ervais, nos canaviais, nos frigoríficos⁴³, nos campos de soja e milho, manuseando maquinários pesados, forçando o arrendamento da terra pela exploração da vulnerabilidade, o que por sua vez introduz o conceito de guerra de classes no centro do debate, dadas as forças antagônicas postas em movimento por este contexto instável. Por outro lado, a agência política indígena quando mobilizada no caso das retomadas de terra, redefine a noção de guerra para um enfrentamento distinto, que não se dá pelo antagonismo de classe apenas, mas pelo que se refere ao seu entendimento do mundo, sua epistemologia-ontologia não mais refugiada e confinada em seu próprio desterro, das matas que ajudaram a derrubar fora do próprio controle e escolha.

⁴³ Para maiores informações sobre os problemas envolvidos na atividade de risco que é trabalhar em frigoríficos, consultar o site: <http://moendogente.org.br/>. Infelizmente, não foi possível levantar dados o suficiente durante a pesquisa para aprofundar o debate sobre as condições de trabalho dos indígenas empregados, por exemplo, na JBS, na cidade de Dourados.

O contexto é comparável ao racismo de guerra, no século XIX, que por um lado, por ser entendido de forma que o biopoder, “quando queria fazer a guerra, como poderia articular tanto a vontade de destruir o adversário quanto o risco que assumia de matar aqueles mesmos cuja vida ele devia, por definição, proteger, organizar, multiplicar” (FOUCAULT, 2005). Por outro, Federici (2017) critica a forma como o conceito de biopoder é desprovido de motivação real no texto de Foucault, pois precisa ser situado no campo do surgimento do capitalismo – “a promoção das forças da vida se revela como nada mais que o resultado de uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 9). Ou seja, trazendo para a realidade das lutas indígenas, podemos pensar por exemplo as atribuições do Estado tutelar ou assimilacionista/integracionista paradoxalmente estabelecidas em continuidade ao genocídio e etnocídio, agregando ao extermínio uma dimensão necessária de manter partes, fragmentos do inimigo interno, disponíveis para o trabalho. Como a mesma autora referida destaca, “a acumulação da força de trabalho só pode ser alcançada com o máximo de violência para que [...] a própria violência se transforme na força mais produtiva.” (Idem).

Outro aspecto da guerra, necessário de entender do ponto de vista do território e da contra-insurgência, é justamente o controle espaço-temporal, e da subjetividade por meio de sofisticadas formas simbólicas e imagéticas de reprodução das percepções de mundo frente a elementos vários – a luta, o “crime”, a morte, a própria guerra.

As guerras de ocupação e as guerras anti-insurrecionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também levar adiante uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real: a mobilização militar aérea, a destruição de infraestruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura. (Mbembe, 2016, p. 16)

A junção de milícias do agronegócio, pistoleiros e das polícias, agregando a este quadro tenebroso a introdução do alcoolismo e do tráfico de drogas nas reservas indígenas, mas para além disso, as táticas de “terra arrasada”, ou táticas de sítio, são fragmentos de uma “guerra infraestrutural” (Mbembe, 2016) que consiste em uma sabotagem de recursos, ou bens comuns, relativas a toda uma rede de elementos não-humanos fundamentais para a sobrevivência física e simbólica como um pressuposto preventivo de contra-insurgência. Sobre o terror de Israel contra a Palestina, temos que práticas como

[...] demolir casas e cidades; desenraizar as oliveiras; crivas de tiros tanques de água; bombardear e obstruir comunicações eletrônicas; escavar estradas; destruir transformadores de energia elétrica; arrasar pistas de aeroporto; desabilitar transmissores de rádio e televisão; esmagar computadores; saquear símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado Palestino; saquear equipamentos médicos. (Mbembe, 2016, p. 137)

Poderíamos dizer que, o Estado brasileiro e a burguesia do agronegócio realizam despejos violentos, destruindo aldeias, casas e plantações; desenraiza florestas e plantam monoculturas de cana-de-açúcar, soja, milho, eucalipto e criam gado; envenenam os rios com agrotóxicos e realizam ataques químicos com aviões; bombardeiam a sociedade civil de falsas informações transmitidas por mídias pagas para a defesa pública do agronegócio e um projeto de sociedade (“o agro é tudo”); criam aeroportos clandestinos para o tráfico de drogas e matam a biodiversidade dos pássaros que um dia coloriram os céus do cerrado; interceptam comunicações entre indígenas e seus apoiadores e demais interlocutores, incluindo antropólogos, procuradores e indigenistas criando falsas provas que criminalizam em Comissões Parlamentares de Inquérito que favorecem a perseguição aos que lutam pela terra, a exemplo da CPI da FUNAI/INCRA e a CPI do CIMI; saqueiam símbolos culturais e políticos dos Guarani e Kaiowá ou os sobrepõe, como indica a estátua de Getúlio Vargas, atualmente posicionada na Avenida Presidente Vargas em Dourados, MS, nas cercanias das aldeias Jaguapiru e Bororo, como se as observasse do túmulo em espreita aos túmulos que cavou com os processos migratórios e a ampla, ação da pecuária, tanto quanto assassinam os símbolos vivos, ou lideranças indígenas, em memória de Marçal de Souza Tupã’i⁴⁴ e Clodiodi de Souza⁴⁵, para citar uns dentre tantos. Retiram das mães Guarani e Kaiowá seus filhos, sob alegações de abandono material, forçadamente os deslocando para instituições e abrigos, como um sequestro institucionalizado⁴⁶; e por fim, saqueiam equipamentos médicos: ervas, raízes, tubérculos e tantas plantas medicinais perdidas em meio à devastação ambiental, aos efeitos da destruição das matas e poluição dos rios e córregos que alimentam a vida no *tekoha*.

⁴⁴ Guerreiro Guarani histórico, nascido em 24 de dezembro, 1920. Lutou em defesa de seu povo, denunciando o agronegócio justamente em fase de expansão na década de 1970. Foi combatente na retomada de Pirakuá, município de Bela Vista, já na década de 1980. Foi assassinado brutalmente em 1983, a mando de fazendeiros da região.

⁴⁵ Agente de Saúde Guarani Kaiowá assassinado por fazendeiros durante o Massacre de Caarapó, em 2016.

⁴⁶ O caso que ganhou maior repercussão foi o caso de Élide Oliveira, do *tekoha* retomado de Nhu Verá, que teve seu filho retirado pelo Estado de sua guarda com apenas sete dias de vida, em fevereiro de 2015, e levado para o Lar Santa Rita, localizado em Dourados. Segundo o CIMI, “60% das crianças acolhidas em instituições e abrigos pertencem a algum povo da região [de Dourados].” Fonte: <https://cimi.org.br/2018/03/racismo-institucional-justificando-pobreza-estado-retira-criancas-de-suas-familias-guarani-e-kaiowa/>. Acessado em 12/02/2019.

Somam-se a isso os atropelamentos criminosos, a proletarização marginal, a violência e terrorismo de Estado como parte integral do “projeto” de sociedade capitalista. Ainda com base na obra “Em Defesa da Sociedade” (2005), de Michel Foucault, encontramos íntima relação comparativa deste projeto de sociedade cujo modelo econômico do agronegócio estipula, com o poder de matar do Estado nazista. Este último, por sua vez, perpassava o próprio corpo social do Estado nazista alemão, expondo a população inteira à morte.

O Estado nazista, comparativamente, conforme referenciado de acordo com seu direito de matar, consideramos que as características fundantes e mais prementes desta forma de Estado e políticas de extermínio, estão presentes na atual fase do capitalismo e dos diferentes momentos das frentes de expansão estatal-empresarial, que abriram caminho para a institucionalização do terror e da consequente “concatenação do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio” (MBEMBE, 2016. p. 132). A guerra assume, deste modo, seu aspecto interminável, dado o caráter marginal e ao mesmo tempo integrado do poder em relação à lei. É assim que se realiza a fusão da guerra e política sinalizada por Mbembe: o racismo, o homicídio e o suicídio como elementos indistinguíveis, aproximando o Estado nazista do “Estado democrático de direito”, aproximando o *Schutzstaffel*⁴⁷ da Polícia Militar e demais forças inclusive não-oficiais que aplicam cirurgicamente – como violência obstétrica – o terrorismo de Estado.

Considerando-se as resistências, e que “a partir do final da década de 1960 e ao longo da década de 1970 o número de organizações indígenas cresceu substancialmente e, em 1975, a criação do Conselho Mundial dos Povos Indígenas marcou o início de sua interação em nível global” (ALBERT, 2014, p. 131), por meio da etnografia, podemos reconhecer uma multiplicação das agências políticas humanas e não-humanas através da cosmopolítica Kaiowá e Guarani, enquanto importante rede de relações de criação e destruição que se manifestam em combates sangrentos contra a predação capitalista. Especificamente, compreendemos este movimento cosmopolítico por meio da palavra dos jovens, ou *Pyahu Kuera*. Por “agência”, assumimos como prerrogativa a ideia empregada nas intersecções entre o feminismo e o islamismo estabelecida pela antropóloga paquistanesa Saba Mahmood (2006, p. 123), “não como um sinónimo de

⁴⁷ “Esquadrão de proteção”, ou SS, como era nomeada a Polícia do Estado Nazista.

resistência em relações de dominação, mas sim como capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”.

É importante destacar que as práticas políticas dos povos indígenas são reforçadas e reorganizadas pelas transformações derivadas dos distintos efeitos produzidos pela reestruturação produtiva do capital em contexto de crise estrutural nos anos 70 não dissociando capital, complexos empresariais e Estados-nação, considerando-se a retórica do desenvolvimento sustentável, a etnicidade, a síntese político-simbólica que daí resulta, novos poderes de negociação e relação entre movimento, Estados e povos, e “a mudança de atitude do Banco Mundial a respeito da questão indígena, [que] sintetiza perfeitamente a evolução do tema na ideologia desenvolvimentista predominante entre as décadas de 70 e 90” (ALBERT, 2014, p. 131), das lutas territoriais contra empreendimentos hidrelétricos financiados pelo Banco Mundial nas Filipinas, na Cordilheira Central de Luzon, às retomadas de terra Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

A consolidação do neoliberalismo nos anos 70 abre um novo momento de acumulação do capital que tem impacto profundo sobre os territórios indígenas em Abya Yala, resultante das ditaduras militares sistematicamente instauradas para alicerçar o sistema econômico cuja continuidade observamos nos processos de reprimarização da economia brasileira, como a exportação de *commodities*. Assumimos aqui a perspectiva de Achille Mbembe no que diz respeito a sua definição de neoliberalismo, enquanto

[...] fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma dinheiro. Tendo o capital atingido seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual <<todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor de mercado>>. Este movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranoica da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais (2016, p. 13)

São estes territórios que, outrora “não-produtivos”, na atribuição de sentido do capital à natureza, nomeada de “recurso”, enfrentaram nova etapa do avanço das fronteiras bélicas do terrorismo de Estado e seus mecanismos de controle sobre os corpos. Os corpos indígenas em revolta são inseparáveis da terra, fazem parte dela, como Kunumi exclamou durante situação de despejo contra a retomada Guapo’y, em Caarapó, no dia 9 de abril de 2018:

A terra é o nosso corpo, e nós somos parte do corpo da terra. Nós indígenas somos os primeiros habitantes do Brasil, e a terra que ocupamos não é nossa propriedade. Não só porque a terra pertence à União, mas porque somos nós que pertencemos à terra, e não o contrário. Pertencer à terra, ao invés de ser proprietário dela. Então, nesse sentido, muitos povos indígenas lutam para defender a vida e o futuro das crianças que estão aqui.

A crítica xamânica da economia política da natureza (ALBERT, 2015) pode ser encontrada nas palavras do jovem guerreiro Kunumi, palavras curiosamente semelhantes ao conteúdo grafado por Eduardo Viveiros de Castro no pequeno texto *Os Involuntários da Pátria* (2016). Kunumi antagoniza o povo da terra ao povo da mercadoria – pertencer é diferente de possuir. Ao afirmar, por conseguinte, que a terra pertence à União é aspecto passível de questionamento, ou seja, é secundário frente ao fato de pertencerem à terra, Kunumi nos apresenta uma defesa radical da autonomia e uma crítica indireta à constituição de 1988, que afirma, entre outros aspectos, que as terras indígenas são propriedade da União, como se observa no seguinte capítulo:

CAPITULO II - DA UNIÃO

Artigo 20 – São bens da União:
XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios

Artigo 22 – Compete privativamente à união legislar sobre:
XVI – populações indígenas; (Constituição Brasileira, 1988).

Isso que implica que o Estado se responsabiliza em última instância pela gestão territorial desses territórios, na medida em que a contradição dos interesses nacionais coloca em xeque a possibilidade de autodeterminação dos povos em processos autonômicos que tangenciam e transcendem a conclusão dos processos demarcatórios, nas retomadas ou nas chamadas “autodemarkações”⁴⁸. Bruno Moraes destaca precisamente que, em resposta à comoção e mobilização nacional gerada pela carta de Pyelito Kue e Mbaraka’y, citada na introdução deste trabalho,

O agronegócio se entrincheirou rapidamente nos sindicatos rurais; as manifestações públicas das associações de produtores passaram a ser mediadas por todo um aparato de assessoria de imprensa; e o discurso da guerra aberta foi perdendo lugar para uma incidência política organizada na “bancada ruralista” em prol de medidas legislativas de controle e restrição de direitos indígenas. (MORAIS, 2017, p. 31)

⁴⁸ Ver, por exemplo, carta dos Munduruku em solidariedade aos Guarani e Kaiowá e aos Ka’apor, escrita em 2015, reafirmando o processo de autodemarkação em suas terras e dialogando com a luta dos outros povos. A carta pode ser acessada no seguinte endereço: <https://autodemarkacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/21/carta-dos-munduruku-em-apoio-aos-guerreiros-guarani-kaiowa-guerreiros-kaapor-e-a-todos-os-guerreiros-indigenas-do-pais/>.

Com frequência, os indígenas reforçam que “muito sangue foi derramado para aprovar a constituição de 1988”, assegurando direitos básicos e estabelecendo como promessa o prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas do Brasil. Entretanto, a mesma constituição está hoje expressa em um contexto histórico absolutamente distinto, que coloca em risco seus principais fundamentos, e que podemos compreender através de um processo de fundamental relevância, que é a forma como a própria categoria jurídica “Terra Indígena” (T.I) resulta historicamente, para sua formulação e respectivas mudanças enquanto unidade socioespacial, dos movimentos construídos pelos povos indígenas nas diferentes conjunturas geradas pelas transformações da sociedade nacional. Sztutman novamente nos auxilia a pensar:

O problema é, mais uma vez, equacionar dignidade política com a forma-Estado. Por que não poderíamos pensar que é possível ser digno – no sentido de ser agente de seu próprio destino, de governar a si mesmo contra a ameaça de outros – sem sucumbir ao Estado, ao assumir que a melhor forma de viver é recusar a centralização de um poder coercitivo? Mais uma vez uma pergunta clastreana se faz ecoar: qual, afinal, o sentido da política? (SZTUTMAN, 2013, pg. 12)

Seria, em parte, a resolução dessa equação, a dignidade rebelde de que nos falam os zapatistas? Essa dignidade é assim proclamada por Subcomandante Marcos, na Quarta Declaração da Selva Lacandona, lançada no dia 1º de janeiro de 1996: “Aqui estamos! Somos a dignidade rebelde, o coração esquecido da pátria!”. Entende-se que a dignidade rebelde presume, sobretudo, a produção de uma resistência autônoma, que negue absolutamente o Estado para construção das próprias estruturas de contrapoder, a exemplo dos jovens zapatistas que, “criados em território zapatista são treinados na dignidade rebelde iniciada por seus antecessores. Esses jovens tem educação autônoma, a partir da ruptura completa com o Ministério da Educação Pública” (ZAVALETA et al, 2016).

O risco em que se insere a constituição de 1988 a partir de um contexto de retirada de direitos, passa pelo fato de suas prerrogativas nunca terem sido, com efeito, realizadas. As bases jurídico-institucionais de 1988 refletem o longo decurso das mobilizações populares, inclusive indígenas, no cenário de derrocada da ditadura militar e o ulterior período de redemocratização, sem afetar diretamente, entretanto, a ordem burguesa (NETTO, 1999) branca e heteropatriarcal – sem derrubar a exploração da força de trabalho, a miséria, o racismo, o terror. Considero, de acordo com as contribuições de José Paulo Netto (1999) que a constituição segue um parâmetro de consagração da

cidadania moderna, de um acordo mobilizado em torno da elaboração de um pacto social para que os direitos sociais perdidos em decorrência das desigualdades abismais cavadas pela ditadura militar brasileira fossem reduzidos, armando um Estado de bem-estar social natimorto, por assim dizer.

O contexto é o mesmo da queda do muro de Berlim e do socialismo real, e também se aproxima do levante zapatista de 1994; é, portanto, a conjuntura de aprofundamento da “ideologia neoliberal, pela *desregulamentação*, pela *flexibilização* e pela *privatização* – elementos inerentes à *mundialização* (globalização) operada sob o comando do grande capital” (NETTO, 1999, p. 77). É o que o mesmo autor exemplifica ao trazer o exemplo da eleição e reeleição de Fernando Henrique Cardoso como efetivação do projeto político do grande capital, inviabilizando o projeto da Constituição de 1988, principalmente a partir de um modelo de desenvolvimento, no plano econômico, e de uma reforma constitucional no plano jurídico que privilegiavam justamente o receituário neoliberal para o Estado brasileiro.

Assim, poder-se-ia dizer que Sztutman, equivocadamente, entende o projeto político da constituição de 1988 como uma “inclusão de maneira positiva da diferença cultural – e, mais especificamente da questão indígena – na pauta do Estado-nação moderno”, elogiando assim a perspectiva de um possível Estado-nação benevolente, como se não fosse a própria Constituição um resultado das lutas. O “tempo da expansão radical e predatória do Estado e da economia capitalista” (SZTUTMAN, 2013, p.11) nunca cessou, e não é particular do contexto em que Clastres escreveu acerca do etnocídio (1974). Sztutman está correto, entretanto, quando afirma a transformação de identidades em armas políticas, e os cruzamentos estratégicos entre luta indígena e setores do indigenismo. Apenas nos soa contraditória a negação do caráter etnocida inerente a todo e qualquer Estado-nação frente a experiência de campo aqui relatada. A constituição de 1988 aparece, para o autor, como uma constituição inovadora em relação a sua precedente de 1973 pelos seguintes motivos: não-assimilacionista (direito à diferença, diversidade cultural linguística e educação diferenciada); direito sobre a terra (direitos originários, antes do Estado); e temos ainda a convenção 169 da OIT somada isso, ratificada em 2002 (autodeterminação, direito costumeiro interno e participação política).

O objetivo aqui, portanto, não é negar em absoluto as contribuições da Constituição de 1988, no que diz respeito ao capítulo VIII, artigos 231 e 231, para a luta indígena, mas sim colocá-la em seu devido lugar: 1º. como conquista dos movimentos

indígenas, de reconfiguração da categoria *Terra Indígena*, transformando-a “em um instrumento não somente de gestão territorial e ambiental, como também de direitos sociais específicos [ao mesmo tempo em que] a própria Constituição desencadeia um movimento de efetivação que teria impacto sobre a própria estrutura agrária” (FERREIRA, 2009, p.206), o que abre espaço para novas lutas e conflitos desencadeados por proprietários de terra, por conta dos limites dos processos de identificação e revisão das TI's; 2º entender a constituição nos limites da esfera estatal, legal, e portanto, nos limites da democracia burguesa – uma democracia orientada por uma classe e para seus objetivos de classe, para manutenção de privilégios e hierarquias derivados de sua dominação.

O contexto atual de retirada dos direitos sociais, garantidos pela Constituição de 1988 e nunca efetivados, longamente preparado nos ciclos de sucessivas crises e remodelamentos do Estado brasileiro, sugere então questionamentos essenciais para antever as contingências da luta indígena. Andrey Ferreira (2011, p. 212) apresenta um elemento chave para cruzar a discussão com as demarcações de TI's e sua correlação com transformações na sociedade nacional e no próprio capitalismo mundial, referindo-se a três conflitos causados pelo que chama de processos de reestruturação da relação território/natureza/sociedade, instigadas por políticas de desenvolvimento em 2008: 1) os produtores de arroz de Roraima X grupos indígenas da Raposa Serra do Sol; 2) a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em Altamira, no Pará; 3) movimentos sociais X Estado, por conta das obras de transposição do Rio São Francisco. Disso advém o nexo entre os conflitos mencionados com a reestruturação da relação território/natureza/sociedade, paralelos as crises e conflitos atravessados pelos Guarani e Kaiowá.

Relembremos a ação de 2008 referente ao Termo de Ajustamento de Conduta e o Compromisso de Ajustamento de Conduta: a tentativa de superação do modelo de ilhas nos processos demarcatórios, interpretada até então como elemento desarticulador da centenária configuração da territorialização, nos serve de pano de fundo para avaliar a “simbiose entre PMBD e PT” (PIMENTEL, 2012, p.47). O conjunto de retomadas ocorridas entre 2007 e 2011 e as formas de violência contra elas exercidas, se insere não só neste quadro de morosidade dos órgãos públicos para a efetivação das demarcações. Há um conjunto integrado de fatores, analisados por Spensy Pimentel (2012), para melhor entendermos o cenário em discussão, entre os quais se destacam: a pressão exercida pelo

grave quadro de desnutrição infantil entre os Guarani e Kaiowá, entre 2005 e 2006, com repercussão nacional; a abertura das seis portarias da FUNAI para encaminhar os relatórios de identificação por meio dos grupos de trabalho em 39 áreas e 26 municípios, resultante da abertura do TAC (PIMENTEL, 2012, p. 34). O desafio aqui, é entender como opera o genocídio e etnocídio como algo inerente ao próprio Estado a partir de dados específicos e locais.

O que chama atenção são justamente duas características destes marcos políticos de agitação dos procedimentos demarcatórios, dos profundos problemas sociais: a desnutrição infantil, por um lado, ilustrando do que é feito o capitalismo e sua forma-Estado abrangida pela gestão de governos supostamente “democrático-populares”; e, justamente, o modelo de desenvolvimento do lulopetismo, conforme demonstra a “Carta ao Povo Brasileiro” (2002) e o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), lançado em 2007, como motor dos antagonismos que resultam das próprias resoluções do TAC acima elencadas. Faz sentido, portanto, quando se afirma que:

[...] as decisões judiciais quando confrontadas com elementos de conjuntura, especialmente as políticas estratégicas governamentais, mostram que a categoria terra indígena está sendo de antemão submetida a um processo de reinterpretação que visa diminuir os efeitos bloqueadores que tem sobre políticas desenvolvimentistas. [...] a ideia de que existe uma contradição entre a demarcação de terras indígenas e o desenvolvimento econômico perpassou todo o processo da Raposa Serra do Sol e emerge também em diferentes contextos regionais como instrumentos das lutas políticas. (FERREIRA, 2011, p. 217)

Observamos ao longo da pesquisa, das conversas nas fogueiras aos discursos de conselheiros das grandes assembleias, a descrença nas instituições progressivamente dada, haja vista as repetições retornadas pelos representantes das mesmas (FUNAI, Partidos, ONG's, governos, consideradas suas especificidades e diferenças) no que diz respeito aos processos demarcatórios no Mato Grosso do Sul. É notória a contradição entre o que se considera “desenvolvimento”, por parte dos representantes do agronegócio, e as lutas Guarani e Kaiowá pela recuperação e demarcação de seus territórios. Justamente a reativação das condicionantes da Raposa Serra do Sol pelo governo Temer (2016) em torno da tese do Marco Temporal, e as mudanças provocadas pelo governo de Jair Bolsonaro no que diz respeito à transferência das atribuições da FUNAI, através da MP 870, para os ministérios da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, e da Mulher, Cidadania e Direitos Humanos, ilustra mais um movimento que reconfigura a categoria TI, ao vincular a mesma violência das concepções desenvolvimentistas a um novo período

de integracionismo que mascara os novos massacres por vir. Terra Indígena passa a ser visto como algo a ser extinguido e transformado em atividade “produtiva”, para o que Jair Bolsonaro chama de “Brasil de verdade”⁴⁹ e para o conteúdo da MP 870:

Este é um marco legal que desvela e antecipa grande parte da programática econômica e política do novo governo, além disso, nos leva a perquirir a essência dessa mudança que está presente na articulação dessas modificações econômicas políticas, sociais e culturais internas à totalidade das relações sociais de produção capitalistas, à nova fase de acumulação ultra-neoliberal e de expansão do capital como sistema mundial, que parte para uma nova onda de crescimento em direção aos países dependentes e subdesenvolvidos com o objetivo de aprofundar a dependência e incorporar novos territórios para explorar os recursos naturais e mais-valia nele disponíveis, tendo como objetivo contrabalancear as tendências geradas pela crise estrutural do capital, como a tendência de queda de taxa de lucro média dos capitalistas. Soma-se a isso a empreitada de tentativa de reforço da hegemonia dos E.U.A. diante do “perigo chinês” neste contexto, e aí entram os indígenas, os quilombolas e os camponeses e seus respectivos territórios e os recursos naturais como base material necessária a essa expansão. (DE OLIVEIRA, 2019)⁵⁰

As demandas das lutas indígenas, por certo, não são capitalistas, ao contrário do que pretende garantir e resguardar todo e qualquer ordenamento jurídico-institucional na esfera da democracia liberal burguesa. Incluo ainda à clareza argumentativa da contribuição acima, as críticas que ouvi dos Guarani e Kaiowá, para encerrar este capítulo, em relação a contradição entre o *Ava*, a pessoa, e identidade nacional, como apreitada por RG, CPF, Título de Eleitor, entre outras burocracias que ousam resumir e controlar, no *kuatiá* (papel), quem somos. É curioso que, como nos disse Meliá durante palestra na aula magna⁵¹ de 2019, no anfiteatro da Unidade I da UFGD, *Ava Kuatiá* traduz-se por “pessoa pintada”. *Ava Poty* conversava comigo numa tarde de verão, no *tekoha* Laranjeira Nhanderu (Rio Brilhante), enquanto erguíamos faixas em apoio às retomadas ameaçadas de despejo em Caarapó. Me disse que os Guarani e Kaiowá não são brasileiros, são *Ava*, são Guarani e Kaiowá. O Estado-nação não comporta a etnicidade, e à vista disso, busca um modo de “integração” que pressupõe etnocídio, seja devorando territórios, seja devorando gente. *Flor que Brilha* traduz a noção de autonomia,

⁴⁹ Publicação de Jair Bolsonaro no twitter, dia 2 janeiro de 2019.

⁵⁰ No momento em que escrevo esse texto, o texto de Gabriel Moraes Ferreira de Oliveira, meu amigo e colega do curso de Ciências Sociais da UNESP-Araraquara, ainda não havia sido publicada. A publicação está no prelo para o GEAC, Grupo de Estudos em Antropologia Crítica, de forma que sugerimos futura verificação no blog do grupo para acessar o importante texto, intitulado de “Ensaio sobre as expropriações de territórios indígenas e capitalismo dependente: A Medida Provisória 870.”

⁵¹ Aula magna com Bartomeu Meliá, e mediação de Jorge Servín, com o título de *ñe'ẽ, teko, tekoha: conexões e rupturas entre a educação indígena e a educação escolar indígena*.

profundamente vinculada à negação do Estado-nação a partir da negação de “ser brasileiro”:

Sem a sua cultura, sem a autonomia dos povos indígenas, não ia conseguir. Porque a cultura dos povos indígenas é fazer assim: dança com as crianças, os jovens e adolescentes, e eles já não faziam mais essa aí. Então muitos indígenas perdeu um pouco de autonomia, que é o modo de nós indígenas viver, né. Então hoje, o culpado disso é o governo federal. Porque ele que fez o título pros fazendeiros como se fosse deles. Faz o título da terra, quando expulsaram nossos avós, e entregou o título na mão dos fazendeiros. E hoje os fazendeiros já fala: “não, isso aqui é do meu pai, isso aqui é nosso”. Os pais deles já não tão mais hoje vivo né, eles que expulsou os povos indígenas de suas terras tradicionais. Aí criaram esse título pra comprovar que é deles, ou já fala que é deles a terra. Se a gente voltar a retomar nossa terra já fala que nós somos invasores. Não é né. [...] Muitos fazendeiros, muito juiz, muito delegado, estuda mais que povos indígenas e não reconhece o seu erro que faz. Até o juiz aumenta mais invasores no papel do que respeitar os povos indígenas, porque o fazendeiro perde um pedacinho de terra e já começa a chorar. E nós indígenas, que perdemos o Brasil inteiro?

2.1 Etnografia nos campos de guerra

Ataques químicos por aviões do agronegócio atingiram o *tekoha Tey'i Jusu*, em Caarapó, Mato Grosso do Sul (MS) entre 2015 e 2016. O lugar compõe a Terra Indígena Dourados-Amambaípegua I, cujo relatório de identificação e delimitação foi publicado no dia 12 de maio de 2016. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) protocolou a denúncia dos ataques, que ocorreram “ao longo de 2015, e que se intensificaram entre dezembro de 2015 e janeiro de 2016.”⁵² No total, foram 7 ataques químicos, conforme relatado por *Flor que Brilha*, na época moradora da retomada *Tey'i Jusu*, onde aviões lançam agrotóxico sobre hortas familiares e comunitárias, rios e casas, atingindo diversas áreas e pessoas de *Tey'i Jusu*, além de um “formigão”, como popularmente conhecido pelos Kaiowá a máquina agrícola denominada Pulverizador, utilizada para aplicação de agrotóxicos, que realizou a destruição criminosa de uma casa na área retomada. O ataque com o Pulverizador atingiu diversas crianças, algumas que ingeriram água do rio atingido, resultando em febre, diarreia e vômito por dias e até semanas, fruto da intoxicação direta causada pela exposição ao veneno. Um caso grave foi uma criança atingida diretamente nos olhos, como observei em espaços em comum com Kunumi Verá e seu filho, a vítima deste fato. No olho direito da criança, há uma lacrimação constante e paralisia do glóbulo ocular comprometendo sua visão, já debilitada.

⁵² Disponível em: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8557&action=read

Os vídeos dos ataques químicos estão disponíveis na página do *youtube* do Centro de Estudos Indígenas Miguel Ángel Menéndez (CEIMAM), grupo de Araraquara do qual fiz parte durante a graduação na UNESP, e através do qual recebemos convite de duas lideranças Kaiowá e Guarani, convidadas para apresentação durante o evento acadêmico anual “Ameríndia 2015”, organizado pelo CEIMAM, para conhecer as Retomadas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, como apresentamos na introdução. Em sua chegada de ônibus em Araraquara, a observação dos intermináveis campos de monocultura de cana-de-açúcar, em grande parte pertencentes a empresa Raízen, também atuante no Mato Grosso do Sul e especialmente em Caarapó, levaram a conclusão de Kunha Yvy: “no caminho para cá, vi muita morte, a se perder no horizonte. Para os Kaiowá e Guarani, a cana é morte”. As palavras de meus interlocutores nesse capítulo, são em sua maioria de jovens guerreiros e guerreiras, com exceção de Oguatá Porã e Kunha Yvy. São, deste modo, lúcidas expressões de sua memória histórica, e de suas concepções sobre o território, o modo de vida, a resistência.

Negam os Kaiowá e Guarani o medo da morte, e apontam nos projéteis da repressão policial a materialização dela própria - tão presente, contraditoriamente viva, nos arredores das retomadas. Os campos de monocultura, produtores de morte de acordo com Kunha Yvy, parte do cerco avassalador da desterritorialização: a este modelo conferem a margem, para o outro lado da cerca rompida, evidente nos limites entre reserva e fazenda, vívidos na extensão do cerrado que ainda permanece. Pois o perigo da morte é reconhecido, e a disposição para aceitar sua foice, expressa nas caminhonetes invasoras destacando canos frios em disparos covardes, no *kuatiá* (papel) assinado pela bancada ruralista, as políticas do Estado brasileiro historicamente reconhecidas em seu modelo genocida e etnocida; a morte a cada dia não cessa o viver novo em cada barricada erguida nas retomadas enredadas, tecidas no *tekoha guasu*, pois deste modo poderá se realizar o modo de ser.

É neste contexto de ofensivas criminosas das redes do agronegócio, que seremos recebidos em janeiro de 2016, no esgotamento do prazo da efetivação da reintegração de posse para a fazenda Nossa Senhora Aparecida contrariamente à permanência das famílias que retomaram *Tey'i Jusu*. Oguatá Porã, interlocutora Kaiowá que na época residia em *Tey'i Jusu*, explica as nomenclaturas antigas dos trechos contínuos que conduziam até sua morada original, perto do rio Piratini:

No tempo aqui não tinha [chiqueiro]; morava em liberdade. Aqui é nosso lugar mesmo, até no Piratini.

Por tempo, Oguatá Porã se refere à época do bem-viver, do *teko porã*, onde podiam realizar o modo de vida Kaiowá e Guarani. Ela posiciona um tempo de liberdade em sua memória, seja de sua própria vida, seja da vida de seus antepassados, de forma contrária à chegada das frentes de expansão estatal-empresarial. Por chiqueiro, temos justamente a indicação na literatura etnográfica equivalente ao confinamento, de acordo com a análise de Antonio Brand (1997), ou ao cerco, definido por Bruno Moraes (2017), no que diz respeito ao processo histórico de esbulho territorial pelas frentes de expansão agrícola, que ao expulsar os Kaiowá e Guarani de suas terras os confinaram, ou melhor, cercaram, portanto, às oito reservas demarcadas pelo Governo Federal através do Serviço de Proteção ao Índio entre 1915 e 1928. Válido de dizer que a ideia de “cerco” se aproxima muito mais da forma do “chiqueiro”. É evidente que a demarcação das reservas teve como principal objetivo reunir massas de população indígena em pequenas porções de terra e espaço reduzido, gerando um acúmulo de superpopulação, integrando grandes parcelas do conjunto de pessoas lá sufocadas aos trabalhos exigidos pelas frentes de expansão:

Com efeito, nos aproximadamente 20.000 ha constituídos pela soma das reservas, residem mais de 27.000 indígenas, algo que nos permite indicar para esses lugares uma densidade demográfica média de aproximadamente 2,7 hab/ha, sendo que para as outras 22 localidades, que resultam de uma recuperação de terras através da luta indígena, a densidade é de cerca de 0,4 hab/ha, isto é, 6,75 vezes mais espaço à disposição. (MURA, 2006)

As outras localidades citadas são uma referência às Retomadas Kaiowá e Guarani, que emergem também como ampliação da margem territorial, adequando o espaço às necessidades materiais, tornando mais viável assim a reprodução do modo de vida, das práticas religiosas e rituais, intrínsecas aos meios e modos de produção de sua vida. O rio Piratini faz parte do *tekoha guasu* onde está a *tekoha* referida, conforme o relatório de identificação e delimitação da TI Dourados-Amambaiegua I. Existe uma clara indicação, deste modo, ao reconhecimento dos caminhos percorridos outrora, em oposição direta à categorização de “chiqueiro” atribuída ao espaço da reserva de Caarapó. Por conseguinte, *Oguatá Porã* testemunha a violência sofrida no processo da retomada de *Tey'i Jusu*:

Tava 13 pessoas quando entrou aí. Aí depois juntou pessoa. Nós chegamos aqui dia 8 de dezembro. Era três horas [da tarde] por aí né?

Até chegar fazendeiro. Chegou pra nos atropelar com tiro, tava aqui, tava lá... encheu aqui, até aquela divisa, pra não deixar correr. Foi por aqui, por aqui... nós ficava lá no fundo. Aí, jogaram nossa comida, tiraram o nosso barraco e tinha umas três cesta... não sei se levaram, jogaram... deixou nada. Mas judiaram bastante. Minha parente machucou a perna, e outro machucaram também, foi no hospital mas sarou. Até nós se curamos, barra pesada... Acho que tava adulto só 8 pessoa. Juntaram cada noite, de dia esparramava procurar recurso pra nós comer uma coisa, a noite nós juntava... aí cresceu outra vez, agora já vai ficar liberdade um pouquinho mais, acho que vai entrar mais no fundo.

Quando diz que “de dia esparramava”, *Oguatá Porã* faz clara alusão a uma categoria de mobilidade, o *jeheka*, “as saídas com objetivo de obter recursos” (CRESPE, 2015, p. 318). A lembrança do assassinato de seu pai, Bento Almeida, e o sepultamento nas proximidades do rio Piratini coloca a questão do pertencimento no centro das reflexões de *Oguatá Porã*, confirmando sua origem, de onde foi deslocada forçadamente, despejada pelas frentes de colonização:

Perto do Piratini mataram também, levou 40 tiros no corpo. Fazendeiro que matou, que tá lá na fazenda ainda, filho dele tá aí ainda.

Um documento foi redigido como testemunho por um guerreiro de *Tey'i Jusu*, intitulado de “Ida Sem Volta”, em referência ao movimento que Bento Almeida realizada ao ir e voltar todos os dias para pescar e caçar, até o dia em que não voltou mais, assassinado por pistoleiros. O local em que está enterrado faz parte do quilômetro 20, local sobre o qual incide a fazenda Campanário. *Oguatá Porã* conclui sobre sua busca:

A gente procurava meu pai... Acho que quatro dias por aí. Tava grávida da minha filha chamada Flora. Ficamos lá, procurando ele... ninguém não achava. Aí meu tio e minha tia achou. Tava já naquele ponto que aquele couro já tá saindo.

Durante assembleia do pré-conselho da Retomada Aty Jovem (RAJ), em julho de 2017 na aldeia *Tey'i Kue*, *Oguatá Porã* traduz o significado de *jeguatá* ao ser indagada: “*jeguatá* é luta”. Neste momento, ela realiza uma diferenciação de parâmetro, indicando que existem dois conceitos diferentes. *Oguatá*, como em seu nome fictício, é uma instituição de mobilidade no *tekoha*, o caminho de um local para outro conduzido pelas necessidades estabelecidas pelo modo de vida, parte integral da clássica afirmação de Bartomeu Meliá (1997, p. 106): “sin *tekoha* no hay *teko*”. O *Jeguatá*, por sua vez, carregaria um significado próximo de realização coletiva, *caminhar juntos*, referindo-se ao processo de articulação de retorno ao *tekoha* para realizar a sua existência. A atribuição da terra ao processo de caminhada é, portanto, criar condições para que a irradiação dos

mortos na terra esteja unida ao ser terra, a terra ser vida, e a mobilidade processual de retomada de terras de onde derivam expulsões e reformulações de redes e relações ontológicas. Logo, indica que *Oguatá Porã* sabe de onde vem, onde estão seus mortos, sua terra originária, considerando inaceitável não ser enterrada junto de seu pai.

Ao longo da caminhada junto de alguns de seus habitantes, nos trouxeram esclarecimentos sobre os caminhos que traçavam para além da área retomada, que fazia parte de um conjunto de *tekoha* que conformam o macro-território, o *tekoha guasu*:

Kunumi Vera: Por aqui passava, pra ir... tem uma festa, uma reza de dois, três dias. A gente fala *jeroky guasu*. *Jeroky Guasu* se chama uma reza, pra dizer bem: ali em Caarapó vai ter festa de agronegócio, três dias. Então aqui também a nossa cultura é assim também, mas só que a nossa cultura já é pra rezar milho, pra dar bem mandioca... então nossa cultura fala *Jeroky Guasu*. Então quando tinha *Jeroky Guasu* por aqui passava pra ir lá, ficava dois, três dias. Depois voltava. Se tiver lá no *kurusu'i*, por aqui passava. Tudo por aqui passava, ali pra ir visitar. Quando teve esse... a divisão dos governo, falaram que teve demarcação de terra, expulsaram nossos povos indígenas.

Sobre o *tekoha guasu*, Kunumi, outro interlocutor a partir da retomada da *Tey'i Jusu*, explica em suas palavras:

Dentro do *Tey'i Jusu*, ela está dentro de um território maior. Faz parte de todo esse território que nós chamamos de *Tekoha Guasu*. Como se fosse um estado e os municípios. Então as aldeia antiga era organizada dessa forma. Tem o estado e o município, então seria... o *Tey'i Jusu* é um centro maior. Seria a capital e aí tem as micro-áreas, que seriam os municípios. Seria como uma cidadezinha, dentro de um território, dentro de um estado. Então dessa forma é como se organizava a antiga aldeia, onde possuía uma grande família. E todos recebiam nomes indígena, em guarani. Então *Tey'i Jusu* significa grande povo, *Kurusu'i* é pequena cruz, onde algumas famílias foram todos mortos, porque eles resistiram até a morte, porque não queria deixar seu território, sua terra, sua moradia, sua família... então eles decidiram morrer naquele território, porque assim não ia sair nem vivo nem morto. Então seria enterrado naquele lugar. Por isso é conhecido como *Kurusu'i*. Aí tem outros nomes que está dentro desse território. É uma coisa que a gente vem e conhece através da nossa história, dos nossos parente que vem contando, e a gente reconhece de onde que partimos, pra ir pra reserva. Então com a criação das reservas, significa que o governo comprou uma área pra confinar os Guarani e Kaiowá, de onde eles começaram a ser expulso e vendendo território porque maior parte dessa é a culpa do governo, que vendeu o território Guarani e Kaiowá para os imigrante e os colono que vinham para colonizar, no tempo da colonização. Então tudo isso a gente conhece da onde a gente é expulso e quando a gente quer voltar pro *tekoha* é decidido com a família toda e juntamente com parente, a gente retorna. E isso é uma retomada por direito que nós tem.

Vinculando ambos os debates, tratando de questões fundamentais como confinamento, renitente esbulho, estrutura social, parentesco, colonialidade e violência de Estado, ainda identificamos mais uma referência às mortes ocorridas na porção macro-territorial em questão, de acordo com *Kunumi Verá*:

Mas daqui quem não saía morria, por ali que se chama *kurusu'i* onde morreram uma família das pessoas que não queria sair dali. São da nossa família também. Mas dali quem morreu foi Almeida. São daquela família, da Almeida.

Neste momento da conversa, *Kunumi Verá* é indagado sobre Bento Almeida cuja história previamente explicada, levou ao questionamento neste espaço da caminhada sobre sua morte ter ocorrido no rio Piratini e sobre um rezador assassinado durante a atuação das frentes de expansão agrícolas e coloniais nos anos 40, o qual já havia citado previamente, ao que responde, de imediato, o mesmo interlocutor, indicando os locais do assassinato nas proximidades do ponto em que havíamos chegado no trajeto em que fomos conduzidos:

Do Limambá. Antigamente se chamava Limambá. Limambá se chamava o Piratini. Ali onde foi matado o Bento. Foi em 73. E foi aqui, isso [que mataram o rezador]. Em 45, que mataram aqui, da onde que já começaram a expulsar os índio do território. E ele era um rezador. Ali pra cima se chamava o Souza. Souza e Rita, que eram rezador também, que queimaram com a casa de reza também. Mataram a família, e queimaram com a casa de reza. Então a gente perdemos já vários dos nossos parente. Eu, pra falar bem a verdade, naquela época eu não nasci ainda. Mas eu senti na pele, eu sinto no corpo, no sangue, que eu perdi meu pedaço aqui... eu tô lutando, pelo mesmo direito eu tô lutando. O meu papel eu não vou desistir. Se correr o meu sangue aqui, as pessoas tem ainda que é a minha família que vai lutar. [...] Eu nasci no *Tey'i Kue*, mas eu perdi meu pedaço aqui e vou lutar por isso.

Durante um mesmo relato, são apresentadas mortes subsequentes, decorrentes de assassinatos, que atravessam o passar dos anos como em um trajeto temporal e físico de sangue derramado pelos alagoes do latifúndio e do Estado, em direta oposição aos novos cultivos que alimentam a Retomada da terra, na faixa de fronteira com outras fazendas a perder de vista, onde planta-se e produz-se a morte, seja no solo, seja nas famílias Kaiowá. *Kunumi Verá* apresenta a morte de uma jovem na trilha de onde viemos para o ponto final do diálogo, portanto, na área da *Tey'i Jusu*, que gerou efeito de revolta generalizada nos moradores da *Tey'i Kue*.

[A morte da Julia aconteceu] dia 8 de dezembro de 2014. Sumiu o corpo, capturaram o corpo e até agora a gente não sabe da notícia. [Ela foi assassinada pelos fazendeiros] nos ataques, nessa trilha aqui.

Os caminhos trilhados, que nos ensinam os Guarani e Kaiowá, entre matas, barro, moita e tempo, revelaram que antigas rezas-assembleias itinerantes juntaram agrupamentos, fragmentos de parentela, associações voluntárias de cunho político e organizativo, hoje sentam por debaixo da lona preta e do *pindó* trançado para pensar novos passos rumo a tudo que foi usurpado. A presença da reza, não por um acaso, se relaciona a reconstituição da solidariedade danificada, manifesta na sonoridade do *Mimby*, ao qual referem os Guarani e Kaiowá como instrumento de comunicação com as divindades: onde estamos na terra, para onde vamos, de acordo com os passos dos *Nhanderu* para *Nhanderueté/vussu*.

Pensar os impactos deste enredamento da dominação e da exploração, resultantes da crise ocasionada pela intervenção das cadeias produtivas, de ponta a ponta, exige definir com clareza as forças antagônicas em guerra. Se há um sistema-mundo, de um lado, que verticaliza um modo de vida, existem, por outro, modos de vida despojados, desterrados pelo estabelecimento de um padrão de poder sistêmico, e que ao seu modo reagem de forma antissistêmica, o que este trabalho procura pormenorizar a partir da palavra dos jovens Kaiowá e Guarani. Existem epistemologias rebeldes “do lado subalterno das relações de poder” (GROSFOGUEL, 2008, p.46), e as retomadas, neste contexto, emergem como a recuperação das terras tradicionais, o *Tekoha*, concebido como “*lugar de modo de ser, de cultura, de teko, significa y produce al mismo tempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní.*” (MELIÁ, 1993) e também como procura do bom-viver, *tekove porã*, e do *Ñande Reko*, ou “nosso modo de ser” (BENITES, 2014).

Reforço, assim, que compreendo o *tekoha* como uma contradição ao modo de produção e ao modo de ser consequentes da colonialidade (QUIJANO, 2005), que é a permanência de um processo histórico de violência que delimitou, ainda que de forma universalizante, a formação de um sistema-mundo de dominação, como definido por Grosfoguel a partir de Aníbal Quijano, “*una totalidad heterogénea histórico-esctructural con una matriz de poder específica que llama patrón de poder colonial*” (GROSFOGUEL, 2006).

A memória está vinculada à terra, origem dos Kaiowá segundo relato do *yvyra'ija*, “assistente especial indicado pelo xamã” (JOÃO, 2011), da reserva de Amambai, estabelecendo contraste aos brancos que vem das cinzas, e aos negros, ou *kambá*, que derivam do carvão. A terra chama. A luta transparece como uma tradução “traidora” do

destino da linguagem, uma tradução que “permite conceitos alienígenas deformarem e subverterem as ferramentas conceituais do tradutor, de forma que a intenção da linguagem original pode ser expressa dentro de uma nova linguagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) [tradução minha], cuja novidade, não tão nova assim, é colocada em termos de uma resistência articulada pela recuperação autônoma de suas terras tradicionais. E então, revelam-se aspectos comparativos essenciais à chamada matéria-prima antropológica, realizados pela interlocutora ao definir distintamente dois termos de um mesmo conceito e uma mesma prática; da mesma forma, o *tape po’i* terá relevância na diferenciação atualizadora do sentido do caminhar.

O destaque elaborado por Levi Marques Pereira (2016) para a importância da rede destes caminhos é o que define a “especialização dos trajetos de realização da experiência social” (PEREIRA, 2016; p. 105), fator diretamente associado à memória. Por outro lado, os caminhos são atualizados e redefinidos no contexto de confinamento das reservas, já discutido aqui através das palavras de *Oguatá Porã*.

Ora, se o *teko* é condição de existência do *tekoha* e vice-versa, e os caminhos ampliam a rede das malhas de comunicação, interação, relações de reciprocidade e configuram uma cartografia ampla, múltipla e potencialmente rizomática da estrutura social do *tekoha guasu*, a luta que traduz os termos do *Jeguatá* influirá nos contextos das retomadas e acampamentos, assim como a luta dos jovens. O exemplo a seguir demonstrará com clareza os novos caminhos produzidos, por sua vez, não só pela crise das reservas, mas por uma situação de catástrofe diretamente relacionada. A herança colonizadora terá sua ampliação a partir da expansão da produção de cana-de-açúcar e etanol na região de Dourados, porém geradora de efeitos mobilizadores de articulação e luta social, por meio da ação direta e portanto autônoma de determinadas parentelas em (re)união, e no caso das relações estabelecidas para a pesquisa, como mobilizada pelos jovens Kaiowá e Guarani.

Damiana Cavanha, liderança de *Apyka’i*, atualmente *tekoharã* situado nas margens da BR-463 em Dourados, hoje observa o lugar onde estão enterrados seus 9 mortos, em frente ao acampamento levantado novamente após o despejo ocorrido em julho de 2016, nas margens da mesma rodovia, sem acesso aos cemitérios tradicionais. O *tekoharã* pode ser entendido da seguinte forma:

No caso do termo *tekoharã*, o sufixo *rã* é um indicativo de futuro. Mas *rã* não indica qualquer futuro e, sim, um futuro obrigatório, o futuro que

necessariamente deve acontecer. *Tekoharã* aponta para o *tekoha* que vai existir novamente quando os índios recuperarem a posse de seus territórios tradicionais. Entretanto, o termo aponta também para uma condição presente, isto é, estar mobilizado para a reocupação dos antigos *tekoha*. Por sua vez, *tekoharã* diz respeito ao passado, aos *tekoha* que existiam antes da chegada das frentes de colonização e foram destruídos pelo empreendimento colonial; também se refere ao futuro, pois indicam a disposição de reconstituídos. (CRESPE, 2015 p. 25)

No momento em que este capítulo estava sendo redigido, outra morte ocorreu no acampamento, levando a vida de Creusa Benites Lopes, 49 anos, supostamente por desidratação seguida de infarto, no dia 04/12/2017. Somam-se, portanto, 10 mortos de *Apyka'i*. Incide sobre o *tekoha* a fazenda Serrana, propriedade de Cássio Guilherme Bonilha Tecchio, autor das ações de reintegração de posse. A fazenda é arrendada para a Usina São Fernando, propriedade de José Carlos Bumlai, detentora de uma dívida de 1,3 bilhões, e ao redor de 530 milhões aos cofres públicos; a usina teve o projeto aprovado em 2008, durante governo Lula (PT), quando o agronegócio teve ampla margem de crescimento em plena crise econômica. Construída com dinheiro do BNDES e do Banco do Brasil, a Usina e o arrendatário possuem responsabilidade direta na contratação da empresa de segurança privada GASPEM, cujos registros de violência remontam, por exemplo, à morte de Nísio Gomes, em *Guaiviry*, no ano de 2013, e em mortes ocorridas em *Apyka'i*, assim como queimas de barracos em 2009.



(Imagem 6: cemitério às margens da BR-463, no acampamento das famílias de *Apyka'i*, onde Creusa Benites Lopes está enterrada.)

As denúncias, protocoladas no MPF de Dourados, geraram ações que culminaram no fechamento da empresa em 2014. Damiana Cavanha conta, em vídeo gravado pelo CEIMAM, os diversos ataques contra a retomada de *Apyka'i*. Na primeira retomada, Auzira Melita, de 90 anos, foi envenenada e morta por fazendeiros com uso de máquinas agrícolas, assassinada por ataque químico, portanto. Assassinatos de lideranças, parentes e crianças, por armas de fogo, incêndios e atropelamentos criminosos e as condições de existência às quais o Estado brasileiro submete a comunidade, além dos despejos, que totalizam seis, formam o quadro crítico da área. A cada despejo, Damiana retornava para a beira da mesma estrada em que está hoje, em diferentes pontos. No mesmo vídeo, ela questiona:

Juiz deu terra pra nós? Não. Fazendeiro deu terra pra nós? Não. Quem que deu pra nós terra está lá em cima, tá lá nhanderu. Ele que deixou pra nós pra rezar. Reza não vai acabar nunca.

Damiana enfrenta as grandes empresas, usinas, fazendeiros e jagunços por mais de uma década. Permanece impassível diante do tamanho da guerra e do sistema-mundo. Sua frase sintetiza a relação da terra com o ser Kaiowá e Guarani, assim como contundente crítica à economia política capitalista e ao judiciário, revelando o agenciamento das divindades sobre a criação da terra interligada ao surgimento dos primeiros Kaiowá e Guarani, cuja cor da pele e do sangue é remetida por Damiana ao estatuto de *ser-da-terra*:

Branco é igual cinza. Índio não. Índio tem sangue vermelho.

A presença dos mortos que lá ainda hoje permanecem, mantém acesa a chama que indica um retorno futuro. Damiana se reuniria com as Mães de Maio, em São Paulo, dias antes da reintegração de posse de 2016, unindo palavras ao mote das mães guerreiras: “nossos mortos têm voz”. Os mortos, e a própria morte, proponho, por terem voz, são precisa e conseqüentemente atores políticos fundamentais para a manutenção da luta pela recuperação dos *tekoha*: é a voz e a palavra que traduzem, equivocam e testemunham. Nos interessa, neste caso, o fato de que, não por coincidência, os assassinatos de maio, em São Paulo, foram contra a juventude negra e periférica. A presença de Damiana e Kunha Yvy, na ocasião, trazem a luz seus lutos por serem também mães de tantos mortos, entre outras relações de parentesco. Observamos nos casos acima um deslocamento do monopólio da violência do Estado, para além de suas forças militares comuns, que caracterizam as guerras da globalização, pois:

A própria coerção tornou-se produto do mercado. A mão de obra militar é comprada e vendida num mercado em que a identidade dos fornecedores e compradores não significa quase nada. Milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, segurança privada e exércitos de Estado proclamam, todos, o direito de exercer violência ou matar. (MBEMBE, 2016, p. 139)

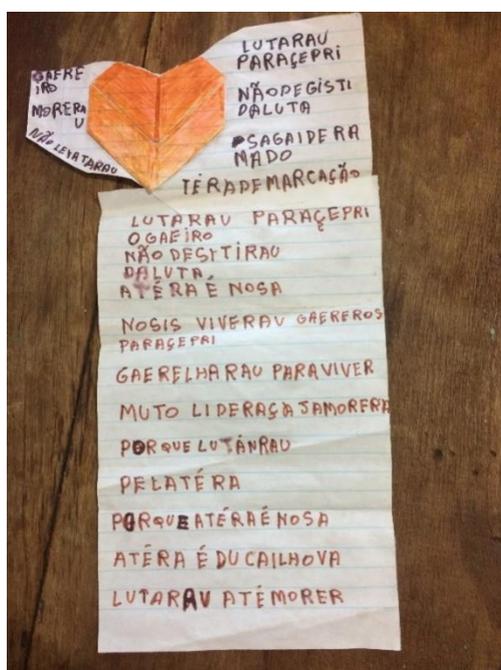
A desorganização da parentela afetada por este quadro sinistro de violência ampliada afeta por sua vez a condição de retorno, do movimento de retomar a terra, após a brutalidade dos cinco despejos contra seu tekoha, e para pensar efeitos resultantes, no contexto, da política de expansão do etanol a partir dos acordos entre George Bush, ex-presidente dos Estados Unidos, com o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, para geração do reconhecido *boom* no setor sucroalcooleiro que elevou o estado do Mato Grosso do Sul a um dos principais produtores de cana-de-açúcar e bioetanol. Aqui se expressa também, um outro campo de relação com os jovens, em relação ao trabalho estabelecido por eles nessas Usinas. Há uma íntima relação da ampliação do monopólio da violência, deste modo, com as tentativas de *desindianização* através da transformação dos indígenas em trabalhadores nacionais, pobres e sem terra (VIVEIROS DE CASTRO, 2016)⁵³ e a garantia de manutenção dos desterrados, o que por outro lado indica a oposição do *tekoharã* como uma obstinada desarticulação da estratégia do Estado e capital para o uso da mão-de-obra indígena e seus produtos simbólicos e mercadológicos.

Uma das crianças de Apyka'i, poeta de memória inigualável, apreende este cenário ao seu próprio modo. Com 13 anos de idade, cada vez que sentamos junto à família reduzida às margens da rodovia e do canavial, abre seu caderno de escola, apresentando cada novo trabalho ou desenho realizado nos intervalos das visitas. Como jovem guerreiro, cujos passos em seu crescimento acompanho há 2 aniversários, percebo as dificuldades de existência e do reconhecimento de si mesmo nas condições impostas pela experiência de viver em uma situação extrema, ou situação-limite. Ele nega constantemente o fato de que é indígena, e procura outras formas de identificação com o mundo não-indígena a partir das interferências de sua formação em escola não-indígena na cidade de Dourados. Diversas vezes em que estive no acampamento onde estão hoje fragmentos das famílias de Apyka'i, o pequeno poeta se negou a falar em guarani, a dançar, a rezar, carregando uma vergonha e um incômodo com tais práticas por associar estes elementos ao seu olhar afetado pela violência, pelo racismo e pela miséria.

⁵³ Apresentação de Eduardo Viveiros de Castro durante aula pública ministrada no Ato Abril Indígena, no dia 20 de abril de 2016, na Cinelândia, RJ. O texto foi transformado em pequeno livreto pela editora N-1.

Evidentemente, o menino não deixa de ser Kaiowá, mas faz transparecer outro canto mais obscuro das trincheiras e da guerra, revestidas de trauma, que exigem outros mecanismos para narrar a violência. Em seus desenhos, são comuns imagens de militares, armas, helicópteros e viaturas. Um desenho que me chamou atenção, foi uma casa com um grande muro, protegido por arame farpado. A repressão conjuga-se à projeção de um espaço seguro. Os mesmos militares, agentes diretos dos despejos e outras formas de violência sofridas pela comunidade, terminam por serem referenciados por Sandriel como referência de poder, e conseqüentemente admirados em uma inversão total do papel ofensivo que cumprem enquanto milícia privada do agronegócio.

Pretende-se, através destes relatos etnográficos, apresentar um conjunto de acontecimentos cujos testemunhos possam evidenciar a totalidade, compreendendo o caráter literário do testemunho a partir de fricções entre a ficção e a realidade, a escrita e a oralidade. O testemunho e a etnografia interagem, deste modo, a superar a mera transcrição de autobiografias. A totalidade que se evidencia aqui, é o contexto dos reflexos locais do impacto do avanço do capital sobre as últimas fronteiras que o escapam ou entremeiam contraditoriamente, pensando os diferentes ciclos de cadeias produtivas no Mato Grosso do Sul, em especial, a partir do avanço do neoliberalismo, desde o início do século XXI até o presente momento.



(Imagem 7: “Lutarau paraçepri”. Poeta Sandriel.)

CAPÍTULO III

Pyahu Kuera: aqueles que estão por vir

*[...] Os que virão, serão povo
e saber serão, lutando.*

Thiago Mello, “Para os Que Virão”

As habitações improvisadas dos Kaiowá e Guarani, contemporaneamente, em acampamentos de beira-de-estrada ou nas retomadas onde resistem, configura-se como enfrentamento direto à expansão do agronegócio e aos projetos de colonização estatais, por essa razão, ao protagonismo das economias centrais do capitalismo, confirmando a “interdependência [que] está organizada com base num sistema de relações hierárquicas de poder – *moderno-colonial*” (PORTO-GONÇALVES, 2013, p.25) como aqueles descritos previamente. Tentaremos demonstrar este argumento em conformidade com as situações vivenciadas localmente nas retomadas, e de análises vinculantes à processos globais e a mundialização da história e da geografia, com ênfase especial no protagonismo da juventude.

Nas retomadas e aldeias por onde caminhei durante os dois anos de pesquisa, a etnografia nem sempre pode se realizar a partir de métodos concretos ou cadernos de campo formalmente estruturados, pois as experiências vieram carregadas de dificuldades específicas dos contextos locais, no sentido em que nos apresenta Bruce Albert (2014), relativo à “esses processos – o empoderamento indígena local e a globalização político-simbólica da etnicidade” (p.132), que por sua vez atualiza uma série de desafios postos nos contextos, ou situações etnográficas, por certo amplificados diante da dialética histórico-estrutural e os impactos das políticas do capital internacional e dos Estados contra os territórios indígenas.

Primeiramente, irei refletir sobre a questão relativa à influência das relações constituídas em campo entre meus interlocutores e eu, e as reflexões resultantes destes vínculos indissolúveis no tempo, deste entrar como parte da família, como se referem meus amigos, amigas e camaradas de luta, ao modo como fui aceito entre os grupos com que convivi. Apenas dispondo de nossos corações para atravessar a fronteira das trincheiras do dia a dia, não foi nada senão o companheirismo de lutar junto que nos manteve unidos, e motivou os encontros quase diários, (in)transcendendo o campo. Os nomes próprios aqui apresentados em guarani foram modificados ou adaptados, de modo

que as pessoas entrevistadas não sejam expostas, como acordamos durante a realização das mesmas

A princípio, a relação estabelecida se deu entre um misto de organizações indígenas e não-indígenas, por meio da iniciativa de jovens guerreiros e guerreiras da retomada de *Tey'i Jusu* em 2016. Éramos estudantes da graduação, e estávamos lá para aprender, assim como para participar como observadores da violência do agronegócio que se realizaria no iminente despejo. Tínhamos câmeras e nossos corpos, mas principalmente o ímpeto solidário de resistir junto. E sabíamos, deste modo, de qual lado da trincheira nos posicionar. Perguntas frequentes nos diálogos entre nós: será que a presença de corpos não-indígenas aqui, durante o despejo, irá frear a violência, impedir alguma violação mais grave? Será que a produção de imagem através das câmeras pode garantir segurança ou gerar efeitos posteriores contra a ação do Estado? Como organizar e difundir nossa denúncia? Questões, deste modo, que versavam sobre a melhor forma de servir ao povo em suas demandas no tempo presente.

Tive participação direta em grupos de apoio aos povos indígenas durante o período do mestrado, fato que me garantiu maior respeito e inserção nas comunidades, pois subsidiado por objetivos maiores do que a redação de um texto. Judith Butler (2010) questiona o sentido da *responsabilidade* como possível ponto de encontro entre o *eu* e o *nós*, sugerindo que aquilo que nos faz reconhecer uns nos outros a medida de responsabilidade que temos em relação às formas de identificação com o outro, poderia subverter a similitude enquanto referência de mútuo pertencimento, reunindo no campo do reconhecimento a própria noção de diferença (p. 61). A responsabilidade pelas vidas passíveis ou não de luto são revertidas em uma crítica da exclusão de determinados corpos em relação à outros, mediada pelo grupo de proveniência.

Assim, “podríamos entender la guerra como eso que distingue a las poblaciones según sean objeto o no de duelo. Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido” (BUTLER, 2010, p. 64). Penso, portanto, através de uma perspectiva de hegemonia. Ao tratar do termo *responsabilidade* e *luto* como uma medida política de impacto global ou comunitário, alcança a guerra sua medida de “distribución diferencial del duelo público” (Idem) como potência política. É assim que morrem os jovens Guarani e Kaiowá nas mãos do Estado, anônimos nas prisões, apagados da memória quando prendem os pais afetados pelo

massacre⁵⁴, jogados em cemitérios de indigentes, ou cujos cemitérios são tratorados por máquinas agrícolas e plantações de soja⁵⁵. Do mesmo modo, a recente chacina ocorrida no Rio de Janeiro, onde ao menos 15 jovens foram assassinados em operação do BOPE e do COE⁵⁶ nos morros da Coroa, do Fallet-Fogueteiro, e dos Prazeres, nos distancia do reconhecimento de quem são os jovens torturados e mortos pelo Estado⁵⁷. É a partir daí que podemos assumir que “El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una perdida insoportable, tiene un potencial político enorme” (Ibidem, p. 65). Isso explica, em alguma medida, a comoção nacional e a ampliação das iniciativas e organizações de solidariedade aos Guarani e Kaiowá frente ao assassinato de Nísio Gomes. Há aqui uma conexão a agência da morte, mediada pela imagem e nome, pela etnicidade, atribuindo portanto aos sujeitos afetados o heterogêneo contra-ataque aos ocultadores de cadáveres que gerem o Estado.

A etnografia assim foi impactada sobretudo pela militância, mas também por afetos, e não apenas as afetações, ainda que componha involuntariamente um conjunto triádico resultante das relações e de estar em determinados lugares e intensidades específicas (FAVRET-SAADRA, 2005, p. 159) tornadas possíveis pela pesquisa, relações de amizade e companheirismo. Foi assim para os momentos mais cotidianos, atravessando os campos de batalha da guerra produzida pelo agronegócio. Não falo, portanto, de representações, mas tento exprimir formas inenarráveis da experimentação do lugar – “as operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la.” (Idem, p. 160).

Gostaria de expressar os que estão por vir, portanto, os jovens Guarani e Kaiowá, mediante o acontecimento do dia 14 de junho de 2017, dia de memória e luta, que traz a lembrança de Clodiodi de Souza e do Massacre de Caarapó, como os indígenas descrevem

⁵⁴ Referência à prisão de Leonardo de Souza, pai de Clodiodi de Souza, assassinado no Massacre de Caarapó por fazendeiros. As mídias que primeiro divulgaram a prisão não citaram o assassinato de seu filho.

⁵⁵ Ao menos um dos cemitérios dos familiares de Damiana Cavanha, de Apyka’i, foi vítima dessa violência.

⁵⁶ BOPE: Batalhão de Operações Especiais; COE: Comando de Operações Especiais. Batalhões de elite da Polícia Militar do Rio de Janeiro.

⁵⁷ Em memória dos meninos assassinados, disponibilizo os seguintes links, com maiores dados sobre a chacina: <https://theintercept.com/2019/02/08/rio-massacre-bope-chacina-13-pessoas/>; <https://www.brasildefato.com.br/2019/02/12/no-rio-familiares-denunciam-chacina-em-operacao-policial-no-morro-do-fallet/>.

o ataque criminoso dos fazendeiros junto a seus sindicatos rurais ocorrido em junho de 2016, e nos oferece também condições para uma análise do papel dos jovens no avanço das retomadas da região. Em relação ao processo em si das retomadas, descreveremos mais adiante. Cabe analisar aqui, a importância da ação jovem no percurso do dia 14 de junho. A Escola Municipal Indígena Ñandejara Polo, da reserva Tey'i Kue, foi paralisada na ocasião em homenagem ao companheiro assassinado. Os jovens estudantes mobilizaram caminhadas até a retomada Kunumi Poty Verá, onde está enterrado Clodiodi, para prestar homenagem e solidariedade, mas também para dizer que, afinal, apesar de Clodiodi não estar mais aqui, hoje os jovens insurgem para que ele permaneça vivo nas lutas por vir. O devir guerreiro dos jovens Guarani e Kaiowá, deste modo, são este pretérito do futuro, que no agora reafirmam que amanhã ainda serão, por aqueles que já foram. Ou seja, que Clodiodi tombou, mas muitos se levantarão.



(Imagem 8: juventude da Tey'i Kue se levanta em homenagem a Clodiodi de Souza)

Na guerra, o afeto e a comunicação podem se desfazer, podem os combatentes voltarem “silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos.” (BENJAMIN, 1987, p.115). O silêncio como sinalizador dos traumas das batalhas que calam quem produz vida a partir da troca de experiências vividas. Nas circunstâncias em que estive, considerei até determinado momento, que não havia sido assim. Talvez porque o campo de batalha seja diferente nas retomadas – a trincheira é a própria morada. Comunicar-se lá, é sobreviver. O relativo distanciamento provocado pela solidão de escrever, porém, revelou um “tempo de análise” (Ibidem) que transformou a

comunicação, a narrativa e a compreensão em silêncio, angústia, e um barril de pólvora por dentro.

Talvez seja a falta dos encontros sequenciais com Jari, *nhandesy* de Guyra Kambi'y, que me tratou com suas rezas a partir de necessidades semanais ou quinzenais de reencontro. Ela dizia das minhas dores, a princípio sem me conhecer, das ameaças que vivi, e dos espíritos que me acompanharam, ou ainda acompanham. Só foi possível encontra-la, porque estive reunido com um grupo específico de jovens, conselheiros e conselheiras da RAJ, que propuseram e articularam a repetição das idas ao encontro de Jari. São interlocutores muito importantes para mim, responsáveis por grande parte das coisas que aprendi nas retomadas. Também precisavam da reza, e mediavam nossa comunicação em guarani, em frente ao altar diversificado de Jari com imagens de santos vários.

O que as situações que descrevi trazem como reflexão antropológica, se encontram muito bem na ideia dos seres fronteiriços inter-relacionados em suas tradições de luta, alguns atipicamente colocados, como eu em campo, outros não, mas que:

[...] quando essas tradições são *forçadas*, em outras palavras – pelas circunstâncias históricas e pela força do caráter do protagonista, em um caso, pelo compromisso existencial e pela disciplina intelectual do seu colaborador, no outro -, a negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa ‘entretradução’, tanto mais valiosa quanto mais ciente de suas imperfeições, suas aproximações equívocas, suas equivalências impossíveis e, contas feitas [...], sua incompatibilidade metafísica e antropológica absoluta, que só será superada, temo, com a destruição material ou espiritual da civilização de origem de um ou outro dos interlocutores. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28)

Pois é justamente na fronteira do tempo das catástrofes, ou do equivalente imperfeito “fim do mundo” dos Guarani e Kaiowá, que assumimos o mesmo temor acerca da destruição de Um ou Outro (e esperamos que seja o Um), com a esperança de que o Outro insurja vitorioso, observando sua insurgência, entretanto, ainda banhada de sangue. Não seriam fronteiriços os seres do devir, os *Pyahu Kuera*? Entre o passado e o presente que é futuro, as temporalidades se manifestam no *teko*, e aí se multiplicam. Se o devir é para a luta, nos resta crer que o coletivo de jovens autodenominado *Pyahu Kuera* pretende provocar nos que ainda não acordaram o mesmo vir-a-ser. Questionamos: quem conduziria o *Pachakuti*, e para onde?

“Pacha”, que significa tempo e “Kuti” que significa “volta, turno”. “*Como muchos conceptos andinos Pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación.*” (CUSICANQUI, 2010. p. 443-44). Este primeiro Pachakuti, elaborado pela catástrofe do genocídio indígena, da desapropriação de terras e de estigmatização das culturas, trouxe consigo uma possibilidade de redenção, o Pachakuti que se busca ao descolonizar os discursos e as práticas. (GONÇALVES, 2016, p.11)

A autora conecta indiretamente sua proposta à leitura de Viveiros de Castro, segundo identificamos em um diálogo entre as catástrofes. Considerando-se os jovens Guarani e Kaiowá como agentes de um movimento de descolonização de discursos e práticas, de retomada das terras desapropriadas e rompimento com os estigmas que recaem sobre eles, temos que a síntese entre amizade, militância e antropologia transversa um mundo que se debate tal qual *peixe-fora-d’água*, para recuperar a poética de Ingold, um mundo em vias de extinção. Resta-nos saber, novamente, se o Um, o Outro, ou o mundo inteiro. Mas é preciso deixar claro que, neste risco da descolonização do saber:

Cusicanqui evidencia que o índio é uma construção do colonizador a fim de caracterizar este *outro* desconhecido, ao passo que com a descolonização do saber, diferente do que pregam muitos outros autores, não se favorecerá um “devir índio”, mas um “devir GENTE”, no sentido de que o projeto de descolonização de Cusicanqui não está voltado para a romantização das categorias indígenas em detrimento das categorias europeias, mas ao diálogo possível pela própria humanidade que não visa à destituição de algumas epistemologias em favor de outras. A proposta do Pachakuti que agora se apresenta nos discursos e práticas descoloniais é a proposta de uma demolição do pensamento que se quer universal, homogêneo, atemporal, não apenas a sua desconstrução. (Idem)

Ao pensar os devires, nos toca em especial a autodesignação por meio da qual os jovens vêm realizando sobre seu próprio segmento, ao vincular a palavra *pyahu*, referente ao “novo”, a o que está por vir, ao seu coletivo de pessoas, *kuera*. Pessoas que virão a ser, portanto. Isso nos provoca a tentar entender esse espaço temporal e ontológico onde o segmento é transitório, limítrofe, fronteiro – algum lugar-pensamento (WATTS-POWLESS, 2017) entre-lugares – que produzirá o *novo*, que agencia então sua própria impermanência. O fim do mundo novamente aparece, nas palavras de *Flor que Brilha* indicando permanência (da luta), fim (de tudo), e o novo (o *tekoha* retomado):

Essa luta vai parar só no dia do fim do mundo. Aí todo mundo morre: branco morre, índio morre, todo mundo. E essa luta vai em frente. Mas pra gente ficar com a cabeça abaixada, isso nunca. O fazendeiro pode até gritar pelo grito de misericórdia, mas a gente vai retomar o *tekoha*.

3.1 O Ser Jovem

Antes de entender a categoria “jovem”, é relevante apresentar a formação da criança Kaiowá e Guarani e, por conseguinte, o papel do Kunumi Pepy na formação do jovem e sua corporalidade.

Como Diógenes Cariaga descreve em sua dissertação⁵⁸, primeiramente, a falsa ideia da categoria “criança” estar vinculada a contextos exclusivamente europeus, especificamente no século XVII, e aponta a característica íntima entre composição familiar, modo de vida urbano, e institucionalização da educação escolar como fatores-chaves que condicionaram a categoria “criança” no pensamento ocidental. (2012, p.77). Assim, questões de direito, como a Declaração Universal dos Direitos da Criança, interagem muito bem com a futura elaboração do ECA, o Estatuto da Criança e do Adolescente, mas de todo modo, giram em torno de uma interpretação que “termina por sublimar os contextos étnicos, econômicos, religiosos e sociais sobre como cada sociedade compreende os ciclos de vida que antecedem a condição de adulto.” (CARIAGA, 2012, p.78). É uma interpretação, obviamente, etnocêntrica, a partir do pensamento ocidental, exemplificada pelo fato de que “até 2009, no ECA não havia menção à criança indígena ou quilombola” (NASCIMENTO, 2014, p. 267).

Portanto, do mesmo modo que outros seres não-humanos possuem agência e são sujeitos históricos, existem outras categorias de segmento etário entre humanos que também a possuem, apesar de não serem consideradas, na forma dominante de interpretação, dotadas de agência. É o caso das crianças, e é o que se pode reforçar com a fala de Getúlio, *nhanderu* com o qual conversei. Getúlio sugere a formação de uma assembleia das crianças, lado a lado com a *Aty Guasu*, frente aos recentes acontecimentos de adoção forçada, onde as crianças são basicamente sequestradas pelo Estado na figura do Conselho Tutelar, com a justificativa de “abandono material”, como foi o caso de Dona Élide, que teve seu filho retirado de seus braços no hospital para nunca mais vê-lo⁵⁹. A criança não é simplesmente um corpo frágil, dotada exclusivamente de certa vulnerabilidade, mas detém autonomia para ser e existir, para se locomover, interagir e criar, pescar, caçar e plantar (Idem, p. 268). Quantas vezes, os pequenos guerreiros com

⁵⁸ “As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te’yiKue (1950-2010)”.

⁵⁹ “Os profissionais que atuam na Fundação Nacional do Índio (Funai) questionam se as intenções desses acolhimentos não estão relacionadas com o tráfico internacional, com a exploração sexual ou com a exploração do trabalho infantil”. (NASCIMENTO, 2014)

quem brinquei, aprendi e caminhei junto, não cortaram pedaços de cana caiana com facões, ou ajeitaram anzóis afiados para pescaria? Pequenos exemplos, que assustariam algumas mães *karai*. A questão, porém, é considerar que, como afirmam os Guarani e Kaiowá, tal sistema de adoção forçada também é genocídio, como também é considerado pela definição da ONU, no Artigo II⁶⁰, sobre o qual podemos afirmar:

En efecto, el último punto de la definición de genocidio provista por la ONU no hace referencia a la extinción o el daño físico – aunque sabemos que las colonias infantiles también fueron lugares de altas tasas de enfermedad y muerte–, sino a la destrucción de la memoria, la interrupción de la transmisión cultural y la desestructuración del sistema de parentesco de sus sociedades de origen. El alejamiento forzado de los niños –su secuestro, al igual que durante la última dictadura cívico-militar-eclesiástica– tuvo por finalidad la extinción de los lazos de los pueblos originarios con su pasado y su futuro, y a la vez contribuye a la falta de conocimiento de una parte importante de nuestra población sobre sus orígenes individuales y colectivos. Por eso, la continuidad de los efectos de estos hechos en el presente asegura la imprescriptibilidad de su carácter criminal. (LENTON, 2018, p. 68)

A citação, apesar de fazer referência aos povos indígenas da Argentina, em especial os Mapuche, serve muito bem para o contexto dos Guarani e Kaiowá.

Ao trazer para o texto relatos de campo em sua experiência na escola *Yvy Poty*, na aldeia *Tey'i Kue*, Diógenes novamente contribui para o presente debate ao colocar em questão o *futuro*, trazendo sequencialmente às palavras de um professor kaiowá o seguinte trecho:

[...] esta reflexão expressa à atenção dada à condição das crianças e jovens kaiowá, como agentes responsáveis pela continuidade do modo de ser kaiowá. Contudo, as condições atuais tornam mais complexa a educação das gerações mais novas. Durante a pesquisa era comum ouvir comentários de pais e mães que “hoje é difícil ensinar no sistema do índio, porque tem cada dia mais coisa de branco”. Entendo que esta observação reflete o aumento das agências não indígenas na educação familiar, visto que as agências se orientam pela lógica e temporalidade da sociedade nacional, que imprime à vida na aldeia uma dinâmica marcada pela temporalidade não indígena. (CARIAGA, 2012, p. 78-79)

O autor alude a algumas premissas fundamentais: agência, continuidade, modo de ser, educação escolar e familiar, lógica e temporalidade, e sociedade nacional. Logo, o

⁶⁰ “Artigo II: Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como: 1) assassinato de membros do grupo; 2) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; 3) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; 4) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; 5) *transferência forçada de menores do grupo para outro.*” Adaptado de: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/genocidio/conv48.htm>. Acesso: 21/02/2019, 20h33.

debate transita pela dinâmica da colonialidade, de saberes racializados, e por isso, que defrontam ao *nhandereko* kaiowá e guarani. Por esta razão, não se pode encerrar a categoria “criança” e nem mesmo a categoria “jovem” em uma universalidade. Tampouco, pode-se esquecer da retomada e da guerra como formas de relação direta com uma educação outra, uma pedagogia da luta para jovens e crianças. A agência da criança se circunscreve em franca objeção à concepção etnocêntrica da criança indígena apenas enquanto vítima de seu próprio meio, o que conduz para as políticas de adoção como falsa e violenta medida de proteção. Sobre sua infância, uma amiga e interlocutora de Guyaroka traduz a retomada e a guerra como forma de educação, mesclando ao lúdico que há no cotidiano, à brincadeira que provoca tantos sorrisos ainda que em meio aos diversos cenários de crise:

Quando meu vô iniciou a luta, a volta na aldeia Guyaroka, pra gente estar voltando, eu tinha 8 anos de idade. Com 11 anos pra 12, eu comecei a entrar junto na luta né, na retomada, pra gente saber como é a luta, porque a gente é jovem já. Viver a realidade junto com quem já lutou há muitos anos. Com o tempo... a gente primeiro, com 11 pra 12, pra primeira retomada, foi minha juventude praticamente, foi minha adolescência foi praticamente... como eu vou chamar... uma diversão arriscada. Porque é uma diversão arriscada entrar numa retomada, não é fácil, não é pra qualquer um que poderia estar hoje como eu tô na luta, continuando junto com o movimento e participando junto com a juventude também, na assembleia. E arriscada eu falo porque você ser mirada com arma de fogo, com pistoleiro mirando pra você, pra sua família, pro povo Guarani e Kaiowá, naquele momento de você estar retomando o que é seu...

O que é ser jovem? Outra questão que me inquietou, dadas as tão faladas elucubrações antropológicas sobre a existência ou inexistência da categoria “jovem” entre os Guarani e Kaiowá. A primeira vez que questionei sobre o “jovem” existir ou não, a resposta que me foi dada, tão simples quanto minha pergunta (embora minha pergunta estivesse mais próxima do ridículo) reafirmou meramente a existência do próprio enunciador da resposta, espelhando a mim sua própria idade. Célia Foster sugere, a partir da palavra dos jovens entrevistados por ela, que a categoria social dos jovens

[...] não se refere a um tempo definido. Ao contrário, está prenhe de subjetividades e nela os tempos se misturam. A referência aos jovens, como pessoas entretempos, também os apresenta como sujeitos de mediações históricas, que se dão a partir de suas experiências comuns. (SILVESTRE, 2011, p. 148)

A autora é a pioneira em pesquisas voltadas aos jovens Guarani e Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul, sendo seu enfoque mais centrado em debate sobre educação. É um estudo importante pela atenção dada à categoria *jovem*, e o debate sobre

temporalidade. Somado à isso, realiza incursões sobre a relação de protagonismo indígena nas retomadas de terra. Neste sentido, a autora muito contribui para a presente pesquisa, pois indica diferentes sujeitos e atores políticos, atentando para a importância do Ará Verá, Curso Normal Médio de formação de professores Guarani e Kaiowá, e o curso de Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu*, com ênfase nos jovens professores. Importante destacar que, na época em que Silvestre (2011) realizou seu estudo, ainda não havia surgido a assembleia da Retomada Aty Jovem (RAJ), processo que acreditamos ter sido fundamental para mobilizar produções de diferença entre os jovens e suas formas de ação política, assim como em relação à sua compreensão do próprio segmento etário frente à si mesmos e às instâncias de auto-organização popular dos Guarani e Kaiowa. Como consta em carta da RAJ⁶¹ de 2018:

A grande assembleia dos jovens Guarani e Kaiowa teve início em 2012, no tekoha Pirajui, município de Paranhos, Mato Grosso do Sul, edição aonde protocolamos uma carta recomendação ao MPF exigindo o retorno do magistério indígena Ará Verá de Campo Grande para o cone sul de Dourados. Esta pauta foi uma grande conquista e avanço para nosso povo originário do Brasil.

Diferentemente do colocado pela autora, todavia, quando afirma que existem definições de juventude “importadas”, que “remetem à juventude como nós, os ocidentais, a entendemos: como um tempo onde é possível viver com menos responsabilidade, onde o vigor para realizar sonhos está presente e a pessoa ainda não se encontra marcada pelas experiências negativas.” (Idem, p. 147), consideramos a concepção de juventude entre os Guarani e Kaiowá como uma transformação, não como importação de algo externo. Seria um cruzamento dado pelas relações inter-étnicas, mas sobretudo por novas formas de se reconhecer no mundo diante das mudanças na sociedade nacional, mas também nas próprias lutas do povo, que multiplicam as segmentaridades ao criar sua atividade política a partir dos problemas, demandas e contradições que emergem de sua própria realidade. Ao invés de “importação”, talvez fosse mais apropriado pensar em termos de colonização, o que exigiria aproximar a discussão das características ECA e seu papel em relação aos povos indígenas. Não realizaremos essa discussão no momento, deixando em aberto o debate para futuros artigos ou considerações.

⁶¹ Ver Anexo 3.

Início agora, das definições extraídas das entrevistas que realizei, os trechos em que especificamente versam sobre a primeira questão deste subcapítulo, os quais recorro das mesmas entrevistas, que foram, inicialmente, vastas autobiografias. Afinal, o que é ser jovem para os Guarani e Kaiowá? Nos responde Vy'i (Pequena Terra⁶²), conselheiro da RAJ, com sua interpretação:

Vy'i - Eu vejo que a intenção do movimento era retomar o que né? A gente tinha um plano ali, um pensamento, bem cultural. A gente pensou de manter a tradição, de resgatar o que os nhanderu e as nhandesy tem: a reza, a fala, a história... como o tekoha é, onde é as terras tradicionais... então de a gente trazer esses jovens da aldeia, esses jovens que estão na retomada, pra elas pensar como é que os nhanderu se posiciona, como é que as nhandesy tão se posicionando hoje. Então há uma falta de interesse dos jovens anteriormente. A gente queria mudar isso, então o objetivo é trazer o jovem, animar o jovem a participar de novo. Por que no atual que a gente tá, ela ocupa muito tempo dos jovens com outras coisas, vamos dizer... tecnologia, bebida alcoólica, tráfico de drogas, e aí vai né? E a gente queria mudar isso, uma porcentagem boa, e a gente conseguiu, trazer os jovens pros encontros, pra participar, e muitos a gente vê, muitos jovens nos encontros da RAJ muitos jovens começaram a se interessar pela reza, e cada um tem seu talento, tem aqueles jovens que discursam bastante, jovens que querem mudar sua comunidade e ir pra retomada, e é isso né, acho que foi com esse objetivo né, de focar nos nhanderu e nhandesy. Então o papel importante da juventude aí foi isso. Então a gente teve um saldo muito positivo, foi o último encontro em Sassoró.

A intenção de retomar ou resgatar ensinamentos de rezadores e rezadoras, a língua, a história, dialoga com a consciência das transformações, ao passo que Vy'i diz “[...] como é que as *nhandesy* estão se posicionando hoje”. Se não havia interesse por parte dos jovens antes da RAJ, a abertura de espaço para expressão de suas potencialidades, do que querem ser e transformar, e a importância das rezas no movimento, abrangeram novos sentidos de luta e existência. Não por um acaso, as assembleias são sempre antecedidas de recepções com rezas, delimitações do *chiru* nas contiguidades do espaço assembleário, as proteções do *jehovasa* anteriores a qualquer fala, passando pelas noites onde os aprendizes, *yvyrai'ja*, de um lado a outro dos espaços de celebração, rezam madrugada a dentro e conversam por horas junto aos mais velhos. Ao perguntar para Vy'i o que é ser jovem, eis que ele responde:

O que ser jovem é você lutar pelos seus direitos né, acho que o papel importante é isso, você sentir firme, não ter esse preconceito, por mais que há preconceito, você não se sentir dentro de si com preconceito,

⁶²Vy'i traduziu por “Pequena Terra” seu nome, lembrando um apelido que recebera por amigos, em referência a sua “simplicidade”: “não precisa muita terra pra viver. Só um pedacinho mesmo, onde dá pra plantar e ser feliz. Não precisa latifúndio”.

deixar o preconceito pra quem vai falar, mas pra ti não, senão isso enfraquece a luta. Então eu vejo: ser jovem kaiowá é você ser, tá resistindo sempre, ser jovem kaiowá é você acordar de manhã e falar: hoje é um novo dia, mais uma batalha. Acho que tudo isso é ser um jovem kaiowá, seja na cidade ou na aldeia, qualquer lugar que você esteja.

Luta, determinação, retomada de si e de ser (“não se sentir dentro de si com preconceito”), resistência: tudo isso é ser jovem kaiowá. Sobre o lugar onde o jovem pode estar, Ava Rendy oferece outras palavras, tratando do jovem na retomada e do jovem na aldeia, agregando às noções de territorialização precária e multiterritorialidade, já discutidas, uma aproximação na concretude de sua experiência, novamente conjurando a memória dos que morreram na luta pela terra:

Ava Rendy – Que realidade, que dia a dia que nós juventude estamos enfrentando hoje em dia, porque acontece da seguinte forma: nós indígenas juventude hoje aqui no estado Mato Grosso do Sul, tem jovem que não é igual, tem jovem diferente... tem jovem que está na aldeia atual e tem jovem que está aldeia retomada, no acampamento, exemplo como eu comparo juventude que estão no acampamento, hoje se preocupa mais com seu povo. Jovem que está na aldeia atual, ele não se preocupa em nada, ele não tem nada de futuro, não tem nada de ampliar a experiência pra defender o direito de nós indígenas e juventude, né. Eu sempre coloco na minha cabeça, eu lembro da história lá em Nhanderu Marangatu, município de Antonio João, do jovem que foi assassinado, Simião Vilhalva, ele é meu primo, e eu fico tão sentido assim nele né, ele derramou sangue, ele deu sua vida pelo povo do Guarani e Kaiowá. Ele foi um exemplo jovem que não negou a raça de ser verdadeiro juventude Guarani, derramando sangue, dando a sua vida... e outro jovem também eu cito, Clodiodi, que faleceu em Caarapó, na retomada também. Isso chamou muito a minha atenção. E esse é uma teológica que eu posso pegar pra mim também, porque eu sou da aldeia indígena Pirakuá, eu moro lá, a minha família são tudo de lá. Mas mesmo como eu estou nessa aldeia atual, eu não fico tão feliz, porque: eu não comparo outros meu parente, outro meu povo que tá na área retomada... várias área que nós ocupamos a terra onde nossos ancestrais tinha deixado, então ele voltamos de novo lá, por isso a minha consciente como jovem de hoje, eu acho na minha opinião temos que nós jovens indígenas se aproximar nas pessoas que hoje existem ainda pessoas velho, existem ainda uma senhoras de idosa, que conhece a realidade da nossa cultura, que conhece a nossa realidade de reza, nosso *guaxiré*, o nosso protetor como chama né: *ñembo'e*, *ñembo'e* é um arma que ninguém pode ver esse daí, esse daí defende e protege de qualquer de todas as coisas, e esse, o *ñanderu* que existe hoje ainda, o *ñanderu* verdadeiro mesmo, quem existe nós jovens vamos se aproximar, vamos chegar mais, perguntar como é que é essa reza, essa *guaxiré*, essa cultura, nós vamos saber a cultura em vão, existe uma cultura em vão né. Então por isso que a minha preocupação é essa questão. E na verdade também hoje, eu sinto também como um movimento, da liderança que já faleceu, vários liderança já derramou seu sangue, e a terra nunca não foi resolvido, pelo sangue do nosso

liderança... vários liderança já morreu né? Isso é minha preocupação e o movimento da RAJ também temos que criar uma coragem [...].

O trecho acima, extraído da entrevista com Ava Rendy, mostra com clareza a relação da juventude guerreira com os rezadores, do movimento com a morte, e da morte com a guerra e o levante, a coragem com a memória; e as “armas invisíveis” como espectro da força que conduz a consciência do ser-na-luta. Pirakua, adiciono ainda, é vista como uma retomada cujos efeitos geraram grande mobilização no conjunto dos Guarani e Kaiowá, apesar de considerada por Ava como “aldeia atual”.

Entre as conversas durante o trabalho de campo, gostaria de destacar outro aspecto da resistência jovem, na sua condição de seres afetados pela guerra, que implica as complexas relações entre as gangues em espaços das reservas, levadas à luta fratricida, que já apontamos como uma medida historicamente provocada, direta ou indiretamente, para a contra-insurgência.

Conversando com o jovem *Yvyrai'ja* que nomearei de Rendyju, em longa conversa ao lado da cozinha, ao longo da assembleia da Kuñangue Aty Guasu em Amambai, relembra o tempo em que participava das gangues, onde foi ferido por vezes pela Polícia Militar, por vezes por outros indígenas das gangues rivais. São referidos como *Louco'i*, *Maluco'i*, ou ainda *Louco Kuera*, *Maluco Kuera*, são vinculados ao que chamaríamos no espaço urbano de “rua”, grupos que dada sua condição social e as relações que se reproduzem nas aldeias-reservas, não sendo esta uma condição permanente, pois se não sair a morte é quase certa. A autodesignação e as formas externas de nominar estes grupos como Louco/Maluco Kuera se dá pois são um grupo que se contrapõe as regras, próximos da rebeldia. São pessoas que, como todo jovem, tem sonhos, querem coisas que não resultam nas perspectivas reais e materiais. São desterritorializados nas reservas, e por isso tentam se impor. É comum ouvir de seus comuns: *che truta*, como um modo de se referirem uns aos outros, designando quem é parceiro e quem são os oponentes. São características em referência às suas atividades no espaço da “rua” nas reservas.

Mas, para além disso, são também símbolos dos *vida loka* que, no espaço urbano, consagrados pela música dos Racionais MCs, traduzem a juventude guerreira das favelas, para além dos estigmas que falseiam sua imagem baseada na exposição constante à violência. *Maluco Kuera*, *Maluco'i* ou *Louco Kuera*, tanto quanto *vida loka*, pode conter uma potência positiva ou negativa, a depender de quem vê e de quem a atribui. O

importante aqui, é entender que o estigma termina por inverter a violência primordial e monopolizada, que parte do Estado e da colonização, de uma condição que está por fora da escolha, mas que gera a revolta em princípio gestada porque não há pão, porque não há língua, pela desestruturação das famílias, pelos irmãos, pais, mães, tias, amigos e amigas assassinados por incursões militares, pois tornaram-se alvos por serem quem são. É uma condição gestada pela ofensiva do *karai reko* capitalista, que pressupõem a liberação do ódio e da revolta em uma dinâmica e sociabilidade própria dos grupos em questão. A violência pode então ser transformada, ter o seu monopólio quebrado, para fins de uma rebelião inscrita nos corpos e na terra, pois que não pretendo deixar de reafirmar sempre a consagrada frase de Malcolm X: “não confunda a reação do oprimido com a violência do opressor”.

Assim opera a consubstanciação, a dialética da multiplicidade, onde gênero, raça e classe se concentram nos corpos lançados à falta de perspectivas, cuja resposta primeva é rebelar-se com as ferramentas que lhe são dadas. As gangues, deste modo, transparecem como uma forma de externar as pulsões de violência geradas pelos contextos de guerra produzidos pelo agronegócio, pelas intransponíveis condições dadas pela brutalidade do capital-Estado devorador de terras. Em relação aos problemas vivenciados pelos jovens na aldeia de Pirajuí, um conselheiro da RAJ fala sobre aspectos educacionais e de saúde

[...] A questão da escola também. Agora existe o 6º e o 9º ano, que antes não tinha. E isso as vezes, quando é na aldeia, a gente se sente mais a vontade, só que a maioria das pessoas também não apoiam esses sistema de escola lá da aldeia. Mas eu, como eu falei, eu só não to lá na minha aldeia, estudando dentro da aldeia porque não tem ensino médio. Mas a maioria das pessoas deixam seus filhos estudar na cidade, já com dificuldade de ir na escola, e as vezes tem que acordar bem cedo, e as vezes frio, coisa assim. Pra mim também é um problema da questão da educação que tem lá. Agora, a questão saúde. Às vezes, que nem eu mesmo, sofri um acidente de moto, e agora eu ia fazer o hemograma e falou pra mim esperar um mês e como meu avô sempre fala pra mim: saúde não espera. *Eu acho que o jovem é igual ao velho*. Porque a gente tem uma saúde, olhando pra gente, a gente é forte ou coisa assim. Mas quando a gente pega alguma coisa a gente já cai igual um velho que mora na nossa aldeia. E pra mim outra dificuldade que existe é a questão de ter um projeto pra jovem. Que a gente mesmo só tem um projeto até agora. Tem o projeto dos professores que organizam sempre o dia do índio. Mas só que são propostas que sempre quem tá organizando mais são o pessoal da cidade. *E pra mim, na RAJ, eu aprendi que a gente tem que ser protagonista da nossa história*. E com o tempo eu fui adquirindo esse conhecimento e eu to querendo mostrar, através desse evento que eu criei, que eles podem fazer um monte de coisas se eles tiver interesse e pensar, e agir do jeito certo. E falar e montar uma coisa bem divertida que dá pra todo mundo participar e ajudar. Só que é bem

complicado, só que se todo mundo ajudar, ou me ajudar nesse daí também, vai fortalecer muito. Vai tirar um monte de pessoas do caminho errado.

O cenário implica no conjunto de relações de vidas precarizadas em guerra, dado que “*afirmar que una vida es precaria exige no sólo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida*” (BUTLER, 2010, p.29), o que nos leva a questionar a forma com que os sujeitos dessas vidas, para além das inúmeras mortes coletivizadas que derrubam seus corpos marcados, conseguem produzir afetações e práticas ético-políticas. Neste sentido, entendo que a noção de “reconhecimento” criticada por Butler em “*Marcos de Guerra*” (2010) faz parte justamente da crítica ao Estado, se complementa ao fato de que condições sociais e econômicas perpassam tais vidas para que assim o sejam. Por isso a “*precariedad como tal no puede ser propiamente reconocida*” (p. 30), o que é apresentado pela autora como um paradoxo, pois o reconhecimento deveria se basear justamente na apreensão da precariedade. A diversão, a participação e a ajuda mútua, elencadas pelo conselheiro acima, são escapes da vida precarizada, são formas de realização do protagonismo da história, que gera identificação e reconhecimento entre os jovens, integração em atividades diversificadas, interesse por entender os problemas enfrentados pelo povo. Sobre o “caminho errado”, ainda existem outras sugestões, que espero contribuir a seguir.

Durante longa conversa com Kunumi Rendyju, me descreveu o momento em que questiona um coletivo de jovens com o qual se relaciona, desde os tempos em que “fazia muita coisa errada” (ou seja, do envolvimento com os *Louco'i*), sobre o erro de parente assassinar parente, ou seja, sobre a guerra fratricida. Explica então que obteve de seus parentes mais próximos, partes remanescentes do *nhemongarai*, que o “trouxeram de volta”, em suas palavras. Desde então, aproximou-se dos rezadores em razão da retomada de si. Kunha Apyka, em diálogo certo com Rendyju, que tomamos a liberdade de correlacionar pelos pontos de encontro entre suas falas, questiona a imagem dominante do jovem “bêbado, drogado”, sem perspectivas, que é de forma racista colocada de cima para baixo como estigma na juventude Guarani e Kaiowá, no intento de universalizar uma imagem negativa do segmento, identificando tais consequências em uma falsa essência do povo:

Kunha Apyka: Essa RAJ, Retomada Aty Jovem, os jovens lutaram para ter esse espaço, para denunciar o que acontece com os jovens, violência... porque eu penso assim, que hoje os jovens é mais visto

como alcólatra, drogado, que não sabe o que fazer da vida. Eu penso assim, que acontece muito com os jovens Guarani e Kaiowá hoje. Mas não é bem assim. A gente vê muito nas reuniões que existe muitos jovens que sabe rezar ainda, que nossa língua ela não tá morta, a gente usa no dia a dia... só que a gente fomos obrigados a falar em português e hoje a gente já mistura tudo. Mas o importante que a gente não pode esquecer é manter a nossa língua, porque as vezes próprios Guarani e Kaiowá é assassina de nossa própria língua. Você não pode matar sua própria língua, seu modo de ser. Então a RAJ é isso que, principalmente, a gente que tá na RAJ, a gente orienta ou fala o que tá acontecendo com os povos Guarani e Kaiowá, qual que é o Estado, o Governo, o Senado... o que está fazendo com nosso direito, e está violando. E isso muitas vezes, pros jovens não está esclarecidos. Mas quem está mais na frente vê o que acontece e a gente orienta, e defender mesmo no território, nossa educação diferenciada... tanto na saúde qualificada... nós povos indígenas a gente tem que ser respeitado.

Em relação ao assassinato da própria língua, a frase me comove pois semelhante à argumentação de Meliá, na mesma ocasião em que dividiu sua palavra durante aula magna em fevereiro de 2019, fazendo lembrar que a língua é uma das primeiras fontes de dominação. É onde o Estado-nação precisa intervir, para que não seja múltipla, para que haja uma única língua oficial que designe sua existência e totalize a própria ideia de nação. A obrigação de falar a língua que não fala, semelhante ao sentimento de ser estrangeiro na terra em que pertence, é situação que priva a comunicação pois não há como manifestar a dor, assim como a memória cria fissuras a partir do trauma. Assim, o suicídio e os cortes na linguagem pela limitação da língua materna pode ser um dos retratos do colonizado. Por isso, afirmou Meliá, “a língua é o território do ser”.

Ao afirmar que ainda existem muitos jovens que sabem rezar, que sabem “nossa língua”, e reafirmar o papel da RAJ nesse processo, a conselheira também demonstra que existem formas de superar a vergonha, reconduzir os interesses dos jovens, criar e recriar novos sonhos e fomentar esperança através da luta, para que a palavra dos antigos nunca morra. Os jovens da RAJ também aprendem, junto da assembleia, o funcionamento do Estado, o que fica claro quando a conselheira cita as esferas do poder institucional brasileiro.

Outra importante discussão, regressando aos *Louco Kuera* ou *Maluco 'i*, são as saídas apresentadas pelos sobreviventes como alternativas à esta condição de existência, alternativas ao “crime”, ao uso de drogas, ao ganguismo e demais problemáticas enfrentadas por eles. Com isso, não buscamos determinar que as saídas de fato significam alternativas reais, senão caminhos encontrados no imprevisto do dia a dia, na dura caminhada pela sobrevivência que enfrentam para enganar a morte. De forma alguma

propomos algum tipo de julgamento moral, portanto. Algumas pessoas, que se consideram ou não *Maluco'i Louco Kuera* e demais categorias, dizem que não há como deixar de sê-lo. Outros, por sua vez, apresentaram alguns elementos para a “superação”, entre aspas pois supõe outras correntes, outras prisões.

1º. Trabalho: alguns jovens se proletarizam marginalmente em condições de trabalho que são, no geral, precárias, e que de algum modo podem ou não se opor à vida que se leva na condição de *Maluco'i*. Elencamos diversas frentes de trabalho ao longo da pesquisa, a exemplo da colheita de maçã, do corte de cana, dos frigoríficos, construção civil e coleta de lixo.

2º. Igreja: alguns jovens convertem-se para igrejas neopentecostais, instituição bastante presente nas reservas, com relativa entrada em retomadas desde 2016 através de pastores. As promessas da igreja mobilizam jovens para espaços de culto que disciplinam seus corpos para outro ordenamento, correlacionado com a dedicação ao trabalho, por mais precário que o seja.

3º. Morte ou Suicídio: este tema delicado, de jovens que dão fim a suas vidas por não verem saída para suas condições, ainda que queiram livrar-se da violência cotidiana, é múltipla e complexa pois atravessa subjetividades que, obviamente, não se limitam à categoria dos *Louco Kuera* ou *Maluco'i*. “Morte ou suicídio” porque, ou a morte é provocada por outrem, ou retiram a própria vida em decorrência das implacáveis condições de existência.

4º Luta: aqui retornamos a uma das principais reflexões proporcionadas pelo trabalho de campo. A luta dá sentido à vida dos jovens, e isso não pode ser retirado, capitulado ou derrubado. A luta é a “retomada de si”, o fortalecimento de quem se é, agregando sentido ao mundo com que se relacionam e à sua própria relação consigo mesmos e seus pares. A formação da RAJ, por isso, nos permite confirmar essa hipótese pela palavra dos próprios jovens-na-luta.

5º Arte: o destacado papel do Rap entre os jovens Guarani e Kaiowá, com importância crescente em diversos espaços de criação que eles próprios promovem e estimulam. Vi muitos desses espaços nas assembleias, onde também descobri a existência de grupos de dança, grupos de teatro e de música, fundamentais para os jovens neles inseridos.

Kunha Ka'aguy Porã, quando inquirida por mim sobre os jovens Maluco Kuera e as possibilidades de saída, diz que – Nhanderu não vai ser que nem pau de aroeira – e, deste modo, se faria necessária a prática de um *resgate*, para que estes jovens adquirissem perspectiva de saída, emancipação, de distribuição da revolta de modo direcionado para a luta e a religiosidade Kaiowá. Nenhum destes fatores, manifestamente, são determinantes. Também não busco encerrar a discussão por aqui. Mas são notórios pontos que se expressam no dia a dia dos jovens. As consequências, porém, diante da luta, das contradições da reserva-favela, ou do racismo estrutural e institucional, por vezes conduzem a entradas indesejáveis, descortinando as grades reservadas para os corpos enquadrados dos jovens Kaiowá e Guarani pelos tentáculos da repressão.

3.2 Criminalização: tortura e cárcere.

Outro aspecto importante para cruzarmos ao debate sobre a existência das “saídas”, produção de sentido para vida e a luta, é o impacto da criminalização contra os jovens Guarani e Kaiowá, discussão que analiso mais detidamente em um artigo produzido em coautoria⁶³ intitulado “A criminalização da resistência Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul” (2018). A criminalização, por ter destinatário certo, recai sobre os corpos historicamente enquadrados – negros, indígenas, mulheres – e prevê a formação de um inimigo interno, que pode ser mais de um, de acordo com as necessidades do Estado para a produção e reprodução da ordem capitalista. No caso, os Guarani e Kaiowá, e especialmente os jovens, revelam-se como o inimigo interno estipulado para contrapor às formas de expansão da fronteira agrícola conduzidas a ferro e fogo pelos algozes que monopolizam a violência de Estado (como elemento definidor do próprio Estado). As operadoras do agronegócio encontram nos Guarani e Kaiowá “uma barreira material e ideológica para utilização dos recursos” (2018)⁶⁴, parafraseando Silvia Beatriz Adoue quando se refere ao povo Mapuche.

O monopólio da violência pode ser ainda ressignificado, na medida em que se rompe com ele próprio sem que ele deixe de existir oficialmente. Ou seja, forças paraestatais, paramilitares, são mobilizadas pela mesma razão de identificarem inimigos

⁶³ Foi escrito em coautoria com Marco Henrique Soares Pereira e Maria Angélica Chiang, em 2018, para apresentação no Seminário Antropologias Contemporâneas e Fronteiras, na UFMS.

⁶⁴ Referência: <https://diplomatique.org.br/nova-operacao-condor-agora-contras-os-mapuches/>

internos nos indígenas, e são assim violências não monopolizadas, difusas, mas que seguem os mesmos encaminhamentos da estrutura do Estado, para que este último não transpareça em sua contradição estrutural do funcionamento jurídico-institucional que o ordena. A alternância dos ataques de fazendeiros ou jagunços com certas instituições de segurança pública ou privada contra as retomadas, ou mesmo a conivência e a coordenação das instituições militares sobre despejos ilegais, assassinato de indígenas, ameaças, prisões e uma infinidade de violações de direitos básicos, demonstram a veracidade do enunciado.

Os Guarani e Kaiowá aparecem como inimigos internos por resistirem à barbárie provocada pelo agronegócio. Mesmo aqueles que passam, caminham, cruzam a estrada, rua ou avenida, e são identificados fenotipicamente como indígenas, se transformam em inimigos em potencial para os defensores da barbárie controlada, provocando o desejo de matar ou provocar sua existência danificada em crime. Quando digo, literalmente, os que passam, caminham e cruzam a estrada, me refiro simbolicamente a um dos casos mais emblemáticos que testemunhamos: o caso Alexandre Claro.

Alexandre Claro, indígena Guarani e Kaiowá da aldeia Tey'i Kue, foi diagnosticado com esquizofrenia após agravamento do quadro de sua saúde mental, como relatado por uma de suas irmãs, Regina, que também é cuidadora, após ter sido preso em 2008 sob falsa acusação de tráfico de drogas. Sua liberação, na ocasião, se dá justamente por tal agravamento. A segunda vez que foi preso, foi no dia 5 de janeiro de 2017, em circunstância absolutamente feroz e cruel, em ação realizada pela Polícia Militar. A PM, na data da prisão de Alexandre, o alvejou com dois disparos no centro de Caarapó, com a justificativa de conter suposto surto e suposta tentativa de ataque contra viatura policial com pedaço de madeira. Alexandre então, após ser levado por ambulância, foi algemado à cama do hospital, para ser preso em seguida na Penitenciária Estadual de Dourados (PED) por mais ou menos 6 meses, sem direito à visitas familiares, sofrendo uma série de abusos por parte de policiais e outros presos. Importante ressaltar que organismos como o Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (MNPTC) estimam uma superlotação de 226% da PED (2016), e aponta o crescimento vertiginoso da população carcerária indígena, em sua maioria jovens.



(Imagem 9: Família de Alexandre Claro ergue cartazes exigindo sua libertação imediata.)

A própria família de Alexandre percebeu um acirramento da violência policial no período que segue o Massacre de Caarapó. Segue diálogo realizado na casa da família, sobre a vida de Alexandre, conclamando por sua libertação da PED⁶⁵:

Fabiana (Irmã de Alexandre) - Tem muitas pessoas, famílias que vão na cidade, passando com medo já, até de sair. Porque primeiro não existia essas coisas, a gente ia na cidade... o Alexandre, quantos anos que ele morou aqui? Ia pra lá, voltava lá no pai dele. E depois começou a acontecer isso.

[...] Então nós queremos que o Alexandre seja libertado daquele presídio, e nós queremos saber também se ele anda ou não depois do tiro que levou na perna dele. Então é isso que nós queremos toda a família. [...] Ele ainda tem seis irmãos do lado dele. Eu que cuidava quando ele era pequeno. Depois que minha mãe faleceu piorou mais a vida dele. Então nós queremos que ele saia daquele lugar.

Regina, irmã e cuidadora de Alexandre, diz que seu irmão tem 27 anos, e que percebeu que estava “com esse daí”, referindo-se à esquizofrenia, quando ele tinha 18 anos. Ela também afirma que seu filho era trabalhador rural, e recebia um salário de R\$ 200,00 por mês. Nos afirmou, durante entrevista, que o pai foi declarado morto, mas ainda está vivo, em situação de rua. A relação que estabelece a seguir, junta a influência da primeira prisão na deterioração de sua saúde.

Regina - Começou esse daí com 18. A primeira vez pra começar, a minha mãe falou que começou a dar dor de cabeça nele. Começou pra ele essa daí. Começou a dar dor de cabeça, começou a ficar com o corpo

⁶⁵ Parte do diálogo foi extraído do vídeo para Campanha Pela Liberdade de Alexandre Claro, realizado pelo Comitê de Solidariedade aos Povos Indígenas, que consta no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=4J0sy0FQKyM>.

dele tudo quente, mas não sabia o que era. Depois que ele foi indo, foi indo, que começou essa daí. Deu febre, minha mãe falou. Ele reclamava pra minha mãe que “tá me dando muito febre, dor de cabeça”, e foi indo. Foi indo, foi indo e foi até. [Foi depois da primeira prisão dele] que expressaram que ele tinha isso daí. [Foi o médico da prisão que fez esse diagnóstico]. Foi de lá que ele começou a fazer tratamento.

A assembleia da Tey’i Kue somou sua voz à voz das irmãs de Alexandre, exigindo sua liberdade imediata. Parece verossímil assumir que, efetivamente, houve um recrudescimento das forças de repressão e do olhar da cidade em relação a aldeia enquanto inimigos internos à dinâmica imposta pelos representantes do agronegócio na região, dado o conflito ocorrido durante o Massacre e os acontecimentos posteriores. A Megaoperação militar em abril de 2017, integrando a PM, a Polícia Civil, a DOF e o Exército, que invadiram a aldeia e retomadas da região para, alegadamente, apreender armas, é um claro exemplo dessa avaliação. Vale ressaltar que a operação foi não só desastrosa, como burlesca: apreenderam apenas armas de brinquedo. O mesmo vale para a operação ilegal que prendeu o ancião Ambrósio Alcebíades, de 70 anos, que não detalharemos por constar no artigo já referido sobre criminalização⁶⁶.

Não por um acaso, antes de findar o ano de 2018, a Força Nacional novamente invade a aldeia Tey’i Kue de forma truculenta, com ordem de prisão para Leonardo de Souza, pai de Clodiodi de Souza, assassinado pelos fazendeiros durante o Massacre de Caarapó. Sua prisão foi efetuada na casa de sua família, resultando em agressões com spray de pimenta e bombas de gás lacrimogênio contra os moradores, e um cachorro assassinado pela Força Nacional. A prisão de Leonardo ilustra como funciona a seletividade penal: enquanto os cinco fazendeiros acusados de participação direta no Massacre de Caarapó permanecem soltos⁶⁷, o pai do mártir Clodiodi, caído na luta pela terra, é encarcerado no dia 13 de dezembro⁶⁸. A prisão de Leonardo dialoga, ainda, com a de Alexandre, pela condição da saúde mental apresentada pelo primeiro, apresentando um quadro grave de depressão diretamente relacionado ao assassinato de seu filho.

⁶⁶ Mais informações podem ser acessadas a partir do site do CIMI (<https://cimi.org.br/2018/08/anciao-guarani-kaiowa-segure-detido-apos-acao-truculenta-da-policia-em-caarapo/>) e do vídeo produzido pelos indígenas durante a ação ilegal (<https://www.youtube.com/watch?v=Tsn1ZjUXs7E&t=29s>).

⁶⁷ “[...] Nelson Buanain Filho, Jesus Camacho, Virgílio Mettifogo, Dionei Guedin e Eduardo Yoshio Tomanaga. As acusações eram de milícia privada, homicídio, lesão corporal e dano qualificado.” Fonte: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/cinco-fazendeiros-voltam-para-cadeia-por-ataque-a-indios-em-caarapo>. Acessado em 14/02/2019.

⁶⁸ Fonte: <https://cimi.org.br/2018/12/pai-de-guarani-kaiowa-assassinado-no-massacre-de-caarapo-e-presos-em-acao-policial/>. Acesso no dia 14/02/2019, as 21h.

Outro caso relevante para tratar de criminalização, é a prisão de Cesário Araru, ocorrida no dia 29 de maio de 2017. Sua prisão, em contexto bastante duvidoso também no centro de Caarapó, sinalizando possível emboscada, o conduziu para a PED onde foi brutalmente torturado, após sofrer diversas agressões no caminho. Cesário teve seu rosto desfigurado, costelas quebradas e outros ferimentos derivados de espancamentos coletivos. Foi relatado inclusive a existência de códigos para o início da tortura, normalmente sinalizados pela raspagem de cassetetes ao longo das grades. Ele ficou localizado em área da PED conhecida como “buraco”, onde está a maioria dos indígenas presos. Em seu processo, constava que ele seria uma suposta “liderança indígena”, como exposto durante encontro de memória junto à apoiadores, organizações populares e movimentos sociais no dia 14 de junho de 2017, lembrando o Massacre de Caarapó, que também produziu uma carta por sua libertação, que reproduzo aqui um pequeno trecho:

Iremos nos levantar pela liberdade de Cesário, que permanece na Penitenciária Estadual de Dourados, sofrendo diversas formas de violência. Não iremos permitir que seu destino seja como o de Pedro Paim, assassinado na prisão de Juti. Chamamos a todos os movimentos para mobilização contra a criminalização dos Guarani Kaiowá, contra as práticas de tortura que vigoram nas prisões, e pela imediata liberdade de Cesário. Nossos parentes presos relatam que a polícia tem senhas para a tortura: quando fecham o cadeado e batem o cassetete nas grades, é sinal que quem chegou deve ser espancado.

Durante reunião do conselho da Retomada Aty Jovem ocorrido na Tey’i Kue, que tive oportunidade de participar no mês de julho de 2017, a abertura dos Grupos de Trabalho considerou a necessidade urgente de debater criminalização. O GT responsável por essa temática foi o grupo sobre território, segurança e criminalização. Ficou claro durante o debate o fato de que a utilização de crimes comuns para punir pessoas consideradas pela repressão como líderes (pelo simples fato de morarem em determinados locais, como áreas de retomada) vem sendo sistematicamente aplicado para prender e perseguir. Como uma última consideração sobre criminalização, concluo com um fragmento do artigo que escrevemos, como aludido acima:

Nesta ocasião que, especificamente, as diferentes formas de tratamento da justiça comunitária se apresentaram possíveis, para dentro da aldeia. Isso demonstra uma potência autônoma que urge as necessidades de extrair das assembleias consensos, acordos comunitários sobre como situações de conflito interno ou de crimes cometidos por indígenas podem ser solucionados no âmbito da aldeia. O debate em questão foi aberto por dúvidas sobre o que fazer nos casos em que as prisões, detenções e demais punições de indígenas não são diretamente

realizadas em função da luta pela terra, e se dão por crimes comuns. Mas a concepção de “crime comum” também é relativa, propomos, recuperando a discussão acima elencada sobre, por exemplo, o que é a figura do *Louco Kuera*. O “crime” é um subproduto das contradições geradas pelo próprio sistema, pelo capital e suas consubstanciações (raça, gênero, classe). (JOHNSON; PEREIRA; CHIANG, 2018, p. 11)

3.3 A Retomada Aty Jovem (RAJ)

Primeiramente, é preciso compreender que existem partes do cotidiano que não são vistas quando se analisa um espaço como uma assembleia, ou várias assembleias. As preocupações referentes à esfera da sobrevivência diária, por exemplo. Não obstante, durante as assembleias em que participei, abriu-se um campo de relações inteiramente novo que ensejou maior participação na vida de alguns jovens interlocutores, seja dos locais que sediaram o evento, seja de outros tekoha, que a partir de então me convidaram para conhecer, precisamente, os locais onde tecem sua vida diária. As assembleias, deste modo, foram de suma importância para a realização desta pesquisa, ainda que não tenham sido espaços predominantes do campo, mas cujo acompanhamento floresceu redes entre nós (e não entre nós e eles).

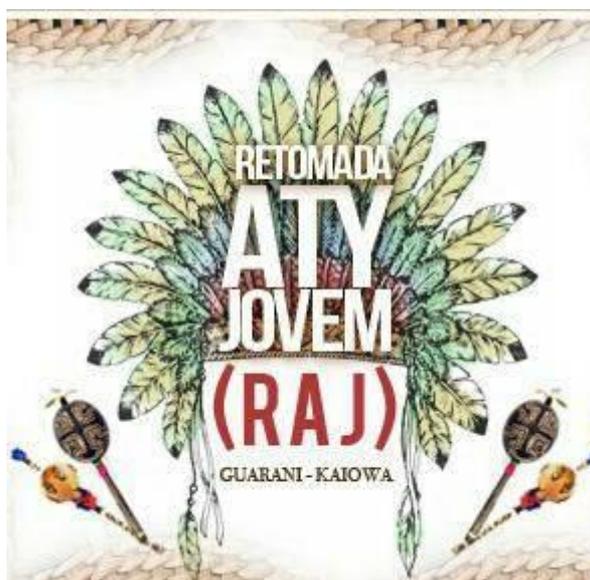
As origens da RAJ remontam debates internos da juventude em espaços da Aty Guasu, especificamente no ano de 2012, onde forma-se um grupo inicial que viria a estruturar a composição do primeiro conselho. Estas pessoas antes constituíam apenas um agrupamento de jovens em círculos de debate, abrindo caminho em 2012 quando elaboram, na aldeia Pirajuí, em Paranhos, uma carta cuja reivindicação central exige “o retorno do magistério indígena Ará Verá de Campo Grande para o cone sul de Dourados”⁶⁹. O que os debates internos reivindicaram, foi a necessidade de superar o silenciamento das vozes dos jovens no espaço das assembleias, assim como a demanda específica que surge e urge dos contextos locais desses jovens, provenientes de diferentes aldeias e retomadas ao redor do cone sul do estado. Não por um acaso, as demandas apresentam a educação, a saúde, o território e a segurança como pautas chave para a emancipação, que entendem estar em íntima conexão com a conquista da autonomia. Vy’i oferece um relato histórico da formação da RAJ:

Vy’i - A RAJ começou a ser pensada na verdade em 2012. (...) 2015 acho que teve alguns encontros pra se organizar a RAJ. Então foram vários debates né. Uma influência pela retomada, outra influência pra

⁶⁹ Ver anexo 3.

retomar esse trabalho, pra retomar a luta da juventude. Então são duas coisas: a Retomada Aty Jovem, pra retomar a juventude, e por outro motivo as retomadas que aconteceram ao longo do estado. Tudo isso acho que tem a ver com a morte do Nísio, dos professores lá de Ypo'i, e assim vai, até em Caarapó, quando foi o segundo encontro, e depois disso teve os processos das retomadas. No segundo ela já foi totalmente reconhecida em todos os lugares como União dos membros da RAJ. O primeiro encontro oficial só vai acontecer em 2016, então ela teve uma construção de 4 anos de debate. (...) tivemos o apoio de várias organizações, participações, até que a gente chegou, por parte da juventude, na criação desse nome: Retomada Aty Jovem. A gente estava procurando, na verdade não só nós, outros jovens, estavam procurando como que seria, e aí em 2016 quando teve o primeiro encontro em Paraguassu ela se oficializou como RAJ.

O tema principal da RAJ foi essa retomada da juventude. Tentar trazer o jovem. Se articular. O objetivo principal era animar a juventude das aldeias, das retomadas... e a RAJ sempre teve o objetivo de ser o espaço principal da juventude, dos debates... de partir da pauta da juventude, porque ela nunca foi pensada pra outras coisas, sempre foi retomar a juventude, porque é uma luta pensada pra lutar pelos seus territórios, não pra essa questão da juventude pra outras instituições se empossar do movimento. Então a gente nunca pensou nisso, o objetivo era retomar a juventude, animar a juventude pra trazer pro grupo.



(Imagem 10 - Bandeira da RAJ)

A inter-relação estabelecida entre avanços de retomadas e a formação da juventude, nos ilustra o papel de protagonismo deste segmento, e o processo de debate e maturação de sua organização específica, com ao menos quatro anos de construção de base no período posterior à carta da RAJ de 2012, alinhada à morte de Nísio Gomes em Guaiviry (2011), cujo corpo foi desaparecido após ser assassinado por pistoleiros a mando de fazendeiros da região de Aral Moreira, onde está localizada a retomada.

O entendimento de um corpo jovem, seja ele o corpo afetado ou o corpo coletivo, é referência diante do movimento de “conquista de espaço”. O protesto contra capitulação por outras instituições ou partidos, inclui a interferência dos poderes municipais e estaduais, que assediam com frequência as comunidades, seja em período eleitoral, seja no espaço das assembleias, seja no dia a dia, desde violência policial até ofertas de trabalho precário. É especialmente relevante quando Vy’i diz que a RAJ é para “retomar a juventude”: como a retomada de terra, os jovens são recuperados para que não se esqueçam quem são, de onde vieram, e para onde podem ir – seja a luta, o Tekoha, a Escola, a Universidade, o espaço que quiserem ocupar.

A juventude da RAJ, derrubando a emergência de possíveis centralismos, se provê de mecanismos de autodefesa de sua organização própria, construindo um coletivo que se baseia na circularidade de conselheiros e na rejeição da representação vertical, ao mesmo tempo em que se define o espaço de inserção em modalidade dupla, sendo 1º. O jovem se enraizar em si mesmo e em sua comunidade (tekoha); 2º. O enraizamento e aceitação da organização específica no âmbito da Aty Guasu.

Ava Rendy -A retomada hoje eu falo do juventude, da parte desse andamento que eu estou vendo, que eu acho que está incentivando mais a juventude da retomada mesmo tanto pro jovem da aldeia atual, tanto da aldeia retomada... porque eu vejo mais mesmo o jovem que estão na aty guasu, estão mais no qualquer movimento, aonde tem reunião, eu vejo mais só os jovens tudo da retomada mesmo né, porque ele está fazendo isso porque eles estão sentindo a dor, o dia a dia, o peso que está vindo em cima dele, então por isso que estão se envolvendo nesse movimento. E o juventude que está como na aldeia atual, dentro da aldeia demarcado, ele não pensa nisso porque não está sentindo, porque não está levando todo dia medo, não tá levando todo dia... não vai ter reintegração de posse que vem de juiz... questão da terra... então isso que juventude da retomada estão sentindo. Por isso que eu vejo mais hoje mesmo o jovem que é mais forte da retomada, porque da retomada reconhece a necessidade, reconhece a luta, conhece fome, que vai passar a chuva embaixo da lona... então por isso que ele envolve nessa questão. E o jovem que está lá na aldeia atual ele pensa só pra bebida, na droga... ele pensa só pra agredir o outro... ele pensa só... porque? Não tá sentindo essa dor que o juventude que está lá no área retomada. É isso o que a minha visão que eu penso. E eu também como... eu moro na verdade na aldeia atual, mas na verdade eu penso mais também no juventude, tanto o comunidade que está na área retomada.

A referência à morte, novamente, requer atenção especial. Mediante as constantes atualizações da memória dos mortos pela guerra, se produzem novos levantes anunciados pela juventude Guarani e Kaiowá. Não por um acaso, especificamente Nísio Gomes, e Genivaldo e Rolindo Vera, primos e professores assassinados cujos corpos também foram

desaparecidos após a emboscada sofrida, remontam ao princípio de organização da RAJ, e às palavras dos jovens de acordo com suas autobiografias, que mobilizam a formação do eu “pela confluência de vozes de mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos” (SÁEZ, 2006, p.188), com a diferença de que não estão alheios ao convívio, conforme argumenta o autor referenciado, mas são parte considerável do cotidiano desses sujeitos históricos.

Vy’i - No decorrer do tempo, a gente acabou criando uma organização, um coletivo com muitos membros da Retomada Aty Jovem que surgiu recentemente no decorrer da luta das retomadas em várias áreas, como a *Guaiviry, Kurusu Ambá, Ypo’i...* depois recentemente foi Caarapó. E aí a gente tem uma noção de luta que a gente vê como que o papel da juventude é importante de estar presente em todos os movimentos, seja reunião de conselho da Aty Guasu, encontro geral, e assim em diante. (...) eu acho que o espaço ele não é dado né, ele se conquista, você vai atrás, até você conseguir as coisas. Você não está conseguindo pra ti, você está conseguindo pra uma sociedade da juventude, eu acho que a voz do jovem é muito importante em relação a isso. Então, é uma história que eu venho construindo a mim e é o coletivo também... eu acho que hoje com tanta luta, com tanto respeito, (...) a gente consegue ter esse diálogo com os outros jovens. E hoje a RAJ é um espaço importante, ela é muito conhecida pelos jovens Guarani e Kaiowá. E tem atuado muito em retomada, encontros... então muitos jovens fazem parte dela hoje. E essa luta continua como sempre, e ela vai sempre continuar. A RAJ começou pequena, e hoje ela tá muito grande (...). Ela surgiu por esse interesse pela luta pela retomada, pelo território. Isso é muito importante do papel da RAJ, de estar presente ali no movimento principal, que é a Aty Guasu. E depois dela, muitas outras organizações que existem dentro da Aty Guasu.

Vy’i, deste modo, reforçando o coletivo de jovens enquanto corpos dotados de agência, que se movimentam como sujeitos históricos de uma nova etapa de criação e construção de uma organização ampliada, não só contradiz a relação da voz do indivíduo jovem ao indivíduo ocidental, como elabora a ideia de uma “sociedade da juventude”, ou seja, como o âmbito segmentar dos jovens enquanto categoria elaboram discursos em que “a história que eu venho construindo a mim”, ao mesmo tempo “é o coletivo também”. E segue:

Vy’i: Mas o intuito aqui é falar de como foi a RAJ, como surgiu. Então, a RAJ tem um espaço muito de luta, um espaço de diálogo pra todos os jovens, que estão na retomada, que estão nas aldeias... e o objetivo da RAJ é trazer os jovens das aldeias, das retomadas, construir uma política pra sociedade, uma política voltada pras demandas, que a luta é o foco principal, né. E o espaço político ali em questão é do territorial mesmo, pra lutar pelo seu espaço, seu direito... sempre pesquisando. Eu acho que o papel do jovem é muito importante nessa retomada. Eu acho que hoje a gente vive nesse caos todo, e o jovem tem um papel muito importante. E a gente continua lutando, eu acho que a gente de uns anos pra cá, de uns dois anos pra cá que a RAJ começou a atuar, hoje ela é

um movimento muito grande, muito conhecido, graças aos jovens Guarani e Kaiowá, então ela é conhecida por todos os outros movimentos.

Há uma curiosa relação com os cantos *yamayama*, dos Yanimawa, que “são, ao mesmo, poesia lírica e história: falam dos pais e da sua ausência, das mudanças no modo de vida, dos amantes, dos encontros e das rupturas amorosas. São cantos de alguém” (SÁEZ, 2006, p.187), que da mesma forma lembram os cantos *Jawosi*, cujos cantos bélicos afrontam o luto para concluí-lo, enunciando outras formas de relação com os mortos e a morte, onde o “enunciador pode estar emprestando sua voz a uma longa série de outros” (Idem). O Xamanismo das terras baixas da América do Sul, assim, nos estimula a pensar as autobiografias dos jovens Kaiowá e Guarani, cujas memórias, longe dos gravadores, sempre trazem a palavra dos mais velhos, *Nhanderu* ou *Nhandesy*, ao tratar da cosmologia, ao transmitir ensinamentos sobre práticas cotidianas, relação com animais não-humanos e espíritos que nos rondam a todo tempo, formas de lidar com os alimentos, plantas, e mesmo com as relações de poder e as vivas situações de confronto nas guerras por eles travadas no dia a dia.

Enquanto assembleia, a RAJ se forma estrutural e formalmente em maio de 2016 a partir de um encontro do conselho dos jovens na retomada de *Itahy*, no município de Douradina. Através de uma etnografia da assembleia, da socialidade nas retomadas, e das relações tornadas possíveis com interlocutores, foi possível mesclar autobiografias, documentos relativos às reivindicações da RAJ, materiais audiovisuais e testemunhos, que retratam a realidade do segmento em questão. Assim, considerando a objetivação que parte da exterioridade, como na etnografia clássica, me encontrei como os antropólogos ativistas ou militantes, “diretamente implicados no processo de auto-objetivação cultural em curso nas sociedades com as quais trabalham” (ALBERT, 2014, p.134), mesmo processo este que entendo a RAJ fazer parte do fortalecimento.

Afirmações comuns entre os jovens, quando refletem sobre os mais velhos, são as ligações das mortes das lideranças antigas e dos *nhanderu* e *nhandesy* como um dado imediato a ser contornado com a mobilização de suas bases: para auto-objetivação, para a autoafirmação, no sentido da recuperação que colocam ser necessária através do aprendizado com os sobreviventes. Porém, foram nos momentos em que, junto de grupos de conselheiros da RAJ nos movimentamos entre retomadas e aldeias na caminhada de construção da assembleia de 2018, em Porto Lindo, que se tornou evidente a relação intergeracional e a importância do movimento – físico, espiritual, e étnico-social – para

formação de base da juventude, usando um termo característico dos movimentos sociais não-indígenas, que no contexto dos Guarani e Kaiowá está profundamente ligado à sua cosmologia.

Ava Rendy – desde que RAJ surgiu, e hoje também eu entrei nesse espaço e estamos indo, estamos indo conversando outros jovens, conversando com outros jovens das aldeia atual, da retomada, falamos que não: o RAJ não pode ser caído. O RAJ não pode ser, ficar, iniciar e parar. Porque? porque a RAJ quem plantou pode deixar. Mas quem vai cuidar tem que criar esse movimento pra que cresce, assim como foi o Aty Guasu. O Aty Guasu foi desde 1978 partir pra cá surgiu o Aty Guasu. E esse Aty Guasu hoje é mais de 40 anos de organização do povo Guarani e Kaiowá. Então também, através desse, muitos movimentos surgiu, surgiu o movimento dos professores Guarani e Kaiowá, surgiu a Aty Kunha Guarani e Kaiowá, agora também surgiu a RAJ e do nhanderu. Então por isso é importante a gente né, que estamos aqui hoje, dizer a verdade pra vocês, dizer a nossa realidade que estamos sofrendo. Que o parlamento e os governos, está violentando o nosso direito, está matando no estatuto, está matando na bala também, então por isso que nós indígenas, mesmo que a gente morre, aí a gente vamos mostrar que a terra é nosso. Mesmo que a gente derrama sangue, aí nós vamos mostrar que é verdadeiro, nós somos donos. Não tem pra onde ir, não tem pra onde correr.

É evidente, por exemplo, no espaço das assembleias, a indissociabilidade dos *nhanderu* e *nhandesy* de cada etapa da programação. Os tekoha que abrigam as assembleias são circularmente estabelecidos justamente para que cada juventude local esteja mobilizada em torno de um projeto de luta mais amplo, que a voz dos mais velhos presentes e a agitação e transformação dos discursos levados a cabo pelas lideranças jovens acabem por impactar as bases em diálogo; não por um acaso as origens da Aty Guasu são evocadas por *Ava*.

Para tanto, os efeitos do capital no campo, em especial, as formas de influência do metabolismo do capital contra as territorialidades Kaiowá e Guarani e seus respectivos conflitos decorrente das relações produtivas e reprodutivas (THOMAS JUNIOR, 2002) se expressa em conexão direta com a condição de crise nos territórios. Parte importante da fala de *Ava Rendy* é sua crítica ao “parlamento e os governos”, que matam “no estatuto [...] e na bala também”. Essa referência torna clara a crítica Guarani e Kaiowá ao Estado e ao capitalismo, logo após assumindo a relação terra-corpo como vinculação cujo sangue, já há muito derramado, reforça o elo corpo-terra nos pormenores dos cercamentos, ou seja, não ter para onde ir ou correr nos indica que por todos os lados, o agronegócio, a propriedade privada, o Estado e o capital enfim, sufocam as potências de

liberdade. Voltar para o *tekoha*, assim sendo, é o que justifica a inconciliação entre mundos.

O Massacre de Caarapó é exemplo da condição de crise. Após a conclusão do relatório antropológico que insere o estudo da Terra Indígena (T.I) Dourados Amambaipaguá I em processo de identificação e delimitação, 1ª fase do processo demarcatório, abrem-se uma miríade de retomadas nos arredores da aldeia Tey'i Kue, em Caarapó, na região conhecida como *Toro Paso*. A ação principal ocorre dia 12 de junho, quando foi retomada a fazenda Yvu, incidente sobre a mesma T.I. Grande parte dos protagonistas da ação fazem parte da juventude da aldeia. É neste processo que surgem as retomadas de *Kunumi Poty Verá*, *Jeroky Guasu*, *Nhamoi Guavira'i*, *Nhandeva* e *Guapo'y*.

O assassinato de Clodiodi ocorrido na ocasião, afinal, retira a vida de um jovem de 26 anos, multiplicados os alvos também em faixas etárias semelhantes, dos 12 aos 29 anos, tendo em vista os outros 10 feridos por balas de fogo. É comum ouvir nas palavras dos guerreiros e guerreiras, quando refletem sobre o levante da juventude, a referência central à ocasião do massacre. Durante as longas conversas e reuniões que tive a oportunidade de participar junto dos conselheiros e conselheiras, que são acima de tudo companheiros, companheiras, amigos e amigas, os conflitos de 2016 transpareceram como impulsionadores de avanços de retomadas de terra, provocando ativa movimentação entre o segmento etário em questão, que também compõe os principais corpos atacados durante o ataque.

Por conseguinte, está a juventude Kaiowá em grande parte submetida a trabalhos precários, como plantio e corte de cana-de-açúcar, construção civil, coleta de lixo ou trabalho doméstico remunerado (diaristas e faxineiras) e não remunerado. Isso faz parte do genocídio, tanto quanto a adoção forçada de crianças, tanto quanto os massacres. Cada indígena assassinado se soma ao genocídio e etnocídio secular.

Como aponta Márcia Mizusaki (2014), a partir do paradigma da luta de classes e da divisão racial do trabalho (QUIJANO, 2005), e considerando a formação socioespacial brasileira no sentido de como se constitui o Estado-nação através de “instituições hegemônicas eurocêtricas” (QUIJANO *apud* MISUZAKI, 2017, p. 46), a exclusão dos povos originários das divisões de terra pelas Sesmarias e as relações de raça e classe, através da escravidão e da servidão mediadas por suas formas de controle do trabalho

características da colonização enquanto “molas propulsoras para o capitalismo e o desenvolvimento industrial da Europa” (FARIAS *apud* MISUZAKI, 2017, p. 47), são entendidas como primeira expressão da luta de classes no Brasil e na América Latina/Abya Yala (Idem, p. 46), sendo esta uma “contradição estrutural entre senhores e escravos”, como analisada por Moura, ou seja, a segregação “como contradição estrutural, na resistência desses mesmos sujeitos em luta pela terra e território” (MISUZAKI, 2017, p. 49). A autora pensa tais elementos estruturais para o contexto da luta indígena no Mato Grosso do Sul, abordando para isso justamente o processo que se estende da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870), da exploração de erva-mate, até o cenário contemporâneo que trespassa a introdução da pecuária, da soja, do milho e da cana-de-açúcar, nesta ordem, engrenando o funcionamento das cadeias produtivas no corpo das máquinas de guerra, penso eu, inscritas nos campos de morte produzidos neste ínterim.

É uma das formas que o Estado exerce seu poder soberano, pela “justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte [que] implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí (...) que efetivamente ele se enraíza” (FOUCAULT, 2005, p. 309). E este poder, conjuntamente à produção de morte e o direito de matar ou deixar viver, é a necropolítica que conduz com sua foice a formação socioespacial brasileira e, no caso, do Mato Grosso do Sul, alveja justamente os corpos jovens, os corpos rebeldes incitados pela miséria da falta de terra, a buscar na resistência a saída para a contradição estrutural, onde adquirem agência sobre suas próprias vidas e passam a se enxergar como sujeitos de sua própria história.

É nesse sentido que a resistência é também uma re-existência: *pyahu*, o novo, o que está por vir, o que vem a ser quando em coletivo, ou *kuera* – os que estão por vir, enérgicas potências flamejantes do interstício, devires perambulantes que por vezes caminham do corte de cana para casa, por vezes caminham para outro vir a ser, o tekoha que ainda não é, a retomada de terra. O *Tekoharã* alinha-se deste modo ao *Pyahu*, espaço-tempo ou lugares-pensamento (WATTS-POWLESS, 2017) que serão, e justamente essa característica os define em sua incompletude.

Mas como o conceito “Jovem” é mobilizado pelos Kaiowá e Guarani, distinto entre gerações e tekohas? Aqui entra uma exegese das palavras, que deverá ser solucionada especificamente por meio da palavra destes que se consideram parte dos

jovens. *Pyahu Kuera*, se referem, ao coletivo de jovens. O conceito é preparado de acordo com as necessidades que se apresentam diante das crises presentes contra o modo de vida Kaiowá e Guarani. Que contradições divergem e se mesclam na composição segmentária, e quais motivações cosmopolíticas emergem a necessidade de organização a partir da especificidade dos jovens? Não apenas existem contradições entre segmentos etários, como também no âmbito da cosmopolítica através da RAJ, e das relações de gênero e suas novas demandas, conforme apresentado durante a *Kuñangue Aty Guasu* de 2017, na retomada *Kurusu Ambá*, município de Coronel Sapucaia. Deste modo, fica evidente a extensão do segmento etário às demandas específicas das mulheres, reconhecendo o papel das mulheres jovens Kaiowá e Guarani na estrutura da assembleia, assim como nos processos de retomada, revelando novos atores e atorras distintos do processo histórico de constituição da *Aty Guasu*, até então predominantemente masculina e ligada aos mais velhos entre lideranças políticas e espirituais.

Este debate pode ser observado nas teses de Tônico Benites (2014), sem mencionar, entretanto, o papel dos jovens, e na tese de Spensy Pimentel (2012). Sobre a *Kuñangue Aty Guasu* e as mulheres Kaiowá e Guarani, podemos encontrar vasto material em Lauriene Seraguza (2013) e Priscila Anzoategui (2017). O trabalho de Lauriene (2013; 2017), especificamente, muito contribui para pensar a relação das mulheres indígenas com a corporalidade e a formação da pessoa, tendo em vista sua afirmação de que “o período da primeira menstruação é reconhecido entre os Kaiowa e Guarani como um período ritual para a menina “tornar-se mulher” [...] e pode ser pensada como um marcador etário para a vida adulta” (SERAGUZA, 2017, p. 150). Ou seja, talvez exista como afirmarmos a relevância desta transição, tanto quanto o *kunumi pepy*, para a formação da mulher jovem Kaiowa e Guarani. Mas não iremos nos ater a especificidade do corpo da mulher jovem na relação em questão, mesmo porque, apesar de inúmeras amigas e interlocutoras Guarani e Kaiowá, acredito que o tema carrega uma sensibilidade própria para ser tratada entre mulheres. Indico, portanto, as leituras acima para quem deseje porventura se lançar em semelhante proposta.

Em Spensy, se encontra levantamento histórico das distintas formações e reivindicações elaboradas pela *Aty Guasu*. Conversando com os conselheiros da mesma, por exemplo, descobrimos que há 30 anos uma *Aty Guasu* não ocorria na Aldeia Bororo, em Dourados, parte da RID. Foi Seu Getúlio que me ensinou, na iminência de acontecer

a 1ª Aty Guasu de 2018. Esta assembleia foi importante, pois de lá nasceu a construção da III Retomada Aty Jovem, em setembro de 2018.

As origens históricas da grande assembleia, desde os primeiros encontros nos anos 80 e 90, onde os debates prementes eram acerca do suicídio, predominante entre os jovens, ainda que não fossem eles os protagonistas da organização assemblearia até então, terminaram por oferecer importantes palavras sobre os jovens e a Aty Guasu. Getúlio também fala sobre o caso do Kunumi Pepy, há anos sem realizar-se com continuidade no cone sul do MS, ponderando sobre sua importância relativa ao reconhecimento do *kunumi*, menino, ou jovem, de onde ele veio, que remete também ao papel fundamental das mobilizações da juventude através da RAJ.

O elemento da “recuperação” dos jovens, apesar disso, por meio da luta, da organização, da relação com as rezas e rezadores é comumente apresentado como um dos fatores fulcrais da atuação política jovem, ainda que o jovem “sempre esteve lá”, segundo Getúlio, porém junto da Aty Guasu sem reivindicar-se enquanto segmento. Ele vê uma perspectiva de fortalecimento e inseparabilidade entre os segmentos que se levantam para reivindicar suas especificidades conjuntamente ao espaço da Aty Guasu, assim como os e as jovens conselheiras/os.

O *Yvyrai'ja* é retratado por Getúlio como auxiliar do *nhanderu*, pelo papel que cumpre no *Kunumi Pepy*, por exemplo, pois tem de pintar a criança, preparar o *apyka* (pequeno assento), a *chicha* (bebida de milho), a *kokue* (roça). A roça, aliás, é parte de um transcurso de pelo menos 6 meses que envolve a realização do *Kunumi Pepy*, que conduz aos alimentos necessários para ingestão do iniciado, como a batata-doce, a mandioca, o milho, mas com a proibição da carne. Não se entrava na casa de reza após comer carne. “Dá cheiro ruim”, disse Getúlio, reforçando que há um nome para o “cheiro ruim, que exala. Precisa de 1 semana pra passar”. Justamente, “o menino que teve seu lábio perfurado durante o *kunumi pepy*, futuramente pode se tornar um novo xamã” (JOÃO, 2011, p. 24), e é exposto a desvios ou tentações no processo de educação xamânica, seguido dos demais estágios como o momento de recepção dos espíritos das divindades na purificação corporal, e na incorporação da alma do canto ou reza (Idem).

Neste sentido, os elementos autobiográficos oferecem a possível produção de teoria etnográfica refletida nas relações intergeracionais, entre conflitos e rupturas, por

um lado, e por outro na importância do jovem *Yvyrai'ja* em relação direta com o aprendizado dos *Nhanderu*:

Tendo uma alimentação adequada no período do referido ritual, resultará em um processo de formação de conduta mais promissora para o menino. Por outro lado, a alimentação não é a única exigência do cerimonial de perfuração do lábio, para alcançar o *aguyje*. Todo processo de cuidado físico da criança, desde o nascimento até a idade de ingressar ao ritual, precisa de atenção especial. Após a passagem do *kunumi pepy*, outra etapa de vida começa em um modo kaiowá mais maduro, apto para exercer o seu destino. Porém, a prática de ato ilícito, após o ritual, dependendo do grau de negatividade, pode acarretar implicações adversas no seguimento social ou na vida individual da pessoa. (JOÃO, 2011, p. 41)

Izaque João abre espaço para questões importantes nesta pesquisa. Há, nitidamente, um papel crucial do *kunumi pepy* na formação da pessoa Kaiowá, e sobretudo na transição da criança para um “estágio mais maduro”. Poderia ser esse estágio a juventude? Quem são afinal os jovens guerreiros, hora submetidos ao trabalho do corte de cana, nas usinas, coletas de maçã ou trabalhos precarizados na cidade, e hora protagonistas de retomadas de terra? Como se diferenciam dos jovens iniciados no *kunumi pepy* ou dos *yvyrai'ja*? Não tenho pretensão de encerrar alguma resposta definitiva para essas questões, mas sugiro algumas contribuições.

Para responder a algumas perguntas do parágrafo anterior, portanto, apresento a seguir um relato de campo, pela conjunção de acontecimentos espontâneos que muito contribuíram para expandir minha compreensão sobre a guerra, e a forma como operam as contradições entre capital e trabalho na região, e possivelmente entre capital e cosmopolítica Guarani e Kaiowá. O relato se soma à discussão sobre autobiografia e literatura de testemunho, pelo caráter de seu conteúdo, mas deixemos esta conversa para o último capítulo.

Em meados de 2018, me sentei para tomar tereré com um companheiro Kaiowá, a quem irei me referir como Trovão, em sua pequena casa que abriga uma grande família, de ao menos 6 pessoas em um mesmo espaço. A casa está de pé no tekoha Guapo'y, em Caarapó, retomada nas cercanias da aldeia Tey'i Kue. A ideia de conversar com a comunidade, foi antes mediada apenas com o intuito de encontrar a um jovem guerreiro, com quem nos deparamos de pronto em sua saída de algum lugar em meio ao campo aberto, onde se dispersam as casas de lona preta e sapé. Pretendia entrevista-lo, e a quem

mais fosse possível, dado que estavam reunidos entre jovens para construção de uma *Ogá Pysy*, a casa de reza.

O que me chamou atenção foi a relação entre jovens participantes e não-participantes diretamente do espaço da RAJ, e a determinação para a construção de uma estrutura física para a prática espiritual e política, quase como uma dádiva para os *nhanderu* e *nhandesy*, de onde um dia, tenho esperança: se ouvirá ao longe o eco do *mbaraká*, a sutil, estrondosa e firme pulsação do *takuapu* sobre o solo, e os espíritos que daí ressurgirão, irão provocar o estremecimento do sustentáculo das fazendas vizinhas. Em especial, a fazenda Santa Maria, de onde partiu a ordem para os ataques do dia 26 de agosto de 2018, que resultaram na prisão do ancião Ambrósio Alcebíades.

Porém, regressando aos desdobramentos do encontro, ocorreu que logo em nossa chegada nos deparamos imediatamente com a denúncia de uma casa que havia sido queimada na noite anterior, por pessoas desconhecidas no local, que agiram durante a noite. Pelo porte de máquina fotográfica, prontamente disponibilizamos a gravação de uma filmagem para visibilizar o acontecimento. Sabíamos do histórico de ataques recentes, como acima referido, com amplo poder de fogo militar e paramilitar, por parte das seguranças privados da fazenda Santa Maria. – Eles andam mascarados todos de preto, roupa, manga comprida, luvas. Tudo de preto – explica Trovão, sobre como aparecem os paramilitares, seguranças privados a serviço dos fazendeiros.

Ainda antes de sentarmos para o tereré, percorremos a retomada e nos deparamos com partes remanescentes da casa ainda em chamas, como documentado com a câmera em vídeo não publicado, e através de fotografias. A madeira trepidava, e a ventania junto da brincadeira das crianças, fazia com que as cinzas tomassem a forma do vento, sob o sol escaldante de um lugar onde as árvores são solitárias. A mulher já idosa que morava na casa, a última na fronteira da retomada com as fazendas, estava dentro do pequeno abrigo quando atearam fogo. Caminhamos então pela rota tomada pelos agressores desconhecidos, acompanhando suas pegadas e moitas derrubadas, confluindo no local onde deixaram para trás os fogos de artifício utilizados para mascarar as balas de chumbo. A criança que nos acompanhava, outra vez brincava, segurando com as mãos os foguetes usados enquanto reproduzia o som dos tiros, apontando para cima os cilindros vazios.

Finalmente, sentados na sombra entre as casas para o Tereré, Trovão nos conta que está desempregado, dependendo das cestas básicas da FUNAI. Enquanto isso,

trabalha cotidianamente a roça, e realiza pequenos bicos, ou trabalhos informais na aldeia para amigos e familiares. Sua fala evidencia a existência de uma rede espontânea de apoio mútuo entre Reserva e Retomada, entre as pessoas que, reconhecendo as duras condições de existência de seus semelhantes, se lançam à solidariedade, fornecendo possibilidades e recursos para quem precisa.

O apoio mútuo, porém, conforme colocamos, não se dá como uma ação romântica, senão como uma necessidade, tal qual as necessidades mais fundamentais – alimentação, saúde, educação, segurança -, pois sobredetermina a continuidade de certas vidas afetadas, tópico sobre o qual caberia uma análise mais detida. Ao passo que o trabalho na Usina NovAmérica, nas palavras de Trovão, é “como se fosse trabalho escravo mesmo”. Desde os 18 anos cortava cana, trabalho que realizou por 10 anos. Trovão ainda nos conta, que após sofrer assalto no dia do pagamento, foi ferido com uma faca em seu braço. Ainda assim, continuou trabalhando no corte de cana, mudando o braço utilizado para o corte, sem contar com apoio de saúde pela empresa, não conseguindo se aposentar por invalidez. Como se não bastasse, precisou vender tudo o que tinha em sua casa, para conseguir se deslocar até Caarapó, onde havia conseguido um advogado que embolsou o dinheiro da indenização. São as redes do *agro*, que contaminam a tudo e a todos que baixam sua cabeça ou confluem com os seus objetivos finalistas de lucro a qualquer custo, conduzindo à guerra e à barbárie.

Na medida em que a proletarização e a luta pela terra se imbricam aproximando campo e cidade, tentamos aqui contribuir em uma proposição que busca unir fatos sociológicos e cosmológicos, procurando assim alimentar o debate sobre a estrutura social dos Kaiowá e Guarani, na medida em que se evidenciam os recortes de segmentos etários na apresentação de suas divergências contemporâneas. Tais divergências por vezes resultam na mobilidade das parentelas, que assim se retiram de uma terra em busca de outra, por vezes fruto das contradições provocadas pelas formas de afetação da vida social convulsionadas pelas crises violentamente impostas ao modo de vida, que podem ser buscadas conjuntamente nos reflexos do avanço do capital sobre os tekoha, e conseqüentemente, nas subjetividades das relações. Mas existem outras agências em meio ao caos, que ordenam o cosmos.

CAPÍTULO IV

Cosmopolítica: atores políticos improváveis

[...] “já não lembrava do que
se injetou em tal esquina,
que fonte o lembrava dela,
que gesto dela, qual rima.

A lembrança foi perdendo
a trama exata tecida
até um sépia diluído
de fotografia antiga.

Mas o que perdeu de exato
de outra forma recupera:
que hoje qualquer coisa de uma
traz da outra sua atmosfera.”

O Profissional da Memória, João Cabral de Melo Neto

O intuito de pensar os campos de produção de diferentes atores políticos, busca entender como a subjetividade Kaiowá e Guarani conjura a presença de atores políticos improváveis, presente em diferentes relatos e testemunhos compartilhados entre 2016 e 2018 em distintas retomadas e assembleias Kaiowá e Guarani onde estivemos presentes, registrando materiais audiovisuais e textos etnográficos e políticos acerca dos acontecimentos que atravessaram as circunstâncias e conjunturas. O caminhar, a terra, a floresta, os *jara* e a morte aparecem aqui como tais atores, agenciados pelos jovens. Para tanto, coloco uma questão acerca do significado de improbabilidade no que concerne ao artigo de Marisol de la Cadena, *Indigenous Politics* (2010): se tratamos de levar a sério, como Viveiros de Castro reflete, o que os nativos têm a dizer sobre eles e sobre nós mesmos, o *improvável* se torna apenas questão de perspectiva.

O que na esfera política se expressará como a agência da terra e da floresta, interconecta-se à reza que trouxe a chuva durante os protestos contra a PEC 215, aos quais justificaram a paralisação da votação e quedas de energia devido ao impacto das rezas

durante encontro de xamãs e rezadores por um lado, e por outro na importância da ação da juventude indígena durante o Acampamento Terra Livre de 2017, que bravamente resistiu à repressão policial durante a consagrada ação frente ao Congresso Nacional, onde foram lançados caixões no espelho d'água, simbolizando o genocídio. A ventania e o alaranjar do céu tempestuoso que, trouxe vitória ao *tekoha Yvy Katu*, na região de Iguatemi em 2003, contrariamente à ação criminosa dos fazendeiros da região, que atacaram em conjunto a retomada é outro exemplo; não só estes contextos apresentam uma desarticulação da separação entre Natureza e Humanidade, “*on which the political theory our world abides by was historically funded*”⁷⁰ (DE LA CADENA, 2010, p. 342), mas insere de modo oculto na esfera pública a agência de tais atores, os potencializando cotidianamente na vida dos Kaiowá e Guarani, no espaço desta pesquisa.

O expressivo distanciamento dos *jara* dado o extermínio das florestas, a devastação dos rios, dos animais, é um exemplo específico em relação aos Kaiowá e Guarani que é de profunda relevância para o debate que realizo, tendo em vista o quanto foi recorrente nas conversas com os jovens Guarani e Kaiowá a referência à estes “guardiões” ou “donos”. O improvável se torna o reflexo no espelho, o brilho da floresta de cristal, a “síntese disjuntiva entre o humano e não-humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 321) que abrange conceitos amazônicos sobre espírito. São como os *xapiripë* dos Yanomami, a mesma

[...] síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. [...] Em suma, [um espírito é uma] transcorporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum. (Idem, p. 326)

São outros, segundo Kopenawa (2003): relações, experiências, movimentos e eventos. Em relação aos *jara*, seu afastamento das florestas antes abundantes, é atribuída a ação dos brancos ou não-indígenas (*karaí*), “povo da mercadoria” (KOPENAWA, 2015), de modo que o retorno destes seres míticos protetores, cuidadores da reprodução dos sistemas ecológicos integrados, e assim não apenas parte integrante de um ecossistema, mas seus agenciadores, será fruto das práticas religiosas recuperadas. Sobre os *ka'aguy jará*, a *nhandesy* Roseli diz que também é onça. – É que nem o fazendeiro. Lá

⁷⁰ Tradução minha: “[separação] na qual a teoria política que sustenta o nosso mundo foi historicamente fundada”.

na fazenda tem boi, vaca, porco, galinha... na floresta não. Na floresta tem onça, anta, tatu, macaco... – disse Roseli, afirmando que a onça está lá para proteger, com intuito e forma bem diferente de como os jagunços fazem nas fazendas.

Concomitante ao processo de reapropriação da antiga roça, de acordo com os propósitos da divindade responsável pelo seu desenvolvimento – *ka'aguy jará* – outros *jara* se aproximam, trazendo animais, pássaros e outros seres que habitam a floresta, todos seres culturais (...). No âmbito mais geral da cosmologia kaiowa e guarani, os xamãs afirmam que a recomposição ambiental dependerá da retomada das relações dos líderes religiosos com as divindades, o que só pode ser feito a partir da retomada das rezas e não a partir da proposição do 'branco', já que são eles os responsáveis diretos pelos problemas que enfrentam. (PEREIRA, 2016, p. 71)

O pedido de autorização para os *Jara* antes da ocupação de áreas de mata, o não-pertencimento da terra a quem a cultiva, além de estar em contradição com a propriedade privada *karaí*, ou ao Estado-nação, existe uma noção de reapropriação destes espaços pelos mesmos espíritos, revelando-os como atores políticos em relação direta com a prática dos xamãs Kaiowá e Guarani (PEREIRA, 2010). Sobre a propriedade privada, está imbuída dos efeitos da operacionalização de agência da colonização, a objetificação do pensamento à colonialidade, afetando diretamente a terra e revertendo sua agência e a subjungendo violentamente em um processo aparentado da violência contra mulheres indígenas que a mesma colonização produziu, debatida a partir dos testemunhos das interlocutoras cujas palavras serão aqui pensadas por meio de suas autobiografias.

A noção de ideologia paleolítica, conforme descrita por Silvia Carvalho (2012), permite afirmar a predominância de uma economia da abundância (SAHLINS, 1972) e da relação cosmopolítica articulada à concepção de dinâmica viva da floresta, que “acaba funcionando como uma espécie de armazém ao que se pode recorrer em qualquer eventualidade” (PEREIRA, 2010), onde os caminhos indicam que o caminhar está posto ao longo de uma atividade de reciprocidade dos seres não-humanos que circundam a mata com o humano; a coleta é como aceitar aquilo que se oferece, um recolhimento que vai além do acaso pois não existem atores isolados.

O sentido de transcendência do ecossistema ou habitat, por sua vez, de acordo com a ciência ocidental moderna, traz a agência de seres não-humanos para o conjunto de relações estabelecidas com humanos e outros não-humanos, verificando-se a existência de escolhas em interações para além do que é inato, “se aceitarmos a ideia de que todos os seres vivos possuem um espírito” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 254), e

deste modo, “de um ponto de vista indígena, ecossistemas e habitat são melhor entendidos como sociedades” (Idem, p. 255). Soma-se a isso, levando em conta a diferenciação entre dinâmica territorial e construção do espaço na elaboração de territorialidades conflitivas (MURA, 2006), uma sugestiva interação entre territorialidades inacabadas e os efeitos imprevisíveis da cosmopolítica (STENGERS, 2004).

Assim, a permanente iminência do fim do mundo para os Guarani e Kaiowá, tratando-se de múltiplas cataclismologias (VIVEIROS DE CASTRO, 1987), está relacionada ao recaimento de males sobre a terra, cujo equilíbrio fundamentado no *teko porã* e no *teko marangatu*, compreendidos como formas de conduta que assumem normas e valores éticos para o primeiro, e modo de ser religioso para o segundo, é posto em contradição justamente pelo aspecto conflitivo com o Estado, como o debate sobre território evidencia, modificando referências ao modo como a terra agencia e mobiliza sistemas de relações, constitui redes pela sua própria expressão de existência no *tekoha guasu*.

A *Yvy*, terra, sendo parte do cosmo, destinada a *Ñande Ru*, germinador do surgimento dos primeiros homens Guarani (MURA, 2006), vincula assim corpo humano e metáforas corpóreas atribuídas a terra, ser não-humano cuja impossibilidade de desvinculação da humanidade Guarani e Kaiowá torna a agência destes seres simbiótica, possivelmente confirmando a hipótese fundamental deste capítulo de multiplicação de atores políticos, afinal, bastante prováveis no contexto da cosmologia em discussão.

A improbabilidade, entretanto, não pode refletir neste espelho a mitificação de um entendimento de mundo; a contra-antropologia, consagrada pela obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, dá continuidade ao sentido descolonizador do discurso nas palavras da intelectual indígena da etnia *Mohawk* e *Anishnaabe* Vanessa Watts-Powless, revirando o espaço híbrido do lugar-pensamento (2017) no desvio ou nos equívocos das fronteiras entre cosmologia e epistemologia-ontologia; se “o território está vivo e pensando”, um dos fundamentos do lugar-pensamento, assim podemos pensar o modo de vida no *tekoha*, opondo frontalmente a propriedade privada, o uso de agrotóxicos, a monocultura, o latifúndio e o agronegócio ao *ñande reko* Guarani e Kaiowá, definido do seguinte modo na consagrada etnografia de Meliá e Grünberg acerca dos *Pai-Tavyterã* do Paraguai:

Ñande reko pone de relieve este aspecto de diferenciación cultural, que incluye un tipo especial de organización social, una lengua y un lenguaje propio (con sus formas peculiares de ‘pensamiento’ y de

‘simbolización’), una religión tradicional, una economía característica, una lengua propia. Todo ello permite contraponer el *ñande reko* a cualquier otro tipo de *teko* que no sea éste. (MELIÁ; GRÜNBERG, 2008, p. 103)

Assim, colocada em perspectiva uma ideia de oposição, os Guarani e Kaiowa ou *Pai-Tavyterã* assumem uma diferenciação que multiplica subjetividades no seio de uma “forma colectiva que incluye, implícitamente, socialización y historicidad” (MELIÁ; GRÜNBERG, 2008, p. 103). A morte, neste ínterim, também agencia retomadas, ações políticas, para além do sofrimento. Carlitos, liderança presente na retomada *Itaguá* em 2016, relembra a morte de Denilson Barbosa, jovem de 15 anos, encontrado morto na área da fazenda de Orlandino Gonçalves Carneiro, réu confesso, na área que seria retomada:

A nossa vinda e a nossa luta do Pindo Roky pra cá: quando mataram aquela criança... Denilson Barbosa. A maioria dos Barbosa tão morando aqui. Aqui no *Itaguá*. Quando mataram Denilson Barbosa no *Pindo Roky*, pegaram o corpo da criança, trouxe, e jogaram lá no portão. Jogaram o corpo da criança lá, o fazendeiro jogou. Lá que ele acabou de matar, com a coronha da espingarda. Aí todo mundo se juntou no *Pindo Roky*, não se falava do *Itaguá*. Quem tava reclamando do *Itaguá* era ela aqui, a dona Veriana, a vó. Saiu o tronco do *Itaguá*. Chegamos, conversamos e falou assim: eu queria mudar. Do Pindo Roky pro *Itaguá*. Eu disse assim: se a senhora quiser mudar, vamos mudar. Eu to aqui pra ajudar todo mundo, meu patrício índio. Aí ela falou: você que sabe lutar, que sabe formar: como a gente faz pra ganhar nossa aldeia, e onde jogou o corpo da criança – aquele lá é aldeia. É verdade! Não é mentira. *Itaguá* é aldeia. Aí eu falei assim: Vamos primeiro pro *Aty Guasu*, lá no *Sucuri’y*. Teve lá, uma semana mais ou menos.

Itaguá é considerada o terceiro passo, segundo Carlitos, no conjunto de retomadas que alinham os caminhos entre *Pindo Roky* e aquela; Carlitos refere-se a Denilson como criança. Propositamente, porém, optamos por referir-se a ele como jovem pois é uma caracterização contraditória entre grupos Kaiowá e Guarani, como ficará evidente ao longo da pesquisa. Os próprios jovens, autodenominados, participantes da RAJ, normalmente referem-se ao “jovem” em um espaço de tempo que normalmente se prolonga dos 13 aos 29 anos. Assim se demonstra que existe íntima relação entre essa configuração do segmento etário e o *kunumi pepy*, que se realiza entre os 8 e 12 anos. Ouvi de amigos kaiowá, em conversas sobre o mesmo assunto, que não há um consenso nem na antropologia, nem por parte de alguns rezadores. *Yvy’i*, muito referenciado ao longo da pesquisa, me diz que seu avô e ele próprio consideram um equívoco a antropologia considerar a inexistência do adolescente ou do jovem, pois que não

necessariamente após o *kunumi pepy* o menino estará apto para o casamento, “precisa ganhar experiência”.

Para observar uma conjunção e continuidade, relativa ao caso em discussão sobre as retomadas de *Itaguá* e *Pindo Roky*, entre a morte, a reza, a atuação dos rezadores e rezadoras, o espaço da *Aty Guasu* e os espaços de base, as reuniões no *tekoha* entre parentelas nos mostram:

Chegamos no barraco e começamos a combinar tudo certinho: esse povo que tá aqui hoje, a gurizada que tá aqui, tudo casado já. Fizemos aquela reunião forte e combinamos um dia pra nós entrar: dia 10 de março nós entramos.

Sobre a conjunção supracitada, em artigo intitulado “O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá”, Elemir Martins (2017) explica a importância do *ñembo’e* e do *jeroky*, aos quais se refere como rezas agregadoras, que impulsionam as práticas religiosas e linguísticas por meio da ação conjunta dos *ñanderu*, *ñandesy* e *yvyra’ija*, fortalecendo o pertencimento e “a identidade e o espírito de coletividade Guarani e Kaiowá” (MARTINS; COLMAN, 2017). Assim, temos a indissociabilidade do jovem, na figura do *yvyra’ija*, nos processos de retomada de terras tradicionais, assim como a íntima presença da morte, que insiste em ceifar corpos daquele segmento etário em maior abundância.

Ainda sobre o *Itaguá*, Carlitos explica o protagonismo das mulheres na retomada, dada a relação desta com o assassinato de crianças, e especificamente, do jovem Denilson Barbosa, reforçando assim a relação da presença da morte com o lugar onde se realiza o modo de vida:

Naquela época que nós entramos eram 57 mães, homem no meio era só eu. Aí ficamos na estrada aí. Eu tinha prática né, como fazia, como amarrava. Então hoje graças a deus estamos aqui na aldeia Itaguá, já começamos a trabalhar... as mães na verdade estão esperando a demarcação. Se dizer que foram os homens que entrou é mentira. Foi a mulher. O sangue da criança até hoje tá lá. Quando o fazendeiro passa por lá, tira aquele cruz e joga fora.

Os relatos acima nos mostram uma expressão clara de como funciona o testemunho entre os Guarani e Kaiowá, correlacionado à própria cosmologia na medida em que a memória faz acessar suas definições sobre o modo de compreensão de mundo, de atribuição de sentido às suas experiências, e das afetações decorrentes da violência do sistema-mundo capitalista, do terrorismo de Estado e os caminhos da luta pela terra. A partir da autobiografia dos jovens, enredada ao seu repertório cosmopolítico, os

dispositivos da memória se manifestaram como elemento agregador dos discursos e movimentos em meio à guerra, da recuperação de si mesmos à recuperação dos *tekoha*.

4.1 – Narrativas de violência: a autobiografia como expressão da memória e do esquecimento

A autobiografia procura inserir no corpo da discussão etnológica, e como parte da experiência etnográfica que realizamos ao longo da presente pesquisa, uma dimensão subjetiva, relativa ao discurso mobilizado por pessoas Kaiowá e Guarani com quem dialoguei diretamente com este intuito. Procura também trazer à tona as relações possíveis entre vida e luta, no que diz respeito à construção de significados de existência a partir da prática política dos jovens, que por sua vez, parte de necessidades identificadas biograficamente na vida cotidiana, com profundas raízes históricas, para além da linearidade. Optei por não inserir as autobiografias no corpo da dissertação, após amplas discussões sobre as implicações políticas da exposição de elementos da vida das pessoas que vivem em meio à guerra. Por segurança de meus amigos e amigas, e pela consciência de que certas informações não precisamos oferecer para o Estado, mantive as autobiografias guardadas para entregá-las a quem as ofereceu a mim em palavra.

Quando se afirma que, diferentemente das autobiografias norte-americanas, “o discurso do agente do movimento indígena trata do processo de *virar índio*” (SÁEZ, 2006, p.192), a consideração de conselheiros da RAJ sobre a “retomada de si mesmo”, enquanto indígenas Guarani e Kaiowá, assume papel proeminente. A polêmica levantada por David Stoll (1999) sobre o conhecido texto de Rigoberta Menchú então cai por terra, na medida em que não há separação entre indivíduo e sociedade como o autor reproduz em suas considerações. Ao priorizar a “vivência”, ou seja, ao passo que critica a inobservância do testemunho presencial de Menchú, não compreende que o testemunho, por sua vez, implica a experiência de mundo, que se inscreve na memória, nos corpos, discursos. Se *autopoiesis* prevê que os sujeitos das narrativas se produzam a si próprios, referida à Passeggi (2011) por Marco Antonio Gonçalves, a biografia se insere em um ato de criação.

A *autopoiesis* está referida, sobretudo, ao processo de elaboração da autobiografia, que depende dos fatos selecionados, recontados, lembrados e esquecidos de nossas vidas. Esta autoprodução do *self* a partir da narração biográfica dá sentido ao presente e nos torna capazes

de perceber um passado e atentar para um futuro. É neste sentido que “recontar é profetizar”, pois as vidas produzidas são como “textos sujeitos à exegese, reinterpretação” (Bruner & Weisser, 1995:142). (2012, p. 22)

O mesmo autor elabora (2012), sequencialmente, uma série de especificações sobre o que é a biografia, que podemos transcrever da seguinte forma:

1. Tensão entre um desejo de reprodução de um vivido e a imaginação daquele que escreve sobre este vivido. (DOSSE, 2009, p. 55, apud GONÇALVES, 2012, p.23)
2. Unidade narrativa de uma vida. (MACINTYRE, 1981, apud idem)
3. A fabulação e a experiência como essência do biográfico. (RICOEUR, 1990, p. 191, apud idem)
4. Operação de inclusão do outro, o compartilhamento de uma experiência. (BRUNER & WEISSER, 1997, p. 156 apud idem)

Em diálogo com Walter Benjamin, de acordo com sua definição de *etnobiografia*, introduz novamente a experiência no centro de nossa experiência etnográfica, considerando o seu compartilhamento. É essa mesma partilha que fez parte das inúmeras relações de amizade e companheirismo estabelecidas em campo (em luta), relações não passíveis de serem cartografadas, e conseqüentemente, “dimensões fractais fora da esfera do controle”, como Hakim Bey (2011) elabora em referência às Zonas Autônomas Temporárias em seu anarquismo ontológico, espaços não-capturáveis que produzem circunstâncias e efeitos liberadores, que podem resultar em transformações ou não, mas que sobretudo não resultam, mas já são a transformação em movimento.

Enquanto MacDougall conceitua etnobiografia como “produção ou emergência de pessoas-personagens” (GONÇALVES, 2012, p.28), Prelorán por sua vez “pensava etnobiografia como uma forma de dar voz a grupos marginalizados pela sociedade argentina” (Idem). Entender a visão de Prelorán como proveniente “de dentro” na perspectiva de alguém situado do “lado de fora” suscita importantes provocações que constam ainda no texto de Marco Antonio Gonçalves, que dizem respeito à ideia de etnobiografia como fruto das relações que conformam transformações no ponto de vista, seja do nativo, seja do antropólogo. É a pessoa como criação, muito próximo do que entendemos por etnicidade. É, também, passível de problematização, na medida em que dar voz é um espaço de concessão, que não permite a escuta. Talvez, seja justamente a necessidade de ouvir, a melhor forma de deixar a voz marginalizada se expressar.

Assim sendo, cada (auto)biografia, elaborada por meus interlocutores, anuncia um plano imediatamente presente, ou como a memória se traduz em um conjunto de experiências que dizem respeito à construção da pessoa jovem Kaiowá e Guarani. Mas é um ritmo multidimensional e não linear, genealógico, onde o sentido da vida é conferido ou questionado ao longo do discurso, elaborando assim associações entre temporalidades, como um certo guerreiro Kaiowá nos conta do futuro em disputa pela visão do passado, onde passado pode ser presente, o futuro pode ser passado, e o presente pode ser ambos, pois:

Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário (BOURDIEU, 2014, p. 184)

Traz à tona também os reflexos da violência de Estado, derivada da colonialidade e em direção à um “ejercicio de socializar memorias de lucha como prácticas que generan nuevas gramáticas de descolonización” (BAYO, 2011, p. 82), em abrangências que exprimem reações, sublevações, insurgências, criminalizações e afetos, em testemunhos em exercício que nunca individuais, pois inscritos nos corpos e história de um povo. Neste sentido, nos cabe novamente citar Bourdieu, na medida em que sugere:

Produzir uma história de vida, tratar a vida como história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda tradição literária não deixou e não deixa de reforçar. (2014, p. 185)

Por isso, ao tratar do mundo social como repleto de dispositivos de totalização e unificação do eu, Bourdieu discute o diacrônico e o sincrônico em função do nome próprio, que delimita uma das mais importantes instituições dessa redução da multiplicidade que implica a “unificação do eu”, curiosamente semelhante à redução do múltiplo no Um de Clastres, quando refere-se ao Estado-nação.

Os Guarani e Kaiowá, durante sucessivas reuniões de conselho da Aty Guasu em que estive presente, com relevo para uma certa vez na retomada Laranjeira Nhanderu, município de Rio Brillhante, trataram de discutir justamente o papel da nomeação da identidade, ou Registro Civil, vinculado ao Estado. Críticos à necessidade de assumirem um nome próprio *karáí* – não-indígena – debatiam a necessidade de serem reconhecidos

como povo originário não-brasileiro, com nomes próprios condizentes com aqueles recebidos no *nhemongarai*, ou batismo. A designação de *Ava guarani*, ou seja, “ser humano ou homem”, conjuntamente ao etnônimo *Paí-tavyterã*, referindo-se aos futuros habitantes do povoado do centro da terra (Meliá, 1992), indicam a negação positiva da identidade estatal para a saudação de uma forma de auto reconhecimento centrada nas designações do próprio povo.

A identidade através do rito batismal, deste modo, traz uma interessante possibilidade para entender que o nome atribuído no *nhemongarai*, o batismo Guarani e Kaiowá, não só define uma identidade, mas abrange um espaço cósmico com interferência de pássaros (*Guyra*), brilhos (*Rendy*) e outros seres não-humanos na constituição dessa “identidade”, que multiplicará as formas de ser manifestas nas interações que vão desde os rezadores e rezadoras, estas últimas responsáveis pela nomeação, porém, conduzidas pelo aparecimento do *guyra*. A nomeação, neste fluxo, é concedida pelas forças não-humanas envolvidas no processo. Foi durante conversa com um jovem *yvyrai'ja*, na assembleia da RAJ de Sassoró em março de 2017, que tais detalhes do *nhemongarai* me foram ensinados durante o próprio ritual de batismo. Curiosamente, após uma repentina ventania no meio da noite quente, e a passagem de um pássaro sobrevoando o local do batismo em frente à escola onde ocorria o encontro, o mesmo jovem me indica: “agora o nome será dado pela *nhandesy*”.

A autobiografia dos jovens, que também atuam como conselheiros da Retomada Aty Jovem, faz perceber como estes se constituem como segmento político hoje dentro e fora da comunidade em que vivem. Por um lado, as histórias de vida mesclam rupturas familiares, traumas, violências de Estado e racismo estrutural, despontando para a luta o sentido atribuído à existência, o fio condutor do pensamento e práticas descolonizadas e insurgentes que os integram à estrutura assembleária, mas sobretudo ao corpo político de seu próprio povo. Transcriar fragmentos de suas falas, da forma que fizemos ao longo da dissertação, é uma forma tanto de transmitir suas vozes, fazer caminhar suas palavras, quanto de evidenciar a aproximação, as interlocuções, os elementos que em parte dependem da interação nas redes de relações, e outra que exprime vividamente as narrativas de suas experiências, de campos de relações que onde não necessariamente estive, a exemplo de outros mundos e seres não-humanos.



(Imagem 11: *Nhandesy* durante *nhemongarai*, assembleia da RAJ em Sassoró, 2017.)

Os vínculos possibilitados pela luta, assim, produzem novas relações para além do núcleo familiar, ainda que as rupturas sejam reativas a fatos ocorridos durante a vida, ou seja, autoprovocadas em função de circunstâncias, situações, problemas políticos ou de âmbito pessoal, sobre os quais não nos cabe analisar ou expor, por questões éticas, mas que possuem raízes nos contextos de desorganização das parentelas gerados pela desterritorialização histórica. Também em razão das inevitabilidades e escolhas da própria vida, motivadas por busca de emprego, estudo, prestígio e melhora de vida fora do espaço de nascimento e/ou cerco, pela luta, pela motivação enérgica da resistência pelo território, pela recuperação do *tekoha*. Por outro lado, há também a forma como os jovens Guarani e Kaiowá se colocam frente ao cenário político geral, inovando suas práticas políticas de relação com o Estado e com as lideranças consideradas tradicionais, sejam os rezadores ou as lideranças políticas.

Neste sentido, provocamos fluxos de ideias a partir de um eixo central, sugerido pela ideia e metodologias da autobiografia e literatura de testemunho, conjuntamente à etnografia, possibilitando pensar parte essencial da dissertação através das palavras dos jovens Guarani e Kaiowá. As entrevistas que realizei não foram direcionadas senão pelo tema central, surgindo então questões sobre local de nascimento, sobre quem são as famílias envolvidas e as respectivas relações com as mesmas, passando pela vida escolar, relações de trabalho, relações aldeia-cidade, até os momentos de aproximação da política e o importante processo histórico de constituição da RAJ, ilustrando assim como estes jovens se constituem como segmento através de uma estrutura organizacional própria.

São pessoas de carne e osso, pessoas de expressão, personagens com personalidade, de composição diversa e em transformação constante. A teoria aqui produzida, portanto, é fruto de longas conversas, longos silêncios, rodas de tereré, idas e vindas das aldeias, retomadas e acampamentos de beira-de-estrada do cone sul do MS, buscando na oralidade os múltiplos sentidos da resistência jovem Kaiowá e Guarani, identificando parâmetros a partir dos quais orientam a vida política, revelando sua feição como segmento etário e político.

Os fragmentos das *çãõ* possuem vínculos estruturais diretos, ainda que realizadas separadamente no tempo e no espaço, enredando cosmologia, história e vidas marcadas pela guerra, pela luta constante, pela produção de inúmeros campos de relações entre os diversos atores que se movimentam através das cercas e fronteiras, desfeitas pelas retomadas, ou reforçadas pela frente colonial/estatal-empresarial-midiática-cristã (SEGATO, 2014). São os efeitos gerados pelos pensamentos e práticas dos jovens guerreiros e guerreiras que nos interessam.

Os procedimentos comumente utilizados na metodologia e teoria antropológica para fins de relatórios de identificação e delimitação de terras buscam nas narrativas orais um instrumental para reconstituições históricas de coletivos humanos, sendo que “a coleta, registro, comparação e ordenação das histórias de vida das pessoas mais velhas da comunidade faz emergir uma história coletiva, baseada na experiência de participação conjunta em eventos passados que marcaram profundamente a história local” (PEREIRA, 2002, p. 7).

Assumimos um diferencial pelo fato de tratarmos de histórias de vida de jovens, menores de 30 anos, que do mesmo modo agregam em suas respectivas trajetórias individuais um destino comum, como reflete Levi Marques Pereira no relatório de *Guyraroka*, acima referenciado. Do mesmo modo, o campo intergeracional também traduz outros interstícios das trajetórias e da própria oralidade, pois ter sido fruto inevitável dessa relação. Os eventos traumáticos e marcantes, de violência historicamente datada e permanente sobre os quais Pereira (2002) também se refere, são direta e indiretamente referenciados nas palavras desses jovens, levando assim à fragmentos e conjunções de memória coletiva, tal como as perspectivas atuais que condicionam a “experiência de contato com a sociedade nacional envolvente” (PEREIRA, 2002, p.8).

Os fragmentos em questão, ampliam o alcance da memória, visto que dizem respeito aos mesmos segmentos étnico e etário, confirmando experiências em comum que conduziram para a auto-organização política dos mesmos. Compreendem fatos em comum nas suas vidas, que quando cruzados, possibilitam um quadro detalhado das motivações que levaram a assumir o conselho da RAJ, a mobilizar seus *tekoha*, a buscar o estudo como forma de capacitação para a luta e fortalecimento do povo com as ferramentas fornecidas pela educação (e não para fins meramente individuais), a gerar espaços e relações que também criam novos laços coletivos, afetivos, de aliança ou inimizade. Como, por exemplo, as lideranças jovens acessam o âmbito do Estado e como se desconstrói a perspectiva dessa relação através de uma crise política que se aprofunda a partir de 2016, justamente o ano do surgimento oficial da RAJ, em pé de luta contra a PEC 215 e o Marco Temporal, como visualizamos no corte de rodovia durante a II Grande Assembleia da RAJ em Sessoró, município de Tacuru. Tudo isso gera como efeito, portanto, um novo segmento de atuação política, com espaços de inserção que as lideranças tradicionais a princípio não acessam.



(Imagem 12: Jovens Kaiowá e Guarani bloqueiam rodovia contra PEC 215 e o Marco Temporal)



(Imagem 13: “Morte ao Latifúndio!”. Corte da rodovia MS-386, 2017.)

A ação política Guarani e Kaiowá é amplificada pelo uso da memória como fermento cosmopolítico, o que agrega às ações como o corte de rodovia um sentido e atribuições mágicas. Enquanto tentava filmar e fotografar algumas áreas da manifestação, me alertavam para não passar em frente aos rezadores, pois sua reza brava poderia me atingir enquanto *karai*. Ao mesmo tempo, todas as gerações em guerra mobilizavam cânticos e danças alegres, de um lado a outro do ato, enquanto os guerreiros empunhavam seus arcos e flechas e bordunas afiadas no asfalto quente. Foi possível perceber, entre os tensionamentos característicos deste tipo de ação, que alguns *karai* opositores, em um dos extremos das barricadas, havia saído armado de sua camionete e acompanhava a manifestação agrupado com outras pessoas. Visualizamos a proeminência do cano do revólver em sua cintura.

Assim, podemos pensar em relação à literatura de testemunho, paralelos importantes com a luta Guarani e Kaiowá. A literatura de Testemunho pode ser entendida principalmente a partir da violência e do sofrimento como critérios fundamentais, elementos característicos que não aparecem como tema único, mas algo a ser superado através do engajamento político, sendo portanto indissociável da história⁷¹. Não por um acaso, na América Latina, as fontes de Literatura de Testemunho carregam forte

⁷¹Para essa discussão, agradeço as contribuições de Sílvia Beatriz Adoue, que foi minha professora durante a graduação, e realizou disciplina específica sobre o tema, possibilitando as referências a seguir, fruto de anotações e conversas em sala de aula.

preocupação em abordar a as ditaduras militares, os relatos dos sobreviventes, dos torturados, dos que lutaram contra a situação de catástrofe gerada pelas ditaduras, entendendo a catástrofe como acontecimento impossível de ser reconstituído, no sentido das narrativas próprias dos episódios que geraram a catástrofe, para encontrar sentido nos seus interlocutores. No geral, a Literatura de Testemunho utiliza como base o Holocausto, ou a *shoah* como acontecimento central, a memória de acordo com os judeus vitimados pela ditadura nazista. Aqui, nossa referência é o genocídio histórico contra os povos indígenas e a guerra capitalista no Mato Grosso do Sul.

Deste modo, temos o texto de Elena Poniatowska, por exemplo, “*La Noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*” (1971), que aparece como importante fonte historiográfica por meio de relatos variados da noite de 2 de outubro de 1968, quando ocorreu o Massacre de Tlatelolco, na *Plaza de las Tres Culturas*, onde o exército mexicano abriu fogo contra os manifestantes, gerando um saldo de centenas de mortos pelo Estado. A questão neste texto de Elena, é justamente significar o massacre que atacou as efervescências políticas e culturais da época, com forte atuação estudantil, assim como compreender a multiplicidade de vozes que se levantaram contra a violência de Estado (mães de estudantes, estudantes, padres, trabalhadores, etc.), tendo como pano de fundo o autoritarismo político mexicano.

Da mesma forma, obras como “A Cara Engraçada do Medo” (1978), de Murilo Carvalho, apresentando a situação precária dos trabalhadores rurais e boias-frias, assume os relatos das protagonistas mulheres, que sofreram acidentes no “caminhão de turma”, como é conhecido o transporte de trabalhadores. O contexto apresentado parte dos anos 1960, quando ocorre mudança radical na agricultura no estado de São Paulo, como consequência do violento processo de modernização, onde se dá um aprofundamento da concentração da propriedade da terra, da expulsão maciça dos trabalhadores residentes, implantação de novos produtos e mudanças nas relações de trabalho.

O que tais exemplos demonstram, é que o Testemunho se torna algo como o real vivido em excesso, onde a linguagem é afetada pela dificuldade de lidar com o real, com a experiência traumática, aquilo que se torna estranho para a compreensão do enunciador. A noção de um efeito de realidade, daquilo que é preciso acreditar que está ocorrendo a partir do relato, coloca em questão justamente as fricções entre o real e o fictício, seja na etnografia, seja na literatura de testemunho. Se, como demonstramos ao falar da etnografia nos campos de guerra, não há como não se posicionar (o que faz deste trabalho

uma expressão resolutamente comprometida com a luta dos povos indígenas), entendemos neste sentido a ficção do papel do Estado como protetor, provedor, benevolente:

Na América Latina e em outras partes, a literatura de testemunho recupera histórias atropeladas pelas ditaduras militares. As histórias de crueldade e opressão, uma vez recontadas, constituem atos de desafio; através do narrador, as vozes dos mortos e dos mutilados podem ainda ser ouvidas. [...] Mas mesmo quando o contador da história vai além do que pode ser verificado através de outras fontes, a voz do testemunho ainda representa um sentido generalizado da opressão. (WINTER, 2006, p. 72)

A literatura de testemunho, em diálogo com a etnografia, deveria integrar, portanto, o objetivo de desmontar as narrativas do Estado, transformando assim a realidade, ou objetivando a realidade a partir das autobiografias, no intuito de priorizar a voz dos Guarani e Kaiowá enquanto agentes multiplicadores da memória e também do esquecimento: tudo o que não é dito nem lembrado nos mostra uma parte essencial do genocídio e do etnocídio, obliteradas nas lembranças afetadas, na reconstituição dos fatos, nas próprias rememorações, seja do passado histórico e da ancestralidade, reconstituídos pela oralidade e transmissão da memória, seja do passado da própria vida, dos elementos autobiográficos contidos na palavra dos sujeitos.

Não se pode permitir que a memória se capilarize nas estruturas do Estado-nação, que se torne mais um recorte de identidade recuperada em eventos, comemorações, datas festivas, e demais falseamentos pretensamente oficiais das vozes silenciadas em torno de um recorte que se propõe universal para tratar das catástrofes, das guerras, dos lutos, torturas, e massacres. Os algozes não podem escrever sobre as vítimas, tampouco significar quando tornam-se sujeitos das insurreições invisíveis, reabertas nos caminhos entrecortados do testemunho:

Estes movimentos, o do testemunho e o da ação política, são de natureza ambivalente: literária e extraliterária. Ou, melhor, são movimentos que tendem a pensar a prática literária como método de conhecimento e de luta política. O estudo desta trilogia⁷², por outro lado, não pode evitar a discussão sobre o testemunho dentro da história literária latino-americana. A literatura de testemunho surge da necessidade literária ou extraliterária de encontrar as formas adequadas para narrar a violência

⁷² Desta trilogia [refere-se à “trilogia de investigação”, série de três obras do escritor, jornalista e militante argentino Rodolfo Walsh],

e remete-nos sempre a cruzamentos entre literatura e história, ou entre literatura e política. (ADOUE, 2008, p. 53)

É neste sentido que se deve evitar a relação memória-identidade em um material fixo e imutável, como é tratada a ideia de cultura e tradição, para evitar assim que sejam alienadas para fins capitalistas. A importância de compreender as narrativas Guarani e Kaiowá, e especialmente de seus jovens, se dá pelo fato de que são narrativas vivas, pulsantes, em diálogo constante com sua luta política. São palavras sagradas que constituem o elo entre as temporalidades e territorialidades, que definem a própria continuidade de sua existência. As autobiografias implicam, portanto, reconhecer a posição de seus enunciadores, em mundos danificados pela guerra, em corpos enquadrados pela necropolítica, em epistemologias-ontologias forçadas ao subterrâneo do apagamento e da inferiorização.

Implicam também, por outro lado, de modo dialógico com o testemunho, a tomada dos meios de produção da própria voz dos indígenas, desde sua perspectiva, dos rizomas quadrangulares da contra-antropologia: biografias e *entrebiografias* de sobreviventes indígenas em meio à guerra produzida pelos *karai*; o mosaico poético-metafísico, epistemológico-ontológico, do lugar com o pensamento e do corpo com a terra; o direito à existência frente à máquina civilizacional e ao povo da mercadoria; e a própria contra-antropologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27)⁷³ que, aos não indígenas, gera afetação ou confronto, sobretudo demonstra as fissuras de nosso mundo, para que melhor possamos compreender que, de fato, estamos em guerra, e é preciso assumir um posicionamento, ao passo que entendemos as retomadas como barricadas. É lá que encontraremos os prismas (decompositores do mundo dos brancos) das narrativas Guarani e Kaiowá, de seus jovens guerreiros e guerreiras que se manifestam em agências construídas, debatidas, organizadas e veiculadas contra o Estado e o capital, que testemunham seus mortos como parte de si, que testemunham o inenarrável nas batalhas contra o fim do mundo, assumindo o fim de todas as coisas se a terra devorada não se converter, finalmente, em *tekoha*.

⁷³ Referências adaptadas do prefácio ao livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami* (ALBERT; KOPENAWA, 2015)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O árduo processo de conclusão deste trabalho ocorre em meio à intensa turbulência no cenário político nacional. A ascensão da extrema-direita, na figura de Jair Bolsonaro, abre margem para inúmeras questões no âmbito da pesquisa, mas principalmente para o aprofundamento da guerra e do estado de exceção no país e no Mato Grosso do Sul. Não consideramos que os problemas atualmente enfrentados, ainda que em vias de acirramento, estejam relacionados diretamente com a mudança de governo. Como demonstramos, e como amplamente documentado, o genocídio e o etnocídio dos Guarani e Kaiowá percorre um longo período, atravessando diversas frentes de colonização estatais, com diferentes impactos gerados pela política nacional.

São, portanto, resultados dos movimentos do capital nos territórios, que assume novas características no momento histórico em que vivemos, de reestruturação produtiva, de avanço das grandes cadeias globais de acumulação, das grandes operadoras do capital transnacional. É justamente esse momento que se abre que estimula a dar continuidade à esta pesquisa no futuro, tratando mais especificamente deste novo contexto e seus impactos contra os corpos e territórios Guarani e Kaiowá. O aprofundamento da relação entre etnografia e literatura de testemunho, vinculando aos debates sobre autobiografia e contra-antropologia, também nos interessa para ir de encontro a uma futura tese.

O que me angustia, entretanto, no abismo de dentro, me aproxima das coisas que aprendi nos Tekoha. Por um lado, sorrir em meio às trevas, como tantas crianças provocaram no meu peito, as vezes dilacerado de afetações, como não poderia ser diferente quando assumimos deixar o coração em algum lugar – e em especial, lugares onde as pessoas são, ou podem ser um dia. Por outro lado, muitos que passaram por aqui perceberam a poética felicidade impulsionadora de uma esperança antifroneiras, que carregam guerreiros e guerreiras para a interminável luta por um mundo pleno de liberdade. 518 anos depois, a obstinada resistência é agente multiplicadora de rebeldias, e assim permanece o caminhar-lutando no ritmo do *mbaraká* e do *takuapu*, que não é o ritmo das fábricas, usinas e caminhões. É o lento brotar das grandes roças, o arborescer, os ciclos de florescimento, as tempestades que são sujeito.

Sobre a juventude Guarani e Kaiowá, meus amigos e guias sobre a terra, mantenho a certeza de que conduzirão as novas tempestades, mantendo o equilíbrio terrestre. Ao

longo da pesquisa, ficou clara o quão ampla é a mobilização dos jovens, para além do espaço formal da assembleia. A espontaneidade de sua energia transformadora, a revolta incontida dos guerreiros e guerreiras, as brincadeiras ao redor do fogo e do tereré, se conjugam em miríades de perspectivas de luta, por vezes manifesta na constelação do espaço da grande assembleia da RAJ, por vezes nos invisíveis levantes para o *tekoharã*. O cotidiano dos jovens exprime aspectos inexoráveis dos modos de ser, e da diária tessitura das malhas formativas de quem eles mesmos são.

A experiência de campo, ainda que repleta de caos diante do imprevisível, das contingências do movimento incessante da história, me mostrou o quanto a antropologia e a etnografia ainda podem ser vias potentes de transformação social. A motivação do “estar lá”, de querer estar junto nas retomadas, nunca foi acadêmica, mas sim, movida por forte *sentipensar* de ação em solidariedade. Mas certamente, cada encontro, seja onde tenha sido, foi me reeducando, reconduzindo minha própria forma de *sentipensar*, de modo que inevitavelmente, o cruzamento entre a antropologia, a realidade da guerra, e as palavras prenes de vida do sagrado verbo Guarani e Kaiowá, alimentaram a necessidade de uma outra antropologia, não mais a partir da palavra vazia, asséptica e morta do colonizador. Concluo apresentando mais um poema de minha autoria, em que os efeitos da colonização de algum modo fazem insurgir do abismo a vívida expressão da revolta:

ONDE MORRER

Lugar
Onde se é
Pequenos indomáveis atraem destinos
Percorrem canteiros desviantes da assombração
Desbravando riachos infelizes
Marcado de fim e seca
Onde se é
Onde não se pode estar
Cercas desfeitas por mãos tão calejadas
Tão precisas, quanto delicadamente firmes no manejo das escoriações
Costuradas no arco provedor do retorno
Onde se é.

Não vês,
Massacres na terra vermelha
Não vês
Devoradores da abundância ceifam o arbóreo
e inoculam o frio e a fome
Não vês
O esfumaçado sem cor
desumano
Não vês
Impacto, não vês

Que está acabado na coleta
de meia dúzia de sóis
E o que refulge
é ferrugem.
Tudo é indeterminado,
Ainda prestes ao princípio
Onde tudo não iniciou.

Onde se é,
A dupla utopia do caminhar
Onde ainda será mas lá já está
Composto dos cordões umbilicais trançados por debaixo das cruzes
vertebrais
do equilíbrio terrestre,
Rosto que diz pois percebe o que não se fala
Diante do escape da voz a verdade
Em cinco séculos, silenciosamente
A murta ramifica e danifica a forma
As lonas de teto vegetal fincam adornos
Em movimentos do temblar.

Onde se é
Não vê
As curvas nas lavouras são trovoadas dos barcos que percorrem os
céus
A queda da chuva está para além da evaporação
Desenhada nas cabaças celestes
Povoando de martírios as quedas provocadas pelo Outro
Para que não seja em vão.
Para ser
Onde se é –

Abrem caminhos terrenos os gritos silenciosos
Guavira se espalha
A compensação do fim através da subtração da própria vida,
Estará de pé, torto cataclísmico, na terra desviada?
Senta comigo e dispersa a dor
Enquanto olhamos para a sombra das pessoas
Canta baixinho, sussurrante, sobre quem tombou nas trevas do
entremundos -
Ouvirei atento
Ao sopro do Mimby⁷⁴.

A ideia de uma antropologia engajada, a humildade de todos e todas que me acompanharam ao longo da minha trajetória no Mato Grosso do Sul, entretanto, preservaram o elo entre pesquisa e ação. Por vezes, a caminhada com amigos e amigas Guarani e Kaiowá, eram tão simples quanto se encontrar para fazer uma refeição, na minha casa ou na aldeia; tão cotidianas quanto acompanhar alguém para pagar um boleto

⁷⁴ Instrumento de sopro dos Guarani e Kaiowá utilizado como forma de comunicação com as divindades.

de luz ou de água; tão intensa, preocupante, em misto de coragem e angústia também foi a caminhada, como nas diversas vezes em que nos deslocamos para acompanhar processos de despejo ou produzir filmagens que denunciasses situações iminentes, ou mesmo sentar para conversar, com os olhares dispostos nos arredores, sabendo que em algum lugar nos observavam, ou rondavam de maneira preparativa o bote, como encenando ou vigiando a cena para acusar ou atacar; da mesma forma, foram reveladoras e curativas as vezes em que oferecia carona à conselheiros e conselheiras da RAJ, para juntos recebermos as rezas de diferentes *nhanderu* e *nhandesy*. São inesquecíveis os arrepios, dos pés à cabeça, acompanhando o *mbaraká* em variações rítmicas.

A guerra, por sua vez, só pode ser entendida quando se vive seus traumas, quando se presencia suas mortes, quando se assume que engole a todos nós, no ritmo incessante da aparente normalidade do cotidiano das *agro-cidades*, como a nada receptiva Dourados, onde estive alojado. Percebi que, muito mais do que os mártires, os vivos da Palestina nos ensinam frente ao muro do sionismo, que todos aqueles mecanismos de repressão, vigilância e necropolítica são modelos replicados, que no simples deslocamento do olhar, brotam diferente no *apartheid* das periferias daqui. Andrey Ferreira é certo quando propõe que o internacionalismo

[...] foi uma tentativa de contraposição à colonialidade dos saberes/relações geradas pelo capitalismo, e suas implicações não foram todavia dimensionadas. O internacionalismo contrapunha-se ao universalismo civilizatório burguês e ao particularismo tradicionalista de diferentes ordens. O conceito de internacionalismo pode ser um operador estratégico para a descolonização epistemológica e base de uma reapropriação crítica da teoria do imperialismo e do colonialismo. (2014, p. 256)

Ou seja, que o que pode unificar todas essas lutas é justamente quando princípio de pertencimento às segmentações (etária, de gênero, de classe, étnico-racial, nacional, religiosa) se transforma em um princípio contra-universal, anti-hegemônico, propulsor de multiplicidades que se encontram em uma ancestralidade comum. Fazem, enfim, parte da guerra, e os diferentes modelos de organização e suas transformações no tempo, como percebidos na dinâmica das assembleias da Aty Guasu, Kunhangue Aty Guasu e RAJ, demonstram a compreensão dos movimentos de base Guarani e Kaiowá das transformações constantes na sociedade nacional, se inserindo no movimento incessante da história, compondo dialéticas múltiplas de produção da diferença. O local e o global se realizam nas retomadas, desde o campo insurrecionário

que des-delimita a terra cercada, até os novos promotores do cerco, as novas frentes de colonização estatal-empresarial, representadas pelas transnacionais do agronegócio.

A juventude guerreira Guarani e Kaiowá, deste modo, se soma às insurreições invisíveis que permeiam todo o país, expressando a indissociação de suas pautas e suas lutas das demais reivindicações e organizações do próprio povo. Desde os efeitos das diferentes formas de dominação sobre os corpos desviantes nas reservas, as questões de sobrevivência que no dia a dia se manifestam, os desejos materiais e imateriais que resultam do sobreviver, até as lutas por demarcações de terra, os avanços de retomadas, os confrontos diretos com o Estado brasileiro e seus tentáculos, o quanto se desfaz a monocultura do ser, do pensamento e, efetivamente, dos cultivos natimortos do agronegócio, o novo levante da juventude traduz os princípios ingovernáveis da resistência Guarani e Kaiowá. Aqueles que estão por vir, *pyahu kuera*, afinal já estão aqui, preparados para o fim do mundo, conscientes do cenário político do país e do alvorecer de um tempo de guerras inestimáveis. O latifúndio se encastela na gerência do Estado brasileiro, marchando impiedosamente ao lado do avanço do fascismo e de um estado de exceção de novo tipo, que ainda não podemos prever para onde nos conduzirá. Os ataques contra os povos indígenas, camponeses e quilombolas, entretanto, seguem o ritmo dos séculos, trazendo de volta dos túmulos da história, da estátuas dos pretensos vencedores, o fantasma dos primeiros colonizadores. O que posso concluir, porém, é que nada disso encerrará a potência do constante vir-a-ser, dos sempre novos guerreiros e guerreiras retomando a si, aos outros, e dos Outros que os usurparam.

De fato, não podemos esperar que o Estado realize novas demarcações. Seus representantes já afirmaram sua posição quanto a isso. O esforço, no momento, diante de tudo o que vivi ao lado dos Guarani e Kaiowá, é entender que isso não significa o fim das esperanças, não significa que tudo está perdido, e muito menos que o único caminho possível é por dentro das estruturas jurídico-institucionais da democracia liberal-burguesa. Nunca houve tempo de paz. Mas o momento se instaura voraz, e se faz necessária a abertura de novos *tape po'i* que encerrem de vez a tutela, a dependência, as falsas promessas de integração. Esses caminhos estreitos, acredito, são sinalizados pela importância das retomadas e autodemarcações como o novo rumo, nem tão novo assim, das lutas indígenas no Brasil e na América Latina, de acordo com as redes que se tece para a solidariedade, mas sobretudo pela defesa e a garantia de permanência dos povos em suas terras recuperadas.

Os jovens Guarani e Kaiowá, enfim, me mostraram que, indubitavelmente, “a luta vai seguir em frente, nunca vai acabar”, como tantas vezes ouvi. É a mesma luta de tantos outros povos do mundo, das montanhas do Curdistão às montanhas de Chiapas, das veias abertas de África às de América Latina, que não se desfazem em qualquer sopro venenoso de desequilíbrio dos patamares celestes. Em Chiapas, o monstro do *tren maya* ameaça atropelar as comunidades zapatistas, arriscando desatar um novo conflito com o EZLN; no Curdistão, as tropas da Turquia ameaçam avançar sobre os cantões, sobre a revolução em marcha que nos oferece novos sonhos de libertação humana e da terra. E falando em sonho, não me esqueço daquele dia, quando conversei com Kunumi sobre utopia, e melhor entendi esse horizonte eterno que Galeano viu em seu voo de Condor por tudo o que há de mais orgânico em Abya Yala, para que não deixemos de caminhar. – O que é utopia? – me perguntou Kunumi, após questiona-lo justamente sobre o que ele entendia por essa palavra sagrada a todo revolucionário. Minha resposta atravessou e a ideia de um sonho alcançável no caminho do sol. Kunumi, por sua vez, me revelou o que talvez seja uma dupla utopia Kaiowá e Guarani, do *Tekoha* ao *Tekoharã*, e vice-versa, essa temporalidade que faz parte da luta em um sentido de um futuro no passado. Como tantas multiplicidades que elencamos, partindo do lugar-pensamento e do corpo-terra Guarani e Kaiowá, a utopia não poderia ser diferente. É o *Teko Araguyje*, a terra sem males, a terra onde nada perece, que o horizonte reserva aos guerreiros e guerreiras do porvir: *Pyahu Kuera*.

BIBLIOGRAFIA

ADOUE, Silvia Beatriz. Los pueblos de los bosques y el desarrollo. Las retomadas indígenas en Brasil. In: **La Farsa Neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe**. FÉLIZ, M; PINASSI, M. O. (org), Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2017.

_____. **Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação**. Blog da Boitempo. [S.I.] 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/01/11/os-ataques-contr-os-povos-indigenas-e-o-novo-padrao-de-dominacao/?fbclid=IwAR3XuIuqVRojC1zCY7uYU2zBbMj5vMvyulV7dfhiva2RTKls2iAbiG50b_M>. Acesso em 14 out. 2018.

_____. **Rodolfo Walsh, o Criptógrafo. Relações entre escrita e ação política na obra de Rodolfo Walsh**. 2008, 210 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALBERT, Bruce. **“Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos**. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos, Paraná, v. 15, n. 1, p.129-144, 2014.

AUBRY, Andrés. *Otro modo de hacer ciencia: miseria y rebeldía de las ciencias sociales*. México, 2011, pp. 59-78. In: BARONNET, B.; BAYO, M.M.; STAHLER-SHOLK, R. (org.). **Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas**. México, Xochimilco, Universidad Autónoma Metropolitana: Casa abierta al tempo, 2011.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. São Paulo: Cadernos de Campo, nº3, Edusp, 1993.

BARROS, Ilena Felipe. O agronegócio e a atuação da burguesia agrária: considerações da luta de classes no campo. São Paulo: **Serv. Soc. Soc.**, n. 131, pp. 175-195, jan/abr. 2018.

BAYO, Mariana Mora. *Producción de conocimientos em el terreno de la autonomia. La investigación como tema de debate político*. México, 2011, pp. 79-110. In: BARONNET, B.; BAYO, M.M.; STAHLER-SHOLK, R. (org.) **Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas**. México, Xochimilco, Universidad Autónoma Metropolitana: Casa abierta al tempo, 2011.

BENITES, Eliel. **Kokue: modelo de produção guarani kaiowa**. Encontro Nacional de Geografia Agrária, UFGD, 2018.

BENITES, Tónico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. 2014, 269 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: _____. **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, pp. 114-119, 1987.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (org). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014, 277 p.

BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os Difíceis Caminhos da Palavra**. 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 1997.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra: Las vidas lloradas**. Buenos Aires, Paidós, 2010.

CARIAGA, Diógenes Egídio. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno: uma redefinição. In: **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. CLACSO, Buenos Aires, pp. 431-458, 2007.

CASTELO, Rodrigo. **O Social-liberalismo: auge e crise da supremacia burguesa na era neoliberal**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2013.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. Do etnocídio. In: **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COSTA, Willian. RESENHA: BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* **Revista Primordium** – v.1, n.2, p. 113 – 119, jul./dez. 2016. ISSN 2526-2106

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In: *Cultura com aspas*, pp. 235-244. Cosac Naify, São Paulo, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. **Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”**. Califórnia: *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, pp. 334-370, 2010.

DE SOUZA E OLIVEIRA, Vanderlei. **As relações de trabalho na colheita da maçã em Vacaria (RS): da autonomia camponesa ao controle do capital**. Monografia, (Trabalho de Conclusão de Curso em Geografia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Presidente Prudente, 2011.

DE SOUZA TONIATTI, Tadeu Bernardes. FERREIRA, Andrey Cordeiro (Orgs). **De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin**. Rio de Janeiro: Editora Alternativa, 2015.

DOS SANTOS, G. M.; DIAS Jr., C. M. Ciência da Floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 52, n. 1, pp. 137-160, 2015

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, número 13, pp. 155-161, Rio de Janeiro, 2005.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria política anticolonial e pós-colonial**. Rio de Janeiro: Revista Sociedade e Estado, volume 29, número 1, 2014.

_____. **Desenvolvimentismo, Etnicidade e Questão Agrária**. Rio de Janeiro: Estud. Soc. e Agric., v. 19, n. 1, pp. 182-223, 2011.

_____. (org). **Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI**. Niterói, Editora Alternativa, 2016.

_____. **Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro**. 2013. 410 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo, Editora Elefante, 2017.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS**. 2005. 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. São Paulo: L&PM Editores, 2010.

GONÇALVES, Chryslen Mayra Barbosa. **Ecologia dos saberes e pachakuti: entrelaçando análises descoloniais**. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. ISBN: 978-85-7205-159-0.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **El Colonialismo interno (una redefinición)**. *Revista Rebeldía*, Nº12. México, Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), 2003.

GROSFOGUEL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, n. 9, pp. 199-215, Bogotá, 2008.

_____. **Lo pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial*:

reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007b.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n. 37, p. 25-44, Porto Alegre, jan./jun. 2012

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyry Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. 2011. 119 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUIZ, Felipe. Filosofia como estratégia. Marília: **Diaphonía**, v. 3, n. II, 2017.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. Lisboa: **Etnográfica**, v. X (1), pp. 121-158, mai. 2006.

MARTINS, E.; COLMAN, R. S. A luta pela recuperação das terras indígenas Guarani e Kaiowá e a participação dos ñanderu e das ñandesy. **REA**, n. 4, jul. 2017.

MARTINS, Catia Paranhos. Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar no mundo. Dourados: **Ñanduty**, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Revista do ppgav/eba/ufrj, n. 32, Rio de Janeiro, dez. 2016.

MELIÁ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. **Los Paĩ-Tavyterã: etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo**. Assunção, CEPAG, 2008.

MERTZ, José Vicente. **Mitologias da Resistência: o processo revolucionário curdo e suas metanarrativas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción Decolonial**. Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

MORAIS, Bruno. **Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte**. São Paulo, Editora Elefante, 2017.

MOTA, Carlos Guilherme. História de um Silêncio: a guerra contra o Paraguai (1864-1870) 130 anos depois. In: Guerra do Paraguai: História e Polêmica. Rio de Janeiro: **Estudos Avançados** 9 (24), 1995

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. O movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. Presidente Prudente: **Boletim Dataluta**, out. 2012.

MURA, Fabio. **À Procura do “Bom Viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. 2006. 504 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

NASCIMENTO, Silvana Jesus do. **Múltiplas vitimizações: crianças indígenas Kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, v. 20, n. 42, pp. 265-292, Dez. 2014.

NETTO, José Paulo. FHC e a polícia social: um desastre para as massas trabalhadoras. In: LESBAUPIN, Ivo (org.). **O Desmonte da nação: balanço do governo FHC**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

NIMUENDAJU, Curt. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

ÖCALAN, Abdullah. **Confederalismo Democrático**. São Paulo, Rizoma Editorial, 2016.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

PEREIRA, Levi Marques. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. Campo Grande, **Tellus**, ano 10, n.18, pp. 115-137, jan./jun. 2010.

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

_____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. Dourados, **Revista História em Reflexão**, v. 1, n. 1, 2007.

_____. **O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS**. Campo Grande, **Tellus**, ano 3, n. 4, pp. 137-145, 2003.

_____. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Dourados-Amambaipagua I, do Tekoha Guasu das Comunidades de Laguna Joha, km 20, Javorai Kue/Piratini e Pindo Roky no Estado do Mato Grosso do Sul**. Antropólogo coordenador do Grupo Técnico. Portaria N° 789/PRES/FUNAI, 10/08/2008.

_____. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani-Kaiowá Guyraroká**. Antropólogo coordenador do Grupo Técnico. Portaria N° 083/PRES/FUNAI, 31/01/2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. 126 f. Tese (Livre-Docência em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 2015.

PINASSI, Maria Orlanda. Neodesarrollismo: uma parábola de ricos para pobres. In: **La Farsa Neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe**. FÉLIZ, M; PINASSI, M. O. (org), Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Reinvenção dos Territórios na América Latina/Abya Yala**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

_____. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. Curitiba, **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismos e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ROCHA, Otávio Gomes. **Projetos de morte na serra norte de Puebla (México): a geofagia capitalista avança sobre o comum**. In: VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária, 2017, Curitiba.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e Sujeito Histórico Indígena. **Novos Estudos**, nº 76, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Aldine-Atherton Inc., Chicago, 1972.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 2, 2014.

_____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-Cadernos CES [Online]**, v. 18, 2012, pp. 106-131. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/1533>>.

SERAGUZA, Lauriene. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, pp. 139-162, maio/ago. 2017

SILVESTRE, Célia Maria Foster. **Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2011.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P (eds). **Making Things Public**. MIT Press, pp. 994-1003, 2005.

SZTUTMAN, Renato. **Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias**. Ponto Urbe, n. 13, São Paulo, 2013.

_____. **O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. 2005. 458 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TERENA, Luiz Henrique Eloy. Poké'exa ûti. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 12, p. 12-17, 2018.

THOMAS JUNIOR, Antonio. **Por uma geografia do trabalho**. Presidente Prudente:

TRASPADINI, Roberta. Breve genealogia del capitalismo dependiente latino-americano: la superexplotación como combustible del neodesarrollismo. In: **La Farsa Neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe**. FÉLIZ, M; PINASSI, M. O. (org), Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. São Paulo: Cadernos de Campo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

_____. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: N-1, 2018.

_____. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. O Recado da Mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Rio de Janeiro: Mana, 2(2), pp. 115-144, 1996.

_____. **“Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”.** Mana, Rio de Janeiro, RJ, volume 18, n. 1, pp. 151-171, 2012.

ZAVALETA, F. R. A.; *et al.* **A proposta educativa nas comunidades zapatistas: autonomia e rebeldia.** México: Densidades, n. 13, ano 4, dez. 2016.

WATTS-POWLESS, Vanessa. **Lugar-pensamento indígena e a agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!).** Porto Alegre: Espaço Ameríndio, v. 11, n. 1, pp. 250-272, jan./jun. 2017

WINTER, Jay. A geração da memória: reflexões sobre o “boom da memória” nos estudos contemporâneos de história. In: **Palavra e imagem, memória e escritura.** SELIGMANN-SILVA (org). Editora Argos, Santa Catarina, 2006.

FONTES ESCRITAS

A Insurreição Invisível: uma interpretação anti-governista da rebelião de 2013 no Brasil. <<https://nepcpda.wordpress.com/2015/09/26/a-insurreicao-invisivel-uma-interpretacao-anti-governista-da-rebeliao-de-201314-no-brasil1/>>. Último acesso em: 29/05/2018.

Ancião Guarani Kaiowa segue detido após ação truculenta da polícia em Caarapó. <<https://cimi.org.br/2018/08/anciao-guarani-kaiowa-segue-detido-apos-acao-truculenta-da-policia-em-caarapo/>>. Último acesso em: 12/12/2018.

Cinco fazendeiros voltam para cadeia por ataque à índios em Caarapó. <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/cinco-fazendeiros-voltam-para-cadeia-por-ataque-a-indios-em-caarapo.>> Último acesso em 14/02/2019.

Em Brasília, Guarani e Kaiowá mobilizam-se em defesa do tekoha Guyraroka e dos direitos indígenas. <<https://cimi.org.br/2018/09/em-brasilia-guarani-e-kaiowa-mobilizam-se-em-defesa-do-tekoha-guyraroka-e-dos-direitos-indigenas/>>. Último acesso em: 10/10/2018.

Família Rezende Barbosa finaliza cisão e divide ações da COSAN. <<http://www.mbfagribusiness.com/conteudo/familia-rezende-barbosa-finaliza-cisao-e-divide-acoes-da-cosant>>. Último acesso em 04/01/2019

FUNTRAB recadastra indígenas para trabalhar na colheita de maçã em SC e RS. <<http://www.capitalnews.com.br/cotidiano/funtrab-recadastra-indigenas-para-trabalhar-na-colheita-de-maca-em-sc-e-rs/324500>>. Último acesso em: 02/02/2019.

Futura ministra da agricultura, Tereza Cristina trabalha para tirar direitos dos indígenas. <<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2018/11/08/futura-ministra-da-agricultura-tereza-cristina-trabalha-para-tirar-direitos-dos-indigenas/>> Último acesso em: 08/11/2018.

IBGE lança censo agropecuário em MS. <<https://www.embrapa.br/gado-de-corte/busca-de-noticias/-/noticia/28464486/ibge-lanca-censo-agropecuario-em-ms>>. Último acesso em: 17/11/2018.

Justiça Federal concede reintegração de posse à UFRGS e acesso de indígenas à área disputada. <<https://www2.jfrs.jus.br/jf-concede-reintegracao-de-posse-a-ufrgs-e-acesso-de-indigenas-a-area-disputada/>>. Último acesso em: 26/05/2017.

Lideranças guarani e kaiowá defendem demarcação da terra indígena Guyraroka anulada pelo STF. <<https://cimi.org.br/2018/09/liderancas-guarani-e-kaiowa-defendem-demarcacao-da-terra-indigena-guyraroka-anulada-pelo-stf/>>. Último acesso em: 10/10/2018.

Massacre: Bope chacina 13 pessoas. <<https://theintercept.com/2019/02/08/rio-massacre-bope-chacina-13-pessoas/>>. Último acesso em: 10/02/2019.

Medidas inconstitucionais do governo Bolsonaro afrontam direitos indígenas. <<https://cimi.org.br/2019/01/nota-do-cimi-medidas-inconstitucionais-do-governo-bolsonaro-afrontam-direitos-indigenas/>>. Último acesso em: 29/01/2019.

Milícia no Rio de Janeiro: como é a vida em Rio das Pedras, bairro dos suspeitos da morte de Marielle. <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46995906>. Último acesso: 11/03/2019.> Último acesso em: 15/02/2019.

Ministra Carmen Lúcia recebe índios Guarani-Kaiowá. <<http://www.stf.jus.br/PORTAL/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=347371>>. Último acesso em: 07/02/2019.

No Rio, familiares denunciam chacina em operação policial no morro do fallet. <<https://www.brasildefato.com.br/2019/02/12/no-rio-familiares-denunciam-chacina-em-operacao-policial-no-morro-do-fallet/>>. Último acesso em: 12/02/2019.

Pai de Guarani Kaiowa assassinado no Massacre de Caarapó é preso em ação policial. <<https://cimi.org.br/2018/12/pai-de-guarani-kaiowa-assassinado-no-massacre-de-caarapo-e-preso-em-acao-policial/>>. Último acesso em: 14/02/2019

Parceria emprega indígenas de MS em lavouras de frutas do país. <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/parceria-emprega-indigenas-de-ms-em-lavouras-de-frutas-do-pais>>. Último acesso em: 05/02/2019.

Por qué hablar de genocídio indígena? <<https://www.revistamaiz.com.ar/2019/01/por-que-hablar-de-genocidio-indigena.html>>. Último acesso em: 21/02/2019.

Racismo institucional justificando pobreza: Estado retira crianças de suas famílias Guarani e Kaiowa. <<https://cimi.org.br/2018/03/racismo-institucional-justificando-pobreza-estado-retira-criancas-de-suas-familias-guarani-e-kaiowa/>>. Último acesso em 12/02/2019.

Sócios da COSAN tem 50 mil hectares no Paraguai no MS em fazenda em território kaiowa. <<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoparaguai/2018/08/19/socios-da-cosan-tem-50-mil-hectares-no-paraguai-no-ms-fazenda-em-territorio-kaiowa/>> Último acesso em: 19/08/2018.

Com fazenda em terra indígena, deputado estadual briga contra demarcações há seis mandatos. <<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2018/11/13/com-fazenda-em-terra-indigena-deputado-estadual-briga-contrademarcacoes-ha-seis-mandatos/>>. Último acesso em: 13/11/2018.

<http://atlasagropecuario.imaflora.org/>. Último acesso em: 09/03/2019.

<https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/relatorio-2016/>

<https://www.raizen.com.br/pt/perfil-da-empresa-0>. Último acesso em: 03/02/2019.

ANEXOS

ANEXO 1 – Carta do encontro da RAJ, julho de 2017.



Caarapó/MS, 14 de Julho de 2017

Carta ao Supremo Tribunal Federal (STF)

À excelentíssima Ministra Carmen Lucia

Vimos através desta carta, expressar o repúdio a utilização do Marco Temporal no processo de identificação de terras indígenas. Nós Guarani e Kaiowá seremos afetados se a tese for regularizada, isso por que nós sofremos o processo de perda do nosso território e vivemos em confinamento desde a década de 1920 até os dias atuais. Isso impediu a nossa permanência nos Tekoha desde o período de criação das oito Reservas Indígenas criadas pela SPI (Serviço de Proteção ao Índio), fomos obrigados a deixar as nossas terras tradicionais para viver nessas oito áreas delimitadas em confinamento. E nós estamos lutando para ter de volta as nossas terras tradicionais desde que foram tomadas de nosso povo com a criação das Reservas indígenas. Atualmente existem 45 mil Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul, e as oito Reservas indígenas demarcadas estão super lotadas e por isso nós insistimos na demarcação para ter de volta o nosso Tekoha e que pertence ao nosso povo, exigimos de volta a nossa terra, a qual está

garantida na lei desde 1934 e também pela constituição de 1988, isso significa que o marco temporal é inconstitucional.

Temos áreas em tramites de estudos, identificação delimitação e homologação, se o Marco Temporal for aprovado haverá o maior **genocídio** do povo Guarani Kaiowa em Mato Grosso Do Sul, e o Supremo Tribunal Federal vai ser responsável pelo genocídio dos povo Guarani Kaiowa, por que nós não iremos sair de nossas terras tradicionais. Vamos resistir até a morte junto com as nossas crianças, não sairemos das áreas de retomadas, vamos lutar com todas as nossas forças e declaramos guerra aos não indígenas, por que enquanto houver o som do Takuapu e Mbaraka a luta vai continuar.

ANEXO 2:

Carta da Aty Guasu, produzida na Assembleia da Aty Guasu de Guyraroka, em agosto de 2018.

Carta Final da Grande Assembleia – Aty Guasu Guarani e Kaiowa – Guyraroka
24/08/2018

Aos senhores Ministros do STF – Aqueles que devem proteger a Justiça e a Constituição.

“Mas quem são estes Ministros para dizer que esta terra que Deus deu a nosso povo e na qual viveram todos nossos antigos não existem mais?”

Essa pergunta foi feita a nós pelos nossos rezadores, muitos deles com mais de 90 anos. Muito constrangidos e envergonhados tentamos explicar para eles que os ruralistas criaram politicamente a tese do Marco Temporal, que não é lei, que fere a Constituição Federal de 1988 mas que por submissão de alguns e desconhecimento de outros esta sendo aplicada por gente do Estado, por gente do judiciário. Entre brabos e tristes, ouviram assustados sem acreditar no tamanho da covardia e desonestidade dos fazendeiros. “Mas existe a Constituição, e nós temos direitos de viver em nossa terra” disseram nossos idosos. “Fale com os guardiões da justiça, eles conhecem a Constituição” pediram nossos anciões se referindo aos ministros do STF. Mais constrangidos ainda lhes respondemos que entre os próprios ministros existe gente que defende a tese dos fazendeiros. Ficaram quietos, profundos, abaixaram, acariciaram a terra, e então disseram por fim “se isso acontecer, só nos restará a guerra e a morte”.

Nós, como lideranças representantes de todas as terras indígenas Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul estivemos reunidos em nossa Aty Guasu no Guyraroka – Terra ancestral que está ameaçada pelo Marco Temporal aplicado pelas mãos de Gilmar Mendes para mandar uma mensagem ao STF e a todas as autoridades brasileiras:

Ministros:

Queremos chamar a atenção de vocês que a decisão de anulação do Território de Guyraroka é um atestado de genocídio e de massacre por parte do Estado não só contra as famílias de Guyraroka mas também contra todo nosso povo. Se suspenderem nossos territórios no papel nós os defenderemos com nossas vidas na prática.

Guyraroka é terra reconhecida pelo Estado Brasileiro e nossa luta pelo seu reconhecimento nos custou muitas vidas e muita dor. Fomos submetidos a todos os tipos de violações e expulsos muitas e muitas vezes. Apesar das cicatrizes e dos ataques, nosso povo sempre voltou para sua terra. Sempre que voltamos fomos expulsos por aqueles que roubaram nossa Terra e levados de caminhão como animais para a reserva. Mas voltamos de novo. Nunca abandonamos Guyraroka para que hoje nossas crianças e nossos velhinhos vivam aqui. Apesar de viver sem a maioria do nosso território que se encontra nas mãos de fazendeiros e políticos locais como Zé Teixeira hoje nossos idosos e nossas crianças podem ter o mínimo de paz. Temos nossas casas, nossa escola, nossas plantas, nossos animais, o mato está voltando a nascer e com nossa reza e nossa cultura nosso povo ano após ano floresce.

Se o Supremo definir pelo Marco Temporal estarão trocando esta paz duramente conquistada pelo desejo de nossas crianças e velhos que vão voltar a viver na beira de rodovias, sem saúde básica, sem educação, sem cultura, sem terra e sem nenhuma possibilidade de futuro. Isso não aceitaremos.

Por isso, é preciso dizer bem claro que acaso qualquer decisão de Marco Temporal, em especial contra o Guyraroka, vier do Supremo, não teremos outra alternativa a não ser resistir e morrer lutando. Nossa vidas estão na mão de vocês e do Estado brasileiro.

Nosso povo já rezou junto e fizemos um pacto. Todas as Tekoha estão conectadas e estarão juntas para defender com nossos corpos e nosso sangue os territórios que forem afetados pelo Marco Temporal, Parecer 001 ou outra ferramenta genocida contra nossos povos.

Por isso, estamos mais uma vez buscando sensibilizar o STF de nossa situação, da injustiça acerca do Marco Temporal e o conflito que irá se estabelecer se uma decisão destas for confirmada por vocês.

Ao invés de desalojar nossas crianças e tornar elas órfãos, o STF poderia fazer valer a justiça buscando ajudar outros dois órfãos que hoje respondem pelo nome de “justiça” e de “democracia”.

Respeitem nossos direitos!
Garantam a Constituição!
Não se dobrem ao ruralismo!

ANEXO 3:

CARTA DA RAJ 2018

A grande assembleia dos jovens Guarani e Kaiowa teve início em 2012, no tekoha Pirajui, município de Paranhos, Mato Grosso do Sul, edição aonde protocolamos uma carta recomendação ao MPF exigindo o retorno do magistério indígena Ará Verá de Campo Grande para o cone sul de Dourados. Esta pauta foi uma grande conquista e avanço para nosso povo originário do Brasil. Em 2014, nos fortalecemos junto com as lideranças do Aty Guasu, Kuñangue Aty Guasu e dos rezadores, e decidimos coletivamente criar a RAJ - Retomada Aty Jovem Guarani e Kaiowa.

A partir de então, iniciaram as articulações em 2015 para construção da RAJ. Logo após, vieram as primeiras edições: 2016, em Paraguassu; 2017, em Sessoró e na aldeia Te'yi Kue, em Caarapó. Nesse processo, se construíram grandes avanços de retomada de terra, e muitos jovens se levantaram após o massacre de Caarapó, quando morreu Clodiodi de Souza, mais uma vitória fundamental da nossa organização.

Já em 2018, pedimos para todos os apoiadores, arrecadações e recursos financeiros para nos ajudar na questão de transporte, alimentação e estrutura para o encontro da grande assembleia dos jovens Guarani e Kaiowa, que acontecerá no mês de setembro no tekoha de Porto Lindo, município de Japorã. Vamos discutir a educação escolar indígena, saúde e território, como principais eixos de debate. Vamos lutar contra a privatização da água e da nossa terra, que estão sendo vendidas para empresas multinacionais, e combater a invasão dos militares nas aldeias para suposto treinamento, mas que pretende na verdade mapear nosso território para futuros ataques. Vamos lutar também contra a adoção forçada de crianças indígenas, que vem sendo sequestradas pelo Estado, que não respeita os nossos direitos que já estão garantidos na constituição. Tudo isso tem o objetivo de fortalecer nossa autonomia e de decidir o que vai ser melhor para o nosso povo e a nossa comunidade indígena Guarani e Kaiowá.

Fortalecer nossa cultura, espiritualidade, origem, cantigas, língua materna, modo de ser guarani e kaiowa nativo, sempre ligados com os três pilares que vêm fortalecendo a luta para unificação dos povos Guarani e Kaiowa: os movimentos indígenas Aty Guasu, Kuñangue Aty Guasu, e a RAJ.

Assim, iremos resistir para ocupar o espaço que nos pertence, para não silenciar voz da juventude Guarani e Kaiowa!

Venham unificar a luta com a RAJ! Junte-se a resistência!

Ocupar e resistir pelo nosso tekoha!

Venha somar na luta!

Pejupaguasu mitarusukuera nhanhombarete haguã

A juventude guarani e kaiowa persistindo na luta!