



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

**O Canto que Esfria o Calor das Balas: A Ação Política da Juventude *Kaiowá*
e *Guarani* frente aos processos de violência e criminalização do Estado**

Arthur Paiva Octaviano

Dourados, 2024



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



O Canto que Esfria o Calor das Balas: A Ação Política da Juventude *Kaiowá e Guarani* frente aos processos de violência e criminalização do Estado

Arthur Paiva Octaviano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGANT/UFGD) como requisito para a obtenção do grau de mestre em antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Diógenes Egídio Cariaga

Dourados, 2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

O21c Octaviano, Arthur Paiva

O Canto que Esfria o Calor das Balas: A Ação Política da Juventude Kaiowá e Guarani diante dos processos de criminalização e violência do Estado [recurso eletrônico] / Arthur Paiva Octaviano. -- 2024.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Diógenes Egídio Cariaga.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2024.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Violência. 2. Mobilização Indígena. 3. Etnologia Guarani. I. Cariaga, Diógenes Egídio. II. Título.

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

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

Ata de Defesa



Ministério da Educação
Universidade Federal da Grande Dourados
PROPP - Pró-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR ARTHUR PAIVA OCTAVIANO, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURAL".

Aos vinte e seis dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e quatro, às quatorze horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **"O Canto que Esfria o Calor das Balas: A Ação Política da Juventude Kaiowá e Guarani frente aos processos de violência e criminalização do Estado"**, apresentada pelo mestrando Arthur Paiva Octaviano, do Programa de Pós-graduação em Antropologia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Diogenes Egidio Cariaga/UEMS (presidente/orientador), Prof.ª Dr.ª Aline Castilho Crespe Lutti/UFGD (membro titular interno), Prof.ª Dr.ª Flavia Medeiros Santos/UFSC (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado Aprovado. A Presidente da Banca atesta a participação dos membros que estiveram presentes de forma remota, conforme declarações anexas. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 26 de fevereiro de 2024.

Documento assinado digitalmente
DIÓGENES EGÍDIO CARIAGA
Data: 27/02/2024 14:50:16-0300
Verifique em <https://validar.ig.gov.br>

Prof. Dr. Diogenes Egidio Cariaga
Presidente/orientador
(Participação Remota)

Documento assinado digitalmente
ALINE CASTILHO CRESPE LUTTI
Data: 28/02/2024 19:08:26-0300
Verifique em <https://validar.ig.gov.br>

Prof.ª Dr.ª Aline Castilho Crespe Lutti
Membro Titular Interno
(Participação Remota)

Documento assinado digitalmente
Flavia Medeiros Santos
Data: 28/02/2024 18:51:12-0300
CPF: ***.857.707.**
Verifique as assinaturas em <https://e.ufsc.br>

Prof.ª Dr.ª Flavia Medeiros Santos
Membro Titular Externo
(Participação Remota)

RESUMO:

Nas páginas que seguem, pretende-se descrever, por uma via etnográfica, as formas de resistência e criatividade política do coletivo de jovens *Kaiowá* e *Guarani* organizados na Retomada *Aty Jovem*, a RAJ frente a processos de criminalização e violência perpetrados pelo Estado e, também, por frentes patronais privadas que representam interesses alienígenas às pautas construídas e reivindicadas pelos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, em especial os *Kaiowá* e *Guarani*. Durante o meu convívio com a RAJ, participando de reuniões e assembleias organizadas em diversas aldeias e retomadas, percebi que a violência era um acontecimento multifacetado, que afeta os jovens *Kaiowá* e *Guarani* sob diversas formas. Para compreender essa relação agonística pensada através da perspectiva da RAJ contra os saberes e tecnologias dos brancos – *karaí reko kuera*, percebi que estes jovens acionam uma série de elementos que compõem seus modos de fazer política, como os cantos-reza - *ñembo'e*, que operam como uma forma de interlocução entre seu mundo e os patamares celestes, acionando os seus guardiões do modo de ser – *teko jara*, que compõem a política xamânica dos *Kaiowá* e *Guarani*, mas também sua agência sobre as ações de retomada, seus corpos e sua paisagem social. Ademais, ao longo das páginas que seguem, descreverei a *violência* como uma forma e enfeitiçamento dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*, traduzida por meu interlocutor jovem como *Ara Piraguai*. Portanto, na arena política da juventude *Kaiowá* e *Guarani* hoje se deflagra um cenário de um conflito ontológico (Almeida, 2013), visualizado pela guerra existencial entre diferentes modos de vida e tecnologias, o dos brancos e o dos *Kaiowá* e *Guarani*. Acrescento que, a juventude em sua agenda política extemporânea se organiza de forma criativa sobretudo a partir de redes de socialidade que criam por alianças entre jovens de outras aldeias, como nas universidades, mas, além disso, a juventude se mostra capaz de conjugar o presente e o futuro ao mesmo tempo, mobilizados pela memória dos seus antepassados que *tombaram* na luta.

PALAVRAS-CHAVE: Violência; Mobilização Indígena; Etnologia Guarani; Cosmopolítica; Criatividade; Resistência; Temporalidade

ABSTRACT

In the pages that follow, we intend to describe, through an ethnographic approach, the forms of resistance and political creativity of the collective of *Kaiowá* and *Guarani* youth organized in the Retomada *Aty Jovem*, the RAJ in the face of processes of criminalization and violence perpetrated by the State and, also, by private employer fronts that represent interests alien to the agendas constructed and demanded by indigenous peoples in Mato Grosso do Sul, especially the *Kaiowá* and *Guarani*. During my time with the RAJ, participating in meetings and assemblies organized in different villages and retakes, I realized that violence was a multifaceted event, which affects *Kaiowá* and *Guarani* young people in different ways. To understand this agonistic relationship thought through the perspective of the RAJ against the knowledge and technologies of white people - *karaí reko kuera*, I realized that these young people activate a series of elements that make up their ways of doing politics, such as prayer songs - *ñembo'e*, that operate as a form of dialogue between their world and celestial levels, activating their guardians of the way of being – *teko jara*, which make up the shamanic policy of the *Kaiowá* and *Guarani*, but also their agency over the actions of recovery, their bodies and its social landscape. Furthermore, throughout the pages that follow, I will describe violence as a form of bewitchment by white people against the *Kaiowá* and *Guarani*, translated by my young interlocutor as *Ara Piraguai*. Therefore, in the political arena of *Kaiowá* and *Guarani* youth today, a scenario of ontological conflict is unfolding (Almeida, 2013), visualized by the existential war between different ways of life and technologies, that of the whites and that of the *Kaiowá* and *Guarani*. I would add that youth, in their extemporaneous political agenda, organizes themselves in a creative way, mainly based on social networks that they create through alliances between young people from other villages, such as in universities, but, in addition, youth shows themselves capable of combining the present and the future at the same time, mobilized by the memory of their ancestors who fell in the fight.

KEY WORDS: Violence; Indigenous Mobilization; *Guarani* Ethnology; Cosmopolitics; Creativity; Resistance; Temporality

LISTA DE SIGLAS E NOMENCLATURAS

- 1) **ACRISSUL** - Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul
- 2) **ANMIGA** -Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
- 3) **ASCURI** – Associação Cultural de Realizadores Indígenas
- 4) **AJI** - Ação dos Povos Indígenas de Dourados
- 5) **APIB** – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- 6) **ATL** – Acampamento Terra livre
- 7) **Aty Guasu** – Grande Assembleia do Povo *Kaiowá* e *Guarani*
- 8) **CAC** – Compromisso de Ajustamento de Conduta
- 9) **CAND** – Colônia Agrícola Nacional de Dourados
- 10) **CF** – Constituição Federal
- 11) **CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- 12) **CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- 13) **CTI** – Centro de Trabalho Indigenista
- 14) **CTV** – Coletivo Terra Vermelha
- 15) **FAMASUL** – Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul
- 16) **FAIND** – Faculdade Intercultural Indígena
- 17) **FUNAI** – Fundação Nacional dos povos Indígenas
- 18) **GAPK** - Grupo de Apoio aos Povos *Kaiowá* e *Guarani*
- 19) **IBAMA** – Instituto Nacional do Meio Ambiente
- 20) **INCRA** – Instituto de Colonização e Reforma Agrária
- 21) **INFOPEN** – Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias
- 22) **Kuñangue Aty Guasu** – Assembleia das Mulheres *Kaiowá* e *Guarani*
- 23) **MPF** – Ministério Público Federal
- 24) **MPT** – Ministério Público do Trabalho
- 25) **PPGant** – Programa de Pós-graduação em Antropologia
- 26) **PED** – Penitenciária Estadual de Dourados
- 27) **PF** – Polícia Federal
- 28) **RAJ** – Retomada Aty Jovem
- 29) **OIT** – Organização Internacional do Trabalho
- 30) **SEJUSP** – Secretaria Nacional de Justiça e Segurança Pública
- 31) **SPI** – Serviço de Proteção aos Índios
- 32) **SPILTN** - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
- 33) **STF** – Supremo Tribunal Federal
- 34) **UCDB** – Universidade Católica Dom Bosco
- 35) **UEMS** – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
- 36) **UFGD** – Universidade Federal da Grande Dourados
- 37) **UFMS** – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

LISTA DE IMAGENS

1) Imagem 1	22
2) Imagem 2	23
3) Imagem 3	25
4) Imagem 4	35
5) Imagem 5	37
6) Imagem 6	62
7) Gráfico 1	78
8) Tabela 1	79
9) Tabela 2	80

AGRADECIMENTOS

Em certo aspecto, acredito que a sina de um etnógrafo é a condenação eterna de repetir alguns clichês, mas certa vez ouvi que um clichê só é um clichê porque é verdade, então nesta parte de agradecimentos farei nada além do que a minha condenação me permite. O primeiro clichê é que, este trabalho não é um trabalho solitário ou individual, mas um esforço conjunto das minhas mãos redatoras e do apoio e incentivo de pessoas e entidades que estiveram ao meu lado, direta ou indiretamente, e foram amparo e esteio nos momentos de crise de escrita e pessoal durante este processo, se tem uma coisa que aprendi é que ser “todo” é ser “parte”, por mais perigos que essa ideia implique.

Assim, inicio agradecendo ao meu pai Oxalá por me trazer calma e serenidade e por cuidar de mim quando eu achei que nada seria possível. No plano parentesco formal a minha família consanguínea, minha mãe e amiga Flavia, que me incentivou a trilhar os caminhos da academia e da luta por justiça social, minha avó Ena, cujo nome foi a minha palavra entoada em vida, que pelas histórias do seu povo Guianense me levou aguçou a ouvir e registrar histórias e relações, às minhas tias Alice e Luísa, a última com menção honrosa pelas longas caronas permeadas de rock psicodélico e nova mpb que foram a trilha sonora das nossas viagens semanais a Dourados. Aos meus primos Pedro, Camila e André, que me viram crescendo, em meio ao carinho, ao caos e a uma certa rebeldia aquariana, signo que compartilho com Pedro e Camila, no fundo eles sabem do que falo. Ao meu padrasto João, que desde sua chegada trouxe um ingrediente a mais de alegria na minha vida e na vida de minha mãe. Ao meu avô Argemiro (*in memoriam*), de cujas idiossincrasias me tiram riso, a lágrima, a memória e a saudade.

Sempre fui peremptório em afirmar que “família” excede o conceito capitalista de propriedade, assim como aprendi com os *Kaiowá* e *Guarani*, a descendência direta não necessariamente te torna um parente. Portanto, agradeço a todas as famílias que fiz ao longo de todos esses anos, desde os meus amigos de ensino médio - Flávio, Isadora, Bruno, Maria Vitória (Mavi) e Miriã – passando pelos da graduação em Ciências Sociais na UFMS, onde descobri que a antropologia, além de uma disciplina, é um instrumento de luta, reivindicação e resistência – Amiel, Amanda, Larisa, Beatriz, Marianny, e sobretudo ao Grupo de Pesquisa de Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais coordenado pelo Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza do qual, orgulhosamente, integrei por 3 anos de iniciação científica.

Aos professores da UFMS Álvaro Banducci Jr – jamais esquecerei do seminário sobre o Perspectivismo Ameríndio que apresentei na sua disciplina de Teoria

Antropológica 4, aquele momento foi um verdadeiro divisor de águas na minha formação de cientista social e antropólogo – Silvia Helena Andrade Britto, Guilherme Passamani, David Tauro, Priscila Lini, Mara Aline, Tiago Duque, Daniel Miranda, Victor Garcia, Victor Ferri Mauro, Asher Brum, “tia” Mara Aline Ribeiro, Ricardo Cruz e Flávia Dalmaso. Obrigado pelos anos de formação.

No mestrado, mais do que um orientador, ganhei um amigo e parceiro de lutas e ideias, agradeço a Diógenes Cariaga, pelos conselhos acadêmicos, pessoais e por todo apoio dirigido a feitura deste trabalho, você é uma das minhas maiores inspirações na antropologia brasileira, e sou muito feliz que os nossos caminhos se cruzaram, a dissertação acaba, mas espero que a nossa amizade não.

Às minhas amigas Mayara, Aline Antonini (antropolouca), Luiza e Maria Eduarda, a gente passou por muita coisa junto, lembro com carinho de cada uma delas, das conversas, das cervejas, dos abraços e das risadas. Estendo o abraço à minha outra família campo grandense, dos diálogos sobre macumba e movimento indígena, amo muito vocês Mariana Farias, Renan Braga, Amarílis, Romina e Niko, el perro de Cuba.

Na UFGD, durante o mestrado, entendi o real significado de “alianças afetivas” e de uma antropologia implicada, agradeço aos professores que por meio de suas aulas me ensinaram e cativaram tanto - Célia Foster Silvestre, Aline Crespe, Claudia Carvalho, Rosa Colman, Levi Marques Pereira, Lauriene (Laroyêne) Seraguza e Eliel Benites, em especial aos meus amigos que tornavam as segundas e terças douradenses mais leves – Gisely, Anita, Arnulfo, Matheus, Gustavo e Altair.

Na pesquisa e na luta, fiz companheiros e companheiras que sei que, juntos, continuaremos lutando por um mundo melhor e mais justo, agradeço ao Sebastian Henao, vulgo Sebas, pela amizade, pelas trocas e pelo acolhimento em Dourados. Ao Felipe Mattos, Letícia Espadim e Aline Souza *Ivotyju*, pelas viagens, pela companhia e por compartilhar sonhos, projetos e ambições, guardo todos vocês em um lugar muito especial do meu coração rebelde e selvagem.

Agradeço a CAPES pela bolsa que possibilitou a minha dedicação exclusiva ao mestrado e à pesquisa. Agradeço a disponibilidade da banca nas pessoas de Profa. Dra. Aline Crespe, Profa. Dra. Flavia Medeiros Santos, Prof. Dr. Henryo Barreto Trindade, pela leitura cuidadosa e generosa desde o processo de qualificação.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a cada *Kaiowá* e *Guarani* que me acompanhou na pesquisa em toda retomada, em toda aldeia. Muito obrigado aos conselheiros da Retomada Aty Jovem (RAJ) por ver em mim um aliado das suas lutas e

por me possibilitar realizar essa pesquisa, mas por me mostrar como que se faz uma luta, como se produz a solidariedade, assim, meus especiais agradecimentos aos meus amigos Janio, Germano, Dhyonara, Angélica, Gualoy e Fábio.

No mais, buscando uma evitação descontrolada do sentimento de gratidão e da excessiva repetição de clichês, sei que muitas pessoas que me acompanharam e não estão inscritas aqui, agradeço a todes – sem exceção - com uma poesia de Maiakovski que dizia: “nos demais, todo mundo sabe, o coração tem moradia certa, fica bem aqui no meio do peito, mas comigo, a anatomia ficou louca, sou todo coração”.

Atyma Porã, Aguyjevete!

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: A Violência e a Genealogia do Corpo, o <i>Mbojera</i>	36
1.1.O Massacre de Caarapó, o renascimento e a segunda morte de <i>Kunumi Poty Vera</i>	37
1.1.2 Alex Recarte e Vitor Fernandes, as retomadas <i>Jopara</i> e <i>Guapoy</i>	43
1.1.3 <i>Iwyrapykue</i> e <i>Iwu Werá</i>	45
1.2 Territorialidade e produção relacional: o <i>Tekoha</i>	47
1.3 <i>Teko Ymaguare</i> e <i>Teko Pyahu</i> – Leituras de uma temporalidade <i>Kaiowá</i> e <i>Guarani</i>	52
1.4 A produção da pessoa e do modo de vida, elementos para uma análise da temporalidade <i>Kaiowá</i> e <i>Guarani</i>	56
Capítulo 2: Memória, mobilizações e regimes de criatividade da juventude <i>Kaiowá</i> e <i>Guarani</i>	60
2.1 Pacificação, tutela e militarização: outras ações, mesmos significados	68
2.2 Conflito e Guerra em um Cenário Agrodistópico	76
2.3 Ilegalismos legais: O Leilão da Resistência e a Operação <i>Tekoha</i>	86
2.4 Necro-geontopoder, quem vive, quem morre e o que não germina	89
Capítulo 3 O Nome da violência no tempo da juventude <i>Kaiowá</i> e <i>Guarani</i>	94
3.1 <i>Ara Piraguai</i> : Modos <i>Kaiowá</i> e <i>Guarani</i> de nomear a violência	100
3.2 A Violência enquanto feitiçaria dos brancos	108
3.3 <i>Ara Piraguai</i> e <i>Teko Vai</i> – Opostos complementares	112
3.4 A reativação do parentesco como forma de desativar a violência	117
Considerações Finais	121
Referências Bibliográficas	126

Introdução

A presente dissertação é um trabalho que versa sobre diversas categorias em oposição. Entre o “Cru” e “Cozido”, o “Velho” e o “Novo”, o “Um” e o “Múltiplo”, o “Vivo” e o “Morto” e, como o título se propõe, o “Frio” e o “Quente”, onde o canto e a reza entoado pelas lideranças jovens *Kaiowá* e *Guarani- Ñembo’e*, operam como dispositivos de esfriamento e desenfeitiçamento do sistema de predação dos brancos – *Karaí Reko Kuera*. Nesse o canto e a reza ressoados são elementos fulcrais da cosmopolítica e dos modos da juventude *Kaiowá* e *Guarani* no estado de Mato Grosso do Sul.

Este trabalho apresentará os percursos feitos e as perspectivas elaboradas pelo pesquisador para a construção de uma reflexão junto a uma parcialidade da juventude *Kaiowá* e *Guarani* e seus modos de resistência e política diante das modulações de guerra, morte, genocídio, criminalização e punição empenhados por forças relativas ao Estado, como fora delas, por forças paramilitares, sejam de milícias agrárias – jagunços e pistoleiros-, como de agentes de segurança privada contratados por fazendeiros como modo de atravancar as mobilizações realizadas pelos *Kaiowá* e *Guarani* na região sul do estado de Mato Grosso do Sul.

A oposição e a diferença operam, simultaneamente, como elementos denominadores comuns das relações *Kaiowá* e *Guarani*, no entanto, como mais adiante argumentarei, uma suposta “falta de coesão social” entre estes povos não revela um problema à sua socialidade como apontou Egon Schaden (1974), mas como sua suposta sociologia anti-durkheimiana (Pereira, 2004), opera dentro de relações de diferença e oposição são, em grande medida, o motor dos seus modos de fazer política (Cariaga, 2019), acenando ao tema que Levi Strauss chamou de um *dualismo em perpétuo desequilíbrio* (Levi Strauss, 2008).

Assim, retomando o tema entre o “frio” e o “quente”, voltamos a uma discussão clássica na etnologia americanista, esta focada nas relações do corpo e da noção pessoa (Seeger; *et al*, 1979). Assim, para os *Kaiowá* e *Guarani*, em uma certa genealogia do corpo, um corpo belo e saudável seria um corpo “frio” e “leve” em estado de maturação - *aguyje*, ao contrário de um corpo “quente” e “pesado” – *haku*, o último, portanto, enseja uma certa socialidade violenta entre o grupo, no último capítulo sobre *Ara Piraguai*, pretendo organizar uma reflexão em torno de uma tradução em *Guarani* para “violência”, entendida como uma estratégia de feitiçaria dos brancos- *Karaí* contra os *Kaiowá* e *Guarani*.

Portanto, analisando os processos de criminalização, violência e punição na perspectiva dos próprios *Kaiowá e Guarani*, optei por utilizar essa oposição entre o “frio”, o corpo belo e maduro – *Araguyje*, e a “quentura” das balas, como ferramenta do mundo dos *Karaí* como forma de aniquilar os modos de existência destes povos. Logo o ato de “esfriar”, se revela como uma contra-feitiçaria (Sztutman, 2018) *Kaiowá e Guarani*, ao feitiço do *piraguai* conjurado pelos brancos.

A intenção da pesquisa é analisar, etnograficamente, as relações entre o Estado e os povos *Kaiowá e Guarani*, a partir de processos de criminalização de sua juventude. Como suporte para a pesquisa, optei por não tomar o tema da juventude como um dado *a priori*, muito menos uma composição homogênea baseada em critérios etários, mas como uma categoria nativa constantemente mobilizada por um coletivo de jovens indígenas que compõe os movimentos de reivindicação de direitos indígenas e territoriais dos povos *Kaiowá e Guarani* na região sul de Mato Grosso do Sul, trata-se da Retomada *Aty Jovem*, a RAJ.

Ainda que não tenha entrevistado ou feito pesquisas diretamente com jovens *Kaiowá e Guarani* que já tenham passado pelo sistema carcerário, a instituição prisional como adjacente à composição estatal, se impõe na realidade sócio-política *Kaiowá e Guarani*, uma vez que as formas de criminalização e punição se apresentam como métodos e técnicas para atravancar as lutas e as mobilização realizadas pelos *Kaiowá e Guarani*, ao mesmo tempo que estas técnicas operam como dispositivos das “limpezas ontológicas” operacionalizadas pelos conflitos existenciais do Estado, tema que abordo mais detidamente no segundo capítulo desta dissertação.

A RAJ se trata de um coletivo que reúne jovens *Kaiowá e Guarani* de diversas aldeias e retomadas, as/os *tekoha*¹. De acordo com conversas em reuniões realizadas pelos conselheiros da RAJ, a organização se fundara em 2013, mas assumiu o caráter de movimento, com reuniões e eventos – chamados pelos jovens *Kaiowá e Guarani* de “encontros” – anuais para discutir tanto a conjuntura quanto os problemas internos de suas aldeias e retomadas apenas em 2016, após o episódio conhecido como “o massacre

¹ Mais adiante, para fins de distinção e como pistas de uma aliança ameríndia de ação política, busco flexionar a corruptela *tekoha*, muito traduzida em português como o “espaço em que vivemos de acordo com os nossos costumes”, mas como uma categoria política de caráter relacional onde se estabelecem os vínculos entre o que, costumeiramente, chamamos de relações entre “humanos e não humanos”. Bem como as alianças estabelecidas entre os *Kaiowá* e os *Ñandeva*, costumeiramente chamados por *Guarani*, após o contato forçado entre ambos os povos no contexto de colonização e privatização das terras para monocultura.

de Caarapó”, onde uma milícia armada, financiada por fazendeiros, incidiram um ataque à uma retomada vizinha à Terra Indígena *Tey’i Kue*. A ação dos fazendeiros culminou com a morte do indígena Clodiodi Aquileu Silva, que na época tinha somente 24 anos, seu pai, Leonardo Silva, foi preso pouco tempo após a morte do filho, sendo condenado em segunda instância no ano de 2019. Até o momento da escrita deste relatório, Leonardo permanece preso. Hoje, a retomada que foi palco do massacre em Caarapó recebe o nome de *Kunumi Poty Vera*, o nome em guarani de Clodiodi.

A RAJ compõe uma parcialidade dos movimentos organizados pelos *Kaiowá e Guarani* no estado de Mato Grosso do Sul, ao lado da *Aty Guasu* – Grande Assembleia *Guarani Kaiowá*, *Kuñangue Aty Guasu* – Assembleia das Mulheres *Guarani Kaiowá* e a Rede de movimentos de Professores Indígenas *Guarani Kaiowá*. Embora haja uma constante interlocução entre estes movimentos, o caráter que se pode dizer *autonomista* prevalece em cada uma das organizações, uma vez que a realidade e a experiência indígena são múltiplas, igualmente os problemas que estes sujeitos enfrentam. Muitas vezes existem formas de discordância entre as suas lideranças, apontando à instabilidade de suas relações políticas. Alianças e relações podem ser assim, feitas e desfeitas, em um movimento de ambiguidade, se opondo ao que Schaden (1974) descreveu em seu “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, os Guarani não seriam um grupo socialmente coeso, como apontou Diógenes Cariaga em sua tese (2019).

No entanto, observando os modos de fazer política dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, a falta de coesão não representa em si um problema, pelo contrário, é justamente a falta dela, como apontam Diógenes Cariaga (2019) e Lauriene Seraguza (2022), que é o motor de sua ação política, ou seja, se trata de uma abertura à novas alianças, à outras relações, muitas vezes em caráter provisório. Pode-se dizer que o cânone *durkheimiano* (Durkheim, 2007) pautado na construção de uma sociedade coesa e desprovida de instabilidades não se aplica à socialidade e aos modos de fazer política dos *Kaiowá* e *Guarani*.

Há uma série de elementos que compõem os modos de fazer política dos *Kaiowá* e dos *Guarani* que serão mais bem descritas, ou acionadas, nos capítulos que se seguem. Para fins desta pesquisa, busco apresentar *en passant*, a escolha e o interesse pelas formas de juventude *Kaiowá* e *Guarani*, de se fazer política frente aos processos de violência e criminalização operados enquanto estratégias tanto estatais quanto paraestatais que os acometem.

Desse modo, os regimes de temporalidade entre os *Kaiowá e Guarani* representados pelo *Teko Ymaguare* – o modo de vida vivido pelos mais velhos, e o *Teko Pyahu* – o modo de vida dos mais jovens, este marcado pela intensificação do contato após a chegada das frentes de colonização e da privatização das terras, representam um embate entre as lideranças mais velhas, que acusam, a todo momento, a juventude de se distanciar do modo autêntico de ser *Kaiowá e Guarani* – *Ava reko*. Os mais velhos argumentam que somente pelos modos de produção de uma vida baseada na moral dos tempos *Ymaguare* que se pode viver o *teko porã* – o belo modo de ser, que direcionará ao modo de vida harmonioso e maduro, o *teko araguyje* (Benites, 2020).

Contudo, conforme tenho acompanhado a ação política da juventude *Kaiowá e Guarani*, vejo que os jovens têm produzido um novo modo de ser *Avá* – corruptela utilizada para se referir ao que é humano ou provido de humanidade entre os *Kaiowá e Guarani*. Seja pelo uso de redes sociais para mobilizar protestos, convocar reuniões e fazer denúncias, como a produção musical e artística inovadoras em seu contexto e pela intensa realização de materiais de cunho audiovisual que buscam retratar o *ava reko*. Assim os regimes de criatividade operam como um imperativo categórico das políticas da juventude *Kaiowá e Guarani*.

É muito comum ouvir os mais velhos se referindo aos jovens como *mitã guasu*. *Mitã* em guarani significa “criança”, enquanto *guasu* significa “grande”. Por extensão, os jovens *Kaiowá e Guarani* seriam “crianças grandes”, ainda que a infância ocupe uma certa posição nas relações familiares e de parentesco destes povos, as crianças dependem de cuidados, uma vez que elas representam a geração por vir (Cariaga, 2012). De um outro lado o que a juventude politicamente (re)organizada reivindica é a categoria de sujeitos políticos reconhecíveis - e estendem essa noção às crianças, reconhecendo-os igualmente como sujeitos políticos (Cariaga, 2012)-, a conquista de um protagonismo, que enfrentam, corriqueiramente os avanços do agronegócio sobre os seus *Tekoha*, da ofensiva das milícias agrárias, dos contínuos processos de desterritorialização ao qual são submetidos e ao racismo que enfrentam sempre que vão às cidades. Uma vez, escutei de um estudante indígena que os jovens não são mais *mitã guasu*², mas sim *Pyahu kuera*, sinalizando a um novo modo criativo de ser *Kaiowá e Guarani*.

Por ocasião, “*Pyahu kuera*” é o título da dissertação de Felipe Mattos Johnson (2019), defendida também pelo PPGAnt/UFGD, sobre as formas de resistência da

² Mitã Guasu pode significar, também, uma noção de “aquele que não é velho”;

juventude *Kaiowá e Guarani*. O trabalho de Felipe talvez seja o pioneiro em tomar a juventude enquanto uma insurgência política a partir da RAJ. Anterior a este trabalho, a socióloga Célia Foster Silvestre (2011), em sua tese de doutoramento, toma a juventude como um conjunto de experiências de vida em projetos de educação escolar indígena e formação de professores *Kaiowá e Guarani*. Na época em que Célia escrevia sua tese, a RAJ ainda não existia³.

Me proponho analisar a ação política da Retomada *Aty Jovem* como um terceiro momento de sua atuação. A juventude *Kaiowá e Guarani* passou por diversas transformações ao longo desse período, talvez, a geração que compunha os conselhos da RAJ permaneça composta por filhos e netos de lideranças antigas que iniciaram as primeiras *Aty Guasu* nos anos 70 (Benites, 2019). No entanto, este terceiro momento a que me refiro, se trata de novos modos de ser visto e reconhecido enquanto um movimento de juventude, onde se estabelece novos tipos de relações. Se trata de um novo tipo de circularidade, de jovens *Kaiowá e Guarani*, por exemplo, representando a juventude na Cúpula do Clima no Egito, como aconteceu em 2022, ou, ainda mais recentemente, no encontro da internacional da juventude indígena, que reuniu povos de diversas regiões do mundo em Paris, e a RAJ enviou dois conselheiros para falar em nome da juventude.

É com este intuito que acompanho, ou ainda persigo, o coletivo de juventude – maneira a qual a própria juventude se refere ao seu próprio movimento - *Kaiowá e Guarani*, uma rede que reúne jovens de diversos *tekoha* que insurgiu politicamente em um contexto marcado por constantes ofensivas estatais e paraestatais contra o seu povo, mais especificamente, sua juventude. Para tanto, realizei minhas inserções etnográficas caminhando com a juventude *Kaiowá e Guarani*, participando de suas reuniões, de seus chamados e encontros gerais. Bem como individualmente, nas vezes que fui estive em alguns *tekoha* de algumas lideranças que possuem um certo prestígio dentro da RAJ e que possuem uma certa capacidade de articulação.

³ Embora a RAJ não existisse enquanto movimento político no momento da escrita da tese de Célia Maria Foster Silvestre (2011), havia uma emergência da juventude *Kaiowá e Guarani* a partir da criação da Ação dos Povos Indígenas de Dourados (AJI), fundada em 2001 pela antropóloga Maria de Lurdes Beldi de Alcântara, com apoio do Grupo de Apoio aos Povos *Kaiowá e Guarani* (GAPK) cuja missão era de promover ações afirmativas aos povos indígenas a partir da educação formal. Da AJI, formaram-se lideranças como Indianara Machado, atual coordenadora da AJI, e Jaqueline Aranduha, que integra a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA).

Com o tempo, os conselheiros da RAJ passaram a me enxergar como um possível aliado, me convidando a escrever documentos – *kuatiá*, e auxiliando-os a estabelecer outras possíveis articulações, seja com o Estado ou com a sociedade civil.

A juventude produz um novo tipo de mobilidade pelas redes de relações que produzem entre aldeias promovidas pela realização anual das suas assembleia – as Reuniões Gerais – e pela ocupação de espaços públicos, onde produzem um outro sentido para a existência destes lugares, que se transfiguram em caminhos- *tapepo'i*, e eu, na condição de etnógrafo pude produzir o meu próprio *oguata* – caminhar junto a estes jovens, tomando de impulso os processos de fazer Estado e judicialização de suas vidas sinalizam a um modo de recusa destes coletivos em relações que não são possíveis. Pretendo argumentar, em certo modo, que os processos das dinâmicas de criminalização produzem efeitos (cosmo)políticos quando impulsionam tentativas de retiradas e do esvaziamento da potência criativa neste contexto.

Percurso temático

Passei a minha infância e parte da minha adolescência escutando as histórias de minha avó, uma indígena *Wapichana*, sobre o tempo em que ela saiu da Guiana Inglesa, atravessou a fronteira e veio viver no Brasil quando tinha um pouco mais de 13 anos de idade. Ela me contava do caminho que fazia de sua casa até a escola, onde fora ensinada a falar inglês por padres, contava das festas, das danças e da conjuntura política da Guiana, que à época de sua adolescência estava sob o domínio colonial inglês. A família de minha avó lutou avidamente pela libertação e independência da Guiana. Embora eu não me reconheça etnicamente enquanto *Wapichana*, uma vez que entendo que o que faz um parente no mundo ameríndio, muitas vezes, não é a descendência.

Nasci em Resende, no estado do Rio de Janeiro, e vim para Mato Grosso do Sul com apenas 3 anos de idade. Minha mãe, professora, formada em letras pela PUC- Rio, iniciou seu doutoramento em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), mesma universidade onde eu viria a me graduar no curso de Ciências Sociais. Mesmo estando na educação, minha mãe fora orientada por uma socióloga de inspiração marxista, que apresentou à minha mãe autores como Marx, Gramsci, Bourdieu e, talvez aquele que mais me influenciou a ser cientista social, Florestan Fernandes.

Eu acompanhava a minha mãe nas reuniões do grupo de estudos que ela pertencia, e a ajudava realizando eventuais levantamentos bibliográficos para a sua tese.

Concomitante a este universo, eu via minha vó expressando especial comoção com as notícias sobre os conflitos fundiários que envolviam indígenas e latifundiários aqui em Mato Grosso do Sul.

Fazendo utilização dos termos do intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos, vulgo Nego Bispo (2023), foi no intermédio destas *confluências*, entre as belas palavras transmitidas pelas histórias de minha avó *Wapichana*, cuja família travou uma luta verdadeiramente *contracolonial* pela libertação da Guiana, e pela atuação influência acadêmica e militante de minha mãe, que me fizeram optar por entender estes conflitos sociais e políticos de que eu ouvia falar nos noticiários, sobretudo os que tangiam aos povos indígenas em Mato Grosso do Sul e o histórico esbulho e desterritorialização pelo qual passaram e buscam resistir. Assim que terminei o ensino médio, fui cursar Ciências Sociais na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Durante a minha graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) me aproximei dos estudos de etnologia indígena a partir do Grupo de Pesquisa de Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais, coordenado pelo Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza.

Junto a este grupo de pesquisa iniciei minha trajetória acadêmica, por três anos fui pesquisador de iniciação científica desenvolvendo trabalhos de investigação com povos indígenas. Em praticamente todos os trabalhos que desenvolvi, a relação com estes povos com o Estado sempre se sobrepujava em minhas análises, e a resposta política destes coletivos caminhavam em um sentido semelhante.

No ano de 2018, quando iniciei minha primeira pesquisa, desenvolvi campo entre os povos *Ayoreo* na região fronteira entre os municípios de Porto Murtinho-MS, e Carmelo Peralta, no Paraguai. Na circunstância, meu trabalho se preocupava em analisar os impactos sociais da construção de Rota de Integração Latino Americana (RILA) sobre o território dos *Ayoreo*. Como se tratava de um megaempreendimento o qual buscava facilitar o fluxo contínuo de mercadorias que ligaria o Brasil aos portos do Chile, envolveria uma participação ativa das populações que viviam naquela região. As promessas de emprego, expansão do turismo local e um eventual *desenvolvimento* da região, animava os que viviam na fronteira, menos os *Ayoreo*, que temiam a circulação de pessoas não indígenas em seus territórios e a entrada e facilitação de álcool e outras drogas.

Na época que fiz campo, muitos *Ayoreo* já estavam trabalhando na construção da rota enquanto trabalhadores precarizados, sem registro ou quaisquer garantias. Os

Ayoreo não foram consultados sobre a construção da rota que passaria, literalmente sob a forma de uma ponte, sobre os seus territórios. Decisão que contraria a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que estabelece a consulta prévia e informada de ações do Estado em terras indígenas, convenção em que o Paraguai, assim como o Brasil, é igualmente signatário.

Continuei, segundo ciclo de iniciação científica, pesquisando os impactos da mesma rota, agora sobre a produção de cerâmica do povo *Kadiwéu*, que vive em sua maioria, na Aldeia Alves de Barros, no alto da Serra da Bodoquena, no município de Porto Murtinho. Os *Kadiwéu* dependem dos recursos da natureza para a produção de cerâmica e temiam que a chegada da RILA provocasse uma mudança drástica em sua paisagem pela devastação que seria provocada, dificultando o acesso aos materiais necessários para a sua produção.

Concomitante a pesquisa, realizei dois movimentos que me aproximaram à realidade dos *Kaiowá* e dos *Guarani* em Mato Grosso do Sul. Primeiro, iniciei um estágio voluntário no NUPIR (Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial), vinculado à Defensoria Pública do estado de Mato Grosso do Sul (DPE-MS), onde trabalhei na assistência de perícias antropológicas para a justiça. E segundo, enquanto ativista, integrava o Coletivo Terra Vermelha (CTV), uma organização da sociedade civil que presta amparo à luta dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul.

Em ambos os contextos, tive contato com a realidade sócio política que os *Kaiowá* e *Guarani* enfrentavam, tanto por uma perspectiva de assistência jurídica quanto acompanhando os movimentos que estes povos realizavam para garantir os seus direitos fundamentais e por reaver os seus territórios tradicionais, assim pude entrar *tekoha*, tanto em mutirões organizados pela Defensoria Pública em aldeias quanto em uma assistência engajada mais politicamente, levando cestas básicas às retomadas e denunciando o assédio e as ameaças que os *Guarani Kaiowá* sofriam diariamente por pistoleiros contratados por fazendeiros da região.

Por fim, acabei realizando o meu trabalho de conclusão de curso, como produto do meu terceiro ciclo de iniciação científica, sobre a ação política do Conselho Terena em Mato Grosso do Sul, muito influenciado pela tese de doutoramento do advogado e antropólogo Luiz Henrique Eloy Amado (2019), conhecido entre os movimentos indígenas por Eloy Terena, onde analisou os levantes e organização dos *Terena* pela luta por seus direitos, momento em que chamou de “tempo do despertar”.

Em sua tese, Eloy chama atenção para a criminalização dos movimentos e de lideranças *Terena* como um modo utilizado pelo Estado para atravancar o avanço dos povos indígenas em reaver seus territórios e garantir os seus direitos. Posteriormente, em 2022, Luiz Eloy, então assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), volta seus olhares ao fenômeno da criminalização, onde, em parceria com a pesquisadora Ana Carolina Alfinito, produz um livro sobre a temática (2022), onde conceituam a criminalização como um processo social que atribui o *status* de criminoso a partir de uma série de etapas de caráter jurídico até os efeitos propriamente sociológicos deste processo (Alfinito&Eloy, 2022).

Assim, a criminalização é um processo complexo que envolve constelações de atores e instituições, e ao longo do qual o crime é sociologicamente constituído, juntamente com o criminoso. É esse processo que nos interessa. E nos interessa especialmente enquanto estratégia de repressão da ação política dos povos indígenas, que, conforme ensina um amplo corpo de pesquisas no campo da antropologia política, integra um repertório extenso de formas estatais e paraestatais de dominação e controle mais ou menos violentas e coercitivas desses povos. Assim, a criminalização é parte de um processo constitutivo da identidade e do sentido social do movimento social, mesmo que o processo criminal recaia diretamente apenas sobre seus integrantes individuais. (Alfinito&Eloy, 2022. p. 10)

Análogo a isto, enquanto trabalhava com a justiça, o fenômeno do aprisionamento era algo muito presente em nossas ações, ainda que não tivesse trabalhado diretamente com o tema na época, conversei com pesquisadores tanto do direito quanto da antropologia que focalizavam seus esforços em compreender os processos sociais e políticos do encarceramento indígena. Há uma enorme dificuldade em contabilizar quantos indígenas estão cumprindo pena hoje no Brasil, principalmente em Mato Grosso do Sul, uma vez que, quando presos os indígenas são *assimilados* pelos próprios agentes penitenciários enquanto *pardos*, não como indígenas, tampouco o INFOPEN (Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias) nos fornece informações precisas sobre o número de indígenas encarcerados.

Desse modo, a cadeia, enquanto uma das instituições que compõem o Estado nacional e desempenham o papel de dominação e repressão contra grupos sociais específicos, representa a continuidade da tutela sobre os povos indígenas, onde, por meio de suas estratégias de “limpezas ontológicas” (Almeida, 2013), ou seja, “disputas pela existência de entes sociais” (Almeida, 2013. p. 22), nestas disputas, na paisagem *Kaiowá* e *Guarani* estão cristalizadas por meio de alianças entre o Estado e sociedades patronais ligadas ao agronegócio de um lado – como a FAMASUL e a ACRISUL – em oposição às mobilizações indígenas e, portanto, buscam invisibilizar os modos de existência

indígenas aniquilando os seus mundos e suas relações. O processo de criminalização e punição são, nessa perspectiva, formas análogas de limpezas ontológicas e, ao mesmo tempo, são meios de tentar esvaziar a potência criativa destes povos.

Nos conflitos ontológicos, há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É a questão da vida e da morte, para as antas e macacos, para a gente-de-verdade e para as pedras e rios. (Almeida, 2013, p. 22)

O pesquisador e antropólogo Cristian Teófilo (2014) salienta o problema deste processo de *pardização* dos indígenas no interior do sistema de justiça criminal. Segundo o autor, a sub-representação estatísticos sobre a prisão de indígenas afeta nossa interpretação sobre quais povos seriam os mais prejudicados por este processo, nos impedindo de realizar uma análise concreta sobre o fenômeno encarceramento indígena de maneira mais ampla, evidenciando, portanto, métodos de Estado de apagamento e formas de genocídio contra os povos indígenas como um atributo desta arena de guerra (Souza Lima, 1995), como forma limítrofe do que chamo de um esvaziamento da potência criativa destes povos, onde a prisão desempenha papel decisivo. De modo que se trata de uma expressão do racismo institucional, onde, desde o início do inquérito, os indígenas não são autuados em sua condição étnica como forma *criminalizante* e, substancialmente, de punição contra os povos indígenas.

A descaracterização pela qual estes sujeitos mostram como o dispositivo (Agamben, 2008 & Foucault, 2008) da criminalização opera entre estes coletivos e reencena a prática tutelar exercida sobre estes povos. Ainda que a tutela, não seja legalmente reconhecida após a urdidura da Constituição Federal de 1988, que reconhece os povos indígenas como sujeitos autônomos e de direito. No entanto, ainda assim, os povos indígenas, quando presos, são vistos pela ótica da integração e da aculturação, que vigorou nos anos em que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) atuava nas áreas indígenas recém contatadas. Por essa lógica, se o “índio comete crimes e delitos, significa que ele está *aculturado* e não necessita de uma forma e assistência jurídicas diferenciadas”.

A criminalização indígena no Brasil expressa formas de racismo institucional¹⁴ que visam destituir os índios, que são suspeitos ou que cometeram de fato crimes, de seus direitos pela negação de sua indianidade, a qual é restituída oportunamente em censos de população carcerária e no “discurso-falho” de operadores do direito ou secretários de segurança pública. Como registrou Biviany Rojas em Manaus junto ao secretário executivo da Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos. Em seu discurso proferido como expressão de um “tratamento igualitário” ou de “indistinção” dos criminosos, afirmou

que: “não considera a identidade indígena do preso uma justificativa para tratamento diferenciado na execução da pena. O indígena preso seria um sujeito aculturado que não mereceria tratamento diferenciado.” (ABA-PGR, 2008: 9) (Silva, 2013. p. 149)

Ainda que não haja informações estatais muito precisas sobre o número de indígenas encarcerados em Mato Grosso do Sul, como a dissertação de Toledo (2020), aponta que na Penitenciária Estadual de Dourados (PED) pelo menos boa parte da de sua população é composta por indígenas, sendo estes homens idade de 18 até 35 anos, a maioria dos casos de prisão são por tráfico de drogas, enquadrados pela lei 11343/2006. A prisão, mais do que uma expressão tutelar, representa um método de punição. (Foucault, 2008)

O Estado, ao mesmo tempo que não apresenta informações precisas sobre a situação carcerária de indígenas no Brasil, ele é hiperpresente - tomando de chiste a expressão utilizada por Simone Becker e Felipe Johnson (2023) - nos modos de criminalizar os povos indígenas. Assim sendo, o Estado se mostra como uma arena de guerra onde a punição e a criminalização operam simultaneamente como dispositivos contra-insurgentes dos levantes indígenas

O que se percebe com as pesquisas envolvendo o encarceramento de indígenas é a ausência de informações e atualizações sobre quem são os/as indígenas encarcerados/as, que devem ser prestadas pelo Estado brasileiro. Nossa realidade de campo feita a partir da observação participante continuada, escracha o quanto esse mesmo Estado é hiperpresente para criminalizar os/as indígenas que resistem à guerra fundiária nessa fronteira/trincheira. (Becker & Johnson, 2023. p. 1346)

Durante o início da pesquisa, logo no primeiro semestre de 2022, ocorreram sucessivos ataques violentos contra retomadas *Kaiowá* e *Guarani*, com intervalos de tempo muito curtos entre si. Cabe ressaltar que o ano 2022 marcou o fim do governo Bolsonaro, cuja perspectiva anti-indígena, contra as demarcações de terra e perseguição a lideranças e apoiadores da causa indígena se acentuaram com a representação pujante da bancada ruralista no congresso e o desmonte de instituições e órgão indigenistas e de proteção ambiental, como aconteceu com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA).

Refletindo as noções de temporalidade entre os *Kaiowá* e *Guarani*, o *teko ymaguare* – tempo em que viviam os mais antigos e o *teko pyahu* – o tempo em que vivem os mais jovens, são comumente associadas a imagens que denotam uma paisagem e um modo de vida que são, no caso do primeiro, anteriores ao contato dos brancos e da chegada das frentes de ocupação, em oposição ao segundo, geralmente conceituado como o modo

de vida produzido após a imposição do contato e da vida nas reservas, distantes dos modos tradicionais preconizados pelos mais velhos, onde o *Ymaguare* seria o tempo em que os *Kaiowá* e *Guarani* viviam de modo autêntico.

Este contexto criou, no plano discursivo, uma legitimação para as práticas violentas exercidas tanto dentro quanto fora dos âmbitos estatais contra retomadas e ocupações *Kaiowá* e *Guarani*, em que o dispositivo da criminalização foi utilizada como modo de atravancar as mobilizações e organizações destes povos. Mais adiante, relato alguns episódios que conduziram a minha reflexão sobre os episódios de violência e criminalização atrelados às noções de produção temporal dos *Kaiowá* e *Guarani* no estado.

Nesta perspectiva, os mais jovens teriam se distanciado do verdadeiro modo autêntico de ser *Kaiowá* e *Guarani*, e sumariamente capturados pelos encantamentos – *ojepota* do modo de vida dos brancos – *Karaí Reko Kuera*⁴. No entanto, o que pretendo argumentar é como a juventude produz um modo de vida outro a partir das relações com os não-indígenas e por consequência com o Estado, onde as coisas e os modos dos brancos são recorrentemente transformados para o uso dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, como aponta Tatiane Klein em sua dissertação sobre o uso *Guarani* das mídias (2013), havendo inclusive estratégias de pacificação destes brancos a partir de relações de aliança (Albert & Ramos, 2002), onde estes são vistos como “brancos parceiros” (Cariaga, 2019).

O que pretendo argumentar, ao longo da dissertação, especificamente no tópico sobre produção de temporalidades e modos de vida é, primeiro, que a história, enquanto narrativa contada pelos *Kaiowá* e *Guarani*, não se desenvolve em uma processualidade linear, mas é constante recriada a partir dos movimentos, seja dos movimentos do cosmos quanto dos corpos do *avá*, a partir da criação de caminhos - *tapepo'i*, e das relações que estabelecem entre os seus e os outros humanos (Cariaga, 2019), sejam eles os *Karaí* e o próprio Estado.

⁴ Em conversas com lideranças da RAI, a falta de demarcação dos seus territórios implica em números desestabilizadores de suicídios de jovens em reservas criadas pelo Estado, retificando o que Brand (1997) e Pimentel (2006) pontuaram em suas respectivas etnografias. A falta de território representa mais uma face do esvaziamento da potência criativa dos jovens indígenas, borrando seus horizontes e expectativas de vida. De acordo com dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), os casos mais frequentes de suicídio indígena estão majoritariamente localizados nos estados de Amazonas e Mato Grosso do Sul, que figuram entre os estados de maior população indígena no país. A faixa etária de suicídios é predominante entre jovens de 10 e 24 anos. Fonte: <https://cidacs.bahia.fiocruz.br/2023/10/03/taxa-de-suicidio-entre-indigenas-e-mais-que-o-dobro-da-populacao-brasileira-afirma-estudo/>

No trabalho de Lucas Keese dos Santos (2021) sobre o movimento e a ação política *Guarani Mbyá* a partir da dança do *Xondaro Jeroky* praticada pelos *Mbyá* de São Paulo, Lucas analisa os movimentos de esquiva que compõem a dança do *Xondaro* como um modo indígena de se esquivar da predação dos brancos, a quem os *Mbyá* se referem pelo termo *Jurua*. O movimento de esquiva e enganação são centrais aos modos de fazer política e de produzir corpos *leves* e saudáveis, que fazem com que se aproximem de sua maturação- *aguyje*.

Poderíamos dizer que, para os Guarani, se a esquiva é um modo particular de produzir engano com o corpo, enganar, em geral, é uma forma eficaz de enfrentar o poder político enquanto coerção. A figura do enganador forte, então, demonstra ser está uma das principais armas dos Guarani para lidar com o poder atualmente: na impossibilidade de criar uma nova ordem, como fez Kuaray no início do mundo, a ação política guarani se centra na potência dos enganos da esquiva como processos de insubordinação contínua contra as forças da colonização (Keese dos Santos, 2021. p.162)

A partir desta leitura, pensei no movimento de *esquiva* realizado pelos *Guarani Mbyá* como a estratégia cosmológica de “enganar” a lógica colonial de dominação e como ela conjura uma resistência nativa contra o regime do “um”. O *Xondaro Jeroky*, ilustra o corpo como predicado da ação política da tutela do Estado e dos regimes de predação dos modos de vida dos brancos. Tomando de empréstimo essa reflexão, penso como os jovens *Kaiowá* e *Guarani* se *esquivam*, efetivamente, das milícias agrárias e das formas contra-insurgentes de criminalização e punição contra os seus coletivos.

Estar em movimento constante, entre aldeias, retomadas e *tekohas*, convocando e mobilizando outros jovens à luta, parece representar uma característica pecuniária da ação política da RAJ, o movimento confunde, melhor, engana, a lógica colonial que historicamente buscar capturá-los e “integrá-los” forçosamente ao seu modo de vida que é completamente alheio aos seus modos de existência e ocupação. Sztutman (2012), analisando o pensamento de Helene Clastres, pontua que o Estado age em oposição assimétrica ao movimento, e seus modos de produção de saberes religiosos

As religiões de Estado, de sua parte, veem-se comprometidas com um projeto de unidade, são religiões para o político, e não mais contra ele. Seus deuses são transcendententes ou mesmo reduzidos a um só deus, símbolo máximo da transcendência, que cumpre apartar o mundo divino do mundo humano (Sztutman, 2012. p. 62)

Foi pela produção de movimentos que tentei acompanhar as dinâmicas da juventude *Kaiowá* e *Guarani* como modo de descrever suas ações políticas e suas formas de escapar da predação dos brancos – *Karai*, sob a personificação das estratégias de

criminalização e violência tanto estatais quanto paraestatais. Argumento que o corpo do jovem está em constante produção e reprodução em sua ação política, tanto sob um modo de existência quanto pela reconfiguração das suas relações dentro dos seus *tekoha*. Durante a pesquisa, percebi que as temporalidades entre os mais velhos e mais jovens se chocavam, no entanto, a temporalidade do Estado agudiza essas relações, promovendo uma nova noção de tempo completamente à revelia dos modos que os *Kaiowá* e *Guarani* criam suas relações, a partir da Tese do Marco Temporal.

A tese do Marco Temporal se trata de uma jurisprudência que estipula que somente as terras ocupadas pelos povos indígenas na data da promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988), no entanto, o processo de esbulho e desterritorialização ao qual os povos indígenas foram submetidos ao longo da história, em muitos casos, não seria possível que estes povos estivessem em suas terras na data prevista pela jurisprudência.

Conforme argumenta Santana (2023), o Marco Temporal é uma expressão do caráter desconstituente dos direitos indígenas no Brasil, porque de acordo com o Artigo 231 da Constituição Federal, os povos indígenas têm o direito de posse permanente sobre as terras que tradicionalmente ocupam de acordo com seus usos, costumes e tradições. Tal artigo rompe com o histórico assimilacionista das legislações indígenas e reconhecem os povos indígenas como sujeitos de direitos.

Embora o artigo 231 reforce que os povos indígenas sejam sujeitos de direitos, a tese do Marco Temporal foi, enquanto acompanhava os coletivos de juventude *Kaiowá* e *Guarani*, o principal tema que mobilizou os povos indígenas do Brasil. A tese do Marco Temporal se trata de uma jurisprudência que vai na contramão dos direitos constitucionais indígenas, caracterizando um processo desconstituente de seus direitos (Santana, 2023), que pode colocar em risco o futuro das demarcações de terras no Brasil. Mais adiante pretendo descrever o que a tese do Marco Temporal, ou do “fato indígena” representa nas relações espaço-temporais elaboradas pelos *Kaiowá* e *Guarani*.

Pretendo argumentar, assim, que a tese do Marco Temporal provoca uma noção de temporalidade que não está inscrita nas relações indígenas, principalmente ao que tange os modos de ocupação territorial dos *Kaiowá* e dos *Guarani* (Santana, 2023). Assim, na minha interpretação, a relação instável entre o *Teko Ymaguare* e o *Teko Pyahu*, enunciada por Cariaga (2019), se transmuta entre a emergência do tempo de um novo modo de ser *Kaiowá* e *Guarani* frente à temporalidade construída pelo Estado, traduzida pela jurisprudência do Marco Temporal. A rigor, esta tese, não reconhecendo os modos

de ocupação territorial dos povos indígenas, produzirá, em um futuro não vislumbrado, um processo de agudização latente dos casos de punição e criminalização contra os *Kaiowá* e *Guarani*, estes impedidos de acessar suas relações precípuas com os seus *tekoha*.

Os modos de existência ameríndios são, pensando com e no limite *clastreano*, alheios as formas de composição estatais, suas relações caracterizam um novo *dualismo em desequilíbrio perpétuo* das relações políticas atuais (Perrone Moisés, 2011).

Desse modo, a criminalização dos *Kaiowá* e dos *Guarani* no Estado de Mato Grosso do Sul se dá em muitas nuances. A minha opção para a realização da pesquisa se deu na tentativa de perceber como essas ações de criminalização e judicialização do Estado sobre essas populações se deflagravam. A ideia é tentar realizar uma descrição etnográfica a partir da minha convivência com os coletivos de juventude *Kaiowá* e *Guarani*, no caso a RAJ, sobre estes processos, buscando de certa forma como interpretar essas relações com o Estado e como suas alianças são feitas neste contexto. Se trata de descrever a ação e a produção *cosmopolítica* da juventude a partir dos processos citados acima.



Imagem 1: Reunião com o conselho da RAJ na Retomada *Guapoy Mirin Tujury*, em Amambai/MS, após a operação de reintegração de posse que resultou na morte por execução Vitor Fernandes. Acervo pessoal.



Imagem 2: *Oga Psy* em construção na Retomada *Guapoy Mirin Tujury*. Acervo pessoal

Dentro e fora do contexto

A proposta deste tópico é apresentar uma definição de etnografia que permeia as minhas reflexões em campo, compreendendo o constate movimento que os conceitos antropológicos, construídos e mobilizados devidamente, me colocam em relação com os *Kaiowá e Guarani* na condição tanto de pesquisador interessado nos processos de ação política e movimento dos seus jovens, quanto um apoiador de suas causas. No contexto político de Mato Grosso do Sul, o tema da aliança ganha diversas nuances, uma vez que, na maioria das vezes, um trabalho com e entre comunidades indígenas se faz em aliança com os movimentos indígenas.

Entendo a etnografia como resultante dos meus caminhos e das redes de relações, sejam elas virtuais ou diretas a partir de encontros em aldeias ou retomadas, que produziram diversos efeitos sobre o meu modo de pensar a minha presença enquanto pesquisador e etnógrafo e, sobretudo, sobre a minha escrita. Portanto, busco fugir da ideia de que uma etnografia é um produto de uma condição *sine qua non* de uma presença física em campo, necessariamente, tampouco, reduzo a etnografia enquanto um método de pesquisa antropológica.

Compreendo, antes de qualquer coisa, que, sobretudo no contexto *Kaiowá e Guarani* permeado, igualmente, pela emergência de movimentos indígenas (Albert, 2015), a realidade etnográfica é outra que não aquela preconizada pelo modernismo *malinowskiano* (Malinowski, 2018), dada a extensa politização e levantes indígenas pela garantia dos seus direitos constitucionais e pelos seus distintos modos de vida.

A relação de alteridade produzida, essencialmente pelo “encontro colonial”, se complexifica no atual contexto, uma vez que os “nativos” que outrora ocupavam a mera posição de etnografias monográficas, estão agora invertendo a relação, sendo estes também formados em diversos campos do conhecimento na academia, acesso que fora facilitado por políticas de ação afirmativa, produzindo suas próprias etnografias, cujos escritos, das novas formas comunicacionais com o mundo e a inserção nas universidades e nas tecnologias digitais representam formas contemporâneas destes jovens de operar uma política de descolonização do pensamento

Quando ingressei na UFGD, percebi que boa parte dos meus colegas eram indígenas *Kaiowá e Guarani*, e a maioria destes estavam ligados, em algum grau, aos movimentos indígenas, e todos eles realizam pesquisas de cunho etnográfico sobre o seu povo. Alguns destes, ainda, realizavam o curso de licenciatura intercultural indígena *Teko Arandu*, da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), da UFGD. Neste contexto, vi que a geração da juventude era a terceira ou quarta geração pós constituinte, e que o espaço universitário era um modo de ocupação.

Hoje, atrás do prédio da FAIND, construiu-se uma casa de reza- *Oga Psy*, que serve como um espaço de práticas pedagógicas e de fortalecimento da cultura. Boa parte, senão todas, as aulas da FAIND são conduzidas e acompanhadas pelos *Ñanderu* e pelas *Ñandesy*, como modo de produzir uma pedagogia voltada aos modos de produção de conhecimento e sabedoria *Kaiowá e Guarani*. A juventude indígena ocupando o espaço universitário traduz uma forma contemporânea de criatividade e de ação política, o seu próprio modo de *indigenizar* as universidades.

Em um texto intitulado “É possível guaranizar a universidade? Reflexões iniciais sobre Antropologia e a presença dos estudantes indígenas na UEMS em Amambai (MS)” (2020), Diógenes Cariaga analisa sob a chave das transformações provocadas pela presença de estudantes indígenas em cursos de ensino superior e os modos de produção de conhecimento desencadeadas por estes acadêmicos. A opção pelo termo *guaranizar*,

reputa à tarefa da antropologia no contexto vigente formulada por Sahlins (1997), a de *indigenização da modernidade*.

Conforme aponta Cariaga (2020), os regimes de temporalidade *Kaiowá* e *Guarani*, o *Teko Yamaguare* e *Teko Pyahu*, respectivamente os tempos vividos pelos antigos e os tempos atuais, não operam simultaneamente em uma chave de exclusão, mas que podem coexistir na produção de um modo de vida múltiplo – *teko reta*.

Nessas lutas era reivindicado o reconhecimento de posições das lideranças e famílias como agentes históricos capazes de conduzir seus modos de (r)existência a partir de suas próprias transformações. Neste sentido, guaranizar é uma forma de ação política que busca transformar as escolas indígenas em espaços de mediação entre os modos de existência e de conhecimento tradicionais (*teko ymaguare*) e modos de existência em aberto para os projetos de futuro (*teko pyahu*). Esta perspectiva para o futuro entre os Kaiowá e os Guarani não se realiza em termos da substituição de um modo de existência pelo outro, mas na coexistência entre eles. Para uma geração que pode experimentar os efeitos da reorientação da política indigenista no campo da educação escolar indígena, este é período em que tudo começou a mudar e no qual a educação escolar passou a ocupar uma posição estratégica nestas formas de mediação e transformações dos regimes de conhecimento (Cariaga, 2020. p. 83)



Imagem 3: *Oga psy* da FAIND (Faculdade Intercultural Indígena) da UFGD. Utilizada como espaço de práticas pedagógicas dos acadêmicos Kaiowá e Guarani da Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu*.

Assim, troquei diversas informações de pesquisa com colegas indígenas pelos corredores da UFGD, que construíam seus *tapepo'i* nas aldeias e retomadas e nas universidades, como expressão desse novo modo de ser *Kaiowá e Guarani*. Compreendi em que grau a etnografia pode ser definida enquanto uma ciência da descrição das múltiplas trocas, das relações e dos caminhos percorridos, mas, sobretudo, da diplomacia e da aliança.

No artigo de Eduardo Viveiros de Castro (2002) intitulado “O Nativo Relativo”, que representa de uma continuidade de um outro texto de sua autoria “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” (1996). Este último se trata de um texto síntese da ideia de que o mesmo cunho sobre o Perspectivismo Ameríndio na região etnográfica das terras baixas da América do Sul, segundo Viveiros de Castro, a humanidade seria o fundo social comum dessas sociedades, e a natureza seria o espaço da multiplicidade. No entanto, essas relações são vistas etnograficamente.

Em “O Nativo Relativo”, Viveiros de Castro traz a figura do nativo não como um ente estático que vive em determinada região etnográfica e detém o saber sobre o que convencionalmente chamamos por “cultura”. Por um outro lado, a figura do nativo emerge como uma relação, onde o “outro” opera enquanto uma categoria reflexiva capaz de construir mundos de acordo com seu modo existência, onde os conceitos antropológicos são mutuamente construídos nessas relações

Os conceitos antropológicos atualizam tal relação, e são por isso completamente relacionais, tanto em sua expressão como em seu conteúdo. Eles não são, nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista). O que eles refletem é uma certa relação de inteligibilidade entre as duas culturas, e o que eles projetam são as duas culturas como seus pressupostos imaginados. Eles operam, com isso, um duplo desenraizamento: são como vetores sempre a apontar para o outro lado, interfaces transcontextuais cuja função é representar, no sentido diplomático do termo, o outro no seio do mesmo, lá como cá (Viveiros de Castro, 2002. p. 125)

No mesmo sentido, Marilyn Strathern (2014) propõe que os conceitos antropológicos não operam de modo indistintos, mas que seriam entes construídos em conjunto da relação etnográfica entre o pesquisador etnógrafo *com* os seus interlocutores, ao que ela reputa ao caráter reflexivo feito em conjunção destes sujeitos, fugindo de um modismo pós-moderno que busca tensionar a relação clássica entre *sujeito e objeto*, mas entre *sujeito e sujeito*. No entanto, essa mudança promoveria menos rendimento às reflexões de cunho etnográfico, e focariam mais na produção literária da inserção em campo dos etnógrafos com a população que convivem. Assim, tomando as “ideias nativas

como conceitos eminentemente filosóficos” (Viveiros de Castro, 2002) a antropologia reflexiva:

Já há algum tempo se aceita de forma generalizada que o pesquisador de campo deve ser reinscrito no texto também como seu autor e reproduzir as condições de seu encontro com o outro. A antropologia reflexiva vê a produção resultante como um diálogo entre o antropólogo e o dito informante: a relação observador-observado já não pode ser assimilada à relação entre sujeito e objeto. O objet(iv)o é uma produção conjunta. (Strathern, 2014. p. 194)

Durante o início da pesquisa para o presente trabalho os fenômenos de criminalização e violência apareciam como termos iminentemente sociológicos, como se fossem paradigmas autoexplicativos, e que, ao longo da pesquisa se desdobrariam na forma de como estes fenômenos se desdobram sobre a realidade dos *Kaiowá* e dos *Guarani*. No entanto, à medida que conversava com os jovens organizados na RAJ e com lideranças antigas sobre criminalização e violência, percebi que, etnograficamente, ambos conceitos emergiam sob a forma de experiências sociais, portanto, os termos *violência* e *criminalização* são vistos como elaborações nativas dos *Kaiowá* e *Guarani*, sejam dos jovens conselheiros ou de lideranças mais velhas que, sobremaneira, acompanham a RAJ.

Explorando as relações outras sobre evento, cotidiano e violência, a antropóloga indiana Veena Das (2020), reflete a violência sob o prisma etnográfico da experiência vivida por mulheres no contexto do processo de Partição do Estado indiano, o que, em si, formou, ideologicamente, a identidade nacional da Índia. Das (2020), relata que a partir das experiências de violência, opressão e, no limite, sofrimento, formam a subjetividade de um indivíduo, sendo que “o sujeito é condição da experiência” (Das, 2020. p. 25)

[...]os eventos da violência coletiva continuam a dar forma ao entrelaçamento de experiências de comunidade e Estado e continuam a se tornar mais letais, especialmente para as minorias na Índia, embora o desenvolvimento de práticas cada vez mais críticas para combatê-las seja igualmente importante de notar. (Das, 2020. p. 23)

Veena Das, assim como Strathern, dá atenção às relações e argumenta que a experiência de violência é uma experiência em que o sujeito se encontra no limite do mundo, e delibera sobre uma etnografia da violência

O fato de ser capaz de estabelecer um limite em si suscita a questão da experiência do limite. Então como devemos ver a violência como aquela que excede os limites do mundo, do modo como este era conhecido? São esses intrincados quadros do que é fazer e refazer um mundo, trazendo à baila os panoramas de totalidades, partes, fragmentos e limites que nós podemos encontrar. Esses panoramas se associam à questão do que é escrever uma etnografia da violência – uma etnografia que não se vê como testemunho objetivo dos eventos, mas

como tentativa de localizar o sujeito por meio da experiência de tais limites (Das, 2020. p.26)

Logo, realizar uma pesquisa sobre a violência e a criminalização contra a juventude *Kaiowá e Guarani*, envolve realizar uma descrição sobre como estes coletivos mobilizam estes conceitos a partir de suas experiências, não os tomando como realidades dadas, mas que são elaboradas a partir da convivência contra estes povos, e elaboram suas formas de ação política no interior deste contexto. Não se trata, assim, uma pesquisa sobre os processos de violência e criminalização contra jovens *Kaiowá e Guarani*, mas uma etnografia feita *com* estes coletivos a partir de suas experiências em uma terra arrasada (Seraguza, 2022), na tentativa de reativar suas relações que são possíveis dentro dos *tekoha*.

Estrutura dos capítulos

Conforme já exposto, a tentativa inicial do presente trabalho envolvia um esforço descritivo dos processos de criminalização contra os *Kaiowá e Guarani*, desse modo, em campo, dialogando com lideranças jovens, percebi que a criminalização se mostra enquanto um dispositivo estratégico para atravancar as lutas e as organizações coletivas dos *Kaiowá e dos Guarani* na região de Dourados.

Intentando uma resposta cosmopolítica, percebe-se que o modo como os *Kaiowá e Guarani* estabelecem suas relações de aliança e política, se pauta em uma diplomacia e negociação entre os humanos – os *Ava*, e os não humanos, cuja comunicação é feita através a partir do xamanismo. Por xamanismo, não o entendo somente enquanto uma simples prática religiosa (Viveiros de Castro, 2002), mas uma atividade puramente política e diplomática, onde o(a) xamã coloca em relação mundos que estão entrepostos. De acordo com Viveiros de Castro (2002)

[...]a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política- uma diplomacia (Viveiros de Castro, 2002. p. 358)

Conforme apontado nas etnografias de Schaden (1974) e Sztutman (2012) a liderança política *Guarani* se articula em uma figura religiosa, ou seja, a figura política nas sociedades falantes de língua *Guarani*, por excelência, é uma figura xamânica. A liderança política nas sociedades indígenas, conforme descrito por Pierre Clastres (2003) na tentativa – bastante exitosa - de extrair uma filosofia política ameríndia, se constitui

por atributo de prestígio, e não de um poder coercitivo, uma outra característica de um líder político ameríndio é saber dominar a palavra, e como se sabe, os mundos *Kaiowá* e *Guarani* nunca são lugares de silêncio.

Portanto acabei dialogando, majoritariamente, com jovens que são *Yvyraija*, ou seja, “aprendizes” e “auxiliares” de rezadores, que um dia virão a ser *Ñanderu* e *Ñandesy*, que estão no processo de aprendizagem dos cantos-reza – *Ñembo’e*. Destes *Yvyraija*, dois deles são também acadêmicos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), mostrando assim que o *Teko Pyahu* pode ser interpretado sobre a égide de um regime de criatividade política desempenhado pelos jovens, em que a ocupação e a presença nestes espaços acadêmicos são uma expressão dessa criatividade. Parafraseando Sahlins (1997), os jovens indígenas estão “indigenizando a universidade”.

Deste modo, estruturei a dissertação em três capítulos, onde no primeiro capítulo pretendo refletir sobre os regimes de temporalidade no pensamento *Kaiowá* e *Guarani* e busco elucidar elementos sobre a fabricação do corpo, a noção de pessoa e da humanidade *Kaiowá* e *Guarani* tomando a figura do “jovem indígena” no interior dessa socialidade, buscando entender como a juventude emerge politicamente neste cenário, criando seu coletivo de representação (a RAJ) independente à *Aty Guasu* (Grande Assembleia *Guarani Kaiowá*) e à *Kuñangue Aty Guasu* (Assembleia das mulheres *Guarani e Kaiowá*). Ademais, nas discussões acerca da temporalidade, pretendo colocar em oposição o “tempo dos indígenas” e o “tempo do Estado”, para discutir as implicações políticas da tese do Marco Temporal sobre os povos indígenas e como uma eventual aprovação dessa tese representa uma ameaça ao futuro da juventude *Kaiowá* e *Guarani*.

No segundo capítulo intenciono refletir as formas de judicialização dos conflitos territoriais envolvendo os *Kaiowá* e os *Guarani*, e as estratégias utilizadas pelo Estado para a criminalização dos seus coletivos, e os modos de agência de setores ligados ao agronegócio da região utilizam de sua representação e influência na política institucional para reprimir e intimidar os avanços indígenas nas áreas de retomada, seja pelo financiamento direto de milícias agrárias (com atuação de jagunços e pistoleiros), muito representado pelo episódio do Leilão da Resistência ou pela ação direta de empresas de segurança privada contratadas por ruralistas, como a MIRAGEM, antiga GASPEM, empresa de segurança privada que, em 2011, assassinou o rezador Nísio Gomes no *Tekoha Guaivyry*. A ideia é, também, mostrar como as mortes violentas produziram novas lideranças.

Para esta análise me apoio nos episódios recentes ocorridos nas retomadas *Iwyrapykuê* em Rio Brillhante/MS e *Iwu werá* em Dourados/MS. Fora isso, me baseio em fontes documentais como o Relatório do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) feito em parceria com a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB-MS) sobre o aprisionamento de indígenas, e os relatórios do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e do CPT (Comissão Pastoral da Terra), sobre os conflitos agrários e de violência contra povos indígenas cometidos no último ano.

Ao final do segundo capítulo intenciono elaborar uma reflexão sobre as operações estatais no âmbito da segurança pública como um projeto político de continuidade de um regime tutelar e colonialista que coloca os povos indígenas na condição de contínua subalternidade, sem direitos políticos e reprodução dos seus modos de existência. De acordo com Clastres (1972), o regime do Estado é o regime do “Um”, a supressão dos mundos possíveis.

No terceiro e último capítulo, tento debater as estratégias de aliança e a transformação dos *Karaí* em parceiros da luta indígena como uma estratégia de “pacificação” dos corpos brancos, e como estas estratégias reputam aos regimes de criatividade dos jovens *Kaiowá* e *Guarani*. Ademais, pretendo explorar as controvérsias que o paradigma constituinte instalou nas relações entre os povos indígenas, entre o “tempo dos diretos” e o “tempo do Estado”, que operam em relações não coetâneas na temporalidade reivindicada pelos movimentos indígenas e as formas contemporâneas de recusa a estes modos de predação da política institucional.

No entanto, como argumenta Cariaga (2019), e conforme exposto no início desta dissertação, as relações entre os *Kaiowá* e *Guarani* são marcadas por sua instabilidade, todavia, são elas os motores de sua ação e articulação políticas, a aliança é uma relação política provisória, e o modo como essas instabilidades se dão apontam ao caráter exclusivo da ação dos distintos movimentos dos *Kaiowá* e *Guarani* no estado (*Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu*, Movimento de Professores e RAJ). Embora haja uma interlocução constante, há constantes desequilíbrios em seus modos de aliança.

Em pronomes de parentesco *Guarani*, os movimentos indígenas em conjunto não produzem, necessariamente, um *Ñande*, um “nós” exclusivo, mas sim um *Ore*, uma coletividade e um estilo próprio de socialidade. O antropólogo *Kaiowá* Tônico Benites (2014), traz o conceito de *teko laja*, como um modo de conjugar estilos comportamentais específicos dentro de cada família extensa – *tey’i*, que compõe os *tekoha*. De acordo com o autor, na medida em que os *Kaiowá* e *Guarani* situados na “atual situação histórica pós

Postos Indígenas” (Benites, 2014. p. 36) produzem um modo de ser múltiplo – *teko reta*, cada parentela (Pereira, 1999) produz seu próprio estilo comportamental – *teko laja kuera*

[...] as famílias extensas guarani e kaiowa dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (Mura, 2004), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar – *teko laja kuera* –, conformando uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjuntos dessas famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não-índio”. Partindo destas observações, pode-se afirmar que a modalidade de tradição de conhecimento construído por cada família guarani e kaiowa gera as diferenças, seja interna, seja externamente ao grupo étnico. Sendo assim, como foi indicado, apesar do senso comum existente sobre os Guarani e Kaiowá e das interferências externas (através de agentes indigenistas, instituição escolar, igrejas e outras instituições) nas áreas indígenas, é apreensível com nitidez que essas pessoas se auto-reconhecem etnicamente, realizam o “seu modo de ser e de viver diferenciado”, a sua tradição de conhecimento, mesmo em um contexto de contato interétnico adverso. (Benites, 2014. p. 36)

Tomando de impulso estes pronomes do parentesco e dos modos de produção múltiplos dentro das famílias extensa, argumento que, igualmente, a RAJ opera na produção de um estilo próprio de atuação e mobilização políticas.

Por fim, apresento uma tradução possível para o termo *violência* em *guarani* e suas implicações políticas. Durante o VII Encontro da Juventude Guarani Kaiowá na aldeia Panambi Lagoa Rica, um dos meus interlocutores, um jovem *Kaiowá* que vive na retomada *Guyra Kamby'i*, no município de Douradina/MS chamado Germano Alziro, disse que não havia uma tradução em *guarani* para *violência*, no entanto, apresentou o termo *Ara Piraguai*, como uma forma de referência à violência que acomete os *Kaiowá* e *Guarani*.

Germano relatou que em uma conversa com o falecido *Ñanderu* Valério do *Tekoha Guyra Kamby'i*, este falou do tempo da chegada das mazelas, o que ele denominou de *Ara Piraguai*, onde o prefixo *Ara* serve para designar “tempo e espaço”, e *Piraguai*, conversando uma vez com os rezadores Valdomiro e Roseli da Terra Indígena Panambizinho em Dourados, me disseram que pode ser uma forma de “xingar” ou desejar algum mal a alguém. No entanto, o *Piraguai* pode estar em vários lugares ou coisas desprovidas de *Jara* (guardião), e o *Piraguai* pode se manifestar como uma espécie de “choque”, que paralisa uma pessoa, levando-a morte ou a algum comportamento violento.

A maneira como Germano apresentou o conceito, me fez crer em uma tradução inédita em *Guarani* para a palavra “violência”. No entanto, a violência possui uma localização temporal e espacial, que é o tempo da chegada dos brancos, da privatização

das terras *Kaiowá e Guarani*, e a sua sedentarização. No fim, o conceito trazido por uma liderança jovem pode ser interpretado como uma expressão da criatividade política da juventude e sua disposição em enfrentar os seus problemas. Em resumo, o *Ara Piraguai* seria uma forma de feitiçaria dos brancos não aliados contra os *Kaiowá e Guarani*.

Capítulo 1

1. Da violência e a genealogia do corpo, o *Mbojera*

Os eventos que narro a seguir são alguns episódios que marcaram a feitura da presente etnografia, que relatam episódios de violência, criminalização e punição cometidos contra os *Kaiowá e Guarani* tanto pelo Estado quanto por grupos paralelos financiados diretamente por ruralista como estratégia barrar e atrasar o avanço dos movimentos indígenas.

Argumento aqui, que embora sejam modos de operação distintos, um que age sob a legitimação do Estado e, portanto, das leis, enquanto outro opera por vias ditas *ilegais*, ambas coadunam a um mesmo processo e realizam operações semelhantes que vão na contramão dos modos indígenas de reconhecimento e se valem de artifícios violentos para tal empreendimento.

Sendo assim, de início busco realizar uma cronologia das disputas e conflitos que ilustram a ofensiva estatal e paraestatal contra os movimentos de retomada organizados pelos *Kaiowá e Guarani*, marcada pela ação conjunta de milícias agrárias, seguranças privadas e pelo poder público, pela via de operações de reintegração de posse, que contam com amplo apoio da elite local. Portanto, começo relatando os acontecimentos do “Massacre de Caarapó” em 2016, que resultou na morte de Clodiodi Aquileu, que na época tinha 24 anos, e a consequente prisão, analisada como uma forma de punição e até “vingança”, de seu pai, Leonardo Souza, preso em 2018.

Na sequência exponho o evento da morte de Alex Recarte, jovem *Kaiowá* que vivia na aldeia Taquaperi no município de Coronel Sapucaia/MS. Um dia, quando saiu da reserva para pegar lenha foi brutalmente assassinado. Alex tinha somente 18 anos de idade. O assassinato de Alex motivou uma nova ocupação indígena em Coronel Sapucaia, a retomada *Jopara*.

Após relato a ação de despejo e reintegração de posse na retomada *Guapoy Mirin Tujury*, expedida pela SEJUSP (Secretaria de Justiça e Segurança Pública de Mato Grosso do Sul). *Guapoy* é uma área adjacente à Reserva Indígena de Amambai/MS, que resultou

na morte por execução de Vitor Fernandes, e, por extensão, outros ataques a membros da retomada foram realizados posteriormente à ação violenta da SEJUSP, mesmo com a justiça agindo em favor da retomada. As lideranças argumentam que a área pertence à Reserva, no entanto estava sob posse de um particular. Nesta ocasião, a RAJ convocou uma pré-assembleia para discutir conjuntamente os problemas da violência contra a juventude *Kaiowá e Guarani*.

No dia da pré assembleia conversei com Jânio Ávalo, uma liderança da RAJ sobre o ocorrido, e ele me contou que a RAJ estava presente como modo de denunciar as ofensivas do Estado e para mobilizar mais jovens em direção a um novo protagonismo nas lutas pelos seus direitos. Jânio disse que é importante que os jovens ocupem as universidades, mas as retomadas e coletividade eram as verdadeiras universidades dos jovens *Kaiowá e Guarani*.

A seguir, de modo análogo, descrevo os episódios de *Guarapygué* e *Iwu Werá*. Os episódios surpreendem tanto pela proximidade cronológica, quanto pelos meios que aqui vou chamar de métodos anti indígenas de punição e criminalização contra os *Kaiowá e Guarani*, visto que, em ambos os episódios, transcorreu-se prisões arbitrárias de lideranças sem mandato ou muito menos atenuante.

Logo, se trata de uma cartografia dos conflitos que marcaram a minha inserção em campo para a pesquisa. De modo que a produção do corpo e a corporalidade indígena estão igualmente sujeitas às ações violentas seja do Estado, ou de forças paramilitares.

Portanto, o corpo e a humanidade *Kaiowá e Guarani* são produzidos continuamente em relação com os *Tekoha*, ao mesmo tempo em que são alvos do Estado e da ganância dos brancos. Apesar disso, de modo criativo, a juventude produz seus modos de vida como oposição e recusa aos regimes de unicidade do Estado, onde operam também seus regimes de temporalidade. Uma forma de esquiva (Keese dos Santos, 2021) à predação dos *Karáí*.

1.1 O Massacre de Caarapó, o renascimento e a segunda morte de *Kunumi Poty Vera*

Em junho de 2016 o então deputado federal Jair Messias Bolsonaro (na época filiado ao Partido Social Liberal – PSL) desembarcava no Aeroporto Internacional de Campo Grande para cumprir uma agenda que constituía parte do seu pré-projeto de campanha à presidência que já estava sendo gestada. Na ocasião, Bolsonaro se reuniria com produtores rurais, visto a hegemonia do agronegócio e a massiva representação da elite ruralista na política local.

Em 2016, a ex-presidenta Dilma Rousseff eleita pela sigla do Partido dos Trabalhadores (PT), sofreu um golpe parlamentar que resultou em seu afastamento das funções administrativas por um processo de *impeachment*. Como efeito deste processo golpista, ocorreu a escalada vertiginosa da extrema direita que se estruturou, em partes, devido à criação de um amplo ecossistema de comunicação baseado em notícias falsas. Bolsonaro personificou essa escalada fascista e cresceu politicamente neste contexto, se valendo de notícias falaciosas sobre a realidade nacional, com um discurso visivelmente antidemocrático e antipopular, atacando, a todo momento, os povos indígenas, camponeses, quilombolas e outras minorias que, segundo ele, feriam o princípio da propriedade privada e que representavam um empecilho ao desenvolvimento nacional. Bolsonaro criticava, sem embasamento, os processos de demarcação de terras indígenas da FUNAI e de titulação de terras do INCRA, chegando a estimular a exploração da Amazônia por indústrias madeireiras e pelo garimpo. Bolsonaro fora fortemente apoiado em sua campanha pelo setor ruralista de Mato Grosso do Sul.

Ao chegar em Mato Grosso do Sul, uma multidão de apoiadores o recebeu e o ovacionou no portão de entrada do aeroporto, gritando palavras de apoio e o chamando de “mito”, termo que se tornaria grito de guerra de seus apoiadores ao se referir ao futuro Presidente da República. Bolsonaro, na ocasião, sobre os ombros de um de seus apoiadores, pegou um megafone e proferiu palavras que representam não só o seu pensamento, mas de toda uma classe política contrária aos direitos dos povos indígenas. No megafone, Bolsonaro bradou, pausadamente, a sua promessa:

É meu compromisso aqui onde o agronegócio fala alto! A partir de 2019, o cartão de visita do produtor rural para o MST vai ser um cartucho de 764! (Bolsonaro em fala a apoiadores no Mato Grosso do Sul em junho de 2016)

A fala de Bolsonaro acompanhou um canto em uníssono, entre gritos de comemoração, como se um time de futebol acabasse de fazer um gol, seguido pelo mote referência a Bolsonaro: “mito!” repetido diversas vezes. Ali se estabelecia uma promessa política onde a morte e o genocídio seriam os imperativos categóricos do seu governo por vir, o que representou, no Mato Grosso do Sul, uma legitimação de práticas violentas de produtores rurais contra povos indígenas.

Cinco dias após a vinda de Bolsonaro, ocorre o episódio que marcou de forma trágica e traumatizante a memória dos *Kaiowá* e *Guarani* da região de Caarapó, o acontecimento ficou conhecido como “O Massacre de Caarapó”.

O município de Caarapó se localiza a 280 quilômetros de Campo Grande, a capital de Mato Grosso do Sul. Lá, fazendeiros da região formaram uma milícia armada e promoveram um ataque à retomada feita pelos *Kaiowá* e *Guarani* na Fazenda Ivu, próximo à reserva indígena *Tei'y Kue*. Deste conflito, resultou na morte de Clodiodi Aquileu Rodrigues de Souza, um agente de saúde que tinha 24 anos na época, uma criança fora atingida com munição letal e vários outros indígenas ficaram feridos. Hoje, a retomada onde Clodiodi tombou foi nominada de *Kunumi Poty Vera*, o nome em *guarani* de Clodiodi.

Sobre este acontecimento, a ASCURI (Associação Cultural de Realizadores Indígenas), produziu o documentário *Ivy Reñoi: A Semente da Terra* (2016), relatando, na perspectiva dos indígenas que retomavam a área, os eventos do massacre, em determinado momento, uma liderança diz: “Essa é a decisão do meu povo! Nós vamos trazer o corpo e fazer o velório nesta fazenda!”, se referindo ao corpo de Clodiodi.

A retomada *Kunumi Poty Vera* faz parte dos territórios que compõe o documento de demarcação das regiões Dourados Amambaieguá 1, conforme o CAC (Compromisso de Ajustamento de Conduta) de 2007 celebrado pelo Ministério Público Federal (MPF) em acordo com a *Aty Guasu* e com a FUNAI. A região está inscrita com sua delimitação cartográfica pelas bacias do Rio Dourados, entre Caarapó, Laguna, Amambai e Naviraí.

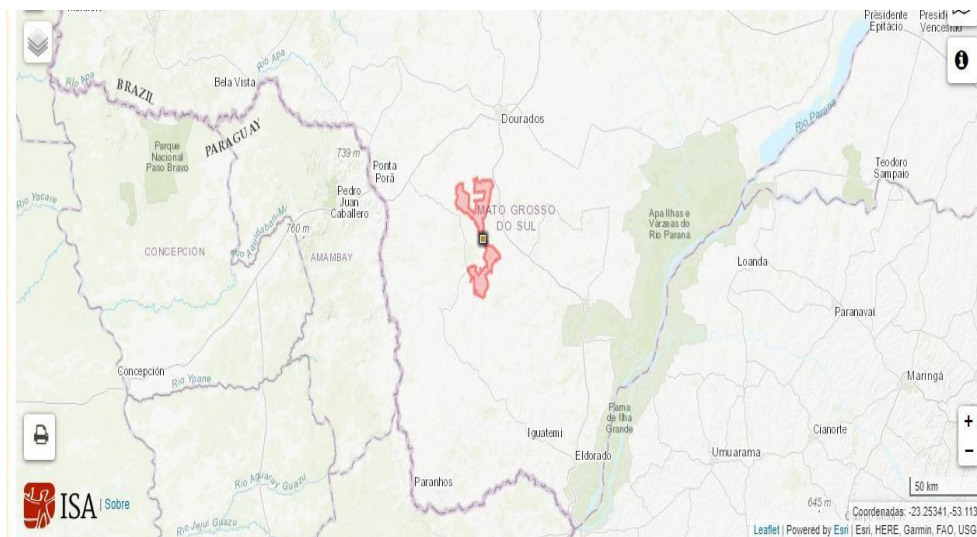


Imagem 4: Dourados Amambaieguá 1. Fonte: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5434?_gl=1*e8orv1*_ga*MTcxNDE4MDExOS4xNjY0Nzk4NzE5*_ga_ZH1T73S95Y*MTcwMTEwMjYzOS41LjAuMTcwMTEwMjY0NS41NC4wLjA

Um ano após o massacre que vitimou Clodiodi, em fevereiro de 2017, a Justiça Federal suspendeu o processo de demarcação de Dourados Amambaipegua 1. As lideranças da região dizem que a referida suspensão assassinou Clodiodi mais uma vez⁵.

O antropólogo Pierre Clastres (1973) reflete os sentidos políticos da morte quando traz à tona o termo *Etnocídio*, enquanto um conjunto de práticas e políticas do Estado que matam o “nativo” não somente em corpo, mas em espírito. Segundo o autor, há uma tríade que o Estado compõe para produção e aniquilação da diferença, são eles: o desenraizamento, desterritorialização e etnocídio.

O Estado quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e horror e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um. (Clastres, 1973. p.83)

Recentemente, após oito anos do ataque, a Justiça Federal retomou o julgamento do Massacre de Caarapó, tornando réus os 5 fazendeiros responsáveis por organizar o ataque que vitimou Clodiodi e que deixou vários indígenas feridos. A morte física de Clodiodi foi o que motivou a RAJ a se organizar politicamente, criando um conselho próprio, visto que as violências tanto internas às suas comunidades quanto àquelas provocadas pelas milícias agrárias, contratadas por fazendeiros contrários às causas indígenas e aos modos indígenas de ocupação territorial. Desse modo, a morte cria lideranças, portanto novos modos de relações políticas e alianças.

Ademais, a criminalização operou em caráter simultâneo ao massacre de Caarapó, visto que Leonardo Souza, pai de Clodiodi, fora preso dois anos depois acusado de fazer policiais de refém durante o processo de reocupação, tráfico de drogas e por dirigir um veículo sob influência de álcool. Conversei certa vez com Jânio, liderança da RAJ, ele me falou que a prisão de Leonardo é uma prisão política e que o atenuante que o acusou de tráfico foi que os policiais encontraram um remédio caseiro em sua casa. Leonardo segue preso e sem previsão de liberdade.

⁵ Fonte: <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>

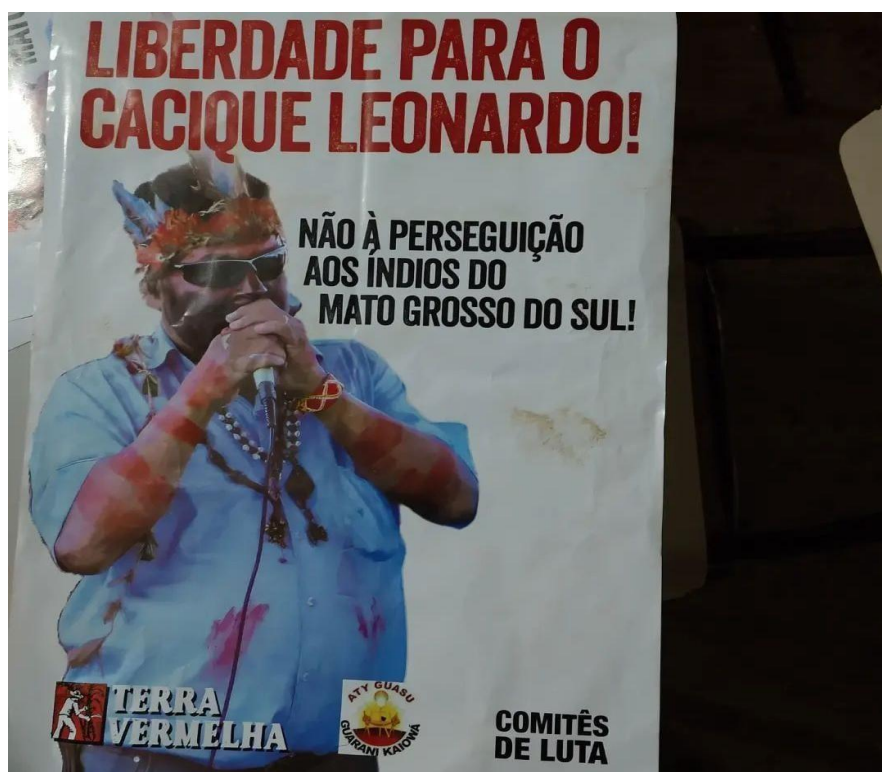


Imagem 5: Banner reivindicando a liberdade de Leonardo Souza, pai de Clodiodi, preso desde 2018. Foto retirada pelo autor durante a pré assembleia da RAJ na Aldeia Tei'y Kue, no território onde, em 2016, foi palco do Massacre de Caarapó.

Em artigo escrito por Simone Becker e Felipe Mattos Johnson (2023), os autores realizam uma análise sobre o fenômeno da criminalização continuada de uma estratégia estatal como um processo *contra-insurgente* das retomadas realizadas pelos *Kaiowá* e *Guarani* em Mato Grosso do Sul, a tomando de impulso a prisão de Leonardo. Conforme argumentam, a prisão insurgente de Leonardo em 2018 representa uma forma de punição contra os movimentos indígenas a partir de sua prisão. Leonardo, conforme consta nos autos processuais analisados por ambos, irrompeu uma imagem de um sujeito de *alta periculosidade*. O caso de Leonardo fora a julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF), onde fora condenado, entre os votos, o ministro Alexandre de Moraes utilizou o discurso de fonte tutelar para a sua condenação, argumentando que Leonardo era um indígena “integrado” aos valores da sociedade nacional e que, portanto, não poderia ser julgado por suas especificidades culturais (Becker&Johnson, 2023).

Embora a tutela não seja reconhecida oficialmente no discurso jurídico, ela é constantemente (re)acionada e (re)atualizada por operadores de direito quando se trata de elaborar meios e estratégias para atravancar as mobilizações indígenas por reaver seus territórios tradicionais. Parafraseando Foucault (2012), o direito é a forma ritual da guerra.

Leonardo fora condenado em três processos distintos - dois datam de eventos anteriores ao episódio do Massacre de Caarapó - sendo um em fevereiro de 2015 por conduzir um veículo sob influência de álcool e outro, em janeiro de 2016, por sequestro e cárcere privado. Posterior aos ataques, Leonardo fora enquadrado por tráfico internacional de entorpecentes. Aqui, evidencia-se a dupla e contraditória morosidade do Estado, foram sete anos de espera em iniciar o julgamento que puniria os fazendeiros responsáveis pela morte de Clodiodi, no entanto, o Estado não se delongou em criminalizar e punir de maneira arbitrária Leonardo, enquanto escrevia este texto, conversei com uma liderança da *Aty Guasu* por mensagem, que me informou que Leonardo possuiria uma série de problemas de saúde, como pressão alta, diabetes e depressão, como sintoma de luto pela morte de seu filho. Essas razões seriam suficientes para a liberdade provisória de Leonardo, no entanto, ele permanece encarcerado.

Sob a luz destes acontecimentos, podemos refletir o sentido polissêmico do conceito de retomada, podendo ser a retomada de um lugar, um espaço de onde famílias inteiras *Kaiowá* e *Guarani* foram desterradas para o processo colonial de arrendamento e privatização de suas terras, como a *retomada* de uma relação possível dentro dos *tekoha*, a partir da recriação de um modo de vida baseada no belo modo de ser, *Teko Porã*, do *ava reko kuera*, em direção ao modo perfeito de ser, o *Teko Araguayje* (Benites, 2020), mas também como a retomada é um movimento de uma narrativa sobre a memória dos mortos, dos que tombaram, e que semeiam, em uma relação consubstancial entre carne, terra e sangue, a existência e a relação dos *Kaiowá* e *Guarani*. De acordo com a fala de Eliel Benites no documentário da ASCURI

Essa retomada da nossa terra é de todos os rezadores, companheiros e professores. Devemos usar de novo essa terra, mas do nosso jeito usando a terra para viver como antigamente, na felicidade, dançando e cantando para trazer de volta a nossa floresta, nossos animais, os peixes, os pássaros e todos os catetos, os veados para voltar tudo de novo. Para viver em paz, porém do nosso jeito! (Eliel Benites no documentário *Yvy Reñoi: Semente da Terra* produzido pela ASCURI. 2016)

Nos próximos tópicos, sigo analisando alguns dos processos que ocorreram após o massacre de Caarapó, buscando entender as atualizações e as continuidades dos processos de criminalização, violências e métodos de punição cometidos contra os corpos dos *Kaiowá* e *Guarani*.

1.1.2 Alex Recarte e Vitor Fernandes, as retomadas *Jopara* e *Guapoy*

No dia 22 de maio de 2022, no município de Coronel Sapucaia, em Mato Grosso do Sul, o jovem Alex Recarte Vasques Lopes, de 18 anos, saiu da Reserva Indígena Taquaperi, onde morava, para buscar lenha no entorno da aldeia. Horas depois o seu corpo fora encontrado há pelo menos dez quilômetros da Reserva, nas fotos divulgadas do jovem, identificava-se, ao menos, cinco orifícios compatíveis com projéteis de arma de fogo. O assassinato, sem investigação, motivou famílias *Kaiowá* e *Guarani* a iniciarem a retomada *Jopara* em Mato Grosso do Sul. De acordo com o relato de uma liderança *Guarani*, não identificada por razões de segurança

Mataram um rapaz de 18 anos, é triste. A família decidiu fazer a **retomada** onde mataram o rapaz. Precisamos de apoio dos órgãos competentes. Aqui na **aldeia Taquaperi**, nunca acontecem retomadas, é a primeira vez que acontece isso. Já perdemos muitos parentes na estrada, atropelados. Dessa vez, tomamos a decisão [de retomar]. Chega de perder nossos **parentes**, é dor para nós. A família fica com dor no coração, porque além de matar, aqui no vizinho, carregaram e jogaram lá no **Paraguai**. Parece um animal, é coisa triste. Então, tomamos essa decisão nossa, da família e da comunidade inteira do **Taquaperi**. (RELATO DA LIDERANÇA, 2022)⁶

Um mês após a morte de Alex, no dia 24 de junho de 2022, uma operação policial de reintegração de posse, deflagrada como ilegal, ficou marcada na memória dos *Kaiowá* e *Guarani* como o “Massacre de *Guapoy*”, o palco do confronto foi na retomada *Guapoy Mirin Tujury*, em uma área contígua à Reserva Indígena de Amambai, localizada no município de mesmo nome, no extremo sul de Mato Grosso do Sul. A operação fora expedida pela Secretaria de Justiça e Segurança Pública de Mato Grosso do Sul (SEJUSP-MS), a pedido de particulares e posseiros da região que não reconheciam aquela área como uma ocupação indígena e reivindicavam sua posse permanente. Assim, a operação contou com um vasto expediente policial, entre viaturas e helicópteros, do confronto resultou na morte de Vitor Fernandes, um indígena *Kaiowá* de 42 anos, por execução.

Após a morte de Vitor, a justiça agiu em favor da retomada, uma vez que uma operação daquele caráter não poderia acontecer, visto que, em decisão proferida pelo STF, em razão da pandemia, operações policiais não poderiam acontecer, conforme a previsão da ADPF 635. (Octaviano, 2023).

Porém, apesar da decisão favorável da justiça, as ofensivas promovidas pelos grupos interessados pela remoção dos *Kaiowá* e *Guarani* do *Tekoha Guapoy* não cessaram, de modo que, algumas semanas depois, o indígena Marcio Moreira, um

⁶ Fonte: <https://www.ihu.unisinos.br/618852-jovem-guarani-kaiowa-e-assassinado-em-coronel-sapucaia-ms-em-protesto-indigenas-retomam-fazenda>

indígena que vivia na retomada foi vítima de uma emboscada realizada por pistoleiros fora da retomada. Marcio, acompanhado de outros dois indígenas, saíram de *Guapoy* sob a promessa de realizarem um trabalho externo, com vistas a complementar em sua renda. No entanto, sob essa falsa promessa, Marcio fora executado.

Dias antes, quando estive em *Guapoy*, Marcio foi a primeira pessoa com quem conversei dentro da retomada. Assim que cheguei, já era fim de tarde e o sol – *Pa'ikuara* estava prestes a se por. Não sabia exatamente que horas eram, mas tive noção do tempo após ouvir o som de *Mbaraka* agindo pela mão de um rezador - *Ñanderu*, acompanhando o seu canto que simbolizava a chegada da noite. Marcio estava, junto a outros, trabalhando na construção da Casa de Reza da retomada- *Oga Psy*, uma edificação sagrada aos *Kaiowá* e aos *Guarani*, onde se realizam os seus principais rituais e que, naquele contexto, ganhava um significado político a mais, reafirmando os seus modos de existência, onde o *Tekoha* atua como um elemento constituinte dos seus corpos.

Marcio tinha uma risada expansiva, assim que me aproximei, ele martelava, com determinação, um prego a uma madeira. Ao me ver, Márcio soltou sua risada característica e disse “com jeitinho a gente consegue tudo!”, mesmo naquele contexto de tensão, os *Kaiowá* e *Guarani* conseguiam me fazer rir. Continuei ali, por alguns minutos, acompanhando as atividades da construção, Marcio ao meu lado exibia um sorriso, como se estivesse orgulhoso do trabalho iniciado há poucos dias, mais uma vez o interpelei, perguntando em quanto tempo levaria para a Casa de Reza ficar pronta, Márcio ficou sério, virou a cabeça e disse “rapaz, acho que daqui uns três dias ela tá pronta”. Por um momento fiquei feliz, naquela ocasião ficaria quatro dias fazendo campo em *Guapoy*, e a possibilidade de acompanhar uma *Oga Psy* se erguendo me entusiasmou, no entanto sabia que uma construção como aquela jamais ficaria pronta em três dias, e tomei para mim que o comentário de Márcio era uma jocosidade.

No meu último dia em campo, vi caminhonetes chegando na retomada com suas carrocerias cheias de sapé, para a Casa de Reza. Naquele momento, a Casa de Reza já estava parcialmente construída e só faltava o sapé para sua finalização. Márcio tinha razão, era possível levantar a Casa Reza em uma velocidade estonteante, no entanto, com a bruta interrupção de sua vida, Márcio não pôde ver e apreciar o resultado de seu trabalho hercúleo.

Em setembro, após sobreviver a uma emboscada no mês anterior, o indígena Vitorino Sanches fora executado em Amambai por dois pistoleiros. Não se sabe a motivação para a sua execução. No mês seguinte, quando estava em campo em uma

assembleia organizada pela RAJ, conversei com uma representante do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) sobre a morte de Vitorino, ao que ela me respondeu “não se sabe as motivações da morte do Vitorino, mas depois do massacre, qualquer coisa que acontecer contra os indígenas de Amambai, sei que terá alguma relação com o massacre de *Guapoy*”

1.1.3 *Iwyrapykue e Iwu Werá*

Em 2023, dois episódios ocorreram em que a criminalização foi utilizada como um dispositivo para atravancar as lutas indígenas e suas reivindicações, a primeira foi a retomada do *Tekoha Iwyrapykue* em Rio Brilhante, em uma área próxima ao *Tekoha Laranjeira Ñanderu*. No dia em que a família Barbosa, conhecida pelo seu histórico de lutas, foi para o *Iwyrapykue*, mandei uma mensagem a uma das lideranças de Laranjeira, que me respondeu que, em número de pessoas, a ocupação contava com aproximadamente 9 membros, e, naquele momento, já era perceptível a presença de viaturas da polícia militar na área. A assessoria jurídica do CIMI fora acionada, para garantir que nenhuma ofensiva militar avançasse sobre a retomada, uma vez que, de acordo com a decisão do STF, operações de reintegração de posse estavam proibidas.

No entanto, nada impediu que as balas de borracha fossem ao encontro dos corpos indígenas que reocupavam os territórios de onde outrora foram expulsos. Uma das balas acertou o pé de seu Olímpio, um rezador *Kaiowá*, que tem por volta dos seus 80 anos, e fora relatado, também, que uma das viaturas tentou atropelá-lo, no entanto, Clara (*Mboy Jeguá*), sua filha, conseguiu desvencilhá-lo. Clara, junto ao seu irmão Adalton e Gualoy *Kaiowá*, uma liderança jovem de 18 anos recém feitos e conselheiro da RAJ, foram enviados a delegacia de Rio Brilhante, onde foram mantidos por mais de 24 horas. No dia, enviei mensagem à mesma assessora do CIMI, perguntando se já havia conhecimento do atenuante de suas prisões, ela me respondeu que todos eles estariam sendo presos por desacato, ou seja, suas prisões foram visivelmente arbitrárias.

O outro episódio é referente à retomada *Ivu Verá* no município de Dourados, neste episódio em específico empresas de segurança privada emprenharam seus aparatos de repressão e violência na tentativa de expulsar os indígenas da área reivindicada, no entanto, o movimento fora interrompido por um mandato de despejo e como resultado da operação 9 indígenas *Kaiowá* e *Guarani* foram presos e libertados somente 15 dias depois.

Estes acontecimentos no período de minha inserção em campo me colocaram a pensar como a violência exercida pelo Estado se inscreve nos corpos dos *Kaiowá* e dos

Guarani, e como isto reestrutura os seus modos de fazer política e “levantar” seus coletivos. Portanto, a violência pode ser descrita e analisada sobre alguns prismas de análise: um ponto de vista institucional e as diversas ferramentas e tecnologias de poder empenhadas pelo Estado, quanto pela experiência (Das, 2020) destes corpos vulnerabilizados pelas violências, tudo que implica na produção de uma subjetividade que se eleva a uma discussão sobre a produção do corpo e da pessoa nas sociedades indígenas (Viveiros de Castro, Seeger & Damatta, 1977), que revolve aos modos em que a humanidade é constituída no interior da socialidade indígena. Assim o corpo se mostra como um artifício de certa centralidade para entender as mudanças e transformações sociais e na *tekoha*⁷.

Em conversas de campo, aprendi que um corpo bom e saudável aos *Kaiowá* e *Guarani* é um corpo “leve” e “frio”, contrastando a um corpo doente que é “quente” e “pesado”. Ouvi de um rezador que os corpos das reservas estavam todos quentes -*jekoaku* e pesados, e que isto explicaria todas as mazelas que os *Kaiowá* e *Guarani* têm enfrentado, pois o estado dos corpos em *jekoaku* levam ao *jepota*, uma forma de encantamento que caminham os povos *Kaiowá* e *Guarani* a um estado de perda da humanidade, um exemplo do *jepota* seria o modo de vida que os *Kaiowá* e *Guarani* vivem nas reservas, entre os inúmeros casos de alcoolismo e suicídio dentro das reservas (Brand, 1995). Segundo este rezador, existem as rezas de “esfriamento” que servem ao propósito da produção de uma corporalidade nos padrões relativos aos modos de existência dos *Kaiowá* e dos *Guarani* que objetiva um modo de vida pleno e belo, o *Teko Porã*.

Assim, o corpo *Kaiowá* se funda em uma relação, onde o *Tekoha* desempenha o espaço cosmopolítico entre os humanos e os *Teko Jara*, os guardiões do modo de vida e na tentativa de reaver essas relações, os *Kaiowá* e *Guarani* realizam os movimentos de retomada.

Desse modo a tentativa de analisar os processos de criminalização e a resposta política empenhada pela juventude *Kaiowá* e *Guarani* se dá pela chave de uma leitura cosmopolítica (La Cadena, 2010; Stengers, 2018; Latour, 2019) onde o uma genealogia do corpo – chamado pelos *Kaiowá* e *Guarani* de *Mbojera* – se mostra central para as

⁷ A opção por se referir a *tekoha* como no feminino parte de uma proposição da antropóloga Lauriene Seraguza (2022) em sua tese de doutoramento onde estudou a política e o parentesco pela perspectiva das mulheres *Kaiowá* e *Guarani*. De acordo com a autora, são as mulheres que “levantam” o parentesco, figurado pela imagem do “fogo” familiar. As “Donas do Fogo” são as *Tata Jara*. Sendo as mulheres as principais responsáveis por levantar o parentesco, por extensão, são elas quem levantam a base da *tekoha*. A *tekoha*, portanto, é feita por parentes, na medida em que os fogos são levantados pelas mulheres.

discussões das noções de pessoa e a sua decorrente concepção de humanidade – *Ava*. E como os processos de violência e criminalização representam uma estratégia e um dispositivo do Estado para travar um conflito ontológico com concepções e modos de existência outros que não aquele preconizado pela metafísica liberal do regime do “Um”.

É visível, a partir destes contextos, que há uma relação de fundo agonística entre o Estado e os coletivos indígenas, deflagrando uma guerra entre modos e ontologias distintas. A militarização intensiva do Estado nas retomadas e o controle punitivo-tutelar como dispositivo contra-insurgente se apresentam como frentes recíprocas de guerra contra os *Kaiowá* e *Guarani*. No segundo capítulo pretendo me alongar sobre a atuação de milícias e seguranças privadas e como a morte e desaparecimento de lideranças como Seu Nísio do *tekoha Guaivyry* e Rolindo Vera, mobilizam a juventude *Kaiowá* e *Guarani* atualmente.

Diante de tudo isso, as noções de temporalidade como o *Teko Ymaguare* (tempo dos antigos) e o *Teko Pyahu* (tempos atuais) são mobilizados pelos coletivos de juventude para travar a sua luta política. Cabe ressaltar que presente etnografia se ocupará também em descrever os regimes de criatividade e transformação provocados pelas ofensivas estatais que operacionalizam suas instâncias jurídicas com vistas à manutenção dos privilégios e do *Status Quo* das elites dominantes que, historicamente, desterritorializaram os povos indígenas para viabilizar seu projeto hegemônico. Buscando, a rigor, responder à questão: “Em que as violências e decorrentes criminalizações e formas punitivas operam em um regime de transformação na temporalidade dos *Kaiowá* e *Guarani*? ”.

1.2 Territorialidade e produção relacional: a *Tekoha*

Tomando como ponto de partida que há uma estreita relação entre os modos de produção espacial indígena – sua territorialidade - e a noção de pessoa, percebemos logo que a conceituação *Kaiowá* e *Guarani* sobre os seus territórios que reivindicam envolve uma produção específica sobre um modo de vida. Portanto, explorar a territorialidade de um modo de existência como o dos *Kaiowá* e *Guarani*, envolve compreender suas relações entre seus mundos entrepostos.

De acordo com Pereira (2004), os *Kaiowá* estabelecem seus conceitos e pronomes de produção de coletividade – são eles o *ore* e o *pavêm (ñande)* – dentro de

uma unidade sociológica comum, a *parentela*, as famílias extensas, ou como é recorrente no mundo *Kaiowá* e *Guarani*, o *fogo familiar* – *che ypyky kuera*.

As famílias extensas geralmente são formadas por homem, mulher, filhos e agregados, compondo um núcleo específico – *ore*, os quais por sua vez estabelecem as suas respectivas redes de relações, produzindo assim o *ñande*, o *nós* coletivo (Pereira, 1999).

Todas essas relações se inscreviam, em tempos memoriais, quando os povos *Kaiowá* viviam em uma densa região, chamada *Kaaguyrusu*, os *Kaiowá* e os *Guarani*, esta região é entendida pelos indígenas como *Tekoha Guasu*. Em *guarani Tekoha* é um termo que deriva de duas outras palavras, *teko* que significa “modo de vida” e *ha* que é “lugar”, enquanto *Guasu* significa “grande”, comumente *Tekoha* é traduzido como “lugar onde vivemos de acordo com os nossos costumes”. Com a chegada dos colonos, essa região foi dividida em pequenas porções territoriais, provocando uma profunda fissura aos modos de ocupação territorial e nas relações de parentesco dos *Kaiowá* e dos *Guarani*.

Na tese de Brand (1997), nos é apresentado o conceito de *Sarambi*, como uma conceituação em *guarani* para o fenômeno do *esparramo* após a criação das primeiras reservas na região de Dourados após a ocupação da região pela Cia Matte Laranjeira, para a exploração de erva mate. O *sarambi* se caracteriza, sobretudo, pela dissolução e fragmentação das famílias extensas, cujos membros foram desterritorializados de seus *tekoha*, e enviados às recém-criadas reservas. Nas reservas, o modo de vida instituído era outro, uma vez que, a ideologia do Estado para os povos indígenas consistia em integrá-los à “sociedade nacional” pela lógica do trabalho. (Souza Lima, 1995).

Os modos de gestão territorial pelo Estado sobre comunidades indígenas representam maneiras de exercer uma forma atualizada de pacificação, controle e domínio sobre suas populações, tomo de impulso as categorias de “pacificação” e “tutela” analisados pela ótica do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2014), como modo de compreender tanto a ação quanto o processo de militarização em áreas indígenas no sul de Mato Grosso do Sul, dando forma a reflexão da resposta dos próprios *Kaiowá* e *Guarani* sob este *front*.

O texto de Oliveira (2014) analisa sob um prisma comparativo as ações de pacificação empreendidas pelo então Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em territórios de ocupação indígena, com a chegada das frentes rondonianas na região central do Brasil com o projeto varguista de colonizar o que anos mais tarde viria a se chamar de região Centro-oeste do Brasil, bem como estabelecer a criação de linhas telegráficas, com a

urdira recente das Unidades de Polícia Pacificadoras (UPPs) nas favelas do Rio de Janeiro como proposta de “pacificar” áreas dominadas pelo tráfico.

Ademais, dentro das reservas, fora forçado o convívio entre outras parcialidades indígenas, assim, os *Kaiowá* dividiam espaço com os *Guarani Ñandeva* e com os *Terena*, estes últimos pensados como o modelo de integração para os outros dois povos, visto a grande adesão deles ao sistema de relações do mundo dos brancos.

O *sarambi* inaugura uma nova forma de relação no mundo dos *Kaiowá* e *Guarani*, com suas famílias e fogos familiares fragmentados, o seu meio social fora reagregado através de outras alianças, estas feitas através de casamento ou convivialidade, criando o *Jopara*, a mistura entre as etnias *confinadas* nas reservas.

Partindo de Pereira (2004) o *tekoha* se funda primordialmente a partir das redes de parentelas articuladas pelos *tapepo'i*, os caminhos que ligam as casas dentro dos *tekoha*. O *tekoha*, mais que o espaço físico, é o lugar da mutualidade das relações, seja entre parentes, com seus animais não-humanos e seus respectivos *teko jara*. Para um *tekoha* existir ele precisa se levantar- *opuã*, pelos caminhos criados pelos parentes a partir dos agenciamentos xamânicos através de seus cantos-reza que convocam os *teko jara* para estabelecer seu convívio. Para que uma aldeia se levante, ela, antes, necessita do movimento e da ação dos parentes. O *tekoha* é assim, um movimento de criação, articulado por vários seres entrepostos em seus patamares subsequentes.

O verbo ‘levantar’ - *opuã* - é usado para se referir ao crescimento de crianças, plantas cultivadas, parentelas e *tekoha*. É pensado essencialmente como uma ação cujo desencadeamento depende de um personagem de expressão, fundamental para iniciar o processo. Levantar é assimilar forças e conhecimentos, pressupondo que essas forças e conhecimentos devam ser emitidos a partir de uma fonte, essa fonte é uma espécie de potência xamânica. O xamã, através de suas rezas, levanta e traz à existência o que de outra forma permaneceria latente ou não viria a existir, levantar é, assim, o ato de fazer as coisas existirem, engendrando em seu interior a força vital para elas se sustentarem. Existir é estar em pé, é dispor de vontade, movimento, intencionalidade, e só o xamã conhece o caminho para entrar em contato com as forças cósmicas e fazer vivificar o que no estado inicial encontrava-se deitado, inerte, imanente. Para existir é preciso dispor de ânimo para erguer-se. (Pereira, 2004. p. 202)

O movimento como política constitui um elemento fulcral de oposição aos modos do Estado de fazer política. A criação dos *tapepo'i* e o caminho, o canto e a reza que levantam um grupo revelam o caráter cosmopolítico dos coletivos *Kaiowá* e *Guarani*. Entre os jovens o movimento conjuga os imperativos categóricos de sua ação política, seja das lideranças viajantes que representam atualmente os povos *Kaiowá* e *Guarani*, por exemplo, nas reuniões da cúpula do clima, entre as aldeias e as reuniões dos conselhos

dos povos *Kaiowá* e *Guarani*, que reencenam a figura do guerreiro viajante clastreano (Perrone Moisés, 2011). Estar em movimento é fazer política, o movimento é o princípio da criação e da inventividade rumo *Teko Araguayje* (Benites, 2021).

De acordo com Marta Azevedo (1984), em um texto sobre o *Jejuka*, o suicídio, as *tekoha* terrestres são reproduções das *tekoha* celestes onde ficam as moradas das divindades. Para uma *tekoha* ser levantado, um rezador ou uma rezadora precisam rezar para que as divindades desçam. Em texto análogo à ideia de “levantar-se” – *opu’a*, Eliel Benites (2021), o movimento é o início da criação

Ñanderuvusu fez a primeira roça, para acalmar o seu coração de tristeza. Contam os mais velhos, que, quando caminhava pela floresta cresciam atrás de seus passos diferentes tipos de plantas e árvores, com flores e frutos. Em uma certa altura ele parou e olhou para trás e viu a beleza das plantas e ficou feliz. Depois continuou caminhando (oguata), criando as matas, os rios, as montanhas e todas as coisas que conhecemos. Terminando a criação foi para o horizonte do lado do sol nascente, que hoje, chamamos de ára pytí’a (região leste, no lugar do sol nascente). Por isso, os Guaraní e Kaiowá constroem caminhando, todas as coisas como as roças e as aldeias, orientada pelo rastro e trilhas feito pelo próprio ñanderuvusu. (Benites. 2021. p. 38)

A antropóloga Dominique Gallois em seu texto “*Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?*” (2004), aponta que não há uniformidade ao conceito de *Terra Indígena*, podendo localizar, pelo menos, três discursos que envolvem o tema da territorialidade indígena, sendo eles: 1) Discurso Jurídico; 2) Discurso Antropológico e 3) Discurso Ocidental.

O primeiro deles envolve o discurso voltado à administração pública, preconizado no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que diz que “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.” (Brasil, 1988).

O segundo discurso, o antropológico, envolve uma nuance que busca considerar a perspectiva dos povos originários sobre os modos de ocupação que operam de acordo com suas ontologias, ou seja, perspectivas de mundo.

Por último, a concepção ocidental, diz respeito ao caráter puramente físico destes territórios, limitados por normas jurídicas, cuja base está em sua porção estritamente material. Assim a *terra* é um elemento que constitui o *território*, mas não é seu sinônimo ou equivalente, as formas de ocupação territorial representam uma expressão mais ampla

de um grupo humano. Assim, cada sociedade evoca e imprime um conceito ou uma categoria nativa de território.

Todas estas perspectivas representam o caráter agonístico entorno do amplo conceito de *terra indígena*, apontando à sua polissemia. Essas conceituações contrárias, são produto do contato entre indígenas e não-indígenas, através do avanço das frentes de colonização engendradas por grupos sociais privilegiados. De acordo com Gallois (2004)

O contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais. Como já se viu o contato é um contexto de confronto entre lógicas espaciais. Por este motivo, as diversas formas de regulamentar a questão territorial indígena pelos Estados Nacionais não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à “terra”, mas como tentativa da solução desse confronto. (Gallois, 2004. p. 09)

Sendo assim, a territorialidade pode ser vista sob a perspectiva de um confronto, uma guerra entre perspectivas e ontologias distintas, segmentadas dentro de grupos e coletivos tanto dentro, quanto fora do Estado. A territorialização como mote da política pela reivindicação de direitos dos povos *Kaiowá* e *Guarani*, opera em uma chave conceitual distinta à ideia do Estado de território, compreendida por porções de terras em um espaço físico delimitado por cercas e fronteiras. A experiência junto aos coletivos *Kaiowá* e *Guarani* ilustram que a *tekoha* não é somente um espaço físico delimitado, mas o ambiente em que suas relações, entre humanos e não-humanos, e o movimento dos seus corpos são possíveis.

O projeto rondoniano era motivado, sobretudo, por um pensamento de origem positivista baseados nas ideias de Auguste Comte e Benjamin Constant, este último representa o maior divulgador das ideias positivista no Brasil, que refletia uma história unívoca e em ascensão, onde os ditos “bárbaros” e “selvagens” se tornariam logo civilizados e, por excelência, cidadãos nacionais. Esta passagem da barbárie à civilização se daria através da lógica e da disciplina do trabalho. (Souza Lima, 1995).

Antes da sigla SPI, atual FUNAI, o órgão existia sob a sigla de SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, o que torna evidente as intenções rondonianas com a criação da instituição, localizar potenciais trabalhadores nos rincões da região central do Brasil, pacificá-los – já que os “bárbaros” eram seres não humanos potencialmente violentos- e, pela disciplinarização do trabalho, logo se tornariam membros do que se convencionou chamar por “sociedade nacional”, este modelo imaginado e regido por um Estado unívoco, e organizado pela lógica das classes sociais. A proposta rondoniana não era outra, não se tratava de um projeto

humanista, ainda que a proposta da criação do SPI era a de “proteger os índios”, senão estabelecer um controle geopolítico das áreas indígenas para a exploração colonial dos brancos.

Muito embora esta experiência agonística acrescente elementos para uma compreensão de territorialidade, a experiência do contato não é o território em si. No caso dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, a guerra de perspectivas se dá entre a reivindicação dos seus modos de existência, cuja base está no *Tekoha*, contra os métodos de colonização das frentes ruralistas cuja representação massiva nas principais instâncias de poder da política institucional e seu fortalecimento recente, agudizaram este conflito.

1.3 Teko Ymaguare e Teko Pyahu – Leituras para uma temporalidade Kaiowá e Guarani

Cuidado, meu bem, há perigo na esquina (Elis Regina)

A escolha pelo foco na juventude *Kaiowá* e *Guarani* implica em uma discussão de categorias sobre a noção de pessoa e os decorrentes regimes de temporalidade e produção histórica. Cabe ressaltar que a categoria de “juventude” se trata de uma elaboração recente no mundo social dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, e seu coletivo de representação, a RAJ fora criada em 2016, em um contexto marcado por sucessivas violências e criminalizações, onde sua juventude foi majoritariamente afetada pelas ofensivas do Estado.

A opção pela epígrafe utilizada na abertura deste capítulo envolve um certo grau de provocação. A música “Como nossos pais” composta por Belchior e imortalizada na voz da cantora Elis Regina, se tornou um hino da resistência da juventude no período da ditadura militar, momento da história ponderado pela censura e perseguição aos que se opunham ao regime empresarial-militar que vigorou no Brasil por mais de 21 anos. A esperança para uma mudança na política e, quem sabe, de uma eventual revolução estariam nos jovens que se organizavam como frente de oposição, dada a sua criatividade e imaginação políticas ímpares, capazes de erguer um novo mundo frente ao “velho mundo”, concretizando uma realidade onde todos fossem livres para se expressar.

No entanto, em minha interpretação, o teor da letra é outro, justamente se trata de um sentimento de desencantamento da juventude com a realidade que se impunha. Por mais que queiramos uma mudança substancial na sociedade, “ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos pais”.

Por muito tempo vigorou nos trabalhos acadêmicos sobre os povos falantes de língua *Guarani* um certo pessimismo etnográfico, que apontavam a uma perda da tradicionalidade dos povos indígenas em virtude ao avanço pendular das frentes de colonização e da chegada dos não indígenas por estas terras, onde os índios, paulatinamente deixariam sua cultura de lado para se integrar, progressivamente, ao modo de vida dos brancos, adaptados à lógica do trabalho e a uma estruturação social baseada exclusivamente por classes sociais.

Nos regimes de temporalidade construídos pelos *Kaiowá*, o *teko ymaguare* representa o modo vivido pelos antigos, antes da chegada dos brancos e de sua consequente mercantilização da vida social, caracterizado por um momento estável e harmonioso das e nas relações sociais, enquanto o *teko pyahu*, os dias atuais, seria o produto das relações deles com os brancos e de sua progressiva “perda” da tradicionalidade, apontando a um modo de vida ruim e não desejado – *teko vai*.

A leitura a qual me proponho vai em um sentido de oposição, buscando fugir das armadilhas de uma “etnografia das perdas” ou de uma “sociologia das ausências”, portanto, em optar pela perspectiva da juventude sobre os processos de criminalização que tem os aviltado, me atenho ao caráter criativo de sua resposta política frente às ofensivas do Estado. Assim, busco compreender o *teko pyahu* como um exercício de criatividade em um contexto de transformações em seu sistema social. A análise de uma historiografia dos processos de desterritorialização dos *Kaiowá* e dos *Guarani* focou, durante muito tempo, nos processos de perda aos quais estes povos passaram, eclipsando os seus regimes de criatividade de pensamento e ação política, o que aqui chamo de *teko pyahu*.

Igualmente, busco fugir de categorias paradigmáticas autoexplicativas tais quais “cultura” e “tradição” que apontam a comportamentos específicos de um grupo social etnicamente distinto. Caminhando com os coletivos *Kaiowá* e *Guarani* reconheço inteiramente que essas palavras sejam tônicas de sua luta política atual como uma forma de reivindicação de seus direitos e que sejam importantes a eles. No entanto, para fins dessa pesquisa, me interesso mais na maneira como essas categorias são mobilizadas e o que, em si elas mobilizam (Carneiro da Cunha, 2009).

Para tanto, penso estas categorias como formas de produção de sentimentos de coletividade, antes de qualquer coisa.

No momento em que a juventude emerge politicamente no contexto social dos *Kaiowá* e *Guarani* em seu entorno (Pereira, 2004), com o movimento de professores

indígenas, catapultados por ações do Estado no plano das políticas de educação indígena⁸ como o *Ára Verá*, que formou professores *Kaiowá* e *Guarani* para o magistério, e o *Teko Arandu*, faculdade interdisciplinar de formação indígena voltado aos mesmos povos no âmbito da FAIND (Faculdade Intercultural Indígena) da UFGD e com a criação da RAJ, se deram em contextos pautados por fortes conflitos fundiários antagonizados por indígenas e produtores rurais, onde estes últimos, muitas vezes apoiados pelo Estado, faziam uso de recursos de violência e criminalização na tentativa de atravancar os movimentos indígenas que realizavam ações de retomada de seus territórios de onde, outrora, foram expulsos e que buscam reavê-los como tentativa de reestabelecer a reprodução dos seus modos de existência. Conforme aponta Cariaga (2019) citando Morais (2016), o contexto de *reservamento*:

[...]o modo de vida nas reservas indígenas no Mato Grosso do Sul, não só impôs uma territorialidade específica, como produziu meios de disciplinar as relações de convivência, de produção de corpos e da gestão da vida comunitária vinculadas formas de controle estatal derivadas da intensificação e do aumento da dependência das ações governamentais e civis. (Morais *apud* Cariaga, 2019. p. 268)

A criação das reservas pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) estabeleceu um forte disciplinarização sobre os corpos indígenas a luz do exercício da tutela, amparado sob uma concepção militarista de guerra que se assentou violentamente sobre os modos de existência dos *Kaiowá* e dos *Guarani* (Souza Lima, 1995).

As reservas indígenas, chamadas muitas vezes de “cerco”, aos povos falantes de língua *Guarani* representam um aprisionamento da palavra, que, em si, representa consequências drásticas aos seus modos de vida. A vida nas reservas criou vários contextos de adversidades, desde o uso abusivo de bebidas alcoólicas por crianças e jovens, repetidos casos de suicídio – *Jejuy* e decorrentes episódios de violências internas (Brand, 1997). Como cantou Elis Regina “há perigo na esquina”

Assim, há uma relação imbricada entre os modos indígenas de produção de pessoa e sua subsequente forma de narrar a história. Certa vez, durante uma aula do PPGANT na UFGD, ouvi de um colega *Kaiowá*, que vive na aldeia Jaguapiré, localizada

⁸ *Ára Verá* e *Teko Arandu* representam intervenções estatais no plano das formas educacionais. O primeiro, que em guarani significa “Tempo e Espaço Iluminado” se trata do curso normal médio de professores, vinculado à Secretaria de Educação do estado de Mato Grosso do Sul (SED-MS), o segundo, cujas palavras *teko* e *arandu* são, respectivamente, traduzidos como “modo de vida” e “conhecimento”, é o curso de licenciatura intercultural indígena, que forma professores para atuar nas escolas dos *tekoha*. Ambos os cursos foram fundamentais às formas contemporâneas de fazer política dos movimentos indígenas *Kaiowá* e *Guarani*, uma vez que representam uma nova forma de relação e inserção no Estado a partir de políticas públicas que foram estruturadas para e, antes de tudo, pelos povos indígenas. Marcando assim, uma inovação na criação política dos seus movimentos.

no município de Tacuru-MS, enquanto este falava sobre o seu projeto de pesquisa cujo tema era sobre os papéis desempenhados pelos jovens em processos de retomada e reivindicação de seus *Tekoha*. Ele disse que, em conversa com um outro antropólogo *Kaiowá*, que havia iniciado seu percurso de pesquisa de maneira equivocada, sendo que o início devia se dar pelos rezadores e rezadoras mais velhos, os *Ñanderu* e pelas *Ñandesy*, uma vez que estes já foram jovens em algum momento.

Inevitavelmente, durante as minhas inserções em campo, me vi conversando com rezadores e rezadoras mais velhos sobre temas que tangenciavam a minha pesquisa, perguntava a eles sobre morte, sobre a desterritorialização que seus parentes de outrora passaram, sobre as retomadas que levantaram, sobre corpo, violência e, sobretudo, criminalização. Afinal, não sabia se isso me revolia a uma questão clássica da política ameríndia, onde a chefia é determinada não por um excesso de poder político e autoridade, tal qual compreendemos na política ocidental, mas pelo prestígio (Clastres, 2003), cujo domínio se estende aos xamãs, já que possuem o dom da palavra, da fala, e são capazes de negociar mundos entrecruzados, no caso *Kaiowá e Guarani*, são os *Ñanderu* e as *Ñandesy* que, por meio dos seus cantos-reza são capazes de acessar os *Teko Jara*- os guardiões dos modos de vida e dos reinos animal, vegetal e mineral.

Nestas conversas ficava latente que, entre os modos de narrativa entre os jovens e os mais velhos, residia uma instabilidade peculiar em suas relações. Por muito tempo os jovens, que não viveram o tempo dos antigos – *Ymaguare*, não eram vistos como sujeitos capazes de levantar coletivos ou continuar a luta dos *Kaiowá* e dos *Guarani* por seus direitos de ocupação, uma vez que, o contexto sociológico que se descortina continuamente na atualidade – *Pyahu*, é marcado pelos efeitos dos processos continuados de privatização das terras para a exportação de *commodities* do agronegócio, processo este mediou suas relações com os não-indígenas, aos quais os *Kaiowá* e *Guarani* se referem como *Karai*.

Para os mais antigos, os jovens indígenas estariam, em certa medida, “contaminados” pelo modo de vida dos brancos – *Karai Reko Kuera*, se distanciando, assim, progressivamente, do seu modo de vida tradicional. No entanto, as diversas leituras e vivências entre os jovens *Kaiowá* e *Guarani* tensionam essa polaridade temporal ao seu limite, agregando novas possibilidades à conceituação sobre os tempos atuais, seus perigos, as violências que os afligem e, sobretudo, suas formas políticas de resistir a este contexto tão agonístico.

Portanto, o *Teko Pyahu*, modo de vida atual vivido pelos jovens não apresenta uma maneira de existir marcada pelo contato com os brancos, ao qual se opõem diretamente aos tempos do *Teko Ymaguare*, mas uma estratégia política de criatividade, uma forma de dar continuidade às suas lutas com e a partir das transformações sociais que os *Kaiowá* e *Guarani* vem passando ao longo da história desde a chegada dos brancos.

Nas vezes em que me reuni com RAJ, todas as reuniões iniciavam com uma reza entoada por um *Ivyraiia*, jovem aprendiz de rezador, e, na maioria dos casos, as falas de suas lideranças apontavam no sentido de assegurar os seus direitos territoriais, com vistas a retomar as relações que são possíveis somente nos *Tekoha*, logo, ao contrário de como é costumeiro na história do ocidente, não há uma linha que separa o passado do presente, mas um sequenciamento de imaginações políticas muito peculiares que envolvem uma diversidade de agentes intencionais, sejam estes humanos ou não humanos. O pensamento e a ação política ameríndia não estão interessados em uma produção de um regime de verdade exclusivo, mas sim no seu movimento (Cariaga, 2019). Nos termos de Overing (1995)

Para aquele, o universo é feito de matéria, para este, o universo é composto de ações de agentes, muitas vezes com intenções personalizadas (Overing, 1995. p. 134)

Desse modo, intento neste primeiro capítulo realizar uma tentativa de uma possível genealogia da produção do corpo *Kaiowá* e *Guarani* – *Mbojera*, buscando compreender a noção de pessoa entre os *Kaiowá* e *Guarani* e as relações entre juventude, senioridade e prestígio. Bem como as noções de *Tekoha* e os decorrentes modos políticos de ocupação indígena na região sul do Mato Grosso do Sul.

1.4 A produção da pessoa e do modo de vida, elementos para uma análise da temporalidade *Kaiowá* e *Guarani*

As discussões americanistas desenvolvidas nos anos 80 nas terras baixas da América do Sul, dão principal atenção ao tema da corporalidade indígena com vistas a compreender a noção de pessoa e humanidade entre os povos indígenas. Entre os *Kaiowá* e os *Guarani*, é comum a utilização de *Ava* para designar a sua humanidade. Em sua dissertação sobre as transformações nos modos de ser criança *Kaiowá* na aldeia *Tei'y Kue* no município de Caarapó, Cariaga (2012), salienta que o nascimento, enquanto atributo biológico em si, não garante a humanidade a uma criança.

Em artigo seminal escrito por Viveiros de Castro, Anthony Seeger e Roberto Damatta intitulado “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas” (1979) constroem a tese de que:

A originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão das sociedades indígenas fazem de si mesmas, são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979. p. 03)

Perseguindo esta tese que, em algum grau, representa uma certa tradição nos estudos americanistas colocando o corpo como um meio para compreender uma série de acepções sobre a vida social dos povos indígenas, tomo de impulso alguns conceitos-chaves presentes na literatura sobre os *Kaiowá* e os *Guarani* com vistas a compreender a emergência da juventude no interior das narrativas sobre temporalidade e história, e como estes jovens se coletivizam e se organizam politicamente. Desse modo, uma perspectiva antropológica sobre a história entre os povos falantes de língua *guarani*, não operam em uma processualidade histórica totalmente linear, uma vez que estes não se mostram preocupados com a produção de um regime único de verdade, o pensamento ameríndio age na multiplicidade e é, por excelência, errático. Tomando como exemplo um clássico etnográfico, Evans Pritchard em “*Os Nuer*”, sinaliza que o tempo e o espaço são apreendidos de maneira distinta pelos *Nuer*.

Num certo sentido, todo tempo é estrutural, já que é uma ideação de atividades colaterais, coordenadas ou colaborativas: os movimentos de um grupo. (Pritchard, 2011. p. 116)

De início, a fim de mostrar que as categorias de “novo” e “velho” na sócio-cosmologia *Kaiowá* e *Guarani*, não representam passagens específicas no tempo, mas sim transformações substanciais em seus sistemas de socialidade e relação, uma vez que, citando Cariaga (2012)

[...] a intensificação do contato e aumento da dependência foi acentuada. Tal cenário produziu interpretações diferentes entre os *Kaiowá*, sobre seu modo de ser, pois, é apreendido de modo diverso por diferentes gerações. A classificação sobre quais segmentos estariam relacionados a comportamentos que expressariam a tradicionalidade ou inovação cultural, são categorias elaboradas pelos *Kaiowá*, não para estabelecer uma gradação pejorativa e positivada sobre aspectos da cultura, mas buscar meios de significar estes comportamentos atuais como expressão da socialidade *Kaiowá* que garantem a continuidade do sistema social, a partir dos mais jovens, mas não apenas dele, mas consideram o conjunto das relações intergeracionais na produção do modo de ser atual (Cariaga, 2012. p. 96)

Todavia, as noções êmicas voltadas às noções de corpo entre os *Kaiowá e Guarani* envolve uma série de agenciamentos, para que a alma se fixe no corpo e assim se fabrique o humano- *Ava*.

Nas cosmologias *Kaiowá e Guarani*, o conceito de “alma” se relaciona diretamente com a ideia de “palavra”. Como havia comentado alhures, o mundo social destes povos não é um mundo de silêncio, muito pelo contrário. Clastres (1973), mais uma vez em seu exercício de extrair uma filosofia política do pensamento ameríndio, atribui que a palavra envolve um recurso político, um enunciador de prestígio e um eventual dom para a política. Portanto, os conceitos de *ayvu* (alma-palavra) e *ñe’e* (linguagem) aparecem em diversas etnografias (Schaden, 1974; Brand, 1997; Pereira, 2004; Chamorro, 2008) como um dualismo aproximado entre *alma e palavra*. Sendo assim, a palavra é o estatuto que mais toca estruturalmente a existência dos povos falantes de língua *guarani*.

De acordo com as cosmologias *Kaiowá e Guarani*, o *ñe’e* é um pássaro que vive junto *Ñande Ramoi* (Nosso Avô) no patamar celeste mais alto da cosmografia *Kaiowá e Guarani – Kurussu Ambá* (Cariaga, 2019), o *ñe’e* desempenha a função de construir a humanidade *Kaiowá e Guarani – Ava*.

Ainda citando Cariaga, (2019) o *ñe’e* é responsável pela saúde das crianças e sua constituição rumo ao *Teko Porã*- o jeito belo de se viver, e o cuidado das famílias com o *ñe’e* é intenso, para que este se fixe sobre o corpo das crianças e não seja capturado pelos *angwere*, conceituado pelo historiador *Kaiowá* Izaque João (2011) como “seres antissociais”.

Entendo que a produção de um modo de vida entre os povos variantes de linguagem *tupi*, refletem em códigos de comunicação, de moral e ética que perpassam sobre a produção do corpo e da pessoa nessas comunidades. No entanto não significam que se trate de formas unívocas de produção de uma vida social, são, portanto, regimes de conhecimento onde o *teko* flexiona a mobilidade social do grupo e dos coletivos.

A mobilidade e os fluxos das famílias *Kaiowá e Guarani* criam suas relações produzindo e reproduzindo os respectivos pronomes de parentesco – *ore e ñande* – produzindo reciprocamente os seus corpos. Conforme formulado primeiro por Pereira (1999) e posteriormente resgatado por Seraguza (2022) analisando as agências das mulheres na produção de relações e *das tekoha*, a parentela se figura como a unidade sociológica básica das relações dos *Kaiowá e Guarani*, conferindo ao parentesco uma forma de suporte ao social, como o meu objetivo é refletir as multiplicidades pela

produção de diferenças, sobretudo às formas *Kaiowá* e *Guarani* de fazer e desfazer coletivos (Cariaga, 2019), como meios equivalentes de produzir política por sua instabilidade.

Assim sendo, cada grupo ou *fogo familiar* produz o seu modo de vida entre os seus parentes – *ore*, de acordo com a mobilidade de cada grupo. Assim, pelos caminhos da mata, pelo *tapepo'i* o corpo está sempre no limite da recriação, *mbojera*.

No entanto, as ações dos Estado impuseram limites às mobilidades destes coletivos, que, de forma quase coercitiva, produziram novas alianças e, por consequência, novos caminhos, movimentos e, por fim, novas corporalidades. Como aponta Seraguza (2022) os corpos criados na reserva são recriados por rezas antes de iniciar um movimento de retomada e reocupação, movimento o qual se faz entre parentes.

Retomando o tema do desequilíbrio geracional, um dos meus interlocutores, Fábio Concianza, professor da escola *Pa'i Chiquito*, me contou, em uma roda de mate na aldeia *Tei'y Kue* sobre o ritual do *Kunumi Pepy*, o ato de perfuração do lábio dos mais jovens que marca a passagem para a vida adulta, visível pela aplicação do *Tembetá*, adorno labial. Fábio é neto do seu Paulito, rezador já falecido que detinha os saberes e as rezas do *Kunumi Pepy* que realizava o ritual nos mais jovens. No entanto, com seu falecimento o ritual deixou de ser feito.

Na ocasião, perguntei a Fábio como se reconhece um jovem, enquanto dizia que os *Karaí* não conseguem ver quem é jovem e quem é adulto, uma vez que não há o *tembetá* para fazer essa diferenciação física, ou seja, não há um evento que marca a juventude enquanto um corpo geracional, a juventude em si, nos termos de Seraguza (2013), promove um corpo que se assemelha a um campo de batalha. A geração de Fábio não passou pelo ritual, mas seus irmãos mais velhos têm a marca do *tembetá* em seus lábios.

Assim, em minha análise, com poucas respostas definitivas, e com o acúmulo de reflexões sobre as distintas temporalidades tomando o *Pyahu kuera* como expressão para a juventude em seu processo de criação nas lutas, entendendo que o corpo dos *ava* é constantemente produzido nas suas relações, penso que, a partir da organização da RAJ e dos problemas que estes jovens tensionam, acredito que existem múltiplas formas de produção da corporalidade sendo recriada nestes coletivos, a partir das novas caminhadas – *Oguata Pyahu* (Benites, 2014) através de novos *Tapepo'i* criados em dinâmicas contemporâneas na histórias *Kaiowá* e *Guarani* como os processos de reivindicação de terras nas retomada, nas condições de vida nas reservas e através de contextos como as

reuniões onde debatem questões estruturais, como o ingresso no ensino superior nas transformações das universidades como mais um espaço de lutas indígenas, ou nos processos de enfrentamento direto com o Estado e contra forças paraestatais – pistolagem e empresas de segurança privadas contratadas por fazendeiros - que buscam punir e criminalizar sistematicamente sua ação política e seus modos de existência.

Capítulo 2

Memória, mobilização e regimes de criatividade da juventude Kaiowá e Guarani

No capítulo anterior me dediquei em descrever os processos de formação e as reivindicações mais recentes das juventudes *Guarani* e *Kaiowá*, desde uma discussão geracional, propriamente dita, que perpassa por perspectivas dualistas sobre o modo de ser *Kaiowá* e *Guarani*, enquanto as lideranças por algum tempo demonstravam uma perspectiva pessimista em relação à capacidade das juventudes se organizarem politicamente, uma vez que, o eminente contato com o modo de vida dos brancos – *Karai Reko Kuera*, que marca uma nova relação dos *Kaiowá* e *Guarani* com o mundo e com suas *tekoha* – *Teko Pyahu*, teria afastado estes mesmos jovens do modo autêntico de ser *Kaiowá* e *Guarani*, conforme se vivia nos tempos antigos – *Teko Ymaguare*, período que antecedeu a chegada dos brancos, onde uma distribuição de terras mais ampla nas distintas regiões de *Kaaguyrusu* – literalmente floresta.

No entanto, procuro tensionar o termo *Pyahu* não como um modo exclusivo de tradução para se referir somente à chegada dos brancos, da fragmentação das famílias extensas – *che ypyky kuera* pelo processo do *sarambi* desencadeado pela criação das reservas pelo antigo SPI. Desse modo, penso a partir de Roy Wagner (2012) que os regimes de criatividade empenhados por estes jovens indígenas no modo de reestruturar relações políticas e reivindicar seus direitos, portanto *pyahu* não se trata somente de uma forma de nomear o tempo em que os brancos chegaram, mas como neste contexto os jovens redirecionaram suas redes e produziram formas inéditas de fazer política e, assim, serem vistos como sujeitos políticos por outras lideranças.

Assim, a discussão sobre temporalidade e a oposição entre *teko pyahu* e *teko ymaguare*, revelam em como o caráter instável das relações entre os *Kaiowá* e os *Guarani* operam como motor dos seus modos de fazer política (Cariaga, 2019). Portanto, como apontam Clastres (2003) e Sztutman (2012), a filosofia política ameríndia possui um caráter anti-durkheimniano, uma vez que suas formas de parentesco e, no limite, de fazer

política, são formas instáveis de aliança, onde a suposta falta de coesão social destes grupos, conforme fora apontado por Schaden (1974), não é um problema, mas um meio para a sua solução.

Falar de *tekoha* é falar de tempo, e, neste mesmo sentido, falar em tempo é falar de corpo. Conforme aponta Moraes (2016) o corpo orienta e representa, simultaneamente, a reprodução e a destruição do mundo (Moraes, 2016), o corpo é, assim, um ente relacional. Como venho escutando em várias reuniões de lideranças: “nenhum *Kaiowá*, é *Kaiowá* sozinho”. O corpo e a pessoa são, portanto, uma relação.

Com vistas a ilustrar essa última fala, tomo, de chiste e de exemplificação etnográfica, um episódio, no qual, acompanhando uma reunião da RAJ, percebi a potência da coletividade e das formas de criação de relações destes jovens que se empenham diariamente em reaver seus antigos territórios tradicionais.

Durante uma reunião na aldeia *Tey'i kue*, localizada no município de Caarapó, ao sul de Mato Grosso do Sul, onde, anos antes, em uma retomada vizinha, o jovem Clodiodi fora assassinado, a RAJ organizou uma pré-assembleia como forma de dar encaminhamentos ao encontro geral da juventude *Guarani* e *Kaiowá*, que ocorreria em outubro do mesmo ano, na Aldeia Cerrito, no município de El Dorado.

Pude acompanhar uma dinâmica promovida pelos conselheiros da RAJ durante a reunião. A proposta da dinâmica consistia em dividir os jovens presentes em grupos, e juntos eles elaborariam propostas para que a juventude pudesse desfrutar uma boa vida nos seus *tekoha*. Fiquei próximo ao meu amigo Fábio Concianza, professor *Kaiowá* da escola *Pa'i Chiquito* na aldeia Panambizinho, localizada no município de Dourados. Enquanto pensavam nas propostas, Fabinho estendeu sua mão e pegou um *jeguaka*- uma espécie de cocar que os *Kaiowá* utilizam, feito de barbante e algodão, de um dos jovens que estavam na roda grupo, na sequência, Fabinho chamou por mim e me explicou a dinâmica. Fabinho pegava um dos fios de barbante do *jeguaka* e o arrebentava, logo em seguida juntava vários fios e, mesmo com bastante força, não conseguia arrebentá-los. Depois explicou:

É assim que compomos o *teko joja*. Um fio é como se fosse o *Kaiowá*, sozinho ele se arrebenta. Mas se cada fio for, por exemplo, o professor, o rezador, a rezadora, a escola, a universidade, as lideranças, a igreja, cada um representando um fio (Fabinho tenta arrebentá-los simultaneamente, sem sucesso), unidos, o *Kaiowá* fica forte. E junto, a gente faz o *teko joja*, com o *teko joja* a gente fica forte

Sobre o conceito de *Teko Joja*, em uma fala transcrita por Moraes (2017), o rezador Ataná Teixeira personagem político proeminente nas últimas cinco décadas, falecido ano passado, discursava sobre a importância da “justiça” o qual traduzia como *teko joja*, o modo harmonioso de se viver. De acordo com a fala transcrita, Ñanderu Ataná discursava sobre os caminhos que a juventude trilhava nos processos de retomada. Ataná repetia que os jovens trilhavam o bom caminho – *oguata ma tape porã*, e que pelos acampamentos de retomada – *tekoharã* estavam se aproximando da terra madura – *yvy araguyje*. (Moraes, 2017. p. 204)

As falas de Ataná e Fabinho se encontram em um ponto, ambas compreendem o *teko joja* como uma harmonia, que na perspectiva de Ataná estrutura a “Justiça”, composta por uma rede de relações cujo objetivo é o fortalecimento e a maturação dos corpos Kaiowá e Guarani, em pronomes de parentesco, o *teko joja* produz o *ñande* – “nós coletivo” e os múltiplos modos de ser – *Teko Reta*. Saliento aqui a dissonância sobre a tradução de *teko joja*. Recentemente, os movimentos indígenas *Kaiowá* e *Guarani* utilizam o termo como referência ao “Sistema de Justiça”, ao passo que as formas de reciprocidade, senso de justiça e harmonia também recebem a tradução de *teko joja*. Aqui a tradução gravita sobre um tipo de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2018), uma vez que se trata de uma forma de traduzir conceitos práticos e discursivos para o aparato teórico e conceitual da antropologia. De acordo com Viveiros de Castro o “controle” sobre a equivocação comparativa dos conceitos nativos é o que consiste na arte etnográfica. (Viveiros de Castro, 2018. p. 250)

Desse modo, existe uma relação que gravita entre a reciprocidade *Kaiowá* e *Guarani* e o senso de justiça do Estado e dos seus dispositivos, perspectivas que são opostas, mas que, em algum grau, descrevem uma parcialidade dos modos de fazer, desfazer e *reconceituar* as relações dos movimentos indígenas *Kaiowá* e *Guarani* com o Estado. As discussões sobre a multivocalidade do *teko joja*, ocupou uma parcela considerável durante os meus dias em campo na *Tey’i kue*, especialmente no dia em que, durante uma reunião com conselheiros da RAJ, representantes da *Aty Guasu* junto a pesquisadores ligados ao tema da educação indígena, circularam entre os participantes a cartilha do projeto *teko joja*, feito em aliança com professores, pesquisadores indígenas e não indígenas, cujo objetivo seria fortalecer e produzir o jeito harmonioso de se viver. Segundo a cartilha

Para nós, *Guarani* e *Kaiowá*, o *teko joja*, modo harmonioso de ser, é a ideia que orienta a família, que conduz a comunidade no

caminho da harmonia, da tranquilidade, da afetividade e da paz. Através do *teko joja* entendemos *Ñanderu reko* (a espiritualidade), a natureza e o valor de ser Guarani e Kaiowá. É conviver de maneira coletiva e harmônica no *tekoha*. [...] Vivendo o *teko joja* podemos chegar ao *Teko Marangatu*, jeito sagrado de ser. No passado vivíamos dessa maneira, na tranquilidade, na harmonia, ajudando uns aos outros, construindo uma aldeia feliz para se viver. Por meio deste princípio, revivemos o modo de ser dos nossos antepassados e repassamos às ovas gerações para manter o Guarani e Kaiowá no mundo. (Cartilha *teko joja*: modo harmonioso de ser Guarani e Kaiowá, 2018)

Em composição ao que Pereira (2004) descreve em sua tese de doutoramento, o *teko joja* retoma a tradução possível de “economia da reciprocidade”, pensada a partir das redes de solidariedade produzidas pelas relações de parentesco entre os *Kaiowá* e os *Guarani* em seus respectivos “fogos familiares” – *che ypyky kuera*, que em conjunto formam uma parentela – *Tey’i*. Os fogos familiares, as parentelas e os eventuais caminhos da mata – *tapepo’i*, que ligam as casas das famílias compõem, conjuntamente, o *tekoha*.

Assim, o *tekoha* é o espaço da mutualidade e das relações, como unidade socio-cosmológico-espacial básica para a conjuração do modo correto de se viver – *teko katu*, ou ainda do belo modo de se viver – *teko porã*, que, a rigor, conjugam os predicados de justiça, harmonia e reciprocidade do *teko joja*, em consonância às falas de Ataná e Fábio.

Focando no tema do parentesco como elemento que compõe a paisagem social dos *Kaiowá* e *Guarani*, Pereira (1999; 2004), aponta que as regras do parentesco destes povos se dão por relações de afinidade, consanguinidade e aliança, nesta esteira, traz o conceito de guacho, sendo este

O guacho é sempre um solteiro, órfão ou filho de casais separados. Interfere também na composição do fogo a aplicação da regra de uxorilocalidade temporária, quando o genro vem residir com o sogro; nesse caso, é comum a mãe e a filha di /idirem um único fogo culinário. Assim, teríamos um fogo doméstico reunindo mais de uma relação de conjugalidade. Acontece ainda, de casais de velhos cujos filhos estão todos casados, adotarem netos ou sobrinhos como co-residentes: “é para ajudar os velhos”, justificam os Kaiowá. Das variações quanto à composição acima enunciadas, infere-se que o fogo doméstico reúne pessoas ligadas por três tipos de relações parentais: descendência, aliança, e uma relação de pseudoparentesco, através da instituição da adoção de crianças. (Pereira, 2004, p. 52)

O jovem distante do seu grupo de parentesco se mostra como um guacho? O jovem sem parentes, mas em relação com outros jovens, como no caso da RAJ, reconfiguraria sua relação dentro da parentela? O dinamismo e a instabilidade nas relações, caracterizadas pelo que Levi Strauss (2008) chamou por *dualismo em*

desequilíbrio perpétuo, produz novos fogos e a ação política da RAJ opera como um produtor de parentesco neste sentido. As falas de lideranças se referindo aos seus pares nos "encontros gerais" como "parentes" parece agir como um rearticulador dessas relações. Portanto, reassumo a posição de que os jovens politicamente engajados na RAJ estão reproduzindo, constantemente, o *Ñande Reko*, de acordo com seus novos códigos de socialidade.

É evidente que o processo do *Sarambi* enfraqueceu os laços de parentesco entre os *Kaiowá* e *Guarani*, sobretudo por sua dispersão e desterro de suas *tekoha* originárias, no entanto, me pus a refletir no primeiro capítulo sobre o caráter instável das relações geracionais, entre os mais jovens e os mais velhos a cerca dos seus regimes de temoralidade entre o *Pyahu* e *Ymaguare*, respectivamente, e reafirmo que os modos de existência e geracionais podem coexistir.

Certa vez, durante o Encontro Geral da Juventude *Guarani* e *Kaiowá* organizada pela RAJ anualmente, um jovem realizador de audiovisual indígena, enquanto expunha um episódio de uma série documental intitulada “O Mistério de *Ñemyrõ*”, que tratava da realidade do suicídio entre diversos povos indígenas do Brasil, entre eles os *Kaiowá* e *Guarani* (Pimentel, 2006). *Ñemyrõ* é o conceito que faz menção ao estado de crise e confusão a que a pessoa chega, a ponto de renunciar a sua própria vida, isso estaria ligado sobretudo ao enfraquecimento dos laços de parentesco, do contexto de reservamento, desterro e, além do mais, da supressão da mobilidade e circularidade – *oguata*, que caracterizados pelo confinamento (Brand, 1997) das reservas, impulsionado pelo processo de privatização, colonização e arrendamento das regiões de *Kaaguyrusu*.

Este realizador, após a mostra do primeiro episódio do documentário, realizou uma fala sobre a necessidade dos jovens se aproximarem dos mais velhos, como modo de manter a cultura e a tradicionalidade – *Ñande Reko*, vivas, para que os conhecimentos continuassem circulando. Continuou dizendo que quanto mais distante os mais jovens estão dos mais velhos, mais enfraquecidos os jovens ficam, na mesma medida e proporção que os velhos ficam fracos, por conseguinte, com as relações duplamente enfraquecidas, o coletivo se distanciaria do *teko joja*, aqui entendido como harmonia e reciprocidade no modo de existência. Sem a reprodução do *teko joja* nos termos de uma economia da reciprocidade *Kaiowá* e *Guarani*, mediados pela produção do parentesco e do *oguata porã*, o corpo se enfraquece, e fica mais propenso aos estados de crise e vulnerável ao *ojepota*.

Retomo a ideia apresentada anteriormente de não refletir os conceitos de “cultura” e “tradicionalidade” como conceitos auto-explicativos, mas sim, como recurso etnográfico de compreender o que em si estes conceitos mobilizam entre os coletivos indígenas, no meu caso, entre os jovens organizados na RAJ. Por extensão, os regimes de temporalidade e modos de existência podem coexistir, no sentido de manter a coletividade do grupo. Ou seja, mais uma reitere, “cultura” e “tradição” são, antes de qualquer coisa, meios de produção, ou em terminologias *guaraníticas*, formas de *levantar* coletivos.

Lembro certa vez de ouvir o antropólogo *Kaiowá* Tônico Benites falando que uma pesquisa sobre os jovens *Kaiowá* e *Guarani* na luta, não deve partir, somente, dos jovens, mas dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*, uma vez que estes já foram jovens alguma vez. O que se torna verdade, nas reuniões da RAJ que estive presente, eram sempre acompanhadas por rezadores e rezadoras, compondo uma rede de apoio intergeracional. Um de meus interlocutores, liderança e conselheiro da RAJ, Jânio Ávalo, diz que os jovens são, ao mesmo tempo, o presente e o futuro da luta, como sementes que germinam sob solo uma terra arrasada. O corpo e a *tekoha* são relações entre, corpos, tempos, espaços e memórias. (Pereira, 2012; Crespe, 2015)

Insistindo no tema do parentesco, a fala de uma conselheira da RAJ, revoga a este mesmo estatuto que organiza e desorganiza a vida social dos *Kaiowá* e *Guarani*. Sendo assim, já ouvi algumas vezes a referência de *família extensa* sendo utilizada como *tronco*, que em certo sentido seria a representação do casal principal que “levanta” o parentesco – o *jekoha*, e, por extensão, seus galhos e ramificações seriam seus parentes, assim como Levi Marques Pereira descreve em sua tese de doutoramento (Pereira, 2012)

Durante o VII Encontro da Juventude *Kaiowá* e *Guarani*, na aldeia Panambi Lagoa Rica em 2022, uma conselheira da RAJ declamou uma poesia em que falava dos seus parentes mortos que tombaram na luta pela terra, contra sanha produtivista dos *karaí*. No entanto, o que ela declamou dizia respeito às inúmeras tentativas de “morte social” do seu povo, mas no fim, como recusa ao *ojepota* dos brancos ela afirma que “seu tronco estará sempre aqui”, para lembrá-la, constantemente, de quem é.

Neste segundo capítulo apresentarei como a juventude se organiza pela memória dos que, em suas palavras, “tombaram” na luta pela terra e como que, simultaneamente, outros agentes, sejam estes estatais como paraestatais, passaram a compor e a operar de forma virulenta no cotidiano das mobilizações *Kaiowá* e *Guarani*. Desse modo, para empreender tal análise, parto de dois acontecimentos fatais contra três lideranças que em

si reuniam um prestígio absoluto nas assembleias e nas comunidades que viviam. O primeiro, fora as mortes dos professores Genivaldo e Rolindo Vera, na retomada *Ypo'i*, no município de Paranhos em outubro de 2009, ambos eram professores. O corpo de Genivaldo fora encontrado no rio *Ypo'i*, no entanto, o mesmo não pode se dizer de Rolindo, que até hoje não fora encontrado

A segunda, fora o assassinato por execução do *Ñanderu* Nísio Gomes, em novembro de 2011, da retomada *Guayvyry*, no município de Aral Moreira em Mato Grosso do Sul. Nísio fora assassinado por agentes de segurança privada, vinculados à GASPEM Seguranças LTDA, o corpo de Nísio jamais fora encontrado, e seus parentes, até o momento da escrita desta dissertação, reivindicam às autoridades as ossadas do seu corpo para que possam enterrá-lo dignamente de acordo com sua tradicionalidade. Em 2018, o Ministério Público Federal, pediu o fechamento da empresa em razão do seu histórico de violências e mortes cometidas contra os *Kaiowá* e *Guarani*.



Imagem 6: Homenagem aos “guerreiros que tombaram” feita pela RAJ durante o VII Encontro da Juventude *Guarani* e *Kaiowá*, na Terra Indígena Panambi Lagoa Rica, no município de Douradina, no estado de Mato Grosso do Sul. Acervo pessoal.

A proposta, neste segundo capítulo, será assim, elucidar algumas ofensivas de cunho estatal e privado como o “Leilão da Resistência”, a milícia armada financiada por

ruralistas e políticos vinculados à ACRISSUL e a FAMASUL, e a “Operação *Tekoha*”, operação articulada pela própria FUNAI, juntamente a Polícia Federal e com a Força Nacional com vistas a apreender drogas e armas dentro das reservas indígenas em Dourados, cujo argumento para a existência da referida operação consistia na ideia de que a Reserva Indígena de Dourados (RID) seria um dos epicentros de articulação do crime organizado na região.

Saliento, portanto, que ambas as ofensivas ocorreram em momentos fora do período da minha etnografia e da minha interlocução com os jovens da RAJ. A Operação *Tekoha* ocorrera em 2011, ao passo que o Leilão da Resistência aconteceu em 2013, no entanto, resgato estes eventos como forma de apresentar o caráter visível das repressões de sociedades patronais de agricultores com interesses avessos às causas indígenas e como o Estado, pela via de uma operação que contou com o expediente de oficiais da Força Nacional, compuseram de alguma maneira a arena dos conflitos ontológicos na região sul de Mato Grosso do Sul, bem como a atualização percussiva dessas modalidades de opressão, tendo no seu cerne, entre outras, técnicas recíprocas de criminalização e punição de movimentos indígenas, e como, no futuro, isso impacta na luta da juventude *Kaiowá* e *Guarani*.

Portanto, avalio que a experiência política da juventude que acompanho, no caso a RAJ, se mostra como uma experiência marcada por um processo paulatino e estrategicamente elaborado pelo Estado em conluio com entidades patronais com interesses políticos avessos às pautas indígenas de afirmação, como a ACRISSUL e a FAMASUL. No entanto, interessado pelos regimes de criação e criatividade a partir da mobilização destes jovens pela criação de diversas redes (Latour, 1991) sejam elas sociais ou pela circulação dos conselheiros da RAJ pelas aldeias, busquei descrever como essas mortes mobilizam a juventude atualmente e como estes agentes compõem seu modo de pensar as alianças.

A criatividade *Kaiowá* e *Guarani* se expressa nas suas mais variadas formas de composição com diversos agentes. Seus modos de recomposição se reconfiguram a partir dos seus modos de fazer política como uma relação aliança, portanto provisória, com agentes estatais alheios. Nesta relação de fundo agonística os *Kaiowá* buscam modos de pacificar os não indígenas - os *karaí kuera* tornando-os aliados (Cariaga, 2019). Desse modo aliança com os não indígenas ou, ainda, com os "brancos parceiros", por comparação, opera como um modo contra-feiticeiro de recusa à estabilidade e unidade promovida pelas ideologizações nacionais imaginárias do Estado (Castoriadis, 1982).

Fica evidente na fala de Fábio, alhures sobre as redes de composição da reciprocidade que, além do parentesco, as linhas do *jeguaka*, metaforizando as linhas do *teko joja*, estão presentes também agentes de Estado como professores da escola, agentes de saúde e, no limite, a própria FUNAI. Assim, essa composição com o Estado envolve uma especificidade dos modos de fazer política no contexto ameríndio, se trata da produção de uma *boa distância* (Levi Strauss, 2004), ou ainda, como sublinha Keese dos Santos em sua etnografia sobre o movimento como ação política dos *Guarani Mbyá*, um ato de se “diferir sem contradizer” (Keese dos Santos, 2021. p. 304), uma vez que a “boa esquiva”, que caracteriza o movimento do *xondaro jeroky* é uma composição simbiótica entre distância, fuga, resistência e engano.

Portanto, o objetivo deste capítulo é, assim, refletir dados sobre violência e criminalização contra os *Kaiowá* e *Guarani* a partir de suas torções e modos de recusa à homogeneidade do Estado e como suas relações e redes de apoio a partir dos jovens indígenas com os quais me relaciono etnograficamente. Retomando o que fora debatido no capítulo anterior, se trata dos regimes de criatividade presentes nas formas de mobilização política propostos por estes jovens nos seus modos de resistência – *teko pyahu* e que, trazendo de empréstimo a proposição de Isabelle Stangers (2017), as formas de contra-feitiçaria de reativação de suas relações pela manutenção do *Ñande reko*.

2.1 Violências de Estado como modo de gestão da vida *Kaiowá* e *Guarani*

Conforme apontei no capítulo anterior, o modo de ocupação e colonização da região central do Brasil, sobretudo no caso da região sul de Mato Grosso do Sul, foi um evento que causou muitas fissuras no tecido das redes de socialidade dos povos *Kaiowá* e *Guarani*, desde a fragmentação das famílias extensas – *sarambi*, para confiná-las em distintas reservas criadas pelo SPI, como forma de dar abertura ao longo processo de privatização, concentração e espoliação territorial para a monocultura das *tekoha*. Se trata, portanto, da abertura progressiva das frentes de subtração e conjugação das forças de estagnação do “Um” (Clastres, 2017), da homogeneidade, em detrimento dos regimes de multiplicidade promovida pelos modos de existência *Kaiowá* e *Guarani*.

Essa expansão para a produção subjacente de *commodities*, causou, como já dito, uma devastação interespecies na paisagem *Kaiowá* e *Guarani*. Com as *tekoha* desmatados, os *teko jara* se recolheram ao patamar celeste superior, e aguardam um *Ñanderu* e uma *Ñandesy* rezarem para a sua descida e recompor, reeditar e reconfigurar

a paisagem das *tekoha* de outrora. Pela via da reativação dos cantos-reza *-ñembo'e*, os *Kaiowá* e *Guarani* realizam suas formas de aliança com outros seres que habitam em outros patamares, e nisso reside uma parcialidade da criatividade e das artes da resistência dos *Kaiowá* e *Guarani*.

É recorrente na literatura sobre o indigenismo brasileiro ⁹, sobretudo na arena das relações de contato com o Estado, a utilização de termos para designar práticas de guerra como forma de explicar a dominação, controle e cercamento estatal sobre as vidas e os territórios indígena (Souza Lima, 1995; Pacheco de Oliveira, 2014), onde o dispositivo tutelar operaria como uma forma de pacificar os “indígenas bravios” (Garfield, 2011), para assentar o projeto de colonização sobre suas terras. Assim, haveria uma relação intrínseca entre a militarização, a tutela como dispositivo, formas violentas de pacificação e, no fim, o controle e a dominação de territórios indígenas no Brasil.

Não nego a importância e a densidade desta perspectiva sobre a gestão estatal, focada nos processos descontínuos do contato. A militarização foi e continua sendo uma forma de gestão territorial e de populações que vivem às margens. Ou seja, podemos traçar paralelos entre a pacificação promovida pelas UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora) no Rio de Janeiro com as expulsões territoriais vividas pelos povos indígenas e subsequente concentração em seus mais variados cercos na história (Pacheco de Oliveira, 2014)

O que percebo no contexto *Kaiowá* e *Guarani*, compreendendo que sua luta e resistência estão inscritas em um conflito pela existência, a violência, nos últimos anos tem tomado uma forma outra que não somente a descontinuidade da “tutela”, mas sim uma violência direta de fazendeiros, pistoleiros e entidades patronais que possuem vínculos com empresas de segurança privada, como a GASPEM Seguranças Ltda e, cuja atuação fora visível no episódio de *Iwu Verá*, a MIRAGEM. Assim, se trata de um refinamento das tecnologias de governo (Fonseca, 2015) para a opressão destes povos, com vistas a enfraquecer seus corpos e torná-los mais suscetíveis a morte.

⁹ Aqui quando me refiro ao “indigenismo brasileiro” estou falando diretamente sobre a gestão estatal sobre os povos indígenas após a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que mais tarde se verteu em FUNAI. Durante o meu campo, discuti com colegas sobre a versatilidade e utilização de “indigenismo” como sinônimo de uma ação concreta em defesa dos direitos dos povos indígenas de um lado, enquanto o conceito pode ser igualmente utilizado para se referir ao conjunto de políticas, já instituídas, para a garantia dos direitos indígenas.

Deste modo, se caracteriza a desenvoltura do necropoder (Mbembe, 2003) no cenário de disputas entre os povos indígenas *Kaiowá* e *Guarani* e as alianças entre sociedades patronais e empresas de segurança privadas.

Para fins deste capítulo, pretendo articular essas experiências de violência descida ao ordinário (Das, 2020) que compõem o cotidiano das mobilizações políticas realizadas entre os *Kaiowá* e *Guarani* da região sul de Mato Grosso do Sul, e em que medida esse histórico de violências vertidos em memória que se torna uma potência política aos jovens em sua resistência pelos seus direitos e pela retomada de suas *tekoha* tradicionais.

Sendo a violência dentro e fora das *tekoha*, as táticas de guerra seguem um fluxo semelhante, sobretudo ao que tange às técnicas e métodos de morte e aniquilação. Assim, entro na temática da memória como imagem recursiva dos discursos proferidos pela juventude *Kaiowá* e *Guarani*, como “impulso” para continuar a luta dos antigos, sobretudo daqueles que “tombaram”.

Genivaldo e Rolindo Vera foram dois de muitos casos de lideranças que foram mortas na luta pela terra. Ambos assassinados eram professores indígenas e, assim, figuravam uma nova modulação de lideranças, de indígenas que fizeram das escolas das aldeias e das universidades, espaços de fortalecimento da cultura, do *ñande reko*, e de formação de futuras lideranças. Genivaldo e Rolindo, além de compartilharem o mesmo ofício, também eram parentes, eram primos, e ambos tiveram o mesmo destino fatal, mortos por execução, por pistolagem, na retomada *Ypo'i* em Coronel Sapucaia.

De acordo com a *Reporter Brasil*¹⁰, cerca de 115 famílias *Kaiowá* e *Guarani* que viviam na reserva *Pirajuí*, em Coronel Sapucaia, partiram rumo a *Ypo'i* com a intenção de se estabelecer em outra área, visto a falta de terras para cultivo das famílias em *Pirajuí*, em 31 de outubro de 2009. A mando de fazendeiros, a retomada sofreu um ataque com caminhões e caminhonetes, dirigidos por grupos armados que desferiram tiros contra os indígenas que retomavam a área. O corpo de Genivaldo, morto no conflito, fora encontrado no rio de *Ypo'i*, três dias após o seu assassinato. O corpo de Rolindo, no entanto, jamais fora encontrado, e os crimes de homicídio permanecem impunes. Na mesma esteira, a prática de fazer desaparecer corpos, o caso mais emblemático, e lembrado pelas lideranças de hoje, é o caso da morte e do desaparecimento da liderança *Kaiowá*, Nísio Gomes.

¹⁰ Fonte: <https://reporterbrasil.org.br/2021/01/o-que-esta-por-tras-da-impunidade-de-assassinatos-ocorridos-ha-mais-de-10-anos/>

No dia 18 de novembro de 2011, oito homens, entre jagunços e funcionários da empresa de segurança privada Gaspem Seguranças Ltda, cercaram o rezador e liderança Nísio Gomes, na cabeceira que dá acesso ao *Tekoha Guaivyry*, no município de Aral Moreira, e o assassinaram com um tiro no cabeça, seu corpo jamais fora encontrado, no entanto, sua família relata, em detalhes o ataque ocorrido contra o *Ñanderu*, citando, inclusive, o momento em que seus algozes atiraram seu corpo sem vida na carroceria de uma caminhonete e, logo em seguida, desaparecendo no breu da madrugada.

A partir da descrição de Moraes (2016), a imprensa local acusou a FUNAI, os missionários do Cimi e outras ongs que forneciam suporte aos *Kaiowá* e *Guarani* de estarem escondendo Nísio Gomes no Paraguai, com a intenção de criar um imbróglio em torno da questão da demarcação das terras *Kaiowá* e *Guarani*. A polícia Federal realizou operações de buscas, no entanto, sem resultados. Pela ausência do corpo de Nísio, a justiça federal argumentou que o crime de homicídio não estava caracterizado.

Nísio era uma liderança muito ativa no contexto das *Aty Guasu*, lembrado até hoje por seu constante movimento entre aldeias e retomadas, na luta pelos direitos dos seu povo, se reunia com frequência com outras lideranças, fora que, por ser um *Ñanderu* Nísio reunia as características de prestígio de uma chefia ameríndia (Clastres, 2003). Diante de sua morte, conforme descrito pelo antropólogo *Kaiowá* Tônico Benites (2014), dois dias após o assassinato do *Ñanderu* Nísio, a *Aty Guasu* realizou uma reunião no *Tekoha Guaivyry*, no dia 20 de novembro de 2011, o objetivo dessa reunião era que os *ñanderu* e *ñandesy*, através dos seus cantos-reza se comunicassem com a alma – *ayvu*, de Nísio. O ritual durou uma noite, e as rezas foram interrompidas pela madrugada quando um *ñanderu* colocou. Transcrevo aqui a fala deste *Ñanderu*, presente na tese de Tônico Benites (2014)

Quero repassar as mensagens que recebi do nosso companheiro *ñanderu* Nisio e dos nossos avô e avó de origem (*ñaneramoi ypy*). Consegui me comunicar com ele, a alma (*ayvu*) do Nisio respondeu sim, ele confirmou que realmente já voltou forçado ao seu lugar de origem, ele já se encontra no pátio brilhante (*okaju rendy pe*) com nossos avô e avó de origem (*ñaneramoi ypy*). O Nisio está relatando aos nossos *ñaneramoi ypy* os fatos acontecidos com ele e com a família dele, pedindo providência aos *ñaneramoi ypy*. Eles garantem de lá, que vão tomar providências sim, por isso mandaram essa mensagem para nós. Pediram para os (os) filhos (as), parentes e juntamente com as demais lideranças para continuar a sua luta pelos *tekoha*. É para todos os líderes ficarem bem fortes na luta, e não se enfraquecer na luta pelo *tekoha*. Assim, já sabemos bem que o *ñanderu* Nisio foi assassinado pelos *karai*, logo vão ser descobertos os assassinos do Nisio. Vamos continuar os nossos rituais, pedindo providência aos *ñaneramoi ypyl*. (*Ñanderu*

As ocorrências de desaparecimento forçado de corpos pelo Estado é uma prática historicamente visível contra grupos socialmente marginalizados, desde a ditadura empresarial militar brasileira que perdurou dos anos 1964 a 1985, a morte seguida de desaparecimento fora utilizada pelas forças armadas como estratégia de ocultar dissidentes políticos que, de alguma maneira, poderiam ferir o projeto desenvolvimentista do Estado Nacional. De acordo com o sociólogo Shelton Davis (1978), os projetos desenvolvimentistas da ditadura foram especialmente nocivos à existência dos povos indígenas no Brasil. Conforme apontado por relatórios da Comissão Nacional da Verdade (CNV), grupos indígenas inteiros chegaram a ser exterminados durante a construção da Amazônia.

Os *Kaiowá* e *Guarani*, em seus processos de retomada representam ao agronegócio uma forma de contra hegemonia, o discurso vigente contra estes povos seria que eles estariam barrando o desenvolvimento de toda uma nação em prol de pequenas parcelas de terras. No fim, a equação que parece ser fracionada é de que um pé de soja valeria muito mais que a vida de um coletivo indígena, e que, pessoas como seu Nísio, e sua intensa atividade política entre as aldeias, devem ser exterminadas e, ter o corpo desaparecido, para que seus familiares não tenham direito ao luto. A retomada, em seu sentido polissêmico, pode ser vista sob o que Isabelle Stengers (2017), no sentido de *reclaim*, ou seja, reclamar/reivindicar uma memória sob os seus mortos.

Desaparecer com os corpos de Nísio e Rolindo se trata de mais uma modulação punitiva de guerra da ontológica do agronegócio contra os mundos e modos de existência dos *Kaiowá* e *Guarani*, a partir da negação do direito à memória dos seus parentes. No entanto, a morte, como venho analisando entre a juventude ela, em si, não representa o fim de uma relação, mas uma continuidade. A morte e desaparecimento de Nísio e Rolindo reverberam no imaginário das novas lideranças, uma vez que a narrativa sobre suas respectivas atuações continua sendo contada e lembrada. Em certo sentido, mesmo ausentes e desaparecidos, estes mortos continuam no imaginário e nos modos de ação política das novas juventudes.

De acordo com o texto de Fabio Alves Araújo (2016) intitulado “Não tem corpo, não tem crime”, o ato-evento de desaparecimento forçado se tornou um procedimento e um dispositivo padrões de milícias e forças militares. Acredito que o conceito de milícia, exportado da experiência do Rio de Janeiro, cabe uma proximidade acerca das ações

procedimentais dos episódios de pistolagem e de ação de empresas de segurança privada atuando contrariamente aos movimentos *Kaiowá* e *Guarani*. Segundo Cano e Duarte (2012), citados por Araújo, neste trabalho ao qual estou me referindo, não há uma definição dominante sobre o conceito de “milícia”, no entanto, as milícias possuem certas características como

1) o controle de um território e da população que nele habita por um grupo armado irregular; 2) o caráter coercitivo desse controle; 3) o lucro particular como motivação central; 4) um discurso de legitimação fundamentado na proteção dos moradores na instauração da ordem; 5) participação ativa e reconhecida dos agentes do Estado. (Cano & Duarte, 2012 *apud* Araújo, 2016)

O ato e o dispositivo de desaparecimento dos corpos *Kaiowá* e *Guarani*, representam uma tentativa de silenciamento de suas lideranças, mas mais do que isso, de estabelecer um poder e um controle militarizado sobre as áreas de controle hegemônico do agronegócio, no entanto, para se instituir o mundo do “Um”, precisa se destruir os outros mundos, patamares e epicentros das cosmologias *Kaiowá* e *Guarani*. Precisaria destruir os *Teko Jara*, o que não é tarefa fácil.

Durante uma das minhas estadias de campo na Aldeia *Tey'i Kue*, no município de Caarapó em Mato Grosso do Sul, acompanhando uma reunião do conselho da RAJ, conversei mais uma vez com Fabio Concianza, era noite, tomávamos chimarrão e falávamos sobre arrendamento de terras indígenas por particulares, uma ação cada vez mais praticada em terras *Kaiowá* e *Guarani* no Mato Grosso do Sul.

Em determinado momento, passamos a conversar sobre a mudança da paisagem, e os efeitos e danos nefastos e irreversíveis que o agronegócio provocou na paisagem *Kaiowá* e *Guarani*, devastando suas matas e pulverizando os solos com agrotóxicos, tornando-o infértil a certas culturas, impossibilitando a criação de roças – *kokue*, que sustenta a base da *tekoha* a partir produção de alimentos – *Tembiru*, que sustentam e produzem o corpo saudável para os *Kaiowá* e *Guarani*, uma vez que seus alimentos, produzidos em suas *kokue* teriam *Jara*, logo seriam alimentos “com vida”, que além de produzirem um corpo saudável, “frio e leve”, produz alianças e relações pela comensalidade. Então, perguntei a Fábio para onde iriam os *teko jara* quando a mata era derrubada, ao que ele me respondeu

Quando a mata é derrubada, o *jara* vai para um patamar superior e fica esperando que um *ñanderu*, uma *ñandesy* venha e reze para eles descerem de novo pra mata. Na verdade, os *jara* sempre estão com

a gente, a gente sente eles no ar que a gente respira, e eles só vão embora quando a gente morre.

A fala de Fabio nos revela não somente o caráter criativo acerca dos modos de fazer política entre os povos *Kaiowá* e *Guarani* e seus modos de resistência ao que podemos chamar de “agentes detonadores do Antropoceno” (Tsing, 2020) materializado pelas frentes de ocupação do agronegócio. No entanto, aponta a uma certa genealogia do corpo – *mbojera*, em que a morte opera como um ponto da relação entre os *Kaiowá* e *Guarani* com outros mundos e outros patamares. Embora a morte, como relatada acima, seja o fim de uma relação entre um corpo perecível com os *teko jara*, me parece que, a princípio, não se trata do fim de todas as relações, mas como a morte opera não como um sinônimo de Não-vida (Povinelli, 2023), mas como outro aporte possível para a criação de outras relações, seja entre parentes vivos e mortos como no movimento de retomadas e, no limite, de novas lideranças políticas.

Assim, em uma genealogia do corpo, o corpo ameríndio se encontra no limiar entre se fazer e se desfazer entre as relações, podendo representar o início ou o fim de algo, mas principalmente a continuidade e o devir, conforme apontam Deleuze e Guatarri, o *devir* se faz na ordem da aliança, e não essencialmente da filiação. Corpo e terra se amalgamam em uma retomada, de mesmo modo que a morte inicia processos de reocupação, e o enterro, propriamente dito, dentro da área reivindicada, opera como uma ação política que reativa o vínculo com a *tekoha* e com o parentesco.

Sendo o corpo o produto de diversas relações, entre parentes e processos de retomada, o corpo também expressa uma temporalidade, conforme aponte alhures, o conceito de *teko pyahu*, sinaliza aos processos de criatividade e inovação cultural dentro das redes que os jovens criam. As reuniões, ou melhor ainda “os encontros gerais” que RAJ organiza anualmente, reúne jovens de diversas *tekoha*, onde por dias discutem os problemas que enfrentam e buscam uma solução conjunto a estes. A imagem do *guerreiro viajante* construída por Clastres (2016) e retomada por outros autores como Keese dos Santos (2021) e Sztutman (2005), apontam a circularidade destes corpos em retomada que recriam e reanimam as relações, assim, a ação política ameríndia tem base constitutiva no movimento constante de seus corpos relacionais, enquanto, por um outro lado, a ação política do Estado se trataria da sedentarização dos e estabilidade dos mesmos.

Os jovens, enquanto presente e futuro, buscam uma saída por uma política da aliança às violências que enfrentam, assim, os corpos se refazem e se recriam, e acionam elementos da política *Kaiowá* e *Guarani* onde a reza e o canto, os *nembo’e* são

mediadores dos mundos e de outros patamares, recentemente com apoio dos mais velhos, sua luta tem se tornado mais visível e prestigiada entre outras lideranças. Assim, ocorre uma conjuração entre os tempos e os modos de existência, entre o passado dos que morreram lutando, a juventude que se articula politicamente e que constrói possibilidades e saídas aos regimes de predação dos brancos.

Conforme aponta Carlos Fausto (2008) em seu artigo sobre domínio e maestria na Amazônia, há uma certa assimetria nas relações com os corpos e os “donos” que compõem a paisagem socio cosmológica dos povos ameríndios, sobretudo ao que tange aos domínios xamânicos da guerra e do ritual, tratando-se, por assim dizer, de uma forma de filiação concebida entre as imagens sociais e cosmológicas dos povos ameríndios. No contexto *Kaiowá* e *Guarani* a relação com os seus “donos” parecem ocorrer em um grau de aliança, sendo acionados constantemente pelos *ñanderu*, pelas *ñandesy* e seus respectivos *Ivyraiija* aos patamares terrestres para recompor os corpos e orientá-los nos processos de reocupação e retomada, por exemplo. Assim, os *teko jara* operam como agentes intencionais nos modos de ação política dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, onde as relações com o modo de vida dos brancos – *karaí reko kuera*, inaugura uma nova temporalidade, portanto reorienta os modos de aliança e de se fazer política dos indígenas que estão, fatalmente, inseridos em um agonístico contexto de conflitos ontológicos (Almeida, 2008).

Em consonância a essa ideia, no artigo em coautoria entre o antropólogo Levi Marques Pereira e o pesquisador e professor *Kaiowá* Eliel Benites (2021), essa nova temporalidade provocou uma visível e candente mudança na paisagem dos *Kaiowá* e *Guarani*, no entanto, partindo da perspectiva do rezador Lídio Tingasu da aldeia *Tey'i kue*, os brancos temem os *teko jara*, e por isso degradam a natureza, com o intuito de destruí-los, no entanto

Degradando estes espaços, destroem também suas moradas – os *teko jára hekoha*, eliminando, assim, as condições de existência dos seres e espécies que aí vivem sob seus cuidados. Com isso, os *karaí* intentam afastar esses *jára* do seu convívio, colocando-se como os únicos definidores da produção de seu próprio modo de existir – *karaí reko*, o que seria realizado sem a obrigatoriedade de administrar a complexa convivência com os *teko jára*. Mas, ainda segundo explicou o *Ñanderu* Tingasu, os *jára* nunca deixam de existir, apenas se recolhem para outros espaços do cosmos, onde, junto com os seres sob seus cuidados, seguem produzindo seus próprios modos de existir e interagindo com outros modos de ser, inclusive o dos humanos (Benites & Pereira, 2021).

Conforme apontado por Benites e Pereira (2021), os *teko jara* são seres potencialmente malignos e geram medo nos *karaí*, logo estes degradam as matas com a

intenção de afastá-los e assim destruí-los, no entanto, os *jara* se recolhem aos patamares celestes e aguardam a reza dos *ñanderu* e das *nandesy* para retornarem aos convívios terrenos e recomponem o espaço que fora degradado. Portanto, a retomada e por assim dizer, o *tekoharã*, é o espaço onde ocorre a diplomacia e as relações entre os xamãs e os seus guardiões como estatuto basilar para construção do modo de vida harmônico- *teko araguyje*. Se deflagra, portanto, uma arena de guerras ontológicas entre o que se chama de agro *plationoceno*, e as resistências dos jovens *Kaiowá* e *Guarani* na sociologia dos conflitos por terra no sul de Mato Grosso do Sul.

A partir do que fora exposto acima, no próximo tópico explorarei as categorias de “guerra” (Clastres, 1974; Sztuman, 2012) entre as populações indígenas e as ontologias e o caráter supostamente “legalista” do agronegócio e seus dispositivos de violência, criminalização e punição contra o *Kaiowá* e *Guarani*.

2.2 Conflito e Guerra em um Cenário “Agrodistópico”

A partir do que fora exposto anteriormente sobre as tecnologias e dispositivos mobilizados tanto pelo Estado quanto por organizações particulares – pistoleiros e seguranças privadas – compõe a ação política *Kaiowá* e *Guarani*, e estes povos estabelecem uma forma de recusa. Mais adiante, descrevi como a memória da morte e do desaparecimento das lideranças Nísio Gomes e Rolindo Vera, mobilizam a juventude atualmente, o que, no limite, tensiona a ideia de retomada, que pode ser pensada, em um plano discursivo, como a retomada sobre a narrativa de quem morreu, ou melhor, tombou. A morte, ainda que seja o fim do corpo, ela não encerra a relação.

Durante o meu período em campo, marcado pela instituição do inédito Ministério dos Povos Indígenas (MPI) chefiado pela ministra Sônia Guajajara, o ministério criou um gabinete de crise focado em resolver, parcialmente, os problemas atinentes às violações que os *Guarani* e *Kaiowá* da região de Dourados enfrentam. O gabinete era formado por pesquisadores de diversas áreas que transitavam, em seus focos de pesquisa, em temas sobre política, mobilização e violência contra povos indígenas. Alguns destes pesquisadores já estavam familiarizados em algum grau com contexto devastação protagonizado pelo agronegócio em Mato Grosso do Sul, com sua paisagem hegemonicamente marcada pelas lavouras de soja, milho, cana de açúcar e criações de gado.

Não cheguei a acompanhar as visitas *in loco* do gabinete do MPI nas *tekoha*, no entanto, conversei com algumas lideranças que os receberam e, pelas redes sociais,

observei uma antropóloga conhecida pelo seu extenso trabalho sobre as retomadas do povo Tupinambá na Bahia que compunha o gabinete e registrou alguns dos momentos deste encontro. Em um *story* publicado no Instagram, esta antropóloga tirou uma foto de uma usina de coleta de grãos de soja que, igualmente, está cercada por uma extensa lavoura com máquinas agrícolas que se locomovia colhendo os grãos, logo na entrada da cidade de Dourados. Junto a imagem, a pesquisadora classificou o cenário como “agrodistópico”.

Me pus a refletir sobre esta caracterização e o sentido da paisagem supostamente distópica que asfixia diariamente os *Kaiowá* e *Guarani*, bem como, o agronegócio se impõe na realidade dos indígenas. Assim, chego a duas conclusões sobre o termo: o primeiro é que, o sentido de *distopia* se trata de uma percepção imaginária de um futuro marcado por um pessimismo filosófico, onde tudo daria errado, o contrário da utopia. E segundo, o cenário não se tratando de uma agrodistopia, uma vez revela a realidade que *Guarani* e *Kaiowá* enfrentam, penso que o agronegócio se verte em algo muito além de uma expressão econômica, mas um sistema político, de gestão do “Liberalismo Tardio de Ocupação” (Povinelli, 2023), chancelado por incentivos estatais, e que tem em sua operação táticas e estratégias de devastação de mundos, paisagens e territórios, tanto geográficos quanto existenciais.

A devastação do agronegócio é uma face dos fins que o capitalismo confere às existências e se trata de um operador das táticas de limpezas ontológicas, visualizadas pela forma de ocupação que promove diretamente o enfraquecimento dos corpos *Kaiowá* e *Guarani*, tornando-os cada vez mais suscetíveis à morte. Ademais, as formas de aniquilação da vida protagonizadas pelas tecnologias do agronegócio é uma aniquilação/devastação interespecie, os aviões pulverizadores de agrotóxico por exemplo, tornam os solos inférteis, impossibilitando as famílias *Kaiowá* e *Guarani* a plantar seus alimentos, os mesmos agrotóxicos adoecem as mesmas famílias levando-os a desenvolverem problemas crônicos de saúde. No entanto, os *Kaiowá* e *Guarani* seguem em sua resistência para reeditar e reativar seus modos de vida dentro das *tekoha*.

Igualmente, os *Kaiowá* e *Guarani* que vivem nesse cenário não-distópico, uma vida marcada pelo que Isabelle Stengers (2018) chamou de “alternativas infernais do capitalismo”. O Estado capitalista cria essas alternativas como forma de sequestrar a imaginação política. Em Dourados, essas alternativas estão visíveis pela dialética da falta de recursos de sobrevivência dentro das retomadas e por uma suposta abundância dentro das reservas como salienta Seraguza (2018)

Isto aponta, para o sublinhado por Stengers e Pignarre (2005) de que o problema é que o capitalismo é um sistema feitiço que opera por capturas, pois, tem um pacto com o Estado, mas não se confunde com ele e vai compondo com os demais, como neste caso, compõe com as igrejas, ruralistas, empresários. A máquina do Estado brasileiro está atrelada ao capitalismo via a lógica positivista das três etapas. Era preciso levar os “primitivos” para o “progresso” e isso se faz via trabalho + capital => aí está a aliança Estado/Capital que é crucial aqui e se configura como alternativa infernal para os Guarani e Kaiowá = a equação “melhor viver na “reserva” e ter mais recursos (do Estado)” do que livre, mas sem acesso à terra nem aos recursos do Estado. Após os anos 90 a presença dos indígenas ficou insustentável fora das “reservas”, disseminando nas cidades que, se constituíram, em sua maioria, posteriores as “reservas”, o preconceito de que “lugar de índio é na “reserva”, pois, ficar na “reserva” é se submeter a modos de vida não desejáveis e sair dela, é enfrentar toda uma sorte de adversidades. (Seraguza, 2018. p. 228)

Diante deste percurso e da breve síntese sobre a realidade agonística a qual os *Kaiowá* e *Guarani* estão submetidos diariamente, analisarei os dados mais recentes sobre conflitos no campo e violência contra indígenas em Mato Grosso do Sul. Para tanto, me amparo no documento elaborado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e traço uma linha de comparação com o Relatório “Violência Contra Povos Indígenas no Brasil”, elaborado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A partir destas comparações, realizo uma análise sobre os conflitos que marcaram a minha presença em campo, e o que, em si, esses dados representam na socio geografia de Mato Grosso do Sul. Ademais, relaciono estes dados com a Situação dos Detentos Indígenas em Mato Grosso do Sul, elaborado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em parceria com a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) em 2008.

Já expressei de antemão que, o relatório sobre a Situação de Detentos Indígenas leva em consideração o histórico de expropriação e privatização das terras *Kaiowá* e *Guarani*, primeiro para o arrendamento de suas terras para a exploração da Cia Matte Laranjeira, e posteriormente para a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), e que, o aumento do número de indígenas encarcerados é um efeito desse longo histórico de desterritorialização.

De acordo com o levantamento, à época, Dourados era o município que registrava o maior número de internos indígenas, registrando uma média de 68 detentos, de maioria *Kaiowá*, *Guarani* e *Terena*. E a maioria dos indígenas entrevistados, não tinham conhecimento sobre a fase processual a qual estariam submetidos. “o mundo jurídico lhes é completamente estranho e incompreensível” (CTI, 2008. p. 29), ademais,

a falta de assistência jurídica e de um tradutor acompanhando estes processos, se mostrava como um empecilho ao seu reconhecimento diante dos processos jurídicos.

Nos processos analisados, fica evidente que suas especificidades culturais e históricas são completamente ignoradas pelos operadores de direito. Ainda que existam marcos legais que preveem um tratamento diferenciado aos povos indígenas no sistema de justiça, bem como a aplicação de penas alternativas aos mesmos, consultando, sobretudo a comunidade ao qual se pertence, esses marcos legais parecem completamente ignorados. Como forma de exemplificação, o artigo 8º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), dispõe que ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão considerar sua cultura, costumes e direitos consuetudinários. Nesta esteira, sobre os indígenas apenados, os artigos 10 e 12 dizem

Ainda em seu Artigo 10, dispõe mais especificamente sobre os indígenas apenados: 1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais. 2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

Artigo 12 Os povos interessados deverão ter proteção contra a violação de seus direitos, e poder iniciar procedimentos legais, seja pessoalmente, seja mediante os seus organismos representativos, para assegurar o respeito efetivo desses direitos. Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se for necessário, intérpretes ou outros meios eficazes. (CTI, 2008, p. 26)

Este documento fora elaborado, repito, no ano de 2008, exatamente vinte anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que dispõe, por meio dos artigos 231 e 232, direitos que concernem à autonomia dos povos indígenas enquanto sujeitos políticos e de direitos, que rompeu, ainda que em um ponto de vista normativo, o caráter assimilacionista e tutelar do Estado sobre estes povos. No entanto, ainda assim, a tutela permanece presente no discurso jurídico quando as especificidades étnicas e culturais, não são levadas em consideração durante os processos na instância penal. A representação destes indígenas nos dados sobre encarceramento no Brasil é obliterada, colocada sob o signo de “pardo”, não conseguimos mensurar precisamente as causas e as quantidades para um estudo circunstanciado sobre o encarceramento indígena no Brasil.

Penso que ainda prevalece a noção de que o discurso do Estado, imbuído por uma suposta “identidade nacional” não considera, no âmago de suas ontologias, outros modos de existência alheios às suas instituições imaginadas. Portanto, a ideia de que o “povo brasileiro é um só povo”, ainda que estagnada no pensamento social acadêmico,

nas instituições jurídicas parece que não, ao negar, sobretudo um tratamento diferenciado aos povos indígenas em fases processuais de julgamento. A tônica desta afirmação consta, por exemplo, conforme mencionei no capítulo anterior, no voto de Alexandre de Moraes, ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento de Leonardo Souza, pai de Clodiodi, onde o ministro considerou Leonardo um “Índio integrado” e que “não teria o direito de um julgamento diferenciado”.

Para ilustrar a completa desassistência pela qual os povos *Kaiowá* e *Guarani* estão submetidos, cito uma passagem de um indígena detento entrevistado para a feitura do relatório elaborado pelo CTI. O indígena entrevistado estava detido na Penitenciária Máxima Harry Amorim Costa (PHAC), atual Penitenciária Estadual de Dourados (PED). Harry Amorim Costa foi o primeiro governador em exercício do estado de Mato Grosso do Sul, após a divisão do estado de Mato Grosso, durante a gestão de Ernesto Geisel, em 1979. Somente em 2014, após solicitação da família e por via de decreto do ex-governador André Puccinelli (MDB-MS), o nome da penitenciária fora trocado. No entanto, é bastante simbólico o presídio que abarca o maior número de detentos indígenas do estado possuir, por tanto tempo, o nome do primeiro governador do estado de Mato Grosso do Sul, nomeado por um ex-presidente da ditadura empresarial-militar.

As entrevistas com os detentos nos indicam a violação de seus direitos e garantias constitucionais diante da falta ou deiciência de assistência jurídica. As provas colhidas, durante o Inquérito Policial e durante o processo penal, são parciais ou insuficientes; os testemunhos oferecidos pela acusação, muitas vezes, não são contestados pelos advogados ad hoc e a defesa nem sempre produz as provas que seriam necessárias. Os próprios indígenas reconhecem a falta de defesa: “Cara lá que tem ano, passa ano e advogado nem vai lá [...]” (Parente de detento *kaiowá* na Penitenciária Máxima Harry Amorim Costa, em Dourados, Aldeia Bororó, Terra Indígena de Dourados, ita n.05, p. 9.) (CTI, 2008. p. 32)

É evidente que as instituições prisionais e correcionais são estruturas modernas de punição e disciplinarização de corpos vistos pelo Estado como “dissidentes”, sobretudo no caso dos movimentos de retomada dos *Kaiowá* e *Guarani*, que, no rigor da lei, não estariam “respeitando o direito à propriedade privada”, e, como argumenta o ex-presidente da FAMASUL, atual governador do estado de Mato Grosso do Sul e principal financiador de uma milícia armada para conter os avanços de indígenas em áreas de retomada, o “Leilão da Resistência”, argumenta que os envolvidos em tal leilão seriam “legalistas” por defender o direito da propriedade privada. O que argumentarei em tópicos posteriores neste capítulo.

No entanto, quero argumentar como os procedimentos da justiça de reconhecimento incompleto (Alfinito & Eloy, 2022), que congregam formas recíprocas de punição, criminalização e, no limite, a própria morte, como operadores das limpezas ontológicas do Estado, cuja gênese está na concentração de terras no Brasil e, neste caso, na supressão da mobilidade e da circularidade de corpos entre as *Tekoha* que, após um processo litigioso de privatização, se tornaram meras “terras agricultáveis”, longas extensões de plantação de milho e soja, com os *Teko Jara* suspensos em um patamar celeste superior, aguardando a reza que os farão descer para recompor e levantar a *tekoha* mais uma vez.

Atualmente, conforme aponta o Atlas Agropecuário, 92% do território sul mato-grossense está em terras particulares, sendo que 83% destas são de latifúndios. O restante do território está distribuído em terras indígenas, que representam 4%, e assentamentos que somam em 1%.¹¹ É neste espaço de distribuição desigual de terras é que se deflagram os conflitos ontológicos entre o Estado contra os *Kaiowá* e *Guarani*, ou entre as milícias rurais e empresas de segurança privada contra os *Kaiowá* e *Guarani*

Os relatórios sobre violência elaborados pelo CIMI e pela CPT, referentes aos dados construídos durante os anos de 2019 até 2022, período da gestão do governo de Jair Messias Bolsonaro (PL), sinalizam a um aumento tendencial de conflitos no campo e em áreas indígenas. Sobretudo pela razão do desmonte neoliberal que o governo de ultradireita de Bolsonaro convencionou em sua forma de fazer política, pelo esvaziamento de recursos da FUNAI, do IBAMA e de outros órgãos de proteção ambiental, marcado, sobretudo, pela ocupação de frentes madeireiras, mineradoras e garimpeiras na Amazônia, que acometeu, por exemplo, os povos *Yanomami* de desnutrição e outras enfermidades pela poluição dos seus rios e derrubada de suas matas.

Na região central do Brasil, levando a cabo o contexto de Mato Grosso do Sul, a fronteira agrícola se expandiu, com suas extensas plantações de soja, milho e de pastos para a criação de gado.

Entre 2021 e 2022, a CPT registrou 47 assassinatos em conflitos no campo, um crescimento de 30,56%, e ainda houve um aumento de 272, 73% nos números de tentativas de assassinato, de 33 pessoas, passou para 123, e de 43,06% nos números de ameaças de morte – de 144, em 2021, para 206 pessoas ameaçadas em 2022. No caso das

¹¹ Fonte: <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>

tentativas de assassinatos, é o maior número registrado de violência no campo em todo século XXI. (CPT, 2022)

Os dados sobre conflitos e mortes em terras indígenas não são tão complexificados no relatório elaborado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), no entanto, seus dados elucidam de prontidão o caráter e dimensão do conflito ontológico que envolve os mundos indígenas e as frentes agropastoris de privatização e ocupação.

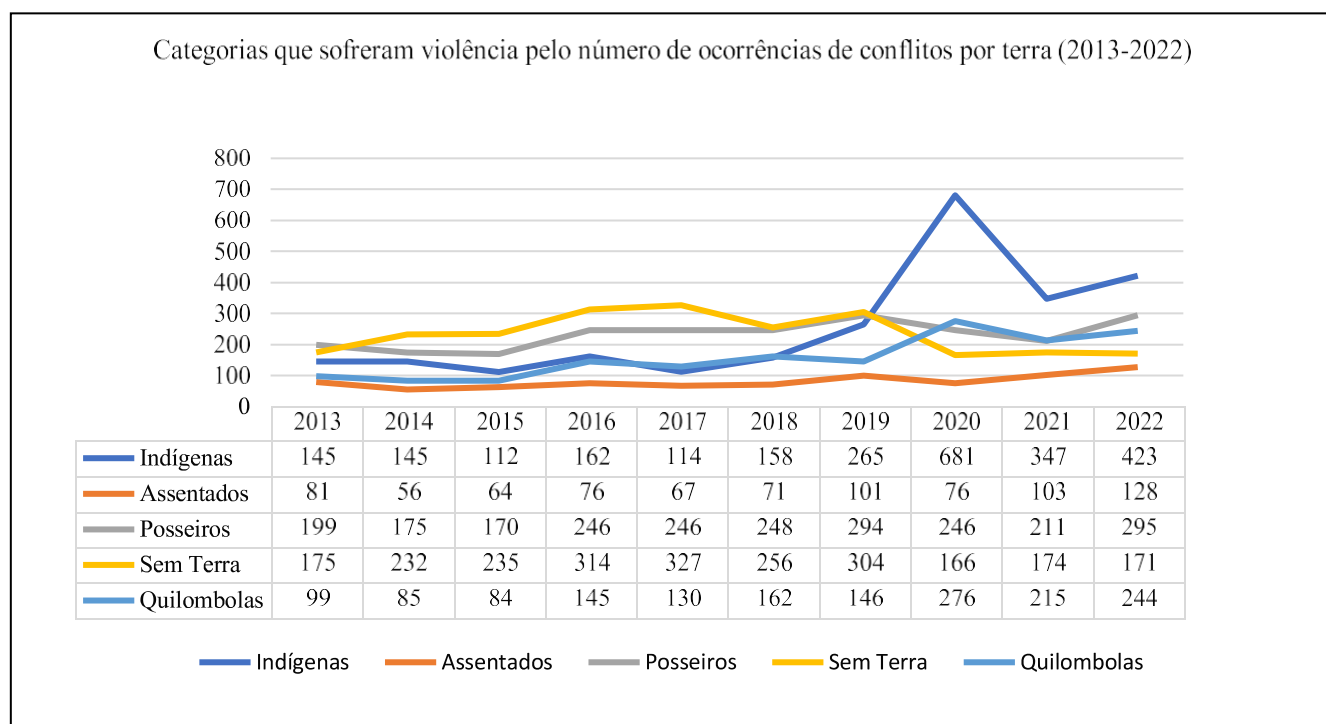


Gráfico 1: Conflitos no Campo. Fonte: Relatório de Conflitos do Campo organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)

A tabela acima reitera o que pontuei no parágrafo anterior, entre 2019 e 2022, a promessa bolsonarista se concretizou, houve um aumento vertiginoso de conflitos por terra contra indígenas no período referenciado. Em Mato Grosso do Sul, em seu relatório a CPT contabilizou 18 tentativas de assassinato referentes a casos relativos a direitos territoriais indígenas somente em 2022. Estes conflitos estão distribuídos, segundo o relatório, entre os municípios Amambai, Coronel Sapucaia e Naviraí.

Tabela 1: Ameaças de morte ocorridas em 2022

Município	Nome do Conflito	Data	Vítimas	Idade	Categoria
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	M	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	63	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	31	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	22	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	M	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	1	50	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	14/07/2022	2	A	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	14/07/2022	1	A	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	25/05/2022	2	A	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	13/09/2022	1	60	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	01/08/2022	1	A	Indígenas
Coronel Sapucaia	T.I. Amambai	21/05/2022	2	SI	Indígenas
Naviraí	T.I. Santiago Kue/ Kurupi/ Macro Território Dourados-Amambai Pegua II	24/06/2022	3	A	Indígenas
Subtotal			18		

Fonte: Relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT) referentes a ameaças de morte ocorridas em 2022.

Em registros de ameaças de morte, o relatório aponta 14 casos contra indígenas, mais uma vez Amambai figura entre a maioria dos casos – 12 casos – enquanto Japorã registra 2.

No caso de assassinato a CPT registrou 6 assassinatos.

Tabela 2 – Assassinatos registrados Mato Grosso do Sul em 2022

MATO GROSSO DO SUL						
Município	Nome do Conflito	Data	Nome	Vítimas	Idade	Categoria
Amambai	T.I. Amambai	24/06/2022	Vitor Fernandes Kaiowá	1	42	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	14/07/2022	Márcio Moreira	1	A	Indígenas
Amambai	T.I. Amambai	13/09/2022	Vitorino Sanches	1	60	Indígenas
Amambai	Terra Indígena Aldeia Limão Verde	12/11/2022	Cleijomar Rodrigues Vasques	1	16	Indígenas
Coronel Sapucaia	T.I. Taquaperi	21/05/2022	Alex Recarte Vasques Lopes	1	18	Indígenas
Japorá	Porto Lindo/ Ivy - Karu/ Guarani - Kaiowá	15/12/2022	Estela Vera	1	67	Indígenas
Subtotal				6		

Fonte: Registros de assassinatos registrados pela Comissão Pastoral da terra (CPT)

O relatório do levantamento dos dados de violência realizado anualmente pelo CIMI, apresentam de forma mais detalhada os casos de assassinato e suicídio. O mais recente, feito em 2022 apresenta a categoria “conflito por terra” como uma forma de violência contra o patrimônio, que, esta última em si se divide em: 1) Conflitos relativos a direitos territoriais e 2) Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio. No total, a nível nacional, o CIMI registrou 158 casos de conflitos relativos a direitos territoriais somente em 2022, e no período de 2019-2022, a soma destes casos são de 407. Ao passo que se registrou, em 2022, 309 casos de invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio, durante a gestão Bolsonaro, o total representa 1133 casos.

De acordo com o CIMI, em Mato Grosso do Sul as mortes foram uma constante, só em 2022 foram 28 indígenas que se suicidaram e 38 foram assassinados. Após apresentar estes dados desoladores, sobremaneira, reflito em que medida a guerra ontológica é travada na geografia do sul de Mato Grosso do Sul e como os jovens *Kaiowá* e *Guarani*, pela RAJ lidam com este conflito que se deflagra no contexto em que se inserem.

Os dados alarmantes de suicídio e assassinatos e, principalmente a escalada destes casos nos últimos anos, revelam que há uma relação de uma hegemonia cada vez mais imperante das frentes de colonização que se aliam ao Estado e suas instituições com

o intuito de, no limite, convencionar uma identidade nacional imaginada, de que no Brasil só há um povo, e não vários povos que habitam vários mundos e patamares e criam os seus próprios modos de existência.

Portanto podemos estabelecer uma relação, um paralelismo, entre o aumento vertiginoso das mortes e invasões de territórios *Kaiowá* e *Guarani*, com o avanço e expansão vilipendiosas das fronteiras agrícolas e que, em todas as medidas, provocam mudanças substanciais em suas paisagens. No entanto, como aponta Moraes (2016)

De fato, não se poderiam simplificar as correlações e supor uma lógica mecânica entre as mortes dos Kaiowá e Guarani e a ascensão do agronegócio sul-mato-grossense, até porque os dados de homicídio não dizem respeito somente às mortes derivadas diretamente dos conflitos fundiários, embora a “pistolagem” também esteja aí contabilizada; e não me parece que se possa tomar por evidente a relação entre suicídios indígenas e a exportação de carne, soja e biodiesel. Ainda menos os dados assim, brutos, serviriam para isolar alguma especificidade étnica, já que o agronegócio figura como principal atividade econômica em todo território estadual e não apenas no cone sul, e ainda assim a imensa maioria das mortes sejam entre os *Kaiowá* e *Guarani*. (Moraes, 2016. p. 65)

Concordo parcialmente com a passagem escrita por Bruno Martins Moraes, no entanto, os dados de homicídio e violência que ele apresenta em sua dissertação são referentes aos anos 2003-2013, ainda que isso revele a estrutura fundiária do estado, as modulações de ocupação e desterritorialização de famílias *Kaiowá* e *Guarani* ganharam outras formas, assim como a sua resistência permanece se atualizando por uma juventude cada vez mais engajada politicamente tanto dentro quanto fora dos seus *tekoha*.

Há uma relação íntima e, mas pouco visualizada, entre os dados de aprisionamento de indígenas produzidos pelo CTI em 2008, que apontam os *Kaiowá* e *Guarani* como os principais povos afetados pela inadimplência do sistema de justiça em reconhecê-los como sujeitos de direitos, com a parca distribuição de terras e a relação entre a falta delas e as mortes decorrentes pela perda de um vínculo tanto com terra, mas também com os *tapepo'i* e com suas parentelas, mais uma vez repito a frase proferida por uma liderança de que “nenhum *Kaiowá* é *Kaiowá* sozinho”, a relação com o *tekoha* e com a parentela precisa existir para que as famílias produzam a boa comida – *tembi'u porã* e fabrique corpos saudáveis, corpos constantemente vilipendiados pelos pulverizadores de agrotóxico que cercam as aldeias e retomadas com suas plantações de soja. Ou seja, a guerra também se abre em uma frente química.

A classe ruralista avessa aos interesses indígenas por demarcação está muito bem representada nas instituições políticas, e assim, comanda-se, por essas frentes, novas estratégias de guerra, com o intuito de enfraquecer os corpos e sobretudo, suas relações.

Criando meios de dependência contrários aos seus modos de existência. Enfraquecendo a relação, se enfraquece o corpo. No entanto, diante destes dados e das formas de criminalização, punição e reconhecimento incompleto, os jovens *Kaiowá* e *Guarani*, estão resistindo recriando e reativando formas de relação, que em si, juntos, com uma vasta rede de apoio, estes jovens conseguem produzir o *Teko Joja*, e resistir às “limpezas ontológicas” promovidas pelo agronegócio.

2.3 Ilegalismos legais: O Leilão da Resistência e a Operação Tekoha

Anteriormente, no tópico acima, expus os dados de violência no campo amparados sob os relatórios circunstanciados elaborados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), o anuário da violência contra povos indígenas feito pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e os concatenei com outro levantamento realizado em 2008 pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em parceria com a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), junto a pesquisadores vinculados ao NEPPI (Núcleo de Estudos e Pesquisas com Povos Indígenas), sobre a situação do aprisionamento de indígenas no estado de Mato Grosso do Sul.

Os *Kaiowá* e *Guarani*, de acordo com o último relatório, figuram entre as populações mais afetadas pelo encarceramento em massa do seu povo. Logo, demonstrei como as formas jurídicas do estado de aprisionar indígenas tem relação direta com métodos e dispositivos de violências recíprocas contra estes povos, ademais, os dados de violência contra os *Kaiowá* e *Guarani* nos permitem estabelecer uma relação direta entre o avanço do agronegócio em áreas indígenas e os processos de criminalização e punição que acometem e atravancam as mobilizações e retomadas contra os *Kaiowá* e *Guarani*.

Assim, a paisagem devastada pelo agronegócio, marcadamente visualizada por longas extensões de terras de cultivo de milho, soja e cana protagonizam o cenário dos conflitos ontológicos em que os indígenas da região enfrentam diariamente, entre violentas operações de reintegração de posse expedidas pelo Sistema de Justiça, como uma das linhas de composição do Estado a mando de ruralistas que criminaliza lideranças, pelo despejo de agrotóxico sobre retomadas por aviões pulverizadores, que não apenas enfraquecem os corpos dos *Kaiowá* e *Guarani*, mas que deixam sua terra infértil, dificultando futuras criações de roças- *kokue*, que produzem o *tembi'u porã*, os bons alimentos que fortalecem o corpo, são cenário de uma guerra desigual, como me disse amiga *Kaiowá* certa vez “eles tem as armas, e nós só temos nosso *mbaraka* e nosso *itymbyry*”. Entre desteros sucessivos e retomadas, os *Kaiowá* e *Guarani*, ainda que em

uma terra arrasada conseguem fazê-la germinar novamente, reativando suas relações entre parentes, aliados, mas sobretudo, com os *teko jara*.

Neste tópico trago o conceito de Ilegalismo, elaborado por Michel Foucault em seu curso intitulado *A Sociedade Punitiva* (2015), que traz cursos ministrados pelo filósofo no *Collège de France* entre os anos 1972 e 1973, onde o Estado disciplinar, para manter sua ordem, fabrica noções de legalidade para a manutenção de sua biolítica, criando indivíduos *puníveis* e os transformando em seres perigosos. Desta noção, descrevo episódios em que a FAMASUL e a ACRISSUL, mobilizaram produtores rurais e criaram o “Leilão da Resistência” e, posteriormente, a “Operação Tekoha”¹², deflagrada pela FUNAI, em ação conjunta com a Polícia Federal (PF) e a Força Nacional em 2011 - antes do Leilão da Resistência- com o discurso de reduzir a criminalidade dentro das aldeias, onde, segundo entidades governamentais, a Reserva Indígena de Dourados (RID) figurava, em tese, como um dos principais pontos de tráfico de drogas do estado de Mato Grosso do Sul. Ambos os eventos contribuíram, sobremaneira, em um discurso sobre a ilegalidade e a periculosidade que os *Kaiowá* e *Guarani* representariam ao progresso e ao desenvolvimento do estado.

Conforme afirma o antropólogo e liderança *Kaiowá* Tônico Benites em entrevista à revista Carta Capital

No contexto histórico da disputa pela posse das terras entre os indígenas e os ruralistas no Mato Grosso do Sul, os mentores e autores de ataques violentos às comunidades indígenas são pecuaristas, políticos, em geral “ruralistas”, que são também graduados e altamente especializados em paralisar o processo da demarcação das terras indígenas. São, sobretudo, especializados em praticar violência extrema, em atacar, massacrar e expulsar os indígenas de suas terras. (Benites, 2015)

Nesta entrevista, Tônico relata as inúmeras formas de violência empenhadas por ruralistas na maioria das vezes com anuência do Estado, contra os povos indígenas, em especial contra os *Kaiowá* e *Guarani*. Esse tipo de unidade e aliança dos “de cima” (Nader, 2020), ficou especialmente cristalizado pelo episódio do “Leilão da Resistência”, já citado anteriormente. O “Leilão da Resistência” foi uma iniciativa que partiu de associações patronais de produtores rurais – FAMASUL e ACRISSUL – com apoio da insurgente bancada ruralista da Assembleia Legislativa do estado de Mato Grosso do Sul (ALEMS), onde se realizou um amplo leilão de bois, aves e, outros animais, como forma

¹² Fonte: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2011/operacao-tekoha-desencadeia-aco-es-positivas-nas-aldeias-de-dourados-ms>

de angariar recursos para o financiamento de milícias agrárias para proteção territorial contra supostas invasões de indígenas a propriedades rurais.

O referido leilão aconteceu no dia sete de dezembro 2013, dois anos após a morte e o desaparecimento de Nísio Gomes pela empresa de segurança privada Gaspem Segurança Ltda¹³, antes, a empresa havia passado por um treinamento de gestão e segurança territorial (Morais, 2016). Na ocasião, se reuniram políticos vinculados a elite ruralista local, bem como os próprios ruralistas que alegavam sofrer uma completa “insegurança jurídica” em suas propriedades. O presidente da FAMASUL à época e atual governador do estado de Mato Grosso do Sul, Eduardo Corrêa Riedel (PSDB-MS), alegou o caráter “legalista” da ação, uma vez que estariam defendendo o (sagrado) direito da propriedade privada.

Em matéria veiculada pelo Estado de São Paulo¹⁴, Francisco Maia, então presidente da ACRISUL, foi questionado sobre o Leilão, na verdade, angariar fundos para contratar milícias para atacar comunidades indígenas, ao que ele respondeu: “não é verdade. Como não estamos mais dispostos a ser invadidos e agredidos, vamos contratar serviços de segurança, como fazem bancos e condomínios.” Tratava-se, portanto, de uma forma de judicializar os conflitos indígenas e garantir o direito legal de matar pelo argumento pífio de “defesa da propriedade privada”.

Torna-se evidente que o Leilão da Resistência não inaugurou uma ofensiva contra os *Kaiowá* e *Guarani* e outros povos indígenas da região, mas chama atenção a repercussão que teve na mídia. A tentativa de genocídio foi assistida e, em menos de quatro horas, o Leilão da Resistência angariou cerca de 1 milhão de reais (Eloy Amado, 2019). Na mesma toada, o governador do estado na época, André Puccinelli (MDB-MS), afirmou que “o Mato Grosso do Sul não seria território indígena” (Santos & Martins, 2022).

Por representação do Conselho Terena e da *Aty Guasu*, a Justiça Federal alegou a ilicitude do processo e cancelou o leilão, no entanto, por meio de uma “manobra processual” (Eloy Amado, 2019), recorreram à decisão no tribunal de São Paulo, nomearam outro magistrado e reverteram o processo, em um prazo de 24 horas ao embargo da Justiça Federal e assim, o leilão foi liberado. No entanto, o juiz Pedro pereira

¹³ Após investigações conduzidas pelo Ministério Público Federal (MPF-MS), a Gaspem foi fechada em razão do seu envolvimento bélico em conflitos envolvendo indígenas. No entanto, outras empresas de segurança privada seguem atuando em áreas de retomada *Kaiowá* e *Guarani*, como fora citado no capítulo 1 no episódio de *Iwu Verá*

¹⁴ Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/134073>

dos Santos, impôs condicionantes. Entre elas: 1) O dinheiro arrecadado com o leilão deveria ser depositado numa conta judicial e controlado pela Justiça; 2) Os leiloeiros deveriam discriminar os nomes dos arrematadores e os valores pagos; 3) A utilização dos recursos arrecadados com o leilão só poderá ser feita depois da Justiça ouvir o Ministério Público Federal (MPF) e as organizações indígenas *Aty Guasu* e Conselho Terena. (Eloy Amado, 2019). Até então o processo segue tramitando na justiça, e os ruralistas não conseguem acessar este recurso.

O emprego da palavra “resistência” neste contexto acena à sua polifonia. Se alguém resiste, é porque há uma ameaça. Por lógica simples, e a partir do que fora descrito até aqui, a verdadeira resistência é a do povo *Kaiowá* e *Guarani*, que diante de todas as violações seguem na luta por reaver os *tekoha* de onde outrora foram desterritorializados. Porém, o conceito de “resistência” mobilizado pelos ruralistas se trata por garantir a manutenção de suas respectivas propriedades privadas, que precisavam ser defendidas das “invasões” mobilizadas pelos indígenas. A resistência neste sentido é sinônimo de manutenção e facilitação de usos legalistas de recursos e forças paralelas ao próprio Estado, podendo chegar ao limite do extermínio do Outro sob amparo da lei. Se trata de um ponto da forma ritualística da guerra, cuja expressão maior é o direito. (Foucault, 2012)

Fato é que, anteriormente com a Operação Tekoha, que possui semelhanças com Operações de Garantia de Lei e Ordem (GLO) (Becker & Johnson, 2022), que foi instituída como uma forma de combater o tráfico de drogas nas reservas indígenas, criou um entorno de animosidade pela militarização constante nas áreas indígenas, que representou uma forma igualmente “legalista” de aprisionar indígenas pela vigente lei de drogas (Lei 11343/2006), que, de acordo com muitos especialistas foi a legislação responsável pelo aumento do encarceramento em massa no Brasil (Campos, 2015). Nessa toada de discurso “legalista” o Leilão da Resistência se mostrou como mais um episódio de criminalização e punição contra os povos *Kaiowá* e *Guarani*, e seus efeitos na política perduram até hoje.

2.4 Necro-geontopoder: quem vive, quem morre e o que (não) germina

Neste último tópico trago reflexões sobre o caráter da política e a sua instituição limítrofe que se coloca nas regiões ontológicas entre vida e morte. Anteriormente, aponte o cenário de uma guerra desigual empenhada contra os povos *Kaiowá* e *Guarani*, em uma paisagem nada *agrodistópica*, reflito um pouco sobre o sentido de distopia, atrelada ao prefixo “agro”. Ainda que nos surpreenda, à primeira vista, o olhar direto sobre extensas

plantações de soja, cana, longas áreas de pasto para a criação de gado e o intenso maquinário para seu assentamento, entre o cultivo e a colheita, não se trata de um cenário distópico inteiramente, uma vez que a distopia se mostra como uma imaginação pessimista do futuro. A presença intensiva do agronegócio parece uma distopia, mas é o real, é o presente cotidianizado pelos coletivos *Kaiowá* e *Guarani*.

No entanto, é real a luta pelos *tekoha*, e são reais as famílias *Kaiowá* e *Guarani* que estão resistindo e reivindicando as terras de onde foram expulsos e separados de suas parentelas. São reais as famílias como a de Dona Damiana (*in memoriam*), que vivem à beira das estradas, não se rendendo às ofensivas dessa guerra. Damiana, que dedicou a vida na luta pelo *Tekoha Apyka'i*, foi despejada diversas vezes de sua retoma e passou os últimos anos à beira de uma BR na cidade de Dourados. Nesta luta, Damiana enterrou filhos, netos e marido, vítimas de atropelamentos suspeitos. Atrás da ocupação onde vivia Damiana, se impunha uma usina de cana, de onde sua família fora expulsa, e para onde Damiana prometeu retornar. Damiana faleceu no dia 7 de novembro de 2023, por uma parada cardiorrespiratória.

A morte de Damiana não parece ter ocorrido em circunstâncias usuais, nem como uma morte que ocorreu por causas naturais. Em conversas com amigos e colegas que também acompanhavam a luta de Damiana, relataram que no dia 2 de novembro, dia de finados, Damiana fora visitar seus parentes no cemitério que improvisou em *Apyka'i*, segundo relatos, durante a visita, Damiana fora atacada por jagunços e pistoleiros e, sua morte sequencial, parece ter sido causada por um estresse pós-traumático deste atentado.

Acompanhado dos ataques, Damiana e sua família em *Apyka'i* viveram anos de descaso do Estado em garantir-lhes direitos básicos para a sua sobrevivência. No entanto, a relação de Damiana, além de uma vida em completo estado de guerra, continha em si uma relação com os mortos, no caso, com seus parentes que tombaram e hoje estão enterrados em *Apyka'i*, da mesma forma que Leonardo e Clodiodi, suas mortes representam modos contemporâneos de fazer política. Damiana sempre falava que não sairia da beira da estrada, enquanto *Apyka'i* não fosse demarcada, e que seria enterrada naquele lugar, junto de seus parentes.

Damiana não foi enterrada em *Apyka'i*¹⁵, após passar uma noite no carro da funerária, após o atestado de óbito demorar a sair, o corpo de Damiana foi “liberado” para

¹⁵ A área reivindicada por Dona Damiana e sua família fica nos limites da área da usina de corte de cana, ainda que abandonada, a usina está sob posse de um particular. Advogados populares entraram com

o enterro na tarde do dia seguinte, um cortejo saiu de *Apyka'i* e se dirigiu a *Nhu Porã* e lá ela foi enterrada, distante dos seus parentes.

A partir deste episódio, utilizo a categoria de “matar o morto”, cunhada pela antropóloga Flavia Medeiros Santos (2016), em sua etnografia realizada no Instituto Médico Legal (IML) Alfrânio Peixoto no Rio de Janeiro, onde analisa o conjunto de procedimentos médicos e a produção de laudos necrológicos determinam que o corpo morto estaria de fato morto. Tomo de empréstimo esta categoria e faço um paralelismo não só com o caso de Damiana, mas com muitos outros que tombaram nesta guerra pela existência e morreram sonhando com a demarcação de seus *Tekoha*, e afirmo que Damiana, quando deixada uma noite no carro da funerária e impedida de ser enterrada com os seus parentes, morreu mais de uma vez. Do mesmo modo que Clodiodi morreu mais de uma vez quando o GT de Demarcação de Dourados Amambaipaguá 1, fora anulado pela justiça.

No entanto, em vida biológica, Damiana demonstrou que uma retomada é uma forma de retomar a relação, a narrativa e a memória de quem morreu. A morte não encerra uma relação, na maioria das vezes, ela semeia alguma outra coisa, seja coletividade ou memória. Como diz Nego Bispo “nós somos começo, meio e começo”, mesmo enterrada, Dona Damiana permanecerá viva na memória e na mobilização das novas gerações que vão continuar essa luta, do mesmo modo que seu Nísio, Rolindo e Genivaldo Vera, Victor Fernandes, Clodiodi e muitos outros e outras.

Lembro de certa vez, conversa com um amigo e colega de mestrado *Kaiowá* que também estava pesquisando a juventude em retomada, de que falar em juventude não era só falar dos jovens que estão na luta, mas também da relação com os mais velhos, com os *ñanderu* e *ñandesy*, porque estes em algum momento também foram jovens. Estendo essa reflexão como forma de provocar de que a conjugação do presente pela juventude, se dá pelo pretérito dos que tombaram, a juventude é assim uma relação entre o *teko pyahu* e *teko ymaguare*, sendo com os mais velhos, sendo com os que tombaram.

A morte, nesse caso, germina a luta e a retomada. Assim, parto de reflexões de autores como Achille Mbembe (2018) e Elizabeth Povinelli (2022), como modo de discutir o estatuto de vida e morte, e como o Estado, o capitalismo e o colonialismo

representação para enterrar Dona Damiana dentro do *Tekoha Apyka'i*, junto de seus parentes. No entanto, o pedido foi negado e Damiana fora enterrada no *Tekoha Nhu Porã*, uma retomada vizinha à área reivindicada de *Apyka'i*.

desempenham seus papéis nestas zonas discursivas, entre quem pode viver, que pode morrer, e, no limite, o que é vivo e o que não é vivo.

De acordo com Mbembe (2018) o conceito de biopolítica (Foucault, 2003) é se torna insuficiente, ou estagnado, para explicar certos contextos de ocupação colonial e a forma soberana de gestão sobre os corpos. De acordo como Mbembe, enquanto a biopolítica se trata do cálculo do poder sobre quem pode viver e quem pode deixar morrer, a *necropolítica* se trata da expressão soberana sobre quem pode viver e quem, em contrapartida, deve morrer. Assim, matar e viver constituem os limites de uma mesma soberania, de um mesmo Estado colonial de ocupação (Mbembe, 2018)

Neste sentido a soberania opera como um domínio de guerra, este último se mostra como meio e continuidade de alcançar a soberania como forma de exercer o direito de matar. Mbembe aponta, em um ponto de vista histórico e do pensamento filosófico ocidental, como os mecanismos e dispositivos contemporâneos do direito, da governança e de controle dos corpos, se trata de atualizações de experimentos de extermínio de contextos coloniais pré-modernos. Assim, contextos coloniais e colonizados vivem sob a soberania de um estado de exceção e de sítio (Agamben, 2004) onde ele não é uma excepcionalidade jurídica, mas a regra de uma imagem recursiva de um estado de guerra permanente. Nos termos do próprio Agamben, “o estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (Agamben, 2004. p. 13), ao que Mbembe pontua sobre a guerra colonial como exercício da soberania entre os liames da vida, da morte e do corpo.

Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente produção de fronteiras hierarquias, zonas enclaves; subversão dos regimes de propriedade existentes; classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido a instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, exercício da soberania. (Mbembe, 2018. p. 38-39)

Elizabeth Povinelli (2022), a partir de sua longa experiência etnográfica junto aos povos aborígenes da Austrália, reflete a categoria de “Liberalismo tardio de Ocupação” se contrapondo ao que autores liberais, com Hannah Arendt que conceituavam um “Estado Liberal Social” que acolheria todos os desejos humanos e que estabelecesse a soberania de uma economia liberal como razão de ser político. Logo, ela reflete o conjunto de figuras que caracterizam o “Liberalismo Tardio de Ocupação” como uma figura do *geontopoder*.

O *Geontopoder*, segundo Povinelli não se trata de uma forma conceitual alternativa aos conceitos de *biopolítica* e *necropolítica*, mas uma maneira de gestão do Liberalismo Tardio de Ocupação. Essa reflexão Povinelli (2022) constrói a partir das cosmologias aborígenes que diziam que as pedras eram agentes intencionais na sua política, ao que o Estado capitalista se contrapunha. Sendo interesse de explorar o território aborígene para fins lucrativos, como extração de minério e bauxita, afirmava-se que era um absurdo afirmar que pedras falavam, tinha gênero, choravam e sangravam. Neste sentido, o capitalismo é o maior de todos os animistas, sendo ele que decide o que é vida e o que não é.

Portanto, o *geontopoder* é um modo de governança tardio, mas não se trata de uma consequência conceitual do Antropoceno e das mudanças climáticas, mas das novas formas em constante atualização do liberalismo, cujo cerne se trata da separação e do estabelecimento rigoroso de uma fronteira entre “vida” e “não-vida”. No próximo capítulo, sobre *Ara Piraquai* – violência, como uma forma de feitiçaria dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*, trarei reflexões sobre o que é vida e o que detém o estatuto de humanidade entre os *Kaiowá* e *Guarani*.

Portanto, o exercício de profanação do Estado de tornar um lugar sagrado, vivo, é uma forma de deixar morrer? Sejam as pedras dos aborígenes, mas trazendo ao propósito deste trabalho, uma roça *Kaiowá- kokue* que não consegue germinar por conta do excesso de agrotóxico acumulado no solo que tornou a terra infértil, a queima de casas de reza – *Oga Psy*, maquinários agrícolas sobrepondo e destruindo casas de retomadas, se mostram como estratégias e formas soberanas de determinar o que é vivo e não-vivo, ou ainda, o que pode viver e o que deve morrer em nome do desenvolvimento.

O *geontopoder* liberal tardio é um projeto por meio da governança específica da diferença e dos mercados que alcança formas humanas e não humanas de existência. O *geontopoder* liberal tardio é uma atividade que conserta e cossustancia fenômenos, agregando e agenciando elementos díspares em uma forma e um propósito comuns. É um conjunto de padrões dominantes, constantemente manipulados e revisados de acordo com as condições materiais e locais com as quais a Vida é fabricada e a Não Vid é utilizada. [...] É uma maneira de romper decididamente com os pressupostos, sempre à espreita, da homogeneidade, do grupo social, da cultura, da sociedade, do *ethnos*. É uma maneira de coordenar mundos da vida sociais a mundos da vida não sociais (Povinelli, 2022. p. 271)

A luta pelo *tekoha* é uma luta pela palavra-alma – *ayvu/ñe’e*, que habita e sobrevoa os corpos dos *Kaiowá* e *Guarani*. A possibilidade de levantar – *opu’ã*, um

tekoha, restabelecer as relações e fazer uma terra arrasada ressurgir, voltar a germinar e produzir a vida, apontam aos regimes de criatividade destes povos.

Já adianto que, para os *Kaiowá* e *Guarani*, todas as coisas possuem agência, história, intencionalidade. Todas as coisas são humanas e desempenham um papel nas suas relações políticas. No limite, os modos de existência orientados pelos mais velhos e reeditados pelos mais jovens, demonstram uma forma peculiar de recusa dos povos *Kaiowá* e *Guarani* aos regimes soberanos do necro-geontopoder tardio de ocupação.

Capítulo 3

O Nome da violência no tempo da juventude *Kaiowá* e *Guarani*

Durante esta dissertação, busquei apresentar os conflitos ontológicos travados entre os *Kaiowá* e *Guarani* e as frentes contínuas de expansão, ocupação e colonização do agronegócio que, em si, se assentou sobre o sul de Mato Grosso do Sul em uma relação agonística entre a homogeneidade das plantações de soja, cana, milho e as vastas e pastagens de gado de um lado, em oposição às agências indígenas que criar a multiplicidade de mundos e relações através de suas rezas – *ñembo'e*, danças- *jeroky*, e pela reativação do seus processos de parentesco – *tey'i*, que nos termo de Pereira (1999; 2004), representa a unidade sociológica básica das relações entre os *Kaiowá* e *Guarani*.

Acrescento que o cognato “parente” é constantemente utilizado no contexto das reuniões, assembleias e encontros gerais como uma forma de se referenciar a indígenas de outros *tekoha*, bem como de outros povos de outros coletivos do Brasil, que se fazem presentes nas reuniões, estabelecendo formas alternativas de alianças que excedem as formas de parentesco inscritas na conjunção dos fogos familiares – *che ypyky kuera*. A intenção, de início é nestes encontros conjugar o *ñande* para além dos seus *tekoha*.

Como argumentei, meu trabalho busca contribuir com monografias e trabalhos anteriores como o de Célia Foster Silvestre (2011), que refletiu uma organização política dos jovens, após a AJI, a partir dos processos de formação de professores e reivindicação dos *Kaiowá* e *Guarani* por uma educação intercultural baseada nas moralidades do *ñande reko* em um momento anterior à RAJ, e Felipe Johnson (2020), que ponderou, circunstancialmente, a insurgência política dos jovens *Kaiowá* e *Guarani* pela constituição e luta da RAJ. Portanto o momento histórico ao qual me detenho, se passa após dez anos da RAJ enquanto um coletivo político de juventude, se mostra como uma forma de descrição das transformações pelas quais o estatuto de *jovem* ultrapassou a

categoria de *mitã guasu*, e são vistos, em certo grau, como sujeitos políticos que podem e reivindicam suas questões e buscam saná-las a partir da decisão feita em conjunto por seus conselheiros.

Por um mesmo lado, em uma perspectiva visível nos contextos de retomada, as crianças rompem com o estatuto *adultocêntrico* do ocidente e operam como sujeitos sociais dotados de agência política, e colocados no centro das demandas políticas *Kaiowá* e *Guarani*. Nos processos de luta e autodemarcação (Molina, 2017), as crianças geralmente “tomam a frente”. (Johnson, 2019)

A geração de jovens com quem tive contato, é a terceira e quarta geração pós-constituente, onde a todo momento refletem sobre seus direitos e apresentam às autoridades os problemas e questões de suas realidades micropolíticas e buscam, pela aliança e diplomacia sanar as questões que os afligem enquanto grupo. Não é a minha intenção descrever e apresentar canonicamente uma definição cristalizada sobre o modo de ser jovem hoje, nos entanto me detenho em apresentar o que a partir de lutas e desigualdades vivenciadas por estes jovens, o que se quer mostrar ao mundo, a luta juventude e suas formas de manutenção do *ñande reko*.

Apesar do conflito geracional visível entre lideranças mais velhas que acusamos jovens de se distanciar dos modos “tradicionais” vividos em outrora – *Ara Ymaguare*, as gerações atuais que vivem o *Ara Pyahu*, são vistos como sujeitos que foram capturados pelo *ojepota* do modo de vida dos brancos - – *Karaí Reko Kuera*, em uma realidade de reservamento, dispersão das famílias extensas – *sarambi*, que fragilizou os seus laços de parentesco, supressão da mobilidade e, como consequência da privatização de suas terras pelo modo de vida dos brancos. No entanto, como demonstra Klein (2013), os jovens empenham em si uma capacidade ulterior de criação e inovação das suas formas culturais, se utilizando de instrumentos tecnológicos, produção audiovisual e, sobretudo, pelo uso de redes sociais, como forma de denunciar os vilipêndios a que estão submetidos e, como forma de manutenção do *ñande reko*. O intelectual *Kaiowá* Anastácio Peralta (2022) fala das “tecnologias espirituais” do seu povo, como formas de cultivar e frutificar não somente seus roçados - *kokue* que produzem a boa comida – *tembi’u porã*, como também fortalece os corpos e as comunidades *Kaiowá* e *Guarani*, segundo ele, a semente é uma tecnologia espiritual que depende de outras tecnologias como a reza e o batismo para germinar, sendo o solo e a *kokue*, a base do *tekoha* e de sua socialidade. Assim o canto e as tecnologias do espírito animam a subjetividade do grupo.

Refletindo sobre a importância das sementes como seres vivos, vejo que as diversas espécies existentes trazem com elas essa energia vital, a qual não consigo classificar, mas consigo entender como sendo nossa tecnologia espiritual. Todo processo que esses seres passam, desde a sua germinação até sua fase de nos saciar a fome é um fenômeno divino, sagrado, que nos permite a existência e que nos fortalece como povo (Peralta, 2022. p. 60)

Assim, pela inovação, pela *guaranização* (Klein, 2013) das tecnologias e das formas de ser visto enquanto *Kaiowá* e *Guarani* pelo mundo¹⁶, o conceito de *Pyahu* excede a caracterização pura e simples de uma geração contaminada pelo encantamento dos modos de vida dos não-indígenas, mas em seu cerne, representa uma forma de contracolonizar suas lutas pela apropriação e utilização das ferramentas de dominação dos brancos. Estratégia descrita por Nêgo Bispo em “A terra dá, a terra quer”, a contracolonização se dá, entre outras formas, pelo enfraquecimento da palavra e das ferramentas dos colonizadores. Logo *Pyahu* se torna um sinônimo da recusa e da potência criativa das recentes gerações *Kaiowá* e *Guarani*. Como pontua Keese dos Santos (2021), a resistência *Guarani* é, em si, um movimento de esquiva e distanciamento, uma forma de diferir sem diferenciar, a todo momento, os jovens, pela via destas estratégias estão se esquivando dos modos de predação dos brancos.

Assim, pela estratégia do “engano”, os *Guarani* fazem sua política.

No entanto, me ponho a refletir sobre como as lideranças jovens conceituam os processos, nesta paisagem de eminentes guerras ontológicas onde as formas de criminalização e punição dos movimentos indígenas operam como dispositivos deste conflito legitimando práticas violentas contra estes povos nos seus *tekoha*, por pistolagem e ação direta de empresas de segurança privada a mando de fazendeiros. Assim, a predação ganha o significado estrito do termo, não essencialmente de uma apropriação dos corpos, mas de uma estratégia e dispositivos recíprocos de genocídio e aniquilação dos seus mundos.

Então, a juventude muitas vezes refere-se a si como sementes dessa luta ancestral pelos seus *tekoha*, conjugando o presente e o futuro, elas podem fazer germinar a

¹⁶ Em 2013 famílias *Kaiowá* e *Guarani* retomaram o *tekoha Pyelito Kue Mbaraka'y*, no município de Iguatemi, exauridos pelos constantes ataques de fazendeiros. A comunidade emitiu uma carta em que diziam: “Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui”, a carta fora interpretada por muitos como um sinal de que se a justiça não agisse em favor dos *Kaiowá* e *Guarani*, a comunidade cometeria um suicídio coletivo que acometeria 50 homens, 50 mulheres e 70 crianças. Como forma de prestar solidariedade, as pessoas mudavam o sobrenome em suas redes sociais para “*Guarani Kaiowá*”. Para mais detalhes, ver Anzoategui (2013) e Klein (2013)

existência dos *Kaiowá* e *Guarani*, em uma terra arrasada, tornar o solo infertilizado por substâncias agressivas e contaminantes do mundo dos *karaí* em solo cultivável.

O meu trabalho de campo se deu em um contexto pós-pandêmico, quando as atividades presenciais estavam sendo paulatinamente retomadas. O momento da pandemia levou muitos à reflexão sobre o trabalho etnográfico focado em redes de comunicação, sobretudo como se deu a articulação política dos povos indígenas que, impedidos de se encontrar presencialmente, organizariam sua mobilização e resistência frente ao governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, cuja plataforma fascista e neoliberal de propaganda descortinava uma verdadeira política de genocídio contra os povos indígenas. Assim, por exemplo, o Acampamento Terra Livre (ATL), conhecida como uma das maiores manifestações indígenas do país que ocorre há 20 anos em Brasília, fora feita de forma remota, em 2020, por *lives*.

Assim, as redes sociais, principalmente para os povos indígenas, sobretudo aos jovens *Kaiowá* e *Guarani* se tornaram potentes instrumentos de luta e ação política. Pelas redes sociais a RAJ denuncia casos de violência, promove campanhas e, sobretudo, organiza seus “encontros gerais” nas aldeias. Seus conselheiros criam redes de relações entre jovens não só de outros *tekoha*, mas com lideranças de povos indígenas de outros estados, interessados em somar em sua luta, debater seus problemas, buscar eventuais soluções e fortalecer e estreitar suas redes de solidariedade.

Portanto, retorno a afirmar que a juventude, entendida como *pyahu kuera*, pode ser visualizada como a expressão da criatividade e da experimentação, visíveis pelos atos de criar redes de comunicação que ultrapassam as fronteiras do que é tangível, ademais, essa ação de criar redes e outras formas de comunicação complexifica os patamares cosmopolíticos entre os humanos e os não humanos. Durante os encontros gerais os Encontros Gerais organizados pela RAJ, ao mesmo tempo em que os *Ivyraiija* acompanhados pelos *Ñanderu* e pelas *Ñandesy* realizavam uma reza, um outro coletivo de jovens registrava todo o encontro em fotos e vídeos.

Logo, a relação cosmopolítica é complexificada a partir da extensão e da multiplicação das redes e agências humanas e extra humanas.

O primeiro encontro aconteceu em outubro de 2022, na aldeia Panambi Lagoa Rica, no município de Douradina, lá reuniram-se diversas lideras jovens não apenas *Guarani Kaiowá*, mas representante do povo *Guarani Mbyá* de São Paulo e *Xokleng* da Terra Indígena Laklanõ, em Santa Catarina, na época, o clima político era tenso, uma vez que estava em curso a campanha presidencial entre Luiz Inácio Lula da Silva (PT) e, uma

possível, reeleição do presidente de extrema direita, avesso aos direitos indígenas e promotor de muitos ataques a povos e comunidades tradicionais durante a sua gestão (2019 – 2022), Jair Messias Bolsonaro (PL). O encontro entre os *Xokleng* e os *Kaiowá* e *Guarani* se mostrou simbólico, uma vez que o Projeto de Lei que viabilizaria o Marco Temporal estava em vias de ser aprovado, e tanto os *Xokleng* quanto os *Kaiowá* e *Guarani*, figuravam no centro desta ameaça desconstitucional (Santana, 2022) que colocaria em risco os processos de demarcação de suas terras.

O segundo, em 2023 no mesmo mês do ano anterior, aconteceu na aldeia Cerrito, no município de El Dorado. Em ambos os encontros a presença dos *ñanderu* e das *ñandesy* eram visíveis, antes de todas as reuniões, e ao fim delas, realizava-se um *jeovasa*, uma reza para tirar os maus agouros do ambiente e abençoar os corpos, conduzido por rezadores e respectivos *Ivyraija*. Em ambas as reuniões, como nas pré-assembleias ajudei a juventude a compor os documentos finais que continham suas principais reivindicações enquanto coletivo.

Durante o primeiro encontro, como no segundo, o tema da saúde era algo de extrema pertinência, o que convocava não somente agentes de saúde ligados à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI-MS) mas também os *Ñanderu* e *Ñandesy*, como forma de refletir uma política de saúde diferenciada que levasse em conta e à frente os conhecimentos de cura e de cuidado.

Em Cerrito, após uma mesa sobre saúde, em que fora confrontado por uma das lideranças da RAJ sobre a ausência de agentes de saúde qualificados atuando nos *tekoha*, bem como, a SESAI deveria valorizar todos os jovens que estavam ali presentes para compor a estrutura de política assistencial de saúde das aldeias, visto que muitos dos jovens estavam se capacitando, em nível universitário, para atuar junto à SESAI nas comunidades.

Após a mesa, este do agente da Sesai me interpelou, perguntando se eu, enquanto pesquisador e antropólogo, estaria à frente de algum processo de demarcação de terras, ao que respondi que não, que estava no mestrado e estava conduzindo uma pesquisa sobre a ação política da juventude *Kaiowá* e *Guarani*, que eventualmente poderia ser utilizado como base para a feitura de algum laudo antropológico de identificação de terras. Naquele contexto, o Marco Temporal havia sido votado como inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal (STF), no entanto o Senado Federal, de maioria aliada ao bolsonarismo derrotado nas urnas, queria reavivar o processo a partir de um recurso, na contramão, o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI), havia estruturado um comitê de crise

para atender especificamente os casos de violência contra os *Kaiowá* e *Guarani*, após sucessivos ataques à áreas de retomada na região, sobretudo nas retomadas *Avaete 1* e *2*, localizadas em Dourados.

O agente continuou dizendo que este era um problema do seu trabalho, que vai frequentemente a aldeias e retomadas, e que tinha plena ciência do que as comunidades enfrentavam na questão de saúde. No entanto, a morosidade dos processos demarcatórios tornava seu trabalho cada vez mais dificultoso. O que, em áreas de retomada, por não estarem homologadas e demarcadas, algumas já com o estudo em andamento ou concluídas, se torna ainda mais sensível, uma vez que a SESAI não poderia, em tese, atuar diretamente em territórios em litígio. Está aí mais uma das faces do que chamei de necrogeontopoder no capítulo anterior, onde a morosidade do Estado representa essa articulação do liberalismo tardio de ocupação (Povinelli, 2022), determinando os limites entre vida e não-vida das comunidades e privando-as do acesso a um direito básico da sobrevivência, deixando-as à míngua na iminência de morte.

No entanto, percebi que a constituição das mesas de debate dos encontros gerais não seguia um critério pré-estrutural de composição. Em 2022, durante a mesa sobre saúde de mulheres indígenas estavam ocupando, majoritariamente mulheres jovens e *Ñnadesys*, em determinado momento, um jovem *Ivyraiija*, Germano foi convocado para falar sobre o tema de saúde. Falou que houve um tempo em que não aconteciam casos de abortos espontâneos e violências entre os parentes, e lembrou de uma conversa com o afamado e falecido *Ñanderu* Valério, o qual, ouviu pela primeira vez a tradução em *guarani* para o conceito de violência. O nome da violência era *Ara Piraguai*.

Cabe ressaltar, o prefixo *Ara* em *guarani* pode ser traduzido como tempo-espço em uma só categoria, enquanto *Piraguai*, segundo Germano e outros rezadores e lideranças como Roseli e Valdomiro Aquino e Ezequiel João, era uma forma de “xingamento”, “desejar o mal de alguém”, ou como registrou Chamorro é uma forma de “braveza-violência” (Chamorro, 1991). O que para os *Kaiowá* e *Guarani* é uma forma de se fazer feitiçaria. Ou seja, naquele momento, Valério, pelas palavras de Germano, assumia que os *Kaiowá* e *Guarani* estariam vivendo um tempo de mazelas, de violência e, no limite, de feitiçaria, uma forma mais nociva de *ojepota*.

Neste capítulo, proponho refletir este conceito abarcando as modalidades de conflito ontológico empenhados pelo Estado e por agentes fora dele como formas de consolidar esse tempo de mazelas e violência que acometem os povos *Kaiowá* e *Guarani* na região sul de Mato Grosso do Sul. Já adianto que, em minha análise, o *Ara Piraguai* é

uma forma polimorfa, como registrado por Moraes (2016), o *piraguai* pode ser uma contra feitiçaria aos *anguery*, os “seres antissociais” (João, 2011), ou ainda a “o peso do morto”, como também uma feitiçaria dos brancos - *Karai* contra os *Kaiowá e Guarani*, que potencializa os casos de violência interna e adoecimento das comunidades.

3.1 Ara Piraguai: Modos Kaiowá e Guarani de nomear a violência

O conceito de *Ara Piraguai*, assim que fora apresentado, me rendeu longas reflexões sobre os processos contínuos de colonização, privatização e regulação da mobilidade das famílias *Kaiowá e Guarani* na região sul de Mato Grosso do Sul, ao ponto de estabelecer nexos e conexões entre os campos e domínios do capitalismo, da cosmologia, do xamanismo, dos fins de mundos e da feitiçaria. Assim, publiquei um artigo circunstanciando essas reflexões parciais em torno do conceito de *Ara Piraguai*, e como conclusão, tomando de impulso que o prefixo *Ara* envolve “tempo e espaço”, se trata portanto de um tempo que inaugura as relações permeadas pela conduta violenta entre os *Kaiowá e Guarani*, muito sintetizada, em outras etnografias (Cariaga, 2012, 2019; Crespe, 2015; Seraguza, 2022) por *Teko Vai*- o oposto moral das condutas construídas pelo “bom” modo de vida- *Teko Porã*, e o *Teko Pochy* – socialidade violenta. Assim, o *Ara Piraguai* levaria a ambas as condutas nas relações entre parentes, e fora inaugurada, pela minha percepção, com a chegada dos brancos e a imposição dos seus saberes e tecnologias – *Karai Reko Kuera*.

Hoje, enquanto escrevo esta dissertação, pude refletir com os *Kaiowá e Guarani*, e com outras complementares, uma tentativa de entender o fenômeno do *Piraguai* por sua etimologia. Conversei com Germano em outra ocasião, meses após o VII Encontro da Juventude Guarani e Kaiowá que aconteceu na Aldeia Panambi Lagoa Rica. Nesta ocasião, sentado com Germano no quintal de sua casa na retomada *Guyra Kamby'i*, retomei o assunto sobre o *Ara Piraguai*. Perguntei se faria algum sentido em falar se o *Ara Piraguai*, como um tempo, é inaugurado pela chegada dos brancos, Germano respondeu que fazia sentido e passou a me contar sobre como se tornara um *Ivyraiija*, e como seu Valério apresentou a ele o nome e o tempo da violência em *guarani*.

Em determinado momento, perguntei se havia possibilidade de o *Ara Piraguai* se extinguir ou se era um fenômeno que se perpetuaria na realidade cosmológica dos *Kaiowá e dos Guarani*, os acometendo com doenças, abortos espontâneos, a perambulação constante de seres sobrenaturais que indicam um problema na socialidade

dos *Kaiowá* e *Guarani* e de outros seres antissociais, associados aos mortos e à perecibilidade da alma – os *anguery*.

Em resumo, Germano respondeu que o *Ara Piraguai* poderia ser “combatido” com rezas de esfriamento dos corpos – *ñemboro’e*, que estariam, assim, contaminados por essa conduta violenta, e exprimiam em seu corpo uma “quentura” – *haku*, causadora dessa personalidade violenta, que seria um desagregador das relações interespecíficas dos mundos *Kaiowá* e *Guarani*. Essas rezas precisariam ser feitas por uma articulação de rezadores e rezadoras e seu respectivos *Ivyraiija*, e que durante as rezas a comunidade precisaria manter um silêncio enquanto essas rezas entoavam, assim, uma chuva subsequente que duraria cerca de dez dias “limparia” a comunidade desse mal que agourava as relações dos coletivos.

Buscando dar mais rendimento às minhas reflexões sobre o *Piraguai*, conversei, logo em seguida, no mesmo dia, com um *Ñanderu* da mesma retomada, o seu Ricardo João, lembro que na época a retomada se organizava para a realização da cerimônia do batismo do milho branco – *avati moronti ñemongarai/jerosy puku*, que aconteceria em abril de 2023, dali a algumas semanas, e eu já havia me comprometido a acompanhar a cerimônia na retomada.

Conversando com seu Ricardo, voltei a perguntar a ele sobre o *Ara Piraguai*, ele sussurrou para si algumas vezes, olhando fixamente para o chão, dizia “*Piraguai... Piraguai...*”, até que se voltou para Dona Neuza, *Ñandesy* e sua esposa, e perguntou em *guarani* o que, suponho, que tenha sido a origem de *Piraguai*, ela o respondeu e seu Ricardo voltou a mim e disse: “*Sabe aquela chuva que vem quando tá muito calor e deixa as pessoas doentes? Isso que é Piraguai, esse “choque” que deixa a pessoa doente*”. Voltei a indagar seu Ricardo sobre o *Ara Piraguai* como forma de violência, ele respondeu que também pode ter esse significado e desconversou, falando da cerimônia do batismo do milho branco, e que, para os *Kaiowá* o *Jerosy Puku* tem o mesmo tom de alegria e festividade que o carnaval tem para os não indígenas.

Tinha ali mais uma definição sobre *Piraguai*, uma chuva que viria depois de um dia quente que deixam as pessoas adoecidas. O que, em certo sentido e esforço de paralelismo, continha em si elementos semelhantes ao que Germano havia me apresentado minutos antes. A “Chuva” e o “Calor”, o “Quente” e o “Frio”, a “Doença” evocada por um certo estado de crise pregresso. Conforme aponta Gow (1991) e Viveiros de Castro (1996; 2022), os conceitos e palavras no mundo ameríndio existem em relação, seja entre o antropólogo e seus “nativos”, como nos polos de oposição e instabilidade dos

conceitos em si, como “Chuva” e “Calor”, “Frio” e “Quente”, “Doente” e “Saudável”, “Violento” e “Calmo”.

Retornei à *Guyra Kamby'i* algumas semanas depois, acompanhado de amigos pesquisadores indígenas e não indígenas que, assim como eu, desenvolviam pesquisas junto aos *Kaiowá* e *Guarani*, para a cerimônia do *avati moronti ñemongarai*, um ritual de

batismo para a colheita dos produtos agrários produzidos nas roças dos *Kaiowá* e *Guarani*, cujo produto principal é o milho branco – *avati moronti*. O ritual entre rezas duraria cerca dois dias, quando o sol se põe, os presentes se dirigem à *Oga Psy* e rezam em volta de um balde onde está disposto a bebida fermentada do milho branco, a *chicha*, que representa a substância vital do *Jakaira*, o guardião do milho branco e dos produtos agrícolas. Rezamos e dançamos com os *Kaiowá* e *Guarani* de *Guyra Kamby'i* até o amanhecer, o sol nasceu ao som do canto do *Jero Papa*, a reza que encerra o *Jerosy Puku*.

O longo ritual, a rigor, é também uma forma de verter os produtos colhidos nas roças- *kokue*, em alimentos que podem ser consumidos, uma vez que tudo no mundo *Kaiowá* e *Guarani* possuem história, possuem um guardião, um *jara*. Sem o *Jerosy* os alimentos continuam detendo o estatuto humano, e se alimentar diretamente deles, sem reza e sem batismo seria uma forma de se alimentar de um parente, portanto uma forma de canibalismo.

O fato dos alimentos produzidos nas roças tradicionais são uma forma recíproca de produzir pessoas e os bons alimentos que as constitui enquanto humanos. As rezas animam, mais uma vez, este estatuto. A palavra compósita da alma *Kaiowá* e *Guarani* se apresenta pelos cantos-reza e pelas cerimônias conduzidas por seus xamãs, e a palavra é o elemento que mais toca estruturalmente tanto a vida quanto a morte dos povos *Kaiowá* e *Guarani*, e assim, o *teko* guardado por seus respectivos *jara*, são fonte de conhecimento e perpetuação constante do modo de vida dos indígenas. Logo, há uma relação entre produzir milho e roças, e produzir corpos, pessoas e parentes.

Nesta cerimônia estavam presentes rezadores de aldeias e retomadas da região. Cabe ressaltar que na região de Panambi Lagoa Rica, banhada pelos rios Dourados e Brilhantes, levantaram-se as retomadas *Itay*, *Tajassu*, *Guyra Roka*, *Laranjeira Ñanderu 1* e *2* e, a anfitriã do *Jerosy Puku* em questão, *Guyra Kamby'i*. Entre os rezadores presentes estavam Valdomiro e Roseli Aquino, da aldeia Panambizinho, o primeiro filho de Paulito

Aquino, e a segunda neta do grande *Hexakary* Pa'i Chiquito¹⁷. Tive a oportunidade de, após a cerimônia do *Jerosy Puku*, acompanhá-los de volta à sua casa no *Tekoha* Panambizinho, e, não hesitei, durante o rápido percurso de um *tekoha* a outro de indagá-los sobre o *Ara Piraguai*.

Roseli e Valdomiro me apresentaram um sinônimo de *Piraguai* que, no momento era algo inédito a mim. Segundo Roseli, *Piraguai* significa “falar mal de alguém/desejar seu mal”, ao que Valdomiro completou enquanto “braveza/violência”. A conversa se estendeu a um ponto de eu quase pedir ao meu amigo parar o carro por alguns minutos para continuar a reflexão que se estabelecia ali, mas não fiz.

Então Roseli me revelou uma outra novidade, que ocuparia por mais alguns meses as minhas reflexões etnográficas sobre violência, existia um “dono do assassinato”, que nem Roseli nem Valdomiro flexionaram enquanto um *jara*, e que durante todo mês de agosto, os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, para que este dono “não voltasse o seu rosto” para a sua comunidade, para evitar mortes trágicas e violentas. O nome deste dono era *Ñanderu Jaguareí*. Pensei, automaticamente, nos regimes de transformação e potenciais criativos dos povos *Kaiowá* e *Guarani*, e logo rememorei de uma conversa que tive há tempos com um colega *Kaiowá* da minha turma de mestrado sobre a possibilidade do gado ter um *jara*, ao que algumas lideranças afirmam que sim e outras negam, porque o gado seria “coisa de branco”.

A morte, mais especificamente o assassinato, teria um *jara*? Mais uma vez recaímos nas categorias de oposição do mundo *Kaiowá* e *Guarani*, ancorados no artigo já citado de Pereira e Benites (2021). Os *jara* são seres potencialmente perigosos, e que os brancos teriam medo dos *jara* e por essa razão acreditam que devastando e matando as matas estariam eliminando os *teko jara*. No entanto, como me informou meu interlocutor Fábio Concianza, existem dois “tipos” de *jara*, o *jara porã*, que faz o bem, abençoa, no contexto da mata, aquele abre os caminhos e nos livram de eventuais perigos, e, em oposição, o *jara vaí*, que na mata fecharia os caminhos, fariam as pessoas se perder por eles, e seriam confrontadas por animais perigosos como onças ou cobras peçonhentas. No

¹⁷ Um *Hexakary* nas instâncias xamânicas dos *Guarani* e *Kaiowá* é aquele rezador que passou por uma série de processos corporais que atingiram sua maturação plena – *Aguyje*, e ganhou a capacidade de ver os seres celestiais que povoam o mundo. *Hexa* em *guarani*, significa “ver”. Pa'i Chiquito foi um desses rezadores, que após uma longa peregrinação dos *Kaiowá* e *Guarani* rezou, por dias para os *Teko Jara* descerem do plano celestial e levantar a aldeia Panambizinho, localizada em Dourados. (Pereira, 2004, Pimentel, 2012 e Cariaga, 2019).

entanto, não encontrei de imediato uma resposta para a pergunta “o assassinato possui um guardião, um *jara*?”

A tese de doutoramento de Diógenes Cariaga (2019), no capítulo sobre modos *Kaiowá* de traduzir e nomear as relações com os brancos, aponta uma resposta parcial a esta questão, os brancos *Karaí*, possuem um *jara* que se chama *Paí Tanimbu*, e que os brancos perderam a capacidade de se comunicar com os seus *teko jara*. No entanto, as coisas que possuem *Jara* só as possuem porque teriam um *Teko*, um modo de vida transepecífico.

Guardei essa reflexão para o mês seguinte, a conversa iniciada no trajeto de *Guyra Kamby'i* até Panambizinho, se encerrou em uma apreciação sobre o fim do mundo, Roseli, antes havia explicado que a guerra na Ucrânia estava acontecendo porque o rosto desse dono se voltara para o país, e, penhoradamente, iniciou um sequenciamento pelos diversos fins de mundo que não somente os *Kaiowá* e *Guarani*, mas também os *Karaí* haviam passado. A conversa se encerrou no que Roseli chamou de o “segundo fim do mundo”, marcado pelo meteoro que extinguiu a vida jurássica.

No mês seguinte, retornei à *Guyra Kamby'i*, e, insistentemente, falei sobre o *Piraguai* com Ezequiel, uma liderança que participou da primeira ação de retomada na região que hoje é o *Guyra Kamby'i*. Ele me falou sobre a humanidade das coisas, que as coisas dos *Kaiowá* têm *Jara*, enquanto as dos brancos tem *Piraguai*, e que a sensação de *Piraguai* traria consigo um sentimento como de um “choque”, que altera as percepções da pessoa.

Portanto, a violência pode ser compreendida em sua descida ao ordinário (Das, 2020) no mundo *Kaiowá* e *Guarani*, como uma verticalidade ontológica, onde os poderes do Estado e das frentes de colonização impulsionadas e atualizadas pelo agronegócio incidem sobre os indígenas por suas formas e dispositivos feiticeiros (Stengers & Pignarre, 2018) que encontram sua gênese na forma política do capitalismo. A violência turvada em chuva, adoecimento e, logicamente, pelo enfraquecimento dos corpos dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, pode ser visualizada como uma maneira de feitiço, encantamento – *ojepota*, emitido pelos saberes e tecnologias do modo de vida dos brancos - *Karaí Reko Kuera*.

A privatização das terras, primeiro pelo arrendamento das terras para a produção e cultivo da Cia Matte Laranjeira que cedeu os antigos *tekoha* como formas de terras devolutas ao Império, o avanço da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) como projeto do Estado Novo de Getúlio Vargas de ocupação do Centro Oeste brasileiro,

tiveram consigo acompanhadas uma política indigenista chancelada pelo SPI de criação de reservas indígenas para concretizar a hegemonia do Estado sobre os modos de existência e mundos dos *Kaiowá* e *Guarani*. Me amparo em Isabelle Stengers e Phillipe Pignarre (2018) sobre o argumento de que o capitalismo e seu projeto de colonização operam, simultaneamente, como formas de feitiçaria.

Em “La Brujeria Capitalista” (2018), Stengers e Pignarre argumentam que o capitalismo age sob a forma de um sistema de “feitiçaria sem feiticeiros”, revestida de racionalidade. Sua forma feiticeira maior se inscreve na captura e no sequestro sistemático das imaginações políticas e pela produção (in)constante do que os autores chamam de “alternativas infernais”, colocando os sujeitos em uma zona limítrofe entre a miséria e a precariedade. No caso dos *Kaiowá* e *Guarani* as alternativas infernas foram e ainda são algo como colocar os indígenas em uma posição de escolher entre ter terra, mas somente em reservas em áreas cuja territorialização ocorreu à revelia dos seus modos de ocupação tradicional, em operar como mão de obra barata nos ervais da Matte Laranjeira e mais recentemente no corte de cana nos canaviais. O que o capitalismo propõe aos *Kaiowá* e *Guarani* é um afastamento do seu *ñande reko*, no entanto, suas formas de recusa atuam, nesse caso, como modelos de contra-feitiçaria, pelas políticas de retoma e reativação constante das formas de parentesco e do xamanismo. De acordo Sztutman (2018)

“Tudo se passa como se o capitalismo tivesse capturado toda a feitiçaria existente no mundo, tornando-se um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”. É nesse sentido que sua operação é a da “captura”, conceito mais uma vez deleuze-guattariano, que implica a subsunção de uma força ou fluxo a um aparelho centralizador, sobrecodificador. No entanto, essa captura resulta na produção de um poder que entorpece as pessoas, que não as impede de ver o seu rosto. A pretensa invencibilidade do capitalismo estaria refletida na sua capacidade de surpreender oponentes, de tirar lucro de qualquer oportunidade, tirar proveito de qualquer desatenção, de produzir, enfim, a impotência nas pessoas” (Sztutman, 2018. p. 347)

Mais uma vez, retomo a tese de doutoramento de Diógenes Cariaga (2019) que, também conversando com a rezadora Roseli Aquino, aponta para uma característica do *Ara Piraguai*, como sintoma deixado pela chegada dos brancos: a doença.

O sentido primeiro que Roseli apresenta não é a chegada de uma epidemia de varíola, mas a doença que enfraquece os corpos dos *Kaiowá* e *Guarani*, que dificulta a feitura da reza dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*, mas a dependência que o assalariamento das famílias condicionadas a trabalhos precários nos ervais da Cia Matte Laranjeira, o sal e o açúcar da comida dos *Karaí*, e sobretudo de substâncias entorpecentes, como a cachaça

que hoje o alcoolismo figura como um problema na realidade das aldeias *Kaiowá* e *Guarani*.

Roseli expressou certa vez que os brancos chegaram trazendo doença que não existia, doença de branco mesmo. Sobre a expressão doenças de branco entendi que não se referia somente às virais, que mataram muitos, mas também o desejo por querer as coisas dos brancos, transformou seus modos de ser. (Cariaga, 2019. p. 205)

E ainda sobre a mudança que tais relações provocaram nos corpos dos *Kaiowá* e *Guarani* com a chegada dos brancos

os corpos dos próprios rezadores foram ficando fracos, diminuindo a potência dos cantos-rezas devido aos alimentos dos brancos, que aumentavam sentimentos antagônicos ao teko porã (modo correto de viver) como fúria, raiva (teko pochy) ocasionando em desentendimentos e inveja entre as famílias (teko joja'ỹ). Assim como a rezas mais fracas, incapazes de enfrentar os poderes dos brancos, fracos e já dependentes da comida e da cachaça, tiveram que submeter aos patrões brancos (Cariaga, 2019. p. 206)

Em ambas as perspectivas o *Piraguai* pode ser acionado em sua polifonia, enquanto a chuva que vem depois de um dia quente que acomete as pessoas com alguma doença, o “choque” que leva a pessoa a um estado de indeterminação em relação a sua própria humanidade, até formas de xingamento, braveza e o desejo de mau agouro a outra pessoa. Tudo isso enfraquece os corpos dos *Kaiowá* e *Guarani*, e o *Piraguai* pode ser tudo isso e ao mesmo tempo uma coisa só, um modo de feitiçaria cujo vetor parte das tecnologias e dos saberes do mundo dos brancos. Assim, retomamos a relação entre os *Kaiowá* e *Guarani* em relação às situações de primeiro contato com os não indígenas e como essa relação, desigual em termos materiais, provocou uma mudança em seus corpos.

Conforme o trecho citado acima, a dependência que os *Karaí Kuera* criaram em relação aos *Kaiowá* e *Guarani*, apontam a um afrouxamento repentino dos laços de parentesco que o *Sarambi* provocou. Os corpos mudaram, ficaram mais fracos, os parentes mais distantes e isso, em si, retoma um tema de caráter perspectivista na etnologia contemporânea, existe uma humanidade comum entre os *Kaiowá* e *Guarani* e seus outros, no entanto, os seus corpos os diferenciam, são afeccionados de maneiras distintas.

Para ilustrar com mais precisão essa diferença e variação dos corpos e da noção de pessoa entre os povos ameríndios e os brancos, tomo de chiste uma conversa realizada entre Peter Gow e Eduardo Viveiros de Castro, descrita pelo último no artigo “O Nativo Relativo” (2002). Gow contava a Eduardo sobre a chegada de uma frente missionária na

Amazônia peruana, enquanto estava em campo com os povos *Piro*, de acordo com o relato de Gow pelas linhas de Viveiros de Castro

Uma professora da missão [na aldeia] de Santa Clara estava tentando convencer uma mulher *piro* a preparar a comida do seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: “Se bebermos água fervida, contraímos diarreia”. A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher *piro* responde: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês” (Viveiros de Castro *apud* Gow, em comunicação pessoal, 2002. p. 138)

Além de o argumento da mulher *Piro* rejeitar o corpo biológico como uma entidade orgânica funcional, previsível e pré-determinada, a mulher indígena rejeita, ao mesmo tempo, uma concepção ocidental de “corpo”, acenando ao caráter de suas afecções. Desse ponto, podemos extrair a reflexão de como o corpo dos *Kaiowá* e *Guarani* foram enfraquecidos pelas políticas do contato e pela relação de dependência que passou a permear o cotidiano das famílias desterritorializadas. Voltemos ao parentesco.

Se Pereira (1999; 2004) e Seraguza (2022) afirmam que o fogo é o elemento que funda e levanta uma parentela, automaticamente o fogo evoca relações de parentesco que são fundadas na comensalidade. Parente é aquele que come junto as boas comidas cultivadas nas *kokue*, que foram deixadas como presentes do demiurgo *Ñanderamoi*, após o ato de criação do mundo. Como afirmou certa vez Anastácio Peralta, durante uma reunião da RAJ, “depois que *Ñanderu vusu* criou o mundo ele logo fez o primeiro *Kaiowá*, que se chamava *Ava Yvy Poty*, para cultivar e apreciar sua criação”. Sendo assim, a chegada dos brancos, com outras tecnologias, saberes e outras comidas como o sal, o açúcar, a cachaça e, a mais recente distribuição de cestas básicas pela FUNAI, interrompeu os modos de relação de comensalidade destes povos, que, em si, provocou uma mudança na afecção dos seus corpos, e, por conseguinte, nas suas relações de parentesco mais íntimas – *laja kuera* (Benites, 2014).

No próximo tópico me deterei mais nesta interpretação da violência como um modo de feitiçaria dos brancos, perseguindo o que Stengers e Pignarre (2018), pontuam sobre o capitalismo enquanto um sistema feiticeiro, e como este “feitiço” sobre a realidade dos *Kaiowá* e *Guarani* provocou transformações, no entanto, toda feitiçaria pressupõe uma contra-feitiçaria, nesse relação afectual entre os distintos corpos de brancos e indígenas, os *Kaiowá* e *Guarani* reativam formas precípuas de resistência a

partir dos seus diversos modos de existência, seja pela moralidade do sistema do *Teko Porã*, como pelas políticas de retomada e reativam e recriação dos sistemas de parentesco. Assim, a seguir, me proponho a analisar, também, como os modos de criminalização e punição são meios de esvaziar a potência criativa destes povos no atual cenário de conflitos ontológicos em Mato Grosso do Sul.

3.2 A Violência enquanto uma “feitiçaria” dos brancos

Até aqui descrevi os processos e ofensivas estatais e paraestatais vetorizadas pelo modo de vida dos brancos – *Karaí Reko Kuera*, contra os modos de existência dos *Kaiowá* e *Guarani*, que, a todo momento reivindicam seus direitos e territórios tradicionais – *tekoha*, enfrentando as frentes de ocupação colonial que atualizam constantemente os modos de aniquilação e limpeza ontológica (Almeida, 2013), como forma de estabelecer o regime antidemocrático do Um (Clastres, 2004), recusando toda a multiplicidade que os *Kaiowá* e *Guarani* possuem em seus modos de vida. No entanto, a juventude, conjugando a luta dos seus antepassados simultaneamente nos tempos do presente e no futuro – *Pyahu Kuera*, representam uma arte na política de resistência e recusa da instituição deste regime de unidade.

Assim, a partir da categoria nativa de *Ara Piraguai* – como uma tradução possível para o conceito de “violência” em *guarani* – busquei, em certo empenho, levar o conceito etnográfico a sua exaustão (Strathern, 2014), não sei se me considero bem sucedido, mas creio que, parcialmente cheguei a algum lugar reflexão com os meus interlocutores, pois, como bem advertiu Peter Gow (1991) e Eduardo Viveiros de Castro (1996;2002), os conceitos e as categorias nativas existem somente em relação, sendo o duplo a condição mínima necessária para a sua existência, e mais, as ideias indígenas exprimem conceitos que articulam sua ontologia.

De forma incansável, sigo nomeando, a partir de Mauro Almeida (2013) o conflito entre os modos de existência do Estado e, portanto, dos brancos, e os modos de existência dos *Kaiowá* e *Guarani* – *Ava Reko*, como um “conflito ontológico”, entre mundos e corpos em relação que se defrontam em uma arena transespecífica, que ultrapassa o limite das noções modernas. Ou seja, opto por falar em “conflito” porque “guerra” pressupõe uma igualdade de forças nas partes envolvidas, as tecnologias dos brancos repletas de *Piraguai*, vertidos pelo metal dos maquinários agrícolas e o metal das armas, são resultado de anos de aperfeiçoamento de técnicas de aniquilação tanto de corpos quanto de mundos. Volto a reproduzir a fala de uma amiga *Kaiowá* que diz que “enquanto eles têm armas, nós temos o nosso *mbaraka* e nossa reza”. Assim, enquanto

os brancos se especializaram em matar, os *Kaiowá*, nos termos de Cariaga (2019), se aperfeiçoaram de criar modos de fazer política pelo ato de “multiplicar as diferenças a partir de suas relações” (Cariaga, 2019. p. 200).

De certo modo, os modos de tradução em *guarani* para os “brancos” e suas “tecnologias” revelam muito sobre a variação e torção ontológica neste cenário de conflitos, conforme aponta Cariaga (2019), antes os *Kaiowá* e *Guarani* se referiam aos brancos enquanto *Mbairý*, e com o tempo passou a serem chamados por *Karaí*. Note-se que *Karaí* geralmente é utilizado, em *guarani* para se referir a outrem como “senhor/senhora”, acenando ao caráter de senioridade como forma de estabelecer um grau e escala de prestígio. Essa passagem, de *Mbairý* a *Karaí*, possui muito vetores de explicação, desde o contato iminente, as relações de trabalho nas changas e no corte de cana, e em criar a figura do “branco parceiro” que apresenta em sua multiplicidade, seja por agentes governamentais, antropólogos, pesquisadores e indigenistas. E *Mbairý* tinha uma conotação a “inimigo”.

O fato de transformar e, nos termos de Albert e Ramos (2000), de “pacificar os brancos” tornando-os aliados dos indígenas, é um aceno as suas formas de criatividade. Em termo *guaraníticos*, tornar um branco em “parceiro” ou “aliado”, mais do que pacificá-lo, significa “esfriar” o seu corpo, por um conjunto de cantos-reza. Uma vez escutei de um rezador que os brancos são muito ambiciosos, que seus corpos quentes e suas almas perecíveis, e que os brancos deveriam ir aos rezadores para esfriar seus corpos, e assim ser um ser mais saudável e menos ambicioso e cruel.

Assim, retomo o tema da diferença dos corpos dos *Kaiowá* e *Guarani* e dos brancos, dessa vez com a intenção de buscar pistas que revelem como os brancos compõem a (cosmo)política *Kaiowá* e *Guarani* atualmente. Sendo que a noção perspectivista rejeita uma ideia moderno-científica e pré-determinada de um pressuposto corpo biológico, o perspectivismo elabora que os corpos entre humanos e não humanos partilham um mesmo fundo social, no entanto, estão sujeitos a inúmeras formas de variação em sua natureza e afecções distintas. De acordo com Viveiros de Castro (2018)

O perspectivismo inclui uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – uma vez que é uma antropologia. Ontologias ameríndias são inerentemente comparativas: elas pressupõem uma comparação entre modos que tipos diferentes de corpo “naturalmente” experimentam o mundo como multiplicidade afetual. São, portanto, um tipo de antropologia invertida, já que a antropologia procede através de uma comparação explícita entre os modos que tipos diferentes de mentalidade representam “culturalmente” o mundo, visto como a origem unitária ou foco

Me arrisco em dizer que essa diferença ontológica, falando da distinção entre os *Kaiowá* e *Guarani* e os *Karaí*, ultrapassa os limites do corpo, e se plasma em outras instâncias, sendo a política uma delas, mas em seus saberes e tecnologias. Como já apontei, os *Kaiowá* e *Guarani* possuem suas tecnologias espirituais (Peralta, 2022), que vão desde os saberes de cultivar as sementes, as roças, produzir os bons alimentos, o *mbaraka* e as rezas cujos rezadores utilizam para se comunicar com os *teko jara*, tais tecnologias são, por assim dizer, imperecíveis (Pierri, 2018), porque foram presentes e dádivas criadas e cedidas por *ñanderuvusu*. Ao contrário, as tecnologias dos *karaí* são marcadas por sua perecibilidade, e estendo argumento que o Estado se reproduz a partir dessas tecnologias e intentam, a partir delas, tornar os mundos indígenas à sua imagem e semelhança, ou seja, igualmente unidos a sua perecibilidade, a um único propósito e a um único fim.

Deste ponto, retomo as reflexões estabelecidas por Stengers e Pignarre (2018), sobre a forma feiticeira do capitalismo, do fetiche – termo que advém do seu correlato *feitiço* – da mercadoria, que se verte em um argumento de racionalidade, em nome do progresso e do desenvolvimento de sua própria instituição imaginada – ou enfeitiçada – o Estado. Segundo os autores a epítome da feitiçaria do capitalismo está justamente em sua capacidade de capturar e sequestrar imaginações políticas e modos de vida e existência que são alheios ao seu sistema homogêneo. Assim, as formas feiticeiras atuam, exaurindo a potencialidade criativa dos povos de construir um modelo de socialidade não mediado pela mercadoria produzida pelo sistema capitalista.

O modo de vida dos brancos, essencialmente organizado em classes e mediado pela ideologia do trabalho, operam dessa feitiçaria, argumentando que não há outro mundo possível, e as relações de dependência – como apontado por Roseli- que propiciam, são resultado dessa feitiçaria. O argumento de que os jovens estariam encantados, enfeitiçados e contaminados e que vivem um modo de vida alheio ao modo dos antigos – *teko ymaguare*, encontram um limite diante dessa feitiçaria.

O capitalismo e a violência são processos sociologicamente análogos, sem um, não há o outro. E convivendo com os jovens que se organizam na RAJ, há formas precípuas de recusa e de *desenfeitiçamento* desse sistema. Pela sua forma de multiplicar através das relações de diferença, negociando com o Estado, impondo limites a ele e

cobrando formas de atuar juntamente aos seus coletivos. Seria uma forma, portanto, de produzir a política de uma boa distância (Levi Strauss, 2004).

Em meu artigo sobre o *Ara Piraguai*, aqui entendido como a “violência” enquanto uma feitiçaria dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*, argumentei, mais uma vez amparado em Stengers e Pignarre (2018) que o capitalismo cria seus *enclousers*, cercos, por excelência, cuja imagem se indissocia do cerco criado pelas reservas criadas pelo SPI. O cerco é um cerco pelas suas características físicas de aprisionamento, mas é um cerco da palavra, do *ñe’e* e da potência criativa destes povos.

Um paralelo possível com este “cerco”, é o cerco construído em volta dos *Kaiowá* e dos *Guarani* durante os processos de ocupação da Matte Laranjeira e da CAND nos primeiros momentos de colonização do estado de Mato Grosso do Sul, retirando forçosamente estes povos de seus *Tekoha* em prol de uma ideologia pautada no progresso e no desenvolvimento, aprisionando suas cosmologias e impedindo a *palavra* de circular, aliado a uma política indigenista que tem como mote a integração dos povos indígenas à chamada “sociedade nacional”, onde em contexto de reserva, serviriam de mão de obra a estes espaços de colonização recente, desagregando suas famílias extensas, transformando profundamente suas relações de parentesco e estabelecendo seus valores nacionais e sua visão precificada sobre a terra nas dinâmicas territoriais dos *Kaiowá* e *Guarani*, provocando uma profunda mudança na paisagem dos últimos. (Octaviano, 2023. p. 13-14)

Adiciono a este complexo feitiçeiro do capitalismo, o seu caráter animista (Povinelli, 2022), visível pela sua capacidade de determinar o limiar entre vida e não-vida, o que pode ser profanado, o que não possui estatuto vital de existência como expressão de seu poder de ocupação tardia, o organismo moderno é um organismo vivo na mesma medida em que o mercado financeiro e a bolsa de valores são agentes intencionais no sistema capitalista. E suas formas de gestão igualmente imbricadas nessas modalidades interespecíficas de existência operam como um regulador letal aos modos de existência indígenas. Uma floresta só passa a ter valor quando derrubada e se ergue sobre ela uma extensa plantação soja, de milho e cana, cujo valor, ao animismo mercadológico, é mais valioso do que o corpo e a vida de uma criança, jovem, adulto, homem ou mulher *Kaiowá* e *Guarani*. A falta de comoção pública visível na geografia sul mato-grossense é um efeito dessa feitiçaria animista do regime de existência dos brancos.

Movimentos contra-insurgentes, como o Leilão da Resistência, a morte, a prisão e punição de lideranças e a acentuação de conflitos internos nas reservas são efeitos ferais (Tsing, 2020), da ação feitiçeira do *Ara Piraguai*, cujo tempo é marcado com a chegada dos seus outros, os *Mbairý*, que criaram relações de dependência entre os *Kaiowá* e

Guarani tanto na economia local, com assalariamento das famílias, com a inserção de alimentos que enfraquecem seus corpos e os deixam “quentes”, levando os indígenas a estados de crise, com o uso abusivo de bebidas alcoólicas e até atos de violência como a morte de parentes – *jejuka* e o suicídio – *jejuy*.

No entanto, resgato outro termo do vocabulário de Isabelle Stengers (2017), o *reclaim*, reativar, que ilustra as formas de recusa dos povos ameríndios aos regimes de unidade do Estado e do capitalismo, pela reativação constante dos seus regimes de inovação e criatividade, figurados pelas gerações atuais, através do parentesco, do xamanismo e dos incansáveis processos de retomada de suas terras, de suas relações e sobretudo da retomada sobre a narrativa dos seus parentes mortos.

Tendo apresentado o *Ara Piraguai* como um tempo de mazelas e, simultaneamente, uma forma de feitiçaria dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*, no próximo tópico, coloco em paralelo o *Ara Piraguai* com outros termos relativos à socialidade e a personalidade má ou violenta, respectivamente traduzidos por *Teko Vaí* e *Teko Pochy*.

3.3 O Ara Piraguai, Teko Vai e Teko Pochy – Efeitos complementares

Entendendo o *Ara Piraguai* como elemento feiticeiro empenhado pelos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani* na região sul de Mato Grosso do Sul, inferimos assim, que sua feitiçaria, como forma de se tornar eficaz em suas práticas, redundava em uma série de dispositivos e tecnologias para a sua execução. Neste enclave feiticeiro que caracteriza o capitalismo e o Estado per si, podemos colocar como vetores desta feitiçaria *Karaí* o direito, que como já dito é a forma ritual da guerra, e suas leis, o pensamento mono, de recusa à multiplicidade dos modos de existência ameríndios, as armas “quentes” que ferem e matam os corpos dos *Kaiowá* e dos *Guarani* nos subsequentes conflitos que marcam a geografia fundiária em Mato Grosso do Sul.

A regulação dos corpos colocados nos cercos do SPI e continuados pela FUNAI, criou no imaginário social que “lugar de índio” é na reserva, cercando seus modos de reprodução relacional que outrora era possível nos *tekoha*. Como argumenta Cariaga (2019), sua política se faz pela criação de relações multiplicadas através das suas criações de diferenças. Nos tempos do *Ymaguare* essas formas de criação eram possíveis e facilitadas em virtude da proeminência das áreas ocupadas pelos *Kaiowá* e *Guarani* chamada por *Kaaguyrusu*, cuja disposição irrestrita de terras possibilitava os *oguata*, pelo território, onde o distanciamento evitava potenciais conflitos internos e havia um agenciamento próprio de resolução dos seus entraves.

A criação das reservas, em uma direção oposta, impossibilitou a agência *Kaiowá* e *Guarani* de sua mobilidade horizontal e fragilizou os vínculos e relações de parentesco. A feitiçaria do *Ara Piraguai*, evocada pela chegada dos não indígenas, sequestrou e impossibilitou essas relações de mobilidade, com a subsequente tentativa, ainda em curso, de realizar no seu âmago uma limpeza ontológica (Almeida, 2013), provocando um outro tipo de dualismo colocados em desequilíbrio perpétuo, entre a reserva e *tekoha*. No entanto, ainda que confinados, a potencialidade criativa e da inventividade *Kaiowá* e *Guarani* não deixaram de operar. A comunicação com os *teko jara* ainda era uma saída, juntamente às rezas e às danças – os *jeroky*. A tentativa do Estado de impedir a mobilidade e circulação pelo então *Kaaguyrusu* encontrava barreiras ao seu projeto hegemônico.

Em o “Profeta e o Principal” (2012) Renato Sztutman realiza uma leitura pormenorizada sobre a ação política e a chefia ameríndia, iluminado pelas reflexões de Pierre e Helene Clastres. Argumenta, em certo momento, de que o profetismo que convocava os *Guarani* a longas peregrinações em direção à Terra sem Males, um mundo sem regras e onde nada perece, eram formas de recusa ao sistema do Estado, que se formava e se assentava, que os estagnaria a um mundo onde o “um”, o mal, os acometeria. Enquanto o Estado sedentariza a recusa de um profetismo e uma cosmopolítica que agencia tanto humanos quanto os não-humanos, promove o movimento, e é pelo movimento que os *Guarani* produzem seus corpos, levantam-se suas *tekoha* de onde foram desterritorializados e fazem sua política.

Entre os *Kaiowá* e *Guarani* já ouvi menções de jovens lideranças, que estão em constante movimento, seja entre aldeias e retomadas como em instâncias de reivindicação internacionais como a Cúpula do Clima da ONU, a expressão da Terra sem Males, no entanto, é mais comum a referência desta Terra sem Males em sua variante *Kaiowá* e *Guarani* como Terra Madura- *Ivy Araguayje*. (Chamorro, 2008). A Terra Madura é o próprio *tekoha*, por excelência, onde se vive o *teko porã* – o modo belo de se viver.

Cabe aqui ressaltar, os vetores de oposição *porã* e *vai*, como proposta de análise deste tópico. Enquanto *porã* representa o “belo”, e *vai* representa o *mal*, aproximo essas oposições aos contrários dos regimes do “Um” e do “Múltiplo”, preconizados nas reflexões de Clastres como, o primeiro, sendo o mal, portanto *vaí*, e o segundo o *porã*. Esses vetores existem em oposição, e representam, na cartografia *Kaiowá* e *Guarani* efeitos de suas desterritorializações e cercamentos. O contexto das reservas produz o *teko vaí* – o modo maléfico de se viver.

Valéria Macedo (2011), refletindo estes vetores na cosmopolítica dos *Guarani Mbyá*, aponta que eles são elementos que compõem a cosmopolítica *guarani* em um contexto anterior à chegada do Estado, o conceito de *vaí* já existiria, no entanto fora potencializado pelas formas alienígenas do capitalismo e do Estado. Citando Macedo (2011)

Assim, vetores *vai* e *porã* talvez sejam mais produtivos para pensar tais cosmopolíticas do que os eixos horizontal e vertical, a despeito de estarem associados a eles. *Vai* remete aos agenciamentos confi nados e confi nantes nesta terra, *yvy vai*. Como ouvi do tamõi Jejoko, *mboxy oin ko arai guyrupigua* (“o que causa raiva ou dor existe aqui debaixo das nuvens”). Já o vetor *porã* remete ao que transita entre mundos, tendo acesso aos patamares celestes de Nhanderu tetã. Mas a condição humana/guarani implica a inexorável conexão entre esses vetores, tanto por parte dos tamõi como dos xondáro ou de qualquer um cujo corpo convirja *nhe’e porã* e *nhe’e vai*. (Macedo, 2011. p. 48)

O tema da tecnologia dos brancos, um dos eixos focais deste capítulo, também são um tema lateral das reflexões de Macedo (2011) no presente artigo, como visto na citação acima, o vetor *porã* se associa diretamente ao trânsito entre mundos e patamares distintos enquanto o vetor *vai* é a impossibilidade deste trânsito e comunicação, enquanto os *Mbyá* refletem esta terra – *Yvy Rupa* como uma terra má, justificando suas peregrinações a uma Terra sem Males, os *Kaiowá* e *Guarani* buscam reproduzir nesta terra uma terra madura, sendo os *tekoha* terrestres uma reprodução dos *tekoha* celestes. Em certo sentido, a Terra sem Males está aqui, e precisa ser cultivada por corpos e sementes. Ainda sobre os brancos dentro dessas oposições dos vetores *porã* e *vaí*, Macedo (2011) conclui seu artigo afirmando que os brancos estão mais associados à polaridade *vaí*, uma vez que

Os brancos, nessa configuração de agências, são associados ao princípio *vai*. Como comentado em nota anterior, a hipótese mais frequente entre os *Guarani* é de que o *nhe’e* dos *jurua* seja confinado nesta terra ou em patamares próximos a ela. Não por acaso, uma das designações alternativas para *jurua* é *yvyo*, que pode ser traduzido como “aqueles que foram feitos e pertencem à terra” (ver também Ladeira, 2007). Seu *nhe’e* faz dos *jurua* confinados e confinantes. A comida *jurua* deixa o corpo pesado, o pensamento *jurua* é preso ao *kuaxia* (papel), as cercas *jurua* restringem cada vez mais a possibilidade de formação de novas aldeias, entre outras afecções (Macedo, 2010). Daí o protagonismo crescente dos *xondáro*, tomando a frente no mundo dos projetos e políticas. A um só tempo, daí o protagonismo reiterado dos *tamõi*, tomando a frente na cosmopolítica que incide nos corpos por meio de agenciamentos patogênicos e curas xamânicas. Ambas as posições, *tamõi* e *xondáro*, atualizam assim o desafio de Nhandexy (ou de todo *Guarani*), fazendo com que as duas porções de sêmen compartilhem um mesmo ventre (ou numa mesma *yvy vai*) sem que sucumbam ao Um, seguindo diferenciadas e diferenciantes. (Macedo, 2011. p. 50)

Assim, as coisas dos brancos entre os *Mbyá*, assim como entre os *Kaiowá* e *Guarani*, produziria um efeito nefasto em suas respectivas corporalidades. Enquanto os *Mbyá* ficam pesados, os *Kaiowá* e *Guarani* ficam “quentes” – *haku*. E assim, mais uma vez, no caso *Kaiowá* e *Guarani*, esse feitiço dos brancos produziria sua estagnação enquanto projeto de Estado, potencializando um modo ruim de se viver – *teko vai* e uma socialidade violenta – *teko pochy*, como efeitos diretos do *Ara Piraguai*.

Conforme a tese de doutoramento de Aline Castilho Crespe (2015) aponta, as retomadas operavam simultaneamente como uma reivindicação política dos *Kaiowá* e *Guarani* por reaver seus antigos territórios, como uma forma de refúgio das violências das reservas, onde se impera o *Teko Vaí*. De acordo com Anastácio Peralta (2022) o *Teko Porã*

O teko porã, no contexto do meu povo, é pensado a partir da harmonia com todo o cosmo, com todos os seres. Nosso bem viver é poder ter sementes vivas, terra viva, flores colorindo o universo, pássaros sobrevoando alegre nossos tekoha. É termos nossas crianças crescendo felizes, saudáveis e nossos anciões e anciãs vivendo não só a utopia de retorno à terra sagrada, mas termos garantia de que os alimentos são para a vida e não para a morte.

Bem viver, teko porã é poder cultivar os jara kwery (donos dos seres), sem sermos julgados e condenados como malfeitores por outras religiões, é termos tempo para cultivar a criação de “Deus”, que infelizmente hoje encontra-se danificada, com poucas espécies para se admirar. É poder crer num outro mundo possível, onde nossas ações como povos cuidadores da natureza possam influenciar e inverter os rumos da história contada pelos senhores sábios da sociedade perversa, que mata silenciosamente milhares de pessoas. (Peralta, 2020. p. 70)

Volto a argumentar que o *Teko Vaí* não é resultado da política de um contato iminente entre os brancos e os indígenas, mas é uma realidade predecessora à esta relação, presente nas narrativas cosmológicas dos *Kaiowá* e *Guarani*, conforme descrito por Eliel Benites (2020) em sua tese, quando ao descrever a metamorfose do veado pelo *aravera* (raio/trovão) emitido pelo sol *Pa'i kuara*, que transformou a multiplicidade de seres que habitam esta terra e produzindo, subsequentemente, o *teko* respectivo de cada um. No entanto, o veado campeiro, descrito por Benites (2021) como um animal mesquinho, pois, durante o *aravera* não deixou que nenhum outro animal, nem os gêmeos *Pa'i kuara e Jasy* se aproximassem do fogo, assim o veado campeiro se tornou o guardião da mesquinhez, que resultou na divinização do *Teko Vai*.

Esta metamorfose causada pelo *aravera* resultou em duas situações: a criação do ára dos veados, definindo-os como guardiões da mesquinhez, colocando-os em patamares inferiores, e a criação do seu representante no mundo dos humanos, para interagir com outros seres. Portanto, o efeito do poder do *aravera* transformador resultou na divinização do *teko vai* pela sua mesquinhez, mas também, na criação do seu representante no mundo humano, transformando-o num ser biológico,

o veado campeiro. O veado original ainda está presente no seu mundo como guardião da mesquinhez, atuando no mundo humano através do veado da floresta; por isso as crianças e os jovens não devem consumir sua carne - somente os adultos e os mais velhos - porque podem se tornar mesquinhos e, no extremo, podem ter epilepsia, devido ao susto original do veado. (Benites, 2021. p. 100)

Em minhas conversas sobre o *Piraguai*, principalmente na explicação que me foi oferecida por Ezequiel, o *Piraguai* é como se fosse um “choque” que assusta a pessoa quando entra em contato com algum ambiente ou coisa que tenha *Piraguai*. O susto do veado, a forma animal do dono da mesquinhez, me faz retomar esse aspecto da comensalidade, entre o que se deve ou não comer entre os *Kaiowá* e *Guarani*. Os alimentos, assim, estão distribuídos entre os vetores *porã* e *vaí*, igualmente, a carne de veado pode causar epilepsia nos mais jovens, e por assim dizer, uma perda eventual do controle de suas funções motoras. Logo, o feitiço estaria por assim dizer ligado a sentimentos negativos e a produção deles ao vetor *vaí*, que condiciona as pessoas a um estado complexo de crise.

A origem mítica do *Teko Vai*, remonta uma discussão de fundo estruturalista acerca do que Levi Strauss chamou de “o tempo do mito” (Levi Strauss, 2004). Onde tudo era novo e não havia um estatuto em que separava humanos de animais. Não pretendo me delongar nesse ponto, em razão de todo fôlego teórico em que a discussão exige, no entanto, saliento que anterior ao contato com os não indígenas, os vetores *porã* e *vaí*, como signos de uma moralidade *Kaiowá* e *Guarani* já estava presente em tempos anteriores ao Estado e a chegada dos brancos. Assim, seria errôneo partir de uma análise em que afirmaria que o *teko vaí* foi um fenômeno produzido pelo contato entre os *Kaiowá* e *Guarani* com os *karaí*, que implicaria na constituição imaginária de uma tese funcionalista de que antes da chegada dos brancos não havia diferenças e conflitos, o que as narrativas míticas apontam, muito além de um lugar que define uma origem ou um ponto de enunciação, são formas de abertura às relações, entre os *Kaiowá* e os *Guarani*, são relações produzidas e multiplicadas por suas diferenças, marcadas por uma instabilidade estrutural.

Os mitos, mais do que narrativas e formas de enunciação, são modelos reflexivos de uma relação. No contexto do *Ymaguare*, havia uma distribuição espacial sustentável para a resolução dos conflitos e de eventuais instabilidades entre as famílias, produzindo a possibilidade de um distanciamento pelo *tekoha guasu*. Agora me interessa, sobretudo, em como o *teko vaí* e seu correlato *teko pochy* – socialidade violenta, se tornaram evidentes e dissonantes no contexto de privatização das terras *Kaiowá* e *Guarani*.

Salientado o tema da origem do *Teko Vaí* como um modo de existência anterior ao contato, pretendo, no último tópico desenvolver uma reflexão a partir de uma imagem etnográfica que presenciei durante o último encontro geral da RAJ, na aldeia Cerrito, no município de El Dorado. Onde um grupo de teatro de jovens indígenas da aldeia Pirajuí, de Paranhos, encenou a chegada dos brancos nos *tekoha*, e como esse contato adensou o modo maléfico de ser – *Teko Vaí*.

3.4 Um enredo tragicômico para o contato

De acordo com Brand (1997), Pereira (2004), Crespe (2015) e Cariaga (2019), o reservamento decorrente das políticas do SPI e do arrendamento e privatização de terras *Kaiowá* e *Guarani*, provocou o *sarambi* que afrouxou os laços de parentesco entre as famílias, e as confinou em áreas contíguas alheias ao seu modo dito tradicional de ocupação territorial. Por assim dizer, as reservas produziram um modelo de reprodução social e física a partir das demandas do Estado nacional desenvolvimentista, cujo projeto incluía uma política de afastar os povos indígenas dos seus modos de existência. Isso implicaria, no enfraquecimento dos seus corpos e das suas relações de parentesco e com outros seres. As reservas produziam e adensavam, por excelência um modo de vida avesso aos preceitos do *Teko Porã*, ou seja, o *Teko Vaí*.

Logo, a violência nas reservas deixa de ser uma excepcionalidade, e se torna uma regra. O assalariamento das famílias criou uma relação de dependência com os produtos dos brancos, bem como sua comida e principalmente a cachaça, como desencadeador de diversas crises de alcoolismo que levam a um temperamento agressivo e raivoso e potencializa os casos de suicídio. Tudo isso, dentro das reservas, adensou o modo de vida maléfico, que deve ser evitado, o *Teko Vaí*, segundo Crespe (2015)

Deste modo, para muitas lideranças a reserva é vista como um lugar ruim, o lugar do teko vai, do modo de ser que deve ser evitado. Por outro lado, o *tekoha* é onde se pode viver o bom modo de ser baseado na cosmologia, na reza. Com a reza se pode ter controle sobre as doenças e quaisquer outras ameaças que vem de fora. O problema, segundo Adelaide, é que na reserva os pastores não querem mais que os índios rezem. Deixar a reza é ficar a mercê dos males do mundo, sem controle nenhum do que pode acontecer. A reza, no *tekoharã*, é de fundamental importância. Ela é um marcador de grupo e implica a adesão a uma pauta cosmológica e política. (Crespe, 2015. p. 292)

Portanto, as reservas não provocaram apenas uma transformação na paisagem geográfica e social dos *Kaiowá* e *Guarani* em Mato Grosso do Sul, mas também uma transformação em seus corpos, o *teko vai* intensamente vivenciado nas reservas cria o *teko pochy* o modo de vida violento, e raivoso. Por assim dizer, a reserva é o lugar do *teko*

vaí, uma produção da feitiçaria dos modos de vida dos não indígenas – *Karaí Reko Kuera*, onde a retomada emerge como possibilidade de vida e existência de muitos indígenas para fugir do contexto de violência das reservas.

No entanto, dentro deste conflito ontológico, saliento a potência criativa destes povos a partir da emergência política de sua juventude que vem conquistando espaços além das *tekoha*, como nas universidades e nas discussões da Cúpula do Clima da ONU, por exemplo, e pelas redes de relações que convencionam a todo momento como modo de fazer política. Cariaga (2019), aponta que uma leitura historiográfica sobre as “perdas” dos *Kaiowá* e *Guarani* pela cultura dos brancos eclipsa uma leitura sobre suas artes de resistência e regimes de inventividade e criação (Wagner, 2012)

A criatividade *Kaiowá* e *Guarani*, de reagregar suas alianças em um processo duro e longo de desterritorialização ilustram as peculiaridades de suas formas de resistência. Apesar dos pesares, os *Kaiowá* e *Guarani* permanecem cantando, rezando e dançando.

O *Teko Pyahu* pode ser uma tentativa de desenfeitiçamento quando a regra é um contexto social permeado pelas mazelas produzidas pelo modo de existência dos brancos, e as suas formas políticas que se estruturam em uma “limpeza ontológica” (ALMEIDA, 2013), mobilizados pela longa caminhada – *Oguata*, em busca de uma terra sem males – *Ivy Marey'i* (CLASTRES, 2007), onde nada pereça como no mundo dos brancos, os quais tentam, a todo custo, mas sem sucesso, emular as habilidades de *Nanderu Vusu*, o demiurgo para os *Kaiowá* e *Guarani*, criando as suas coisas. (Octaviano, 2023. p. 14)

Para ilustrar essa verve de criatividade, trago um episódio que vivenciei durante uma noite cultural realizada por um grupo de jovens *Guarani* da aldeia *Pirajuí*, do município de Paranhos, na ocasião do VIII Encontro Geral da Juventude *Guarani* e *Kaiowá*, que ocorreu na aldeia Cerrito, no município de El Dorado. Estes jovens de *Pirajuí*, coordenados por dois rezadores *guarani*, seu Gervasio e seu Eduardo, se mobilizaram para ir a reunião, segundo seu Eduardo, havia mais de 32 jovens de seu grupo ali em Cerrito.

O seu grupo iniciou uma apresentação teatral no centro da quadra esportiva da escola da aldeia Cerrito. Já era noite, e após uma manhã e tarde extenuantes de reuniões sobre os problemas que a juventude *Kaiowá* e *Guarani* enfrenta em diversos contextos sociais, a coordenação deixava as noites para as apresentações e performances culturais de cada aldeia. Antes do grupo seu Eduardo e dos seu Gervasio começarem sua apresentação, seu Eduardo me explicou que a peça que eles iriam apresentar era sobre “o branco chegando na aldeia” e consigo trazendo uma série de anomalias sociais. Na ocasião somente eu e uma amiga, também antropóloga, éramos os únicos não indígenas presentes no encontro.

A peça começou com um grupo de jovens, todos adornados, vestindo cocares e com os corpos pintados de caneta – na ausência do jenipapo - representando diversos grafismos indígenas, de mãos dadas e dançando um *guaxiré* em roda, eles pareciam felizes e em harmonia, enquanto dançavam, uma das mulheres que imagino que seja uma das coordenadoras do grupo de jovens, falava, durante toda a apresentação, em *guarani* ao microfone, imagino que estivesse narrando o conteúdo da peça.

Enquanto os jovens dançavam alegres, outros dois jovens indígenas, que vestiam calças jeans, seguravam uma Bíblia, usavam óculos escuros e camisetas do botão, representavam os *karaí*, nas costas de cada um dos jovens que interpretavam os não indígenas estavam cartazes sinalizando o que a sua presença levaria aos *Kaiowá* e *Guarani*, nos cartazes estavam grafadas as palavras como “SUICÍDIO”, “VIOLÊNCIA”, “MORTE” e “ALCOOLISMO”. O *karaí* interpretado pelo jovem *guarani* se aproximava da roda onde os indígenas dançavam e cantavam alegremente e, um a um, os retirava da roda e levava ao outro *Karaí*, que encenava uma oração, provavelmente uma conversão, e dava bebida alcoólica a este jovem. Um a um o *karaí* retirava os jovens do seu convívio e levando ao “mundo dos brancos”. Sobrou apenas um ator no centro, que expressava um ar de serenidade diante do eventual afastamento dos jovens de seu grupo social indígena. Enquanto isso, os que foram capturados encenavam momentos de alcoolismo.

Assim, o indígena que expressava serenidade representava um rezador que, rodando seu *mbaraka* e entoando suas rezas, passa a recuperar esses jovens, que voltam a dançar o *guaxiré* alegres e em harmonia. E a reza per si, mandam os *karaí* embora.

Assistir a esta peça foi bastante elucidativa em relação ao que já vinha refletindo em relação ao *Ara Piraguai* enquanto uma feitiçaria dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*. No entanto, outro episódio, que vivenciei junto a um amigo e colega pesquisador na aldeia *Tey'i Kue*, em Caarapó, me fez refletir sobre a reativação das formas nativas e sua agência sobre as artes da resistência.

Em uma roda de conversa, este meu amigo, antropólogo e pesquisador que também desenvolve pesquisa com os *Kaiowá* e *Guarani*, comentava que durante o último ano ocupara a vaga de professor substituto no curso de Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*, sediada na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND/UFGD), e que fora uma experiência que o obrigou a rever tudo o que ele havia aprendido sobre formas didáticas de ensino durante a faculdade, e contou em seguida, junto a um dos conselheiros da RAJ, que havia sido seu aluno no referido ano, sobre o dia em que ele levou “O Teatro do Oprimido” de Augusto Boal para uma de suas

aulas na FAIND, ao que ele foi interpelado imediatamente por alguns alunos *Guarani* que disseram a ele que a representação teatral trazia uma “má memória” aos *Guarani*.

Segundo ele, quando os primeiros brancos, os jesuítas, chegaram aos seus antigos *tekoha*, eles encenaram uma peça que narrava o nascimento de Jesus Cristos aos indígenas, essa experiência, segundo o relato do meu amigo, provocou nos *Guarani* um encantamento, um *ojepota*, e até hoje o *guarani*, em tese, não poderiam interpretar conscientemente outros papéis, para não despertar esse *ojepota* que estaria “adormecido”.

O grupo de jovens encenando ali, em Cerrito, a chegada dos brancos e a tentativa de enfraquecê-los, distanciando-os dos seus coletivos, dos seus parentes se mostrou, simultaneamente, como uma forma dupla de desencantamento e desenfeitiçamento do *ojepota*. Primeiro, com a peça que em si representa a potencialidade da força da coletividade ameríndia e dos seus modos de existência, vertidos em regimes criativos, serem capazes de romper com o regime do “Um” dos brancos, e segundo, o teatro realizou uma expressão dessa criatividade. Ou seja, um movimento de duplo desenfeitiçamento.

Deste modo, concluo este tópico sobre o caráter da capacidade criativa dos povos *Kaiowá* e *Guarani* como modo de se esquivar (Keese dos Santos, 2021) das formas de predação e feitiço da violência dos brancos, seja pela reativação do parentesco ou do xamanismo, o que entre os jovens se torna bastante latente.

No texto “O Medo dos Outros” (2011), Eduardo Viveiros de Castro parte de um texto de Pierre Clastres intitulado “De que riem os índios?” (2017), para compreender as relações entre indígenas e as instituições humanas e não humanas que os separam por uma alteridade radical. Assim, Viveiros de Castro argumenta que os índios “riem” daquilo que “temem”, e à sua revelia, colocando em similar estatuto de alteridade radical, por exemplo, os brancos, os jaguares, as cobras e o Estado.

No entanto, na minha interpretação, os *Kaiowá* e *Guarani* não possuem um medo *per se* do Estado, do capitalismo e dos brancos, bem como não temem em si, as cobras e as onças, mas sim o que estes entes podem produzir em seus corpos. O medo pelos outros, no caso dos *karaí*, advém justamente da transformação e eventual enfraquecimento dos corpos, pela dependência consubstancial de seus produtos e mercadorias do modo de vida feiteiro dos brancos. Os *Kaiowá* e *Guarani* têm medo do *Ara Piraguai* e dos seus efeitos mortíferos.

A ação política dos *Kaiowá* e *Guarani* é um modelo de recusa, de distanciamento e diferenciação em relação aos seus outros. Se o sistema político dos brancos, pela via da mercadoria desempenha um modo de predação contra os regimes de criação dos *Kaiowá*

e *Guarani*, no sentido de tentar roubar-lhes parte de suas almas e apropriar-se delas, os *Kaiowá* e *Guarani* com suas tecnologias espirituais não podem, na mesma medida, predar os brancos, mas sim esfriá-los com suas belas palavras. A reza e o canto, são formas de esfriar corpos violentos, que estão quentes- *haku*.

Da mesma maneira que um canto-reza pode esfriar um corpo de um *Karaí*, um coletivo de juventude mobilizados por sua cosmopolítica, e pela coexistência de suas temporalidades – *Teko Pyahu* e *Teko Ymaguare*, podem, igualmente elaborar um sistema de *desenfeitiçamento* contra a feitiçaria dos brancos vertida em violência.

Considerações finais

Conforme argumentei ao longo desta dissertação, a política *Kaiowá* e *Guarani* é regida por opostos que colocam as relações em perpétua instabilidade, seja entre regimes de temporalidades – *Teko Pyahu* e *Teko Ymaguare*, entre a conjugação dos pronomes de parentesco pela produção de afinidades potenciais e, mais recentemente, nas formas políticas entre fazer e em desfazer relações com o Estado, os modos e regimes de recusa e criatividade, por se dizer, operam como resultado dos vetores de sua cosmopolítica. Assim, o trabalho versa essas oposições pela perspectiva e atuação política dos jovens *Kaiowá* e *Guarani*, organizados na RAJ, que fogem à captura constante dos modos de predação do *Karaí Reko Kuera*, pelas suas tecnologias e saberes da guerra ritualizada pelo direito e por suas práticas de punição e criminalização a estes povos.

A produção constante de temporalidades colocadas em oposição assinala a potência e o devir criativo nos modos de fazer política dos ameríndios, no caso deste trabalho, da possibilidade de coexistência entre regimes distintos, evento cristalizado entre as reuniões da RAJ e a rede de apoio que envolve lideranças indígenas mais velhas, bem como os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, que enxergam na relação com os jovens um ponto de reforçamento e reedição dos seus modos de existência. Contudo, afirmo que a memória e o passado seguem orientando as ações da juventude *Kaiowá* e *Guarani* hoje.

Tomo de impulso a intencionalidade de Levi Strauss em seu escrito intitulado “O Pensamento Selvagem” (1990) como âncora para refletir a ação e o modo de fazer política da juventude *Kaiowá* e dos *Guarani*. O “pensamento selvagem” não é, per si, um pensamento *dos* selvagens, mas um pensamento que não foi domesticado pela lógica ocidental, assim, a política não domesticada e limitada pelos cercos estatais se verte em um léxico cosmopolítico, onde ela faz pela aliança entre humanos e agentes mais que

humanos que compõem e povoam a paisagem política dos *Kaiowá* e *Guarani*, pelos guardiões, pelos *teko jara*, pelos animais da mata que fogem à devastação do agronegócio e logo retornam quando os *Kaiowá* e *Guarani* retomam algum território. Lembro de ouvir, durante o meu campo em *Guapoy Mirin Tujury*, uma hora, durante o almoço, ouvi uma conselheira da RAJ dizendo “ontem nós escutamos o som do *jaguarete*”, sinalizando um possível retorno dos animais ao convívio dos indígenas como modo precípua de retomar igualmente as relações que compõem os *tekoha*.

Portanto, pensar uma política que não fora domesticada, é pensar uma política fora da estagnação e sedentarização do Estado, ou seja, o imperativo categórico da política ameríndia é o movimento, seja dos corpos, ou das parentelas compondo o *tekoha* pela sua dinâmica intensa de circulação, pelo *oguata* – caminhada, que produzem os diversos *tapepo’i* – caminhos. Logo, o movimento é a (re)criação contínua.

A imagem-síntese da limitação da circulação como uma política de guerra e genocídio, fora a criação das reservas indígenas, que confinaram os *Kaiowá* e *Guarani* em áreas contíguas de cerca de 3600 hectares, em um modo de ocupação feito completamente à revelia dos modos de ocupação indígena. Assim, a retirada forçada dos seus *tekoha* e da dispersão e fragmentação das famílias extensas e, por dizer, a privatização retumbante dos *tekoha* para as plantações de soja, milho e cana de açúcar, interrompendo suas relações e estagnando a sua circularidade. No entanto, o *sarambi* não encerra a ação política dos *Kaiowá* e *Guarani*, mas, em uma operação contrária, a dispersão das famílias levou-os, por uma via criativa, a repensar suas alianças e a repotencializar a afinidade dentro das regras de parentesco, uma vez que o contexto de reservamento produziu o *jopara* – a “mistura” pelo casamento ou convivialidade entre os *Kaiowá* e *Guarani* forçados a viver conjuntamente nas reservas.

Perseguindo a ideia de que o *jopara* é uma saída à estagnação e às políticas de enfraquecimento dos corpos indígenas, uma via de repensar e refazer as alianças, noto que muitos jovens, sobretudo os filhos de uma geração de lideranças que nasceram e cresceram nas reservas, são filhos desse parentesco *reagregado*, desse *jopara*. Penso muito na ideia de Márcio Goldman (2015) em refletir dessas relações e extrair delas sua potencialidade de recusa, de uma política etnográfica da *contra mestiçagem*. De acordo com Goldman (2015) a narrativa “oficial” do nascimento da nação brasileira se dá, exclusivamente, pela dinâmica do contato e da intersecção entre as raças branca, indígena e negra, a teoria da *contra mestiçagem* busca refletir por uma via em que a história e conhecimento não sejam monopólios exclusivos dos brancos ocidentais, mas, contudo,

outras formas de *mistura* como métodos e artes de recusa e resistência à imposição das formas coloniais de experiência.

Aproximo o *jopara* a esta ideia de *contra mestiçagem* como uma pista para refletir a potencialidade criativa dos *Kaiowá* e *Guarani* de manter o *ñande reko* e perpetuar, ao longo dos anos, pela variação, os saberes dos antigos. A relação *Kaiowá* e *Guarani* é uma relação de aliança, sobretudo uma aliança instável, e o *jopara* pode ser refletido sobre uma tese de recusa à permanência e à perpetuação do modo de vida dos brancos dentro dos modos de existência *Guarani* e *Kaiowá*.

No entanto, a ideia do *jopara* pode conferir um risco existencial aos *Kaiowá* e *Guarani*, uma vez que a eventual mistura pode leva-los ao *ojepota*, sobretudo na mistura interétnica com os brancos, afastando-os por dizer da sua condição de humanidade - *ava*.

Assim como os vetores *vai* e *porã* atuam, simultaneamente, como moralidades e composições na cosmopolítica *Guarani*, argumento que na mesma medida, nas relações recentes entre lideranças mais velhas e mais novas, argumento que o *teko ymaguare* – tempo dos antigos e o *teko pyahu* – o tempo atual, são vetores instáveis dessa relação que, nos últimos anos têm mostrado uma possibilidade de coexistência, sobretudo no contexto das mobilizações dos movimentos indígenas. No entanto, enquanto *vai* e *porã* são formas respectivas de nomear o mal e o bom, os vetores *Ymaguare* e *Pyahu*, não se tratam somente de inscrições e modos *Kaiowá* e *Guarani* de narrar a história, mas modos de conceituar e orientar o tempo e a construção de um futuro possível.

A tese de doutoramento de Aline Crespe (2015) traz o conceito de *tekoharã* como uma forma utilizada por lideranças em processos de retomada pela reivindicação dos seus *tekoha*, que já foram, mas que precisam voltar a ser, para que o futuro seja uma realidade palpável, e que nele se cultive o *teko joja* ou o *teko araguyje* – o modo de se viver harmoniosamente, e com justiça. Assim, o *tekoharã* se mostra como um elemento que conjuga, ao mesmo tempo, o passado, o presente e o futuro de forma não linear, e assim o faz a juventude ao conjugar e reproduzir os seus corpos na luta por seus direitos e por seus *tekoha*. A juventude *Kaiowá* e *Guarani*, como já fora dito, é a conjugação entre o presente e o futuro, orientados, pela memória do passado dos que tombaram na luta.

Os *tekoha* são reais, e sobre eles estão os *teko jara*, sobrevoando uma paisagem devastada pelo agronegócio, diante da unidade e da homogeneidade das plantações de soja, cana de açúcar, milho transgênico e gado, a recusa do mundo como multiplicidade. Eles aguardam a reza dos *ñanderu* e das *ñandesy* para retornar ao patamar terreno e repovoar os *tekoha* que outrora viveram os *Kaiowá* e *Guarani* anterior ao desterro. A

agência política dos jovens opera a partir deste mecanismo cosmopolítico, os jovens, sobretudo pelos seus *Ivyraiija*, são a força vital da continuidade dos cantos e das rezas que animam os corpos e as relações, e os preparam para a luta.

A utilização da categoria cunhada por Mauro Almeida (2013) de conflitos ontológicos se expressa visivelmente nas relações entre a mobilização da juventude *Kaiowá* e *Guarani* que reivindicam a todo momento seus direitos essenciais sobre a *tekoha*, e por um outro lado, uma frente organizada por sindicatos patronais de produtores rurais que, para manter a sua hegemonia e a manutenção da concentração de terras no estado de Mato Grosso do Sul, lançam mão de dispositivos e procedimentos de punição, criminalização e morte contra essa juventude, contra o futuro possível que estes jovens se esforçam em construir.

Na mesma medida em que a criminalização e a punição são formas recíprocas e dispositivos destes conflitos ontológicos, argumento que na mesma medida são os agrotóxicos que os fazendeiros despejam sobre as retomadas, tornando os solos inférteis para o cultivo de suas roças, que impossibilita os *Kaiowá* e *Guarani* de plantar e se alimentar dos bons alimentos – *tembi'u porã*, tendo que recorrer muitas vezes às alternativas infernais (Stengers, 2013) das cestas básicas distribuídas pelo Estado, o que, de acordo com os *Kaiowá* e *Guarani* enfraquece os seus corpos, tornando-os mais suscetíveis à morte.

A morte por um lado, não encerra a relação, mas complexifica a relação cosmopolítica de modo que um parente morto em um conflito, que tombou, e posteriormente é enterrado na área que fora assassinado se torna uma forma de reivindicação, assim como quando Alex Recarte fora assassinado em Coronel Sapucaia nos arredores da Reserva Indígena Taquaperi e seus parentes logo levantaram a retomada *Jopara*, ou até mesmo, após o local do massacre de Caarapó ser renomeado por *Kunumi Poty Vera*, o nome de Clodiodi em *guarani*.

Diante do refinamento das tecnologias do Estado, em sua intensa capilaridade de poderes, a juventude *Kaiowá* e *Guarani* tem mostrado especial preocupação com a continuidade das formas de criminalização e punição atuais, de modo que, na história dos movimentos indígenas estes procedimentos foram os mesmos utilizados para atravancar a mobilização dos *Kaiowá* e *Guarani* na região sul de Mato Grosso do Sul. A operação *Tekoha* seguida pelo Leilão da Resistência, permanecem enquanto tentativas sucessivas de criminalizar, punir e matar, com anuência legalista do Estado.

Por fim, argumento que estes procedimentos são formas recíprocas de genocídio localizadas em uma paisagem devastada pela ocupação e concentração de terras do agronegócio, que surte efeito nas vidas dos povos *Kaiowá* e *Guarani* que já habitavam a região muito tempo antes das chegadas das frentes de colonização, que privatizou a *tekoha*, impediu a mobilidade, enfraqueceu os corpos e as relações destes povos. O modo de vida dos brancos, mediado pela mercadoria e pelo capitalismo, buscou tornar os corpos indígenas enfraquecidos, distanciando-os dos seus modos de existência, criando um tempo e um espaço de violência, seja ela interna, entre os parentes, quanto do próprio Estado e das entidades patronais vinculadas ao agronegócio. A violência, traduzido pela *Ñanderu* Valério pela voz de Germano como *Ara Piraguai*, é um feitiço do capitalismo dos brancos contra os *Kaiowá* e *Guarani*.

A juventude – *Pyahu Kuera*, como expressão da inventividade, da criatividade, da experimentação e, no mais, na conjugação simultânea entre presente e futuro, mediados pela memória dos guerreiros e guerreiras que tombaram na luta pelo *tekoha*, se apresentam cosmopoliticamente por meio das redes que criam, pelos cantos-reza, pela luta constroem e pelo estreitamento de laços e coexistência entre os regimes de temporalidade – *teko ymaguare* e *teko pyahu*, são também o próprio exercício do desenfeitiçamento desse sistema de pensamento que tem na sua base e gênese o feitiço da violência.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. O amigo/O que é um dispositivo? Chapecó: Argos-Editora Unochapecó, 2014, 71 p.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. 2003. Boitempo Editorial, Rio de Janeiro.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos — Revista de Antropologia. 15 (1), p. 129-144, 2014.

ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: RAMOS, Alcida R. e ALBERT, Bruce (org). Pacificando o Branco. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, p. 9-24, 2002a

ALMEIDA, Mauro W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. R@U — Revista de Antropologia da UFSCar. V. 5, n. 1, p. 7 — 28, jan-jun, 2013.b

ALMEIDA, Mauro. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. Campos - Revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 3, p. 09-29, junho de 2003.

AMADO, Luiz Henrique Eloy & ALFINITO, Ana Carolina Vieira. Criminalização e reconhecimento incompleto: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Vukápanavo: O Despertar do Povo Terena para os seus direitos. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro.

ANZOATEGUI, Priscila de S. “Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-matogrossenses. 2017. 161 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2017.

BRAND, Antônio. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/guarani: os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

BENITES, Tônico. 2013. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, RJ

BENITES, Tônico. Os ataques a indígenas no MS na visão de uma liderança. Carta Capital, 16 set. 2015. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-ataquesaindigenasnomsnavisaoeumalideranca6848/#:~:text=Em%202003%2C%20na%20terra%20ind%C3%ADgena,de%2050%20homens%20fortemente%20armados>. Acesso em: 09 de dezembro de 2022

BENITES, Eliel. A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowa. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, p. 279, 2021.

BENITES, Eliel. Tekoha Neropua: aldeia que se levanta. Revista NERA, [S. l.], n. 52, p. 1938, 2020. DOI: 10.47946/rnera.v0i52.7187. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7187>.

BENITES, Eliel e PEREIRA, Levi. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser teko jara, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. Revista Tellus, Campo Grande, ano 21, n. 44, p. 195-226, jan./abr. , 2021.

CARIAGA, Diógenes Egídio. 2012. As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010). Dissertação de Mestrado em História. Dourados, UFGD.

CARIAGA, Diógenes Egídio. Relações e Diferenças: A ação política kaiowa e seus partes. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

CARIAGA, Diógenes Egídio. É possível guaranizar a universidade? Reflexões iniciais sobre Antropologia e a presença dos estudantes indígenas na UEMS em Amambai (MS)», Anuário Antropológico [Online], v. 46 n.1 | 2021, posto online no dia 03 janeiro 2021, consultado o 12 junho 2023. URL: <http://journals.openedition.org/aa/7667> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.7667>

CHAMORRO, Graciela. 2008. Terra Madura. Yvy araguyje: Fundamento da Palavra Guarani. Editora UFGD, MS.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência— pesquisas em antropologia política. Cosac &Naify, 2004.

_____. A sociedade contra o Estado - pesquisas em antropologia política. Cosac &Naify, 2003.

CRESPE, Aline C. Mobilidade e Temporalidade Kaiowa: do tekohaà reserva, do tekoharã ao tekoha. 2015. 428 f.. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

CTI Centro de Trabalho Indigenista. Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul. 1ª ed. - Brasília: CTI, 2008. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wpcontent/uploads/sites/5/2019/10/Situacao-Detentos-Indigenas-MS.pdf>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Cultura com aspas. 1a ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto. SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. 1979. In: Boletim do Museu Nacional.

DAS, Veena. 2020a. *Vida e Palavras A Violência e sua Descida ao Ordinário* São Paulo: Editora da Unifesp

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolíticas Indígenas nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política? 2014. Interethnic@ - Revista Estudos em Relações Interétnicas. Vol. 18, N.1

ELOY AMADO, Luiz Henrique. Vukápanavo: O Despertar do Povo Terena para os seus direitos. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 14(1):329-366

FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____, Michel. A verdade e as formas jurídicas. RJ: NAU Editora, 2012

GALLOIS, Dominique. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? 2004 In: RICARDO, Fany e MACEDO, Valéria (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação —o desafio da sobreposição*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GARFIELD, Seth. *A Luta Indígena no Coração do Brasil: Política Indigenista, a Marcha Para o Oeste e os Índios Xavante*. São Paulo, Editora Unesp: 2011.

JOÃO, Izaque. Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mboharéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, MS. 2011. 119 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de PósGraduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados.

JOHNSON, Felipe Mattos. Pyahu Kuera: Uma Etnografia da Resistência Jovem Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2019. Dissertação de Mestrado (Universidade Federal da Grande Dourados).

JOHNSON, Felipe Mattos e BECKER, Simone. "Quando cada caso não é um caso": análise discursiva-etnográfica das violências estruturais estatais disparadas pela criminalização das existências e resistências Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. 2023. In: *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, Vol.14, N.02, 2023, p.1338-1370.

KLEIN, Tatiane M. Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em MS. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 7

MACEDO, Valéria M. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. *Tellus*. Ano 11, n. 21, p. 22 — 52, 2011.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978

MELIÀ, Bartomeu. 2008. Los Pai-Taviterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. 2ª edición corregida y aumentada. Asunción: CEADUC-CEPAG

MEDEIROS, Flavia. “Matar o morto”: uma etnografia do Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro. Niterói: EdUFF, 2016a. .

_____. “Linhas de investigação”: uma etnografia das técnicas e moralidades sobre homicídios na Polícia Civil da Região Metropolitana do Rio de Janeiro”. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2016b.

MBEMBE, Achille, Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte. São Paulo. n-1 Edições. 2018

MORAIS, Bruno M. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

OCTAVIANO, A. P. (2023). Ara Piraguay: o nome e o tempo da violência nas cosmologias do contato Kaiowá e Guarani. *Revista Ñanduty*, 11(17), 37–51. <https://doi.org/10.30612/nty.v11i17.16941>

OVERING, Joana. 1995. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Revista Mana*, vol. 1 (1): 107-140, out, RJ.

PENTEADO, Ariovaldo Toledo. 2020. O ENCARCERAMENTO DE INDÍGENAS SUL-MATO-GROSSENSSES: Do Icatu à Penitenciária Estadual de Dourados. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

PEREIRA, L.M. Parentesco e Organização Social Kaiowa. 1999. 251 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PEREIRA, L.M. Imagens Kaiowa do seu sistema social e seu entorno. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

PIERRI, Daniel C. O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência. 2018. São Paulo: Editora Elefante.

POVINELLI, Elizabeth. Geontologias: Um *réquiem* para o liberalismo tardio. São Paulo. Editora UBU. 2023

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte I). *Mana: Estudos em Antropologia Social*. 3(1), p. 41-73, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte II). *Mana: Estudos em Antropologia Social*. 3(2), p. 103-150, 1997.

SANTANA, Carolina R. O Xamã e o Guardião: terras indígenas e desconstituição e direitos no Brasil. 2023. 226 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília (UnB), Brasília - DF, 2023.

SANTOS, Lucas Keese dos. 2021. A Esquiva do Xondaro: Movimento e Ação Política Guarani Mbyá. São Paulo. Editora Elefante.

SANTOS, Vinícius José R. MARTINS, Fernanda. A ofensiva da Famasul aos direitos territoriais indígenas: registros de um antropólogo em campo. 2022. In: Agronegócio e desconstrução de direitos territoriais de povos etnicamente diferenciados [recurso eletrônico]: ação política e efeitos sociais das formas contemporâneas de exploração agrária / organização Marcelo Artur Rauber... [et al.]. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

SCHADEN, Egon. 1974. Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. EDUPS: Editora da Universidade de São Paulo, SP.

SERAGUZA, Lauriene. 2013. Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani de Aña à Kuña. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, MS

SERAGUZA, Lauriene. Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas kaiowa e guarani de composição. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 223-240, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-558

SERAGUZA, Lauriene. As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, p. 347, 2022

SILVA, Cristhian Teófilo da. O índio, o pardo e o invisível: primeiras impressões sobre a criminalização e o aprisionamento de indígenas no Brasil. Antropolítica (UFF), Niterói, v. 34, p. 137-158, 2013.

SILVESTRE, Célia Maria Foster. Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara.

SOUZA LIMA, Antônio C. Um grande cerco da paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes: 1995.

STENGERS, Isabelle & PIGNARRE, Phillipe. La Brujeria Capitalista. 2018. Buenos Aires: Hekht.

STENGERS, Isabele. Reativar o animismo. Caderno de Leituras, nº 62. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017, 15 f. (PINHEIRO, Jamille. D [tradução]).

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios 2014 . São Paulo: Cosac &Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. 2002. In: Mana – Estudos de antropologia social, v. 8, nº1, p. 113-148.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. 1996. Rio de Janeiro: Mana, 2(2), pp. 115-144.

_____. A inconstância da alma selvagem — e outros ensaios de antropologia. 2002a , 552 p.

_____. A antropologia perspectiva e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10):247-264, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358 – 55587.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

O21c Octaviano, Arthur Paiva

O Canto que Esfria o Calor das Balas: A Ação Política da Juventude Kaiowá e Guarani diante dos processos de criminalização e violência do Estado [recurso eletrônico] / Arthur Paiva Octaviano. -- 2024.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Diógenes Egídio Cariaga.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2024.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Violência. 2. Mobilização Indígena. 3. Etnologia Guarani. I. Cariaga, Diógenes Egídio. 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.