

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LAURIENE SERAGUZA OLEGÁRIO E SOUZA

Versão Corrigida

*As Donas do Fogo*  
política e parentesco nos mundos guarani

SÃO PAULO  
2023

LAURIENE SERAGUZA OLEGÁRIO E SOUZA

Versão Corrigida

***As Donas do Fogo***  
**política e parentesco nos mundos guarani**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, sob orientação do professor Doutor Marcio F. Silva.

SÃO PAULO  
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

**Catálogo na Publicação**  
**Serviço de Biblioteca e Documentação**  
**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo**

S719d

Souza, Lauriene Seraguza Olegário e  
As Donas do Fogo - política e parentesco nos  
mundos guarani / Lauriene Seraguza Olegário e Souza;  
orientador Marcio Ferreira da Silva - São Paulo,  
2023.  
352 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Antropologia. Área de concentração:  
Antropologia Social.

1. mulheres guarani. 2. mulheres kaiowa. 3.  
retomadas. 4. política. 5. parentesco. I. Silva,  
Marcio Ferreira da , orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a):** LAURIENE SERAGUZA OLEGÁRIO E SOUZA

**Data da defesa:** 26/09/2022

**Nome do Prof. orientador:** MARCIO FERREIRA DA SILVA

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 12/01/2023



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*



**Universidade de São Paulo**  
**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**  
**ATA DE DEFESA**

Aluno: 8134 - 9697032 - 1 / Página 1 de 1

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Lauriene Seraguza Olegario e Souza no Programa de Ciência Social (Antropologia Social) do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 26 dias do mês de setembro de 2022, no(a) Sala Virtual realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Lauriene Seraguza Olegario e Souza, apresentada para a obtenção do título de Doutora intitulada:

"As Donas do Fogo - política e parentesco nos mundos guarani "


Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

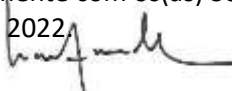
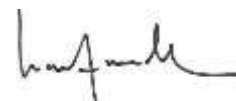
<b>Nome dos Participantes da Banca</b>	<b>Função</b>	<b>Sigla da CPG</b>	<b>Resultado</b>
	Presidente	CPG	Não Votante
Marcio Ferreira da Silva	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Renato Sztutman	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Leví Marques Pereira	Titular	UFGD - Externo	Aprovado
Luisa Elvira Belaunde Olschewski		UFRJ - Externo	

**Resultado Final:** Aprovado

**Parecer da Comissão Julgadora \***

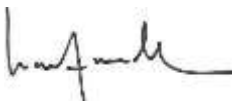
Trata-se de uma etnografia muito inovadora e cuidadosa que ilumina a agência política das mulheres guarani e kaiowa. A banca recomenda a publicação da pesquisa na forma de artigos e livro.

Eu, Daiane Neres da Silva , lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 26 dias do mês de setembro de 2022.

Renato Sztutman

Leví



Marques Pereira

Luisa Elvira

Belaunde Olschewski



Marcio Ferreira da Silva

Presidente da Comissão Julgadora

\* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 26/09/2022 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutora em Ciências obtido no Programa Ciência Social (Antropologia Social) - Área de concentração: Antropologia Social.

  
 Presidente da Comissão de Pós-Graduação

**Profa. Dra. Claudia Amigo Pino**  
**Presidente da CPG-FFLCH**

*à memória de meu pai Laurites e de minha mãe Irene  
às minhas tias - primas e irmãs de minha mãe  
aos Guarani - Kaiowa, Nandeva e Mbya que me ensinaram a andar pela vastidão dos mundos*

## **AGRADECIMENTOS**

Esta tese começou a ser construída no ano do Golpe contra a presidenta Dilma e se encerrou em meio a pandemia de Covid-19 gestada pelo Governo Bolsonaro. Todos os sonhos que ela continha foram afetados pelas milhares de pessoas mortas e adoecidas, por desigualdades escandalosas e violações constantes a direitos humanos e territoriais - especialmente os dos povos indígenas. O mundo que existia quando essa tese começou a ser pensada, acabou.

Escrever só foi possível porque eu pude contar diariamente, de todas as formas imagináveis, com a presença e o afeto de queridos amigos e queridas amigas. É para vocês, que junto comigo, lutamos por nossas vidas e a de todo ser vivo ao nosso redor, que acreditamos na recriação do mundo junto a luta indígena, que eu agradeço profundamente o amor, a generosidade, os ensinamentos, a paciência e a coragem.

Agradeço ao SUS pela vacina que nos proporcionou a retomada da vida! Viva o SUS!

Aos Governos Lula e Dilma que propiciaram políticas públicas que possibilitaram o meu acesso e a permanência em universidades públicas, gratuitas e de qualidade por toda minha trajetória acadêmica.

Agradeço à bolsa de doutorado que propiciou a realização desta pesquisa através do processo nº 2017/091297, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Aos amigos e às amigas Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, agradeço em nome de Jacy Vera, Leila Rocha, Holanda Vera, Clara Mbo'y Jegua, Alenir, Inaye Lopes, Inair Lopes, Flavia Arino, Alda, Floriza, Jorge, Jorge Gomes, Irene Gomes, Junio, Gerson, Agda Rocha, Tati Rocha, Déborah Rocha, Priscila Rocha, Diego Rocha, Antônio Carlos Benites, Davi Benites, Ricarda, Jaciana, Gislaine, Gabriel, Vicente, Valentim, Joyce, Délia, Henrique Venite, Francisca, Bernardo Vera, Catalino, Tila, Elpídio, Otávio Pires, Estela Vera, Lizandrea, Abrísio, Kiki, Fábio Concianza, Ivanuza, Leide Pedro, Patrícia Pedro, Tania Aquino, Anastácio Peralta, Adélia Flores, Lucia Pereira, Kelly Aquino, Dynna Vanessa, Kelly Vera, Tarson, Cleberson, Otávio Vera, Celeste, Aquemi Duarte, Biga Vera, Jussara, Julinha, Salvador, Ricardo, Lúcia, Lucini, Farid, Aduino, Eliel Benites, Celina, Lídio, Wanderleia, Rose, Izaque João, Tonico Benites, Sandra Benites, Janio, Adelaide,

Atanásio, Janete, Elizeu, Alda, Getúlio, Rosely, Neuza, Valdomiro, Nelson, Huto Vera, Udo, Arminda, Indianara Machado, Celuniel e Maquiel Valiente, Dionara, Genito, Josemar, Tati Medina, Lene, Silvia Medina, Ivanuza, Cleide, Neuza, Voninho, Erileide, Tanara, Walmir, Helena, Mirian, Tereza, Yvone e à tantos amigos e amigas, alunos e alunas que me ensinaram tanto, que foram tão generosos e pacientes no meu aprendizado. *Aguyje, atyma porã*, por me receberem em suas casas e em seus encontros, por compartilharem amor, luta e cuidado e a quem sou infinitamente grata por todos estes anos juntas. *Aguyjevete!*

Aos amigos e às amigas Guarani Mbya e Ava Guarani do sudeste e sul do Brasil, agradeço em nome de Eunice Kerexu Yxapyri, Tiago Karai, Karai Rokadju, Jekupe, Lau Benites, Kerexu Cleonice, Aline, Cleo, Luiza, Neuza, Jessica, Ivanildes, Paulina, Vicenta, Jera, Kerexu Cidinha, Lurdes, Rodrigo Kuaray, Timóteo, Lucas Rokaju, Ison, Celso, Sandro, Dona Júlia, Jurema, Claudia, Priscila, Delmira, Chica, Negão, Renato, Patrícia, Júlio, Amarildo, Neuza. *Ha'évete* pela oportunidade de estar na luta com vocês, por todo aprendizado, respeito, amor e esperança compartilhados. *Aguyjevete!*

Agradeço a luta do povo Guarani - Kaiowa, Ñandeva/Ava, Mbya representado por suas organizações Aty Guasu, Aty Kuña-Kunhangue Aty Guasu, Retomada Aty Jovem e Comissão Guarani Yvyrupa – que tanto me ensinam a esperar todos os dias e a acreditar e lutar por um mundo melhor possível. Sigamos em luta! Demarcação já!

Ao querido amigo e professor Levi Marques Pereira que, junto com sua parentela, me inspirou a construir cada linha desta tese e a me fazer antropóloga na terra do agronegócio. *Aguyjevete!*

Ao meu orientador Marcio Silva pelo apoio irrestrito à realização desta pesquisa e aos compartilhados generosos que possibilitaram a confecção desta tese.

Aos professores e professoras que tanto me ensinaram, agradeço à Adriana Testa, pelas partilhas e cuidados a que me dedicou neste processo e em minha banca de qualificação, ao Renato Sztutman, pelo amizade, respeito e ensinamentos inspiradores para a construção desta tese e contribuições fundamentais na qualificação, à Beatriz Perrone Moisés pela inspiração e aprendizados, à Ana Cláudia Marques e Jorge Vilella, pela partilha, acolhimento e amizade, à Fernanda Peixoto por tantos ensinamentos e inspirações compartilhadas. Obrigada. À Dominique Gallois, pelos ensinamentos, amizade e inspiração na pesquisa acadêmica e no mundo indigenista, à Marta Amoroso, pelo carinho e apoio por todos estes anos. Às professoras Marina Vanzolini, Helô Buarque, Silvana Nascimento,



Marcela Coelho, meu muito obrigada. À Luisa Belaunde, toda minha admiração e o meu agradecimento pela inspiração e os ensinamentos, o respeito e a amizade cultivada.

Aos membros e membras, titulares e suplentes, de minha banca de qualificação e defesa, eu agradeço o aceite do convite e a inspiração profunda que me faz uma admiradora do trabalho de vocês.

Aos colegas da Secretaria do PPGAS, Juciele e Celso, pelo apoio e respeito e ao Lucas Ramiro do CESTA, pelo carinho e dedicação com que me recebeu e apoiou nas atividades do CESTA junto aos Guarani. Aos meus amigos e amigas de doutorado, que juntos enfrentamos os desafios deste período, especialmente Yara Alves, Helena Manfrinatto, Paola Gibran, Nathalia Guerreiro, Olavo, Aline Murillo, Paula Alegria, Flavia Melo, Karina Coelho, Augusto Ventura, Léo Braga, Rafa Pacheco, Diogo Godoy, Jaque Teixeira, Talita Dalbó, André Lopes, Gabriel, Florbela, Fábio Zuker - meus agradecimentos e desejos de reencontros alegres.

Aos amigos e amigas que juntos sonhamos as edições do Seminário Internacional Etnologia Guarani, meus eternos agradecimentos, especialmente a Inês Ladeira, Beth Pissolato, Bartomeu Melia, Rosa Colman, Arnulfo Morinigo, Rafael Mendes, Vicente Pereira, Celso Aoki, Lilia Vale, Georg Grumberg, Elaine Ladeia, Valéria Macedo, Lia Mendes de Oliveira, Antônio Dari, Jorge Servin, Anaí Vera e tantos mais que acreditaram nesta ideia. Obrigada.

Aos amigos e as amigas que a vida a partir da terra vermelha me presenteou, Rodrigo Amaro, Jean Tible, Natacha Leal, Carlos Filadelfo, Julia Ottero, Bernardo Freire, Karina Biondi, Felipe Vander Velden, Claudia Delboni, Sabrina Areco, Ana Carneiro, Dibe Ayoubé, Hannah Limulja, Tati Amaral, Tati Barros, Édilma, Marcelo G., Amandinha Alencar, Dani Graciano, Rodrigo Bortolanza, Fabricio Moser, Nara e Bola, Simone Becker, Noemia Moura, Célia Delácio, Edir, Laura Gislotti, Gabi e Judith, Gleice Jane e Adilson, Elisa Romero, Gabriel Ulian, Henricão, Silvana Jesus, Ellen Almeida, Martinha, Angela Guimarães, Oiara Bonilla, Jones Dari, Thiago Cavalcante, Esmael de Oliveira, Catia Paranhos, Amanda Signorini, Joana Cabral, Mercolis, Tereza Paris, Gabriela P., Liz, Raphael, André, Lucas Rocha, Vini Toro, Rafa Nakamura, Paulinha Gonçalves, Marcelo H., Viliane, Sinara, Julia Navarra, Julia Ferezin, Ed, Bruna Keese, Lucy C., Renata Alves, Gabriel Toro, Ju e Hebert, Morgane, Paul Fabie, Tom, Lidia e Flavio, Leda, Mathias, Geraldinho, Crizanto e Bianca, José Vitor, Poliana, Davi, João Machado, Jorge Pereira, Flavinha Denes, Manuel Caleiro, Veronice Rossato, Lucas Chaves, Ju Motta, Laio, Maria

Botinhon, Giovana Marra, Marina Girotho, Felipe Figueiredo, Mario Brunoro, Rafa Tanus, Rafa Allen, Danutta e Guilherme, Ariane Lovo, Iulik Farias, Marcia Nóbrega, Renata Sousa, Cris Peres e Cleber, Bruno Botti, Verônica e Joseph, Sr. Lourival, Dona Lindalva, Adriana, Nuno, Junio - todo meu carinho, amor e agradecimentos.

Agradeço aos amigos Lucas Landau, Pedro Biava e Ruy Sposati, pela amizade, carinho e gentileza de compartilhar imagens tão bonitas e importantes para este trabalho.

Aos amigos Marco Antônio Delfino e Marcos Homero pela parceria acadêmica e no trabalho indigenista, pelo respeito mútuo, pelo compartilhar das ideias e das escutas nos mundos guarani e kaiowa. Ao amigo Wilson Rocha, agradeço pelo esperar coletivo e pela inspiração. Obrigada pela amizade. Aos amigos e amigas Frida, Saulo, Lucineide, Sarah, Henrique, Katia, Edu Ganzer, Renata Camargo, Ariadne e aos amigos e amigas da Rede PCTs, agradeço a todas em nome de Adriana, Dione e Samuel, agradeço o acolhimento e aprendizados fundamentais.

Ao Arnaldo Dominguez, obrigada pela escuta generosa e pelo respeito a minha palavra.

À Diógenes Cariaga, Aline Crespe, Selminha Gomes, Grazi Dainese, Jerusa Cariaga, Carol Santana, Tati Klein, Daniel Pierri, Ana Blaser, Lucas Keese, Leandro Moretti, - eu agradeço o amor, o respeito, a generosidade, o tempo e a partilha de uma vida inteira. É bom demais viver e aprender com vocês. *Aguyjevete!*

À minha família paterna e materna, agradeço especialmente aos meus irmãos e irmãs, à Suellen, tia Eron, Amanda, João Vitor, Danyellen, tia Márcia, tia Vanda, tia Beth, tia Célia, tia Sirley, tia Renata, tio Marcos, Celsinho, Mateus, Juliana, Luciana, Pedro, tia Dirce, Margareth, Jéssyca, Viviane, Luizinho, Gustavo, Tia Concha, Elzinha, Cidoca, Tia Terezinha e com muito carinho ao meu irmão Laurites Junior, minha cunhada Ana Paula e meus sobrinhos Fred e Martim. Ao meu padrinho João e a minha madrinha Sebastiana e ao meu querido primo Fabinho, partes de minha vida, de minhas histórias de leitora, de minhas histórias de beira de rio – eu agradeço.

Àqueles e àquelas que fizeram parte desta construção e não estão citados aqui, peço perdão. É fruto da cabeça cansada, das emoções à flor da pele, do desaguar das palavras deste último momento. Eu agradeço muito a todas e todos, por cada palavra trocada, por cada linha lida, por cada afeto compartilhado.

À todas e todos que tombaram na luta: não recuaremos, não esqueceremos e venceremos por vocês e por nós!

Saravá!

E como aprendi com as minhas amigas Guarani,

*aguyjevete pra quem não bate, não estupra e não humilha!*

[...] um vento forte levou um pindó (coqueiro) e  
o deixou em cima de um rio. Nós estamos  
assim, em cima de um rio, e a qualquer  
momento vamos saber o que vai nos acontecer.  
Eu me comparo com este pindó: a qualquer  
momento Ñandejara (“Nosso Deus”) pode vir e  
tirar minhas raízes, me levar embora pra  
sempre, sem deixar semente nenhuma. [...]  
(*Estela Vera, 2016*)

Hoje é mais um dia de tristeza lembrado  
colega e amiga que partiu para outro lado  
deixando só lembrança do sorriso encantado  
que por feminicídio sua vida é apagada  
já chega de tortura de corpo perfurado  
já chega de mulher com o rosto ensanguentado  
já chega de mulher vivendo humilhada  
já chega de mulher com o coração rasgado  
(*Feminicídio - MC Anarandá*)



## RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto a relação das mulheres com a política, o parentesco, e a produção da pessoa em áreas de reservas e de retomadas territoriais promovidas pelos Guarani Ñandeva e como focos etnográficos privilegiados as retomadas de *Ypo'í*, *Potrero Guasu*, *Yvykuarusu/Takuaraty* e *Yvy Katu* e as Reservas Porto Lindo/*Jakarey* e *Pirajuí*, em Mato Grosso do Sul. Além deste foco etnográfico, dialogo com dados levantados a partir de outras experiências junto aos Guarani Kaiowa e os Guarani Mbya, o que possibilitou olhar para as mulheres entre os Guarani nas diversas regiões do país onde vivem estes indígenas e pensar suas organizações e ações políticas junto e em relação ao Mato Grosso do Sul. As áreas de retomadas, para além da recuperação do patrimônio territorial e ambiental usurpado, mobilizam reconfigurações nos planos do parentesco, da cosmologia e das formas de troca de conhecimentos. Tais retomadas reúnem parentes, até então confinados em reservas, favorecendo a circulação de narrativas sobre o passado, a recuperação de práticas de sociabilidade e a reativação de formas cerimoniais e vínculos com divindades, assim como a produção e uso de objetos rituais, alimentos, remédios e demais práticas de produção da corporalidade. Um aspecto notável desses processos de recuperação territorial é a presença significativa de mulheres, como sujeitos imprescindíveis na produção de um local apropriado para a existência (*tekoha*) e, em alguns casos, como líderes desses processos. As mulheres entre os Guarani - Kaiowa, Ñandeva e Mbya, tem no fogo a referência da casa, do núcleo doméstico que compõe as parentelas e que juntos, conformam a *tekoha*. Nestes espaços são produtoras por excelência das relações sociais entre os mundos humanos e não humanos, na multiplicidade do Povo Guarani no Brasil. Desta maneira, a tese a ser demonstrada é a de como as mulheres guarani, enquanto “donas do fogo”, se configuram como agentes anti destruição que buscam a partir da mobilização da luta pela recuperação das *tekoha* – articulada através do parentesco e das alianças produzidas no contexto de retomadas territoriais, arregimentar e assentar os coletivos nas áreas recuperadas, espaços em que ganham maior projeção, já que são diretamente afetadas pelas violências das vidas em reservas, onde enfrentam limitações para construir os seus fogos. Isto se demonstra como um elemento disparador para as retomadas, possibilitando situar as mulheres ou, mais exatamente, o “modo de ser mulheres” (*kuña kuéra reko*) nessas retomadas e reservas, a partir das relações por elas estabelecidas e da produção e circulação de conhecimentos que tais relações promovem num contexto de luta pela terra entre os Guarani e Kaiowa.

**PALAVRAS CHAVES:** mulheres guarani, mulheres kaiowa, retomadas, política, parentesco.

## ABSTRACT

This thesis aims to approach relations between women and politics, kinship and person building that take place at reserves and areas of territorial repossession, which have been retaken by the Guarani Ñandeva. Regarding the ethnographic focus, this research specifically to the retaken lands of Ypo'i, Potrero Guasu, Yvykuarusu/Takuaraty and Yvy Katu, as well as to the Reserves Porto Lindo/Jakarey and Pirajuí, all of them located at Mato Grosso do Sul. Besides of that, I also drew on data gathered by other researchers who worked among the Guarani Kaiowa and the Guarani Mbya. That allowed me to reflect on the experiences of Guarani throughout the various regions of the country where these indigenous people live and, then, to think about the organizations and political actions, observing how these also involve Mato Grosso do Sul. The land-retakings allow not only the territorial and environmental heritage - that once was stolen - to recover, but also the reassemble that happens in terms of kinship, cosmology and forms of knowledge exchange. These retaken lands also bring together relatives that were previously confined in reserves, which provides the circulation of narratives about the past, the recovery of some sociability practices, the reactivation of ceremonial forms and bonds with deities, as well as the production and use of ritual objects, food, medicines and of other practices of corporeality crafting. A notable aspect of these processes of territorial recovery is the significant presence of women as indispensable subjects in the production of a place where it is possible to live in (*tekoha*) and, in some cases, as leaders of these processes. Women among the Guarani - Kaiowa, Ñandeva and Mbya have their fire as the reference of their house and also of the households that compose the extended family, and these elements, all together, form the *tekoha*. In these spaces, women are the main ones to produce social relations between the human and non-human worlds, in the multiplicity of the Guarani people in Brazil. In this sense, the thesis is about how the Guarani women, as "women keepers of the fire", figure as anti-destruction agents that seek, by mobilizing the struggle for the recovery of the *tekoha* - articulated through kinship and the alliances produced in the context of recovered territories -, to gather and settle the collectives in the recovered areas. Women come to prominence in these spaces, where they are directly affected by the violence of life in reserves and face several restrictions that prejudice their possibilities of building their fires. This appears as an element that drives land retaking processes, allowing women or, more precisely, the "women way of being" (*kuña kuéra reko*) to settle up in these retaken lands and reservations, based on the relationships established by them and also on the production and circulation of knowledge that such relationships enable in a context of struggle for land among the Guarani and Kaiowa.

**KEY WORDS:** guarani women, kaiowa women, land retaking, politics, kinship.

## TEMBIAPONĒ ' ĒMOMBE ' UPYRĀ :

Ko ñe'ẽ hai mombe'upyre ambue kuña rehegua omomaranduva política rehegua, pehẽngue rehevegua ha tekove omombareteva tekoha *reserva* pe oikova tarã tekoha añeteteve rehegua (*retomada*) ombohapeva ñe'ẽ ha arandu orekova rehegua oikova Ypo'i gua, Potrero Guasu, Yvykuarusu/Takuaraty, ha Yvy Katu ha avei umi oikova tekoha tujape je'eva *reserva* pegua Porto Lindo/Jakarey ha Pirajuí, ko Yvy Guasu herava Mato grosso do Sul pegua. Terã avei ði ñe'ẽ jeporekapyre ñemongueta hape guare umi orekoveva arandu ndive guarerehegua ava Kaiowá, Guarani Ñandeva ha Guarani Mbya arandu rupivegua, pea rupive ojekuáa ko ñe'ẽ oparupi ko tetã Guasu jehenoiva Brasil pegua, ava oikova ko tetã Guasu pegua. Ko ñe'ẽ rupi ha'e omombe'uta umi oikova *retomada* pe, yma va'e kue oñe mosẽ itekoha gui va'e kue, omombe'u haguã mba'eichapa araka'e ojehu pe mba'e vai ha avei mba'eichapa tekove oipyhy jevy upe itekoha tuja, oñepyrũ jevy haguã oiko ymaguareicha hekoetepy jevy. Mba'eichagua arandu pa raka'e ipehẽgue kuéra ndive oiporu, hembikuéra, pohãña kuéra ha avei iporahei kuéra, ha oiko porã haguã oñondive, ha avei omombarete haguã heko Ñanderu Guasu ayvurupive. Oipyhyjave itekoha tuja heta ipehẽgue kuéra oñombyaty jevy ha'e kuéra. Avei ohechaukata umi kuña kuéra mbarete oñombyatyjave oñondive oiko haguã ñande mboruvicha rã. Ohechauka haguã kuña kuéra mbarete opa mba'e pe, ambue kuéra omombarete haguã, ha avei ombohape haguã tekoharã. Upeicha rupi kuña kuéra Kaiowá, Guarani Ñandeva ha Guarani Mbya ohechaukata iñarandu ha opa mba'e, há upeicha rupi oypyhy jevyta itekoharã. Ha ko kuationa jehaypyre rupi ñehemoiva *tese* omombe'uta ha ohechaukata mba'eichapa umi kuña kuéra Guarani tera avei ha'e kuéra Tata Jára omombareteta ha omombaretema oho oparupi oipyhyjevuy haguã itekoha ymaguare. Ha umi kuña kuéra *reserva* pegua katu opa mba'e vai rupi ohasa, ha *retomada* pegua katu umi kuña imbareteve oho *retomada* rupi umi kuña kuéra ohechauka tuicha imbarete kuéra. Ha upeicha rupi, ára ha ára kuña kuéra ohechauka ha'e kuéra mbarete hapichakuérape. Avei upeicha rupi heta ha hetave ogueraha hendive kuéra ipehẽgue, ha oñondive opamba'e oipyhy haguã, enterovea kuña kuéra Guarani ha Kaiowá ñeñairõ yvyreheguare.

**ÑE'Ë MBARETE:** kaiowa kuña, guarani kuña, *retomada*, *política*, pehẽngue kuéra

## LISTA DE IMAGENS

**IMAGEM 1** Abertura de Introdução 1 - Foto de Lucas Landau – “As rezadoras”. *Jehovasa* realizado pelas mulheres ao final do dia no Kunhangue Aty Guasu em Amambai, 2018. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/as-rezadoras/jhzi36b4ldjwyvsh3p0jmq1qilt4m>

**IMAGEM 2** Abertura de Introdução 2 – Foto de Pedro Biava “Projeto Guavira” – mulher guarani mostra documento de reivindicação territorial em Yvy Katu, 2018.

**IMAGEM 3** Mapa das terras guarani e da terra kaiowa foco desta pesquisa. Fonte: Instituto Socioambiental, 2018.

**IMAGEM 4** Abertura de Capítulo I – 1 - Tereza. Guarani Ñandeva - Tekoha Jaguapiru - Dourados MS - Foto de Lucas Landau, “As rezadoras” - jul.2017. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/as-rezadoras/jhzi36b4ldjwyvsh3p0jmq1qilt4m>

**IMAGEM 5** Abertura de Capítulo I -2 - Helena. Guarani Kaiowa - Tekoha Limão Verde - Dourados MS - Foto de Lucas Landau, “As rezadoras” - jul.2017. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/as-rezadoras/jhzi36b4ldjwyvsh3p0jmq1qilt4m>

**IMAGEM 6** Cena extraída do documentário “Terras Brasileiras”, TV Câmara, 2016. Família de Clodiodi no velório do jovem kaiowa assassinado durante o “Massacre de Caarapó”.

**IMAGEM 7** Chegada dos rezadores e apoiadores guarani e kaiowa de outras aldeias em Caarapó, após o assassinato de Clodiodi. Foto: Lauriene Seraguza. Jun 2016. (Acervo pessoal).

**IMAGEM 8** Cartaz exposto no corredor da FAIND elaborado pelas acadêmicas de Ciências da Natureza, Taiane Gonçalves e Sônia Aparecida. Foto: Lauriene Seraguza. Jan 2017 (Acervo pessoal) (SERAGUZA, 2018c).

**IMAGEM 9** Amigo Adatao Kaiowa, posando em protesto a PL 490 para que eu pudesse fotografá-lo durante reunião do Conselho Aty Guasu. Dourados, março/2019. Foto de Lauriene Seraguza (Acervo pessoal).

**IMAGEM 10** Na BR-163 um caminhão que seguia para o “Leilão da Resistência” promovido pelos ruralistas. Foto: Dez. 2013 (Acervo pessoal).

**IMAGEM 11** confronto entre guarani e fazendeiros em Yvy Katu, na ponte do rio Iguatemi. Foto: autor desconhecido (arquivo pessoal de Rosa Colman). 2013.

**IMAGEM 12** Mulheres e homens guarani sob a ponte do rio Iguatemi durante a retomada de Yvy Katu, em 2013. Foto: Ruy Sposati (CIMI, MS). Dez. 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>.

**IMAGEM 13** Mulheres e homens guarani durante a retomada de Yvy Katu, em 2013. Foto: Ruy Sposati (CIMI, MS). Nov. 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>.

**IMAGEM 14** Mulheres guarani e kaiowa festejam o fim da assembleia das mulheres - Kuñangue Aty Guasu. Foto de Lucas Landau. Jul. 2018. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/guarani-kaiowa>.

**IMAGEM 15** Abertura Capítulo II – 1- Miriam. Guarani Kaiowa - Tekoha Laranjeira Ñanderu - Rio Brillante MS - Foto de Lucas Landau, “As rezadoras” - jul.2017. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/as-rezadoras/jhzi36b4ldjwyvsh3p0jmq1qilt4m>



**IMAGEM 16** Um fogo doméstico – Família Kaiowa. Fotografia de Lucas Landau, *Tekoha* Ñu Vera, Dourados, MS, dez.2018.

**IMAGEM 17** Menina kaiowa assanha o fogo no centro da casa. Reserva Indígena de Amambai, MS. Cena do documentário *Kuña Reko - Mulheres Kaiowa e Guarani*, 2018.

**IMAGEM 18** Resultado da oficina de genealogia ministrada no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu da UFGD, Dourados, MS, em 2018. Cartaz com genealogia elaborado por Onésimo Sarate de Brum, Guarani de Yvy Katu/Porto Lindo.

**IMAGEM 19** Rede elaborada no *Pajek* com níveis genealógicos, identificando as gerações e as relações de maternidade e paternidade (Arcs), que compreendem 589 relações de maternidade e 579 relações de paternidade.

**IMAGEM 20** Rede elaborada no *Pajek* com níveis genealógicos, identificando as gerações e as relações de casamento (Edges), que totalizam 163 relações.

**IMAGEM 21** Rede elaborada no *Pajek* identificando os 778 vértices sem níveis genealógicos e com aplicação do algoritmo kamada kawai que traz uma tradução espacial da densidade das relações.

**IMAGEM 22** *Ñemongarai* - Batismo realizado em Ypo'í, nov.2019. Foto de Tatiane Klein.

**IMAGEM 23** Mulheres Guarani na Reserva Pirajui durante encontro de professores em 2018 cantando com a *takuapu* – Foto Lauriene Seraguza.

**IMAGEM 24** Abertura Capítulo III – 1- Leila Rocha - Imagem de Rodrigo Marcondes no Documentário *Kuña Reko – mulheres Kaiowa e Guarani* (2018).

**IMAGEM 25** Abertura Capítulo III – 2 - Kerexu Yxapyri – Foto de Jekupe Mawe cedida por Kerexu – Acampamento Terra Livre, 2022.

**IMAGEM 26** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 27** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 28** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 29** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 30** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 31** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 32** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 33** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 34** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 35** Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>

**IMAGEM 36** Os Kaiowa e Guarani em manifestação de rua em Brasília - julho de 2021 - Foto de Lucas Landau.

**IMAGEM 37** Abertura Considerações Finais 1– Mulheres cantam e rezam durante assembleia. Foto de Lucas Landau – Kunhangue Aty Guasu, Amambai, 2018.

**IMAGEM 38** Abertura Considerações Finais 2– Mulheres fazem *jehovasa* ao nascer do dia. Foto de Lucas Landau – Kunhangue Aty Guasu, Amambai, 2018.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES**

**APIB** Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

**CAC** Compromisso de Ajustamento de Conduta

**CAND** Colônia Agrícola Nacional

**CESTA** Centro de Estudos Ameríndios

**CEPEGRE** Centro de Pesquisa em Gênero, Raça e Etnia

**CF** Constituição Federal

**CIMI** Conselho Indigenista Missionário

**CGY** Comissão Guarani Yvyrupa

**CONANDA** Conselho Nacional dos Direitos das Crianças e dos Adolescentes

**CPI** Comissão Parlamentar de Inquérito

**CTI** Centro de Trabalho Indigenista

**CRAS** Centro de Referência em Assistência Social

**CREAS** Centro de Referência Especializado em Assistência Social

**EAD** Educação a Distância

**FUNAI** Fundação Nacional do Índio

**FUNASA** Fundação Nacional de Saúde

**HIV** Vírus da Imunodeficiência Humana

**HPV** Papiloma Vírus Humano

**IBGE** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**ISA** Instituto Socioambiental

**MS** Mato Grosso do Sul

**MPF** Ministério Público Federal

**MEMO** Memorial

**NEPPI/UCDB** Núcleo Estudos de Povos e Populações Indígenas/Universidade Católica Dom Bosco

**OIT** Organização Internacional do Trabalho

**ONG** Organização Não Governamental

**RCID** Relatório Circunstanciado de Identificação e Demarcação

**RID** Reserva Indígena de Dourados

**SESAI** Secretaria Especial de Saúde Indígena

**STF** Supremo Tribunal Federal

**SPI** Serviço de Proteção aos Índios

**T.I** Terra Indígena

**UFGD** Universidade Federal da Grande Dourados

**USP** Universidade de São Paulo

**UEMS** Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

**UNB** Universidade Nacional de Brasília

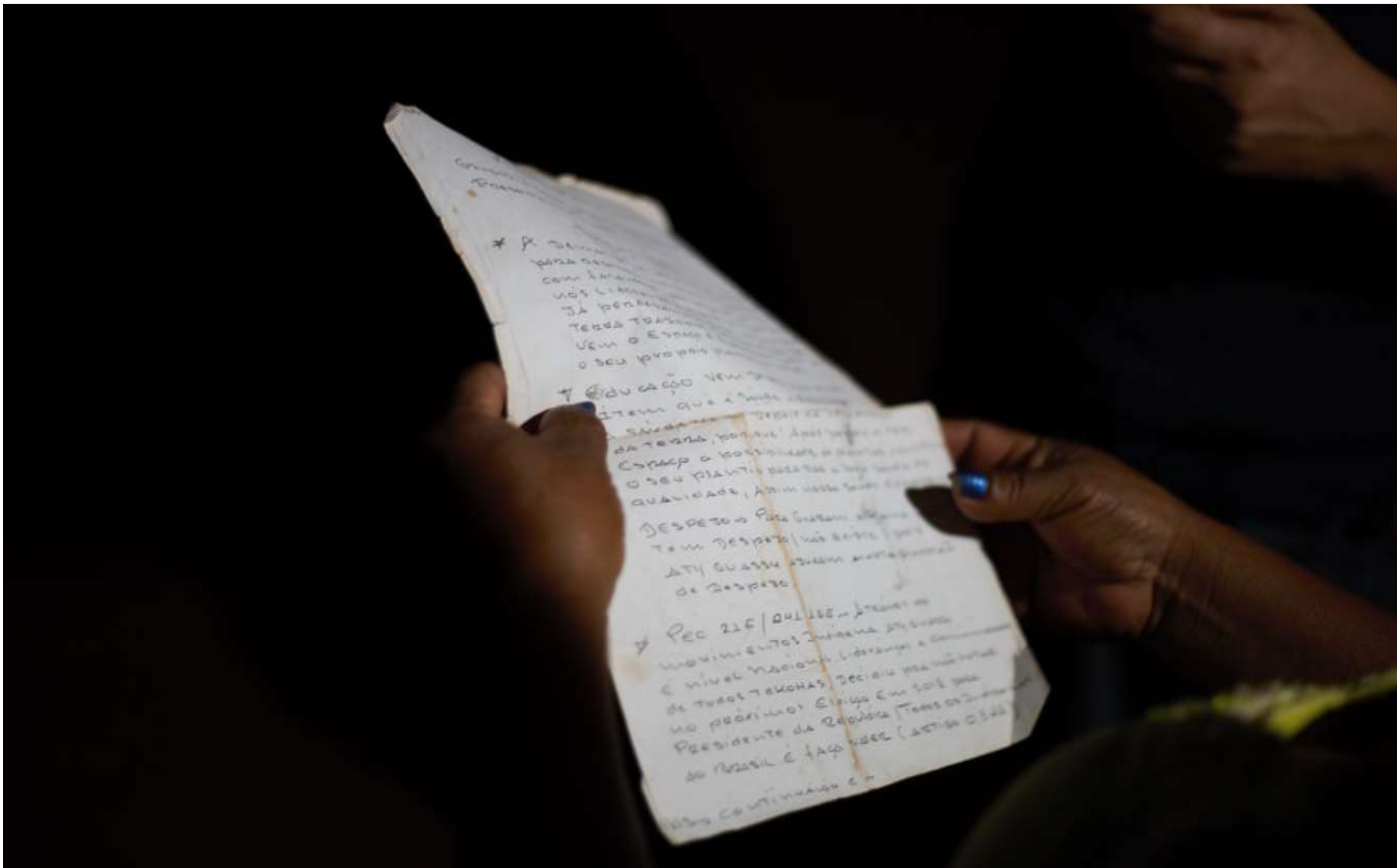
## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	
<b>AS MULHERES, A POLÍTICA, O PARENTESCO E A PRODUÇÃO DE PESSOAS</b>	
<b>ENTRE OS GUARANI.....</b>	<b>25</b>
<i>Caminhos de uma tese</i>	26
<i>Caminhos de uma vida</i>	33
<i>Caminho(s) com as mulheres</i>	37
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>A RETOMADA DAS MULHERES</b>	
<b>SOBRE RECONSTRUIR MUNDOS EM TERRA ARRASADA .....</b>	<b>44</b>
<i>se não tiver mais reza nem rezador, o mundo vai acabar</i>	46
destruição e criação de mundo(s)	58
<i>composições de resistência</i>	68
<i>jevy jey tekohape</i> política de retomadas	75
<i>fazer crescer a terra</i>	83
<i>retomada não é invasão</i>	88
<i>intervalo - jogo sujo</i>	97
<i>retomada é guerra, retomada é festa</i>	109
<i>mulheres de guerra e de festa</i>	121
algumas considerações	127
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>RETOMADA SE FAZ COM PARENTES</b>	
<b>SOBRE A SENSÍVEL INCUMBÊNCIA DE PRODUZIR ALEGRIA .....</b>	<b>132</b>
<i>as donas do fogo.....</i>	134
<i>um problema de panela.....</i>	149
<i>reconhecer parentes</i>	155
<i>agruras do esquecimento</i>	175
<i>no mundo dos parentes.....</i>	181
<i>desgostos</i>	186
<i>violências</i>	195
<i>matar mulheres</i>	201
<i>tirar crianças</i>	209
<i>levantar alegrias</i>	219
lutar pela terra .....	225

algumas considerações .....	232
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>KUÑA JURU ATÃ</b>	
<b>TOMAR AS PALAVRAS.....</b>	<b>236</b>
corpos-palavras-almas-territórios.....	238
<i>corpos de mulheres</i> .....	254
corpos de reservas, vidas em retomadas.....	264
<i>corpos de luta</i> .....	272
tomar as palavras - políticas de mulheres.....	284
quenturas - excesso de lutas e palavras .....	300
algumas considerações .....	316
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	
<b>KUÑA KUÉRA REKO: MULTIPLICIDADE DE EXISTÊNCIAS.....</b>	<b>321</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>333</b>

*(crianças batem palmas nos portões)*  
*(Emmanuel Marinho, 1994)*





\* A educação vem com a vida, não vem com o Estado, o seu próprio...

7 Educação vem...

item que é... da teoria, porque... CENAC o conhecimento... o seu plantio... qualidade, assim...

RESPEITO Para quem... Tem respeito... ATY GUARDA... de respeito.

\* PEC 226/2015 - Trata de... nível nacional, decisão... no próximo... Presidente da República... do Brasil e... Continuação e...



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### AS MULHERES, A POLÍTICA, O PARENTESCO E A PRODUÇÃO DE PESSOAS ENTRE OS GUARANI

*tem pão velho?  
não, criança  
temos comida farta em nossas mesas  
abençoada de toalhas de linho, talheres  
temos mulheres servis, geladeiras  
automóveis, fogão  
mas não temos pão.  
(Emmanuel Marinho, 1994)*

### *Caminhos de uma tese*

Esta tese é fruto de um fim de mundo. Ela é resultado de uma pesquisa realizada junto ao povo Guarani em Mato Grosso do Sul, se iniciou com o golpe a democracia em 2016 e finaliza em 2022, em meio a uma pandemia de um supervírus que cortou vínculos, recolheu as pessoas e nos colocou a pensar: afinal, o que vem depois disto tudo?

Há séculos os Guarani e Kaiowa vem nos ensinando a como sobreviver a finais de mundos, pois, o mundo deles já acabou muitas vezes – e foi (re)construído por tantas outras.

A ideia de “mundos guarani”, destacada no título desta tese, foge da arrogância da totalidade que pode sugerir o termo, ao contrário, faz uma ode à multiplicidade e diferença indígena, me colocando como incapaz de me referir a totalidade de uma aldeia, quiçá de um povo, tão múltiplo e dinâmico como os Guarani.

A pesquisa mencionada foi realizada no estado de Mato Grosso do Sul junto às mulheres do Povo Guarani. Nasce de uma longa relação com os Kaiowa e Guarani Ñandeva, numa tentativa central de enfatizar as mulheres Guarani Ñandeva (também conhecidas como Ava Guarani), que foi com quem concentrei-me para realizar a pesquisa de doutorado, mas que inevitavelmente desafiadora, dialogou com os dados que levantei junto aos Kaiowa Guarani durante alguns anos de vivência junta aos amigos e amigas indígenas.

Isso se deu, pois, por mais que os Guarani Ñandeva fossem a ênfase da minha interlocução, não é possível eliminar a presença kaiowa das lentes de minhas análises, diálogos e reflexões, em virtude de que a maior parte do que aprendi sobre os povos falantes de guarani foi a partir de conversas e experiências com os Kaiowa que compartilham relações e terras com os Guarani Ñandeva.

Os próprios Guarani Ñandeva reconhecem a impossibilidade de uma rigorosa dissociabilidade dos Kaiowá na vida atual, que se expressa no trânsito de expressões linguísticas, aspectos organizacionais e rituais, embora façam questão de sempre afirmar a significância de suas distintividades étnicas. Acrescento a isto, a inspiração de algumas experiências junto as mulheres guarani mbya, com quem pude conviver por força da vida e da luta e que tanto me ensinaram sobre esse grande povo composto por mundos complexos e fascinantes, o que resultou em um interessante levantamento de dados que possibilitou olhar para as mulheres do Povo Guarani nas diversas regiões do país em que vivem estes indígenas e pensar suas organizações e ações políticas junto e em relação aos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul.

Todavia, o foco desta pesquisa são as Guarani Ñandeva, o qual me esforço por etnografar, reconhecendo a conectividade entre os mundos Guarani, em especial aos que tive acesso, os Kaiowá, os Mbya e os Guarani Ñandeva no Sul, Sudeste e Centro-Oeste brasileiro. A convivência, muitas vezes na mesma família extensa, de Kaiowa e Guarani faz emergir não só as aproximações entre seus modos de existir, mas também suas especificidades, o que muito auxilia no desenvolvimento da pesquisa e o que me impossibilita, para além da força da retórica ao me referir ao povo Guarani, ou mesmo aos Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowa e Guarani Mbya, dar conta de sua sensível complexidade.

Este trabalho persegue caminhos postos a uma série de elaborações já formuladas por mim na convivência com estes indígenas em Mato Grosso do Sul. Seu foco numa perspectiva guarani e kaiowa da vida, da alegria e das mulheres tem a ver com esta trajetória de décadas de engajamento e pesquisa junto a esses indígenas: como demonstrei em outros trabalhos (SERAGUZA, 2013) entre os Guarani e Kaiowá, a vida social só pode ser pensada e produzida a partir da relação com as mulheres – e da alegria que é por elas propagada.

A ênfase desta pesquisa, assim, está na elaboração de uma etnografia sobre o modo de vida de mulheres, suas relações e seus conhecimentos enquanto fazer político em áreas de retomadas guarani e nas reservas indígenas, especificamente naquelas localizadas nos municípios de Paranhos e Japorã em Mato Grosso do Sul<sup>1</sup>, reconhecida como “Bacia Ñandeva”.

---

<sup>1</sup> Também inclui dados de outras reservas, terras indígenas e ocupações, pois nelas existem moradores guarani que se inseriram em espaços que até o início do século XX eram ocupados exclusivamente pelos Kaiowá. Nessas localidades é comum a presença de casamentos mistos, de modo que em vários casos os Kaiowá estão mesclados em coletivos guarani e vice-versa.

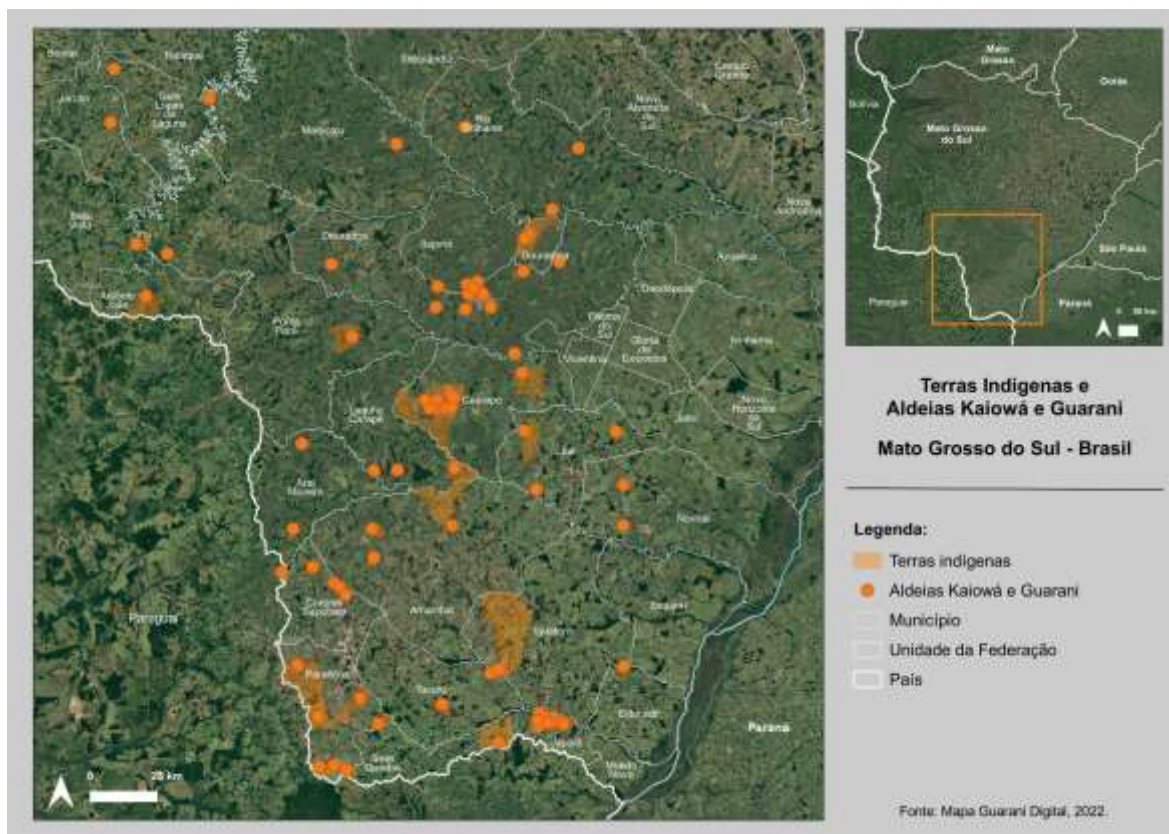


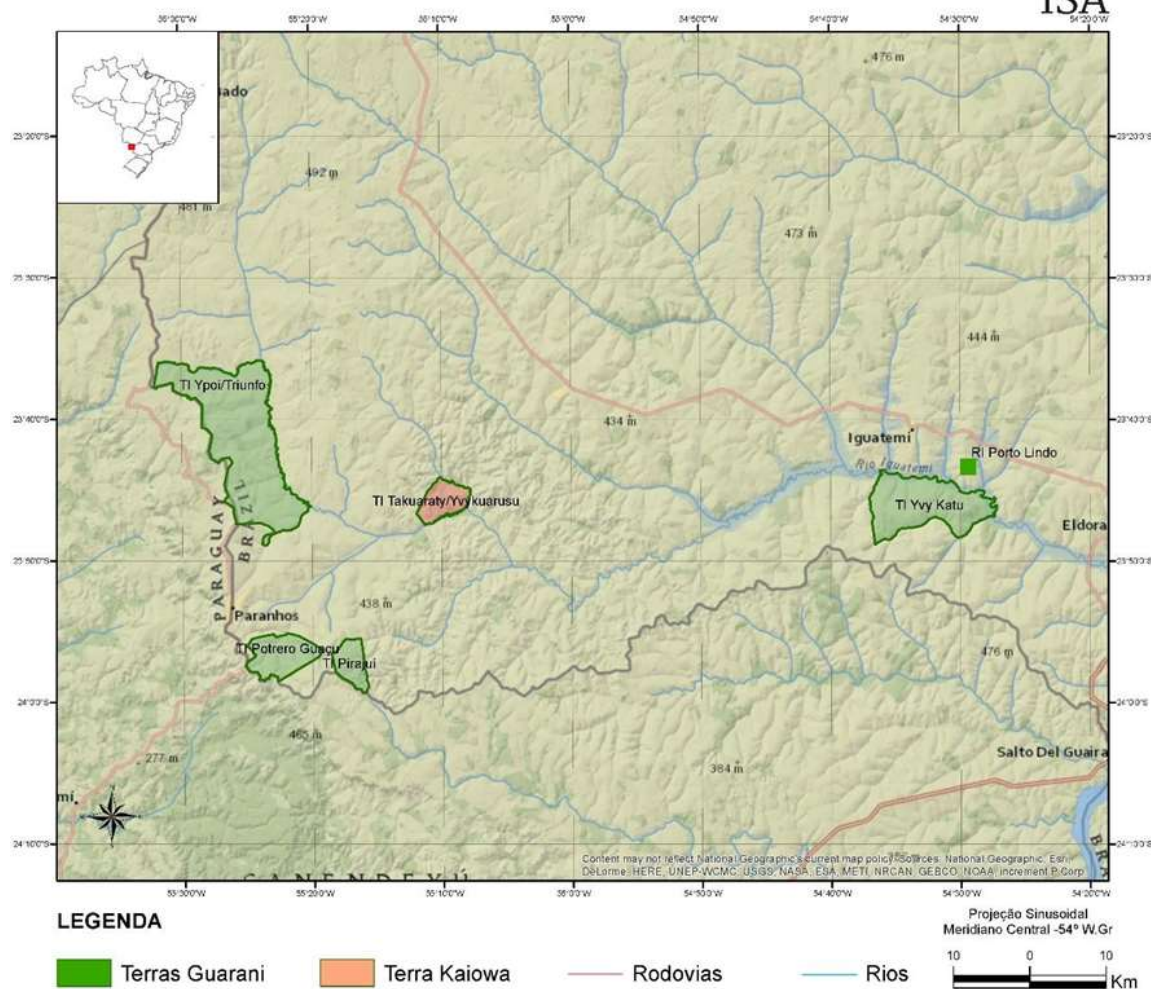
Imagem 3: Mapa das terras guarani e da terra kaiowa em Mato Grosso do Sul. Fonte: Leandro Moretti, 2022

Desta maneira, a pesquisa foi realizada em seis áreas predominantemente, mas não exclusivamente, guarani, que são Ypo'í, Potrero Guasu, Pirajui e Yvykuarusu/Takuaraty-Paraguasu, onde vive uma parentela guarani com quem dialogo desde a pesquisa de mestrado, na cidade de Paranhos e Yvy Katu e Porto Lindo/Jakarey na cidade de Japorã<sup>2</sup>, todas pertencentes ao estado de Mato Grosso do Sul. Estas terras indígenas compõem um cenário investigativo central nesta tese e compreendem duas reservas criadas em 1928 e quatro áreas recuperadas através do processo denominado como retomada.

Os Guarani se aproximam ao número de 280 mil pessoas, distribuídos entre Bolívia, Paraguai, Argentina e Brasil, divididos majoritariamente em três grupos: Kaiowa (ou Paĩ-tavyterã), Mbya e Ñandeva (ou Guarani, ou Xiripa, ou ainda Ava Guarani) (MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016).

<sup>2</sup> Apesar de estar oficialmente no município de Japorã, o acesso a estas aldeias se dá pelo município de Iguatemi, MS.

## ALDEIAS GUARANI E KAIOWA NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL



Instituto Socioambiental, 2018

Imagem 4: Mapa das terras guarani e da terra kaiowa foco desta pesquisa. Fonte: Instituto Socioambiental, 2018.

Nesta pesquisa, o uso que faço da nomeação Guarani e Kaiowa, se dá, pois, levo a sério a autodenominação destes, a forma como se nomeiam e se diferenciam em Mato Grosso do Sul. Na literatura etnológica, o povo autodeclarado no Mato Grosso do Sul como Guarani é identificado como Ava Guarani ou Guarani Ñandeva, enquanto os Kaiowa, como Kaiowa Guarani. Em respeito à escolha que os Ava Guarani ou Guarani Ñandeva fazem em se autodeclarar Guarani em meu campo de pesquisa, faço aqui os mesmos usos que eles – utilizando Guarani e Kaiowa para referir-lhes conjuntamente. Desta forma, no decorrer do texto, quando me referir especificamente a cada um, sublinharei a especificidade, como por exemplo, Guarani Mbya, Kaiowa e Guarani Ñandeva ou ainda em menção a todos enquanto Povo Guarani.

A tese que procurei demonstrar é a de como as mulheres guarani, enquanto “donas do fogo” numa referência a agência feminina das mulheres na composição dos módulos organizacionais que compõem as *tekoha* em sua organização social, se configuram como agentes anti destruição nos mundos guarani. Elas buscam, a partir da mobilização da luta pela recuperação das *tekoha* – articulada através do parentesco e das alianças produzidas no contexto de retomadas territoriais – arregimentar e assentar os coletivos nas áreas recuperadas. Nestes espaços, as mulheres ganham maior projeção, já que são diretamente afetadas na vida em reservas, nas quais enfrentam limitações para construir seus fogos, o que se configura como elemento disparador para as retomadas ou mesmo para a saída das reservas para as periferias das cidades em Mato Grosso do Sul.

Uma tese complementar é que uma vez que elas fortalecem os seus fogos nas retomadas, acionando elementos do parentesco, ativando e potencializando o rendimento do parentesco nos coletivos, ganham mais visibilidade, maior expressão e conseguem participar mais ativamente em outros espaços, onde o parentesco também é percebido como lugar de aprendizado para a vida fora da parentela, como nas atividades públicas das mulheres, as assembleias, movimentações sociais, nas universidades e em múltiplos espaços de representações. As mulheres, rearticulando seus fogos nos espaços de retomada, ativam o parentesco e reassumem importantes funções de protagonismo político, impedidos de se manifestar nas reservas. Projetam-se assim, como importantes agentes do fazer político.

Para demonstrar a tese, descrevo como esse processo se efetiva a partir de elementos da genealogia do parentesco destas mulheres e da descrição das atividades políticas, no âmbito da parentela, do fogo, como também do cuidado e de como elas fazem isso a partir do fogo, instituição central na regulação do fluxo da vida social. As mulheres são as donas do fogo e enquanto donas do fogo são fundamentais no assentamento e produção dos coletivos de retomadas e mesmo nas áreas ocupadas aos arredores das cidades. O fogo seria uma espécie de elemento primordial que produz as condições para “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019), pois, enquanto houver a produção do fogo, igualmente o mundo estará sendo produzido.

A pesquisa se deu a partir do diálogo com mulheres Guarani e Kaiowa que estão a frente das retomadas de terras de onde foram historicamente expulsas e utilizam desta estratégia da ação política guarani para a recuperação da posse dos territórios esbulhados, sendo que esta recuperação também se estende para as relações entre parentes, com as

divindades e o meio ambiente. Esta ação se realiza no âmbito do parentesco, aspecto da organização social primordial deste povo indígena.

Para tal, configurei o texto aqui apresentado em três capítulos.

No primeiro capítulo, fiada nas elaborações de Stengers (2015, 2018), Latour (2007, 2015) e Danowski & Viveiros de Castro (2014), trago uma narrativa histórica desenhada a partir dos relatos de destruição e criação de mundos, onde o canto-reza aparece como pilar de sustentação destes mundos e que, inevitavelmente ameaçados pela situação de reservamento, se conforma no desafio em manter o mundo em pé. Para isto, dialogando com Beatriz Perrone Moisés (2015), percebo esse desafio como um *continuum* de “guerra e festa”, onde da guerra com o mundo não indígena sobressai a aliança estabelecida em oportunidades estratégicas, o que me fez entender, como propõe a antropóloga, que antes de paz, o “par conceitual de guerra é festa” (PERRONE-MOISÉS, 2015), fundamental para a compreensão destas relações estabelecidas.

Esta guerra se dá pela demarcação de suas terras e pela existência de suas vidas, contra homens não indígenas, armas e a caneta do Estado - mas também, e diferentemente, entre os seus próprios. Todavia, sobre a prerrogativa da festa, também se juntam a aliados, conscientes do tamanho de seus inimigos (CLASTRES, 2013), como estratégia de resistência. As retomadas são espaços em que as pessoas se relacionam com muitas violências, como amplamente noticiado, mas são também espaços de muita festa, com cantos, danças e rezas, elementos fundamentais na produção da alegria, imprescindível para a continuidade da vida.

E assim, é possível perceber que existe uma política de retomadas, se tratando de uma política pela vida, onde as mulheres têm ação fundamental na existência e resistência de seus parentes. Chega-se à conclusão, de como reproduzem com frequência estes indígenas em suas falas, de que retomadas são guerras e são festas, assim como as mulheres, que diante de sua posição “admirada”, mas também “temida”, pela força de suas palavras, quebram a mansidão das palavras guarani, bradam na defesa da vida dos seus parentes e da existência de seus fogos.

No segundo capítulo, demonstro que isso se dá, justamente porque ocupam uma posição privilegiada no parentesco - o de “donas do fogo” - que tem na maternidade o sustentáculo da força de suas sociedades, possuem o poder de arregimentar e assentar os seus parentes nas áreas recuperadas, principalmente, por sentir na pele a destruição de seus fogos, motivado pelas violências cotidianas que enfrentam nas áreas reservadas.

É esta violência histórica que atinge suas relações de parentesco e consequentemente, sua organização social, suas terras. A expulsão de suas terras provocou uma confusão na organização social que produziu um esquecimento sobre os próprios parentes, fazendo das retomadas a promessa de reencontrar parentes, saberes e uma vida coletiva ceifada pela invasão dos não indígenas ao território guarani e kaiowa.

Isto resulta num mal-estar (BRAND, 2001), um sentimento contagiante e generalizado, conhecido por *ñemyrõ*, que dificulta a realização da vida nas reservas, sendo causa e consequência de violências, o que produz outras formas de se relacionar entre si e com a terra e impulsiona as mulheres com os seus parentes para fora das reservas, onde a luta se configura como “força restauradora” (MARINHO, 2018) e promissora no levantar alegrias.

Todavia, as mulheres deparam-se com mais um desafio: como fazer luta nas terras recuperadas com velhos corpos de reservas?

No terceiro e último capítulo desta tese, encaro esta questão e seus afluentes, bastante persuadida de que é no processo de produção corporal em que se alinha corpo-espírito/alma-palavras-territórios, de onde se levanta a potência do fazer político entre as mulheres, permeadas por suas substâncias e suas palavras que engendram “força de pensamento” (BELAUNDE, 2006) que faz com que as mulheres tenham condições de levantar gentes e consequentemente, de levantar *tekoha*.

Viver em retomada implica na reconstrução de corpos, o que requer ativar formas de sociabilidade do fogo, cantos, danças e rezas. Desta maneira, é possível observar uma política de mulheres que tem em seus corpos e em suas palavras, assim como em sua postura de produtora da vida social firmada em suas relações e posição de parentesco, elementos para uma política da vida social kaiowa e guarani.

Entretanto, lidam com as disputas constante com os homens de seus circuitos de relações e com as acusações que visam deslegitimar sua posição, fazendo das suas falas, falas de “guerra” e de “festas” (CLASTRES, 2013, PERRONE-MOISÉS, 2015), armas que podem inclusive voltar contra a si mesmas, numa busca constante de um equilíbrio por vezes inexistentes num mundo em “perpétuo desequilíbrio” (LÈVI-STRAUSS, 1993).

Portanto, desde já, assumo a responsabilidade pelos possíveis erros. Resultados de meu domínio modesto de língua indígena, ou de minha alteridade latente, ou ainda das dificuldades impostas à permanência junto aos indígenas em situação de conflito fundiário ao longo destas décadas. Mas acima de tudo, fruto do reconhecimento de que “escrever é um



perigo”. É na escrita que nos despimos do entorno e passamos a nos relacionar intensamente com o nosso próprio pensamento, de nossos colegas estudiosos e estudiosas sobre a temática e principalmente, com o pensamento indígena, estabelecendo rupturas e conexões, que nos obrigam ao resguardo, a concentração e acima de tudo, a aceitação e ao agradecimento aos olhares múltiplos que junto comigo, construíram esta tese.

Por isso, a intenção aqui foi deslocar os olhares não só para as mulheres, mas para os lugares que elas ocupam e não os subalternizar como ocorre na maioria das sociedades não indígenas. Mas para isso, é preciso ressaltar que a minha própria história, de mulher, não indígena, pesquisadora e parceira, se mistura com a de meu campo de pesquisa e juntas, resultaram nesta tese. Peço licença para compartilhar a seguir.

### *Caminhos de uma vida*

Em 2003 cheguei em Dourados (MS) para fazer a graduação. Ao chegar em Mato Grosso do Sul, tive a feliz surpresa de descobrir que eu estava em pleno território kaiowa e guarani. Percebi que tinha em mãos o privilégio de poder conhecer esse povo indígena – e assim busquei fazer. Dentro da universidade pude me engajar em muitos movimentos sociais, mas dois deles foram fundamentais para a minha formação: a Marcha Mundial das Mulheres e o Movimento Guarani e Kaiowa, que vinha se consolidando fortemente na região, tanto na luta pela terra, quanto por uma educação escolar indígena de qualidade.

Não é possível viver em Dourados e não ver os Guarani e Kaiowa. Nesta cidade, existe uma reserva indígena, uma das estratégias usadas pelo estado brasileiro para retirar os Guarani das suas terras e liberá-las para as frentes de colonização que chegavam nesta região no início do século passado e “confiná-los” (BRAND, 1993) em pequenas porções de terra. Foram criadas oito reservas no total e a Reserva Indígena de Dourados foi uma delas. Nenhuma destas áreas ultrapassam 4.000 hectares de terra ainda nos dias de hoje e em Dourados, são mais de 18 mil pessoas, entre Guarani, Kaiowa e Terena, vivendo neste pequeno espaço forçosamente compartilhado.

É muita gente em pouca terra, o que dificulta as pessoas de serem alegres e viverem conforme o *teko porã* – o bom modo de ser e viver entre estes indígenas. Os Guarani e Kaiowa foram atraídos para as reservas, em busca de recursos, e levados à força pelos próprios agentes do estado, com a justificativa de que “lugar de índio é na Reserva”, como muitos ainda insistem em repetir nesta cidade. Mas, na convivência com os meus amigos e

amigas guarani e kaiowa, aprendi que “lugar de índio” é na terra deles mesmo - e onde eles e elas quiserem. E foi neste contexto que acompanhei em 2005 a primeira retomada de terra entre os Guarani e Kaiowa que aconteceu em Dourados, na beira do rio Dourados. Lá, os Kaiowa que retomaram enfrentaram uma série de violências, entre elas, um confronto com os frequentadores de um clube de lazer para policiais, cedido pelo proprietário justamente para pressionar os indígenas instalados no local à época.

Houve um grande conflito que resultou em mortes e toda a cidade se voltou contra os indígenas, sem considerar a legitimidade do processo de retomada e os fatos históricos de que os Guarani e Kaiowa foram violentados, roubados, enganados e expulsos de suas terras. Nos anos seguintes, começou uma grande movimentação entre este povo indígena e seus aliados e aliadas na luta pela demarcação de suas terras, o que não foi feito mesmo com a determinação de que todas as Terras Indígenas deveriam ser demarcadas cinco anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Foram muitas marchas pelas ruas, muitas palestras, encontros, Aty Guasu... e o mesmo acontecia por parte dos ruralistas, que diziam em todos os lugares que ali “não era terra indígena”.

Em virtude desta movimentação, o Ministério Público Federal firmou em 2007 um compromisso de ajustamento de conduta (CAC) que obrigava a FUNAI a demarcar as terras guarani e kaiowa. Foram construídos Grupos de Trabalho para a identificação das terras e muitos conflitos se acirraram aí. A partir de então, decidi que atuaria mais efetivamente junto aos Guarani e Kaiowa. Voltei às minhas pesquisas da universidade para as áreas indígenas e dei continuidade a vida profissional nesta região, no intuito de compreender, mas também de contribuir, com as lutas e demandas que vivenciavam estes indígenas.

Com o término da minha graduação, tive a oportunidade de ser professora do curso de Licenciatura Indígena Intercultural Guarani e Kaiowa –Teko Arandu, em seu segundo ano de existência (2007-2009-2015-2017) na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em Dourados. Essa experiência na licenciatura indígena foi fundamental para que eu conhecesse mais a fundo a realidade guarani e kaiowa e pudesse conhecer todas as áreas deste povo indígena em Mato Grosso do Sul, além da parceria junto aos movimentos indígenas que cresciam na época: o de professores, o de mulheres, o de jovens e o da luta pela terra.

Depois disto, atuei em uma ONG que tinha uma atuação focada nas mulheres e na formação de gênero e andei por 31 municípios em Mato Grosso do Sul (2009-2010), em aldeias indígenas, quilombos, assentamentos rurais e comunidades ribeirinhas. Foi durante

este trabalho que eu também pude presenciar o primeiro despejo kaiowa dos muitos que eu veria na minha vida.

Foi da *tekoha* Laranjeira Ñanderu, em Rio Brilhante, no dia 11 de setembro de 2009. Eu acordei com a notícia do despejo e não tive dúvidas em correr para lá e apoiar os meus amigos e amigas, mesmo que com uma palavra alegre, de força, com uma presença. Eu os vi trazerem as suas mudanças para a beira da BR-163, montarem barracas de lona, furarem poços e quando saiu o último caminhão da *tekoha*, carregado com a mudança deles, vi que atrás se formou um grande redemoinho, como se todos as divindades kaiowa estivessem vindo junto com eles para a beira da rodovia.

Às 11 horas da manhã daquele dia, a Polícia Federal chegou fortemente armada e acompanhada pelo fazendeiro à área do acampamento. O fazendeiro foi até a porteira e colocou uma corrente com um grande cadeado reluzente que brilhava no sol. A Polícia Federal tranquilizou os Kaiowa, dizendo que as casas e o restante da mudança que não tinham tido tempo de carregar, ficariam na *tekoha* e nada aconteceria. Na semana seguinte, o fazendeiro colocou fogo e queimou toda a aldeia onde eles viviam antes do despejo. Sentimos todos e todas juntos e juntas a dor e a injustiça da ação do Estado.

Os Kaiowa de Laranjeira, ficaram na beira da rodovia, debaixo de chuva e resolveram entrar de novo na área, mas antes disso, viram sua maior liderança morrer atropelada por um caminhão carregado de cana de açúcar em 2011. Lá permanecem até os dias de hoje, aguardando a demarcação de sua terra. Vivenciar isto foi fundamental para eu carregar o meu coração da obrigação de colaborar de forma mais efetiva na luta pela terra entre os Kaiowa e os Guarani, já que o “meu povo” – *karai, jurua, mbairy, moroty* – fez e faz tanto este povo indígena sofrer.

Foi aí que fui fazer o mestrado em Antropologia. No mestrado, eu queria olhar para as mulheres kaiowá e guarani e assim fiz, em Paranhos (MS), na fronteira entre Brasil e Paraguai, quando escrevi uma dissertação chamada “Cosmos, Corpos e Mulheres: de *Aña* a *Kuña*” (2013). Enquanto fazia a dissertação, fui trabalhar numa outra universidade, como professora de Antropologia no curso de Ciências Sociais, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2012-2014, 2015-2017), em Amambai, onde, atualmente, 80% dos acadêmicos são Guarani e Kaiowa.

Atuei também nesta época numa outra ONG, em várias áreas guarani e kaiowa, em projetos relacionados a roças e a pontos de cultura. Quando terminei o mestrado, fui trabalhar como assistente na FUNAI. No dia em que eu assinei o meu termo de posse de trabalho, eu

estava numa das audiências da Comissão Nacional da Verdade que ocorreu em Dourados em abril de 2014, falando sobre as violações de direitos que a própria FUNAI cometeu historicamente contra os Guarani e Kaiowa.

Foi o trabalho mais difícil que realizei até hoje na vida e o fiz por compreender como uma oportunidade de trabalhar junto aos indígenas guarani e kaiowá, contribuindo a partir deste lugar do Estado – num momento de reestruturação, promessas – mas com um histórico de precarização e palco de barganhas políticas, o que faz de muitos de seus servidores e servidoras, grandes valentes.

Na época, eu compartilhava a responsabilidade, basicamente, por duas questões na regional de Dourados: o acompanhamento dos processos de demarcação de terras indígenas e os direitos de mulheres e crianças – especialmente crianças, pois existe uma tentativa genocida do Estado, recorrente, que depois de expulsar estes indígenas de suas terras, tentam retirar judicialmente os filhos das mães guarani e kaiowa, para que sejam criados por famílias não indígenas. Na assembleia do Kuñangue Aty Guasu de 2018, ocorrida em Amambai, as mulheres contaram mais de 60 crianças acolhidas nos abrigos da cidade, somente no município de Dourados.

Após esta experiência, voltei a ministrar aulas no curso de Ciências Sociais da UEMS e na Licenciatura Indígena Guarani e Kaiowa da UFGD. Orientei muitos estudantes indígenas em seus trabalhos de conclusão de curso, na escrita de artigos, projetos e muitos seguiram para o mestrado e o doutorado. Permaneci nestas instituições até 2017. Paralelamente a minha atuação profissional, seguia junto aos movimentos sociais.

Tive a oportunidade de ir me engajando mais e podendo estar presente em muitas das ações políticas kaiowa e guarani: compartilhando saberes; assessorando o movimento na construção de documentos; realização de encontros, eventos, reuniões, novas parcerias; no diálogo com o estado e suas agências como FUNAI, SESAI, universidades, escolas, polícia, hospital, visando uma atuação mais eficaz destas agências junto aos povos Guarani e Kaiowa. Também participei como colaboradora em alguns grupos técnicos de estudos e de identificação de terras kaiowa e guarani.

Logo que sai da FUNAI, meus amigos e amigas em Mato Grosso do Sul me mostraram que seria muito importante fazer o doutorado, já que isso também poderia contribuir na qualificação de nossa atuação política junto aos indígenas. Como nas universidades daqui não existia doutorado em Antropologia, pude estudar na Universidade de São Paulo (USP), junto ao professor Márcio Silva, que conheci quando estive na UFGD

em Dourados no período de meu mestrado. Nestes anos convivendo em São Paulo e na USP, tive o privilégio de me aproximar, aliar e atuar junto aos Guarani Mbya e Ava Guarani e a rede de parceiros não indígenas que conformam a Comissão Guarani Yvyrupa, nas regiões sul e sudeste do Brasil, mais um presente que o povo Guarani me deu nesta existência, o que também me possibilitou um outro parâmetro para ajustar a percepção do quão saqueados foram os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul.

### *Caminho(s) com as mulheres*

Os Kaiowa e Guarani, atualmente, ultrapassam as estimativas de 60 mil pessoas no Mato Grosso do Sul e ocupam mais de 90 áreas, homologadas ou em estudo, em bairros urbanos, em acampamentos e retomadas em áreas de reivindicação (FUNAI 2015; SERAGUZA, 2015). Destas, ao menos 60 são áreas de retomadas, em conflito fundiário, e que ainda aguardam os estudos para demarcação e homologação como Terra Indígena, em promessas sempre adiadas pelo Estado brasileiro.

A configuração de Terra Indígena em Mato Grosso do Sul é composta pela presença das Reservas, demarcadas entre 1915 e 1928, pelas terras demarcadas com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e das áreas reivindicadas como retomadas a partir dos anos 70, ainda sem reconhecimento oficial. Especificar essa configuração é considerar o processo histórico que é transformador do cotidiano indígena, alterando seus modos de ser e se relacionar com os seus e o seu entorno. É também reconhecer o esforço de luta de homens e mulheres, insistentemente batendo à porta dos poderes públicos e cobrando seus direitos.

Muitas das elaborações, acadêmicas e não acadêmicas, sobre os Kaiowa e Guarani, têm sido estruturadas a partir de algo que pode ser percebido como uma economia da tragédia, que parece render se valendo dos ataques do Estado e das sociedades não indígenas do entorno contra estes indígenas – o que os coloca num lugar de vítimas, excluindo muito da capacidade de agenciamento e transformações que estes indígenas protagonizam.

Por mais que a tragédia e a grave crise humanitária que vivenciam os Kaiowa e Guarani sejam parte de um cenário de fato lamurioso, a ideia aqui é fazer um percurso ao contrário, mais próximo daquilo que me parece ser do interesse de meus amigos e amigas indígenas fazer aparecer – já que para além de “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) o pensamento nativo, me parece imprescindível projetar, nessa tradução, as imagens de si que meus interlocutores e interlocutoras produzem.

Bartomeu Melià, estudioso dos Guarani já falecido, disse em sua palestra no I Seminário Internacional de Etnologia Guarani (UFGD, 2016) que o simples fato dos Guarani seguirem existindo denuncia a falência do sistema colonial em destruí-los, expressa pela insuficiência de toda a força empregada contra eles e sua extraordinária capacidade de luta e resistência.

Mesmo sendo percebidos como povos muito sofridos, mas também aguerridos, as recepções em suas terras são sempre festivas e inspiradoras, o que faz com que aqueles que andem ao seu lado caminhem para uma direção em que outros mundos são possíveis, acessíveis pela leveza, pela alegria e pelo afeto. Como, então, escrever um trabalho focado na tristeza quando o povo com quem aprendo me recebe sorrindo desde pelo menos o ano de 2005?

Nesse sentido, Anastácio Peralta, líder Kaiowá e mestre em Educação e Territorialidade pela Faculdade Intercultural Indígena – FAIND, formulou essa questão da seguinte forma, “nós já somos felizes, sempre fomos, mas precisamos da demarcação da nossa terra de volta para ter mais espaço para plantar e ter mais alimentos saudáveis”. Então, não seria lutar para ser feliz, mas ser feliz para lutar, a luta se alimenta da felicidade, sem alegria não tem vida, nem luta. A ênfase na alegria, como pré-condição para a iniciar qualquer processo social, aponta para uma característica fundamental, amplamente destacada na etnografia dos Guarani: sem alegria emerge o *ñemyrõ*, que pode ser traduzido como ressentimento, mágoa, pesar, tristeza, desgosto, sentimentos inerentes ao fim do mundo. A promoção constante da alegria é o recurso para afastar o *ñemyrõ*, independente das adversidades vividas.

As conversas realizadas para a produção desta pesquisa foram travadas preferencialmente com as mulheres, mas também com os homens. Parto da ideia de que falar sobre gênero, é falar de e com homens e mulheres, pois, quando se fala em gênero, fala-se em relação, o que entre os Guarani e Kaiowa significa que os universos masculinos e femininos são diferentes, mas não dissociados (SERAGUZA, 2013), levando em consideração que para encontrar gênero entre os povos indígenas é preciso atualizar esta categoria (STRATHERN, 2006).

Nos últimos anos, houve uma aparente preocupação crescente de produções na antropologia com as mulheres indígenas. Entretanto, por mais que isso possa parecer uma novidade, não o é, já que as primeiras produções etnográficas com mulheres indígenas nas terras baixas da América do Sul foram realizadas a partir dos anos de 1950, resultados de

prolongados períodos de campo e tomavam por foco principal aspectos da sexualidade em rituais e mitologias (BELAUNDE, 2015).

Apenas nas últimas décadas é que o tema tomou assento nas esteiras das preocupações etnológicas, como não deixam dúvidas as contribuições de Lea (1994, 2012), Franchetto (1996), McCallum (1999, 2001) entre outros/as. Por isso, proponho uma reflexão sobre a pesquisa etnográfica com mulheres guarani e como elas proporcionam outras percepções sobre a política, o parentesco e a produção de pessoas. Parto do pressuposto, compartilhado pela antropóloga Luisa Elvira Belaunde, “de que a sexualidade coloca em movimento uma abertura à alteridade, corporal, social e temporal, nos convida a pensar as possíveis interconexões entre as cosmologias indígenas e a produção de subjetividades diferenciadas, genderizadas e vivenciadas no desejo por outrem.” (BELAUNDE, 2015, p.399).

Neste sentido, a categoria gênero vem sendo problematizada na antropologia, sobretudo a partir das críticas e contribuições de Annette Weiner (1992) e Marilyn Strathern (2006), que preconizam a necessidade de sua atualização na sociedade estudada, a partir do pressuposto de que gênero é uma categoria ocidental. Entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul, pude perceber que as relações de gênero se dão a partir da noção de que homens e mulheres, são “opostos equivalentes assimétricos” (PEREIRA, 2008; SERAGUZA, 2013).

Quando utilizo a categoria gênero, proponho conforme sublinha Marilyn Strathern acerca das sociedades nas Terras Altas da Papua Nova Guiné, onde for possível, sugerir uma aproximação com as sociedades de falantes de Guarani, nas quais “[...] as formas da vida coletiva estão intimamente ligadas aos construtos de parentesco familiar. Mas isso é muito diferente de sugerir que a vida pública (“sociedade”) seja a vida doméstica (“parentesco”) em maior escala.” (STRATHERN, 2006, p.88). Assim, dizer que gênero e sexualidade como difundido nas teorias não indígenas não existe, não parece ser tão distante diante do contexto que acabo de apresentar, mas de modo algum significa a inexistência destas relações. Ao contrário, as relações de gênero estão postas e é preciso sensibilidade para lidar com elas.

A princípio, parece ser recomendável partir do pressuposto da não fixidez destes conceitos, nem gênero, nem sexualidade, nem mesmo mulher. Segundo Belaunde, “você é feminina na medida que você faz coisas femininas e não porque você nasce com um corpo pré-determinado feminino ou porque existe uma substância feminina. É a maneira de se viver que vai gerar essa feminilidade” (BELAUNDE, 2016, p.9). Ou seja, se é mulher porque se faz

coisas de mulheres, mas é um estado de devir. E nos mundos indígenas, só se é, porque se faz acontecer...

A reflexão sobre a pesquisa antropológica com mulheres guarani é fundamental para a produção de uma teoria etnográfica com as mulheres e de seus modos de vida, o *kuña kuéra reko*. Desta maneira, é possível observar as mulheres como protagonistas da criação e recriação da vida nos tempos de fins, o doméstico como lugar privilegiado para se observar a política e o próprio protagonismo das mulheres no fazer político guarani e kaiowa. As mulheres arregimentam as pessoas a partir de suas palavras, moldadas pelas suas próprias substâncias, inspiradas pelas divindades, pelas suas experiências e pela escuta à experiência dos mais velhos, mas isto só pode ser observável na intimidade e no convívio. Para escutar a fala dura das mulheres é preciso adquirir confiança, como um/a aliado/a – mas me parece que pouco como um parente.

As perguntas a serem feitas às mulheres indígenas também devem ser outras, e, para ter outras respostas é preciso nos despir das nossas concepções do que se é e do que se tem expectativa. Estas provocações possibilitam pensar as negociações realizadas nas relações de gênero estabelecidas como composições, conexões possíveis e parciais, experimentações; como política. Estas questões podem nos conduzir a uma outra compreensão das categorias de gênero e sexualidade entre os povos indígenas e produzir efeitos no que chamamos de política, nos modos de fazê-la e na percepção de suas (seus) protagonistas. É possível pensar a agência das relações de gênero e de sexualidade como modos específicos de fazer política feminina ameríndia, de produzir corpos e pessoas, de criar a vida social.

Mas, se o ser mulher indígena, em sua multiplicidade, não pode ser fixo, muito menos o ser mulher etnóloga em campo, o que nos exige uma série de deslocamentos, transformações e engajamentos para o trabalho com as mulheres. Deslocar as categorias e atualizá-las conforme as compreensões do coletivo que se estuda talvez seja um outro desafio teórico-metodológico da pesquisa de campo com mulheres indígenas, mas é preciso ter em mente que "[...] não é necessário ser stratherniano, eu acho que é necessário gostar das mulheres, gostar de estar com elas, gostar das coisas que elas gostam. Isso é mais importante, curtir o que elas curtem, ou chorar com elas, aí é que a gente vê este dia a dia, faz boa etnografia e contribui para a renovação da teoria antropológica" (BELAUNDE, 2015, p.22).

Descentralizar nossas percepções de mundo frente às múltiplas violências a que mulheres historicamente são submetidas, da agressão, morte, a “simples” interrupções de



falas são desafios para estar em campo e fazer desta estadia prazerosa, construir relações alegres a partir da pesquisa, e ainda “[...] se deixar transformar, se deixar levar. Não é se posicionar como uma mulher, mas é entrar nos processos em que pessoas com que a gente queira estar também estão [...]” (BELAUNDE, 2016, p.21). Desta forma, é possível colocar sob suspeição nossas compreensões dos modos de ser mulher e a necessidade de determinadas respostas às nossas perguntas realizadas em trabalho de campo (SERAGUZA, 2017).

A tentativa de reposicionar as mulheres no contexto das produções documentais e científicas produzidas sobre o povo Guarani pode parecer ousadia, mas também se trata de justiça e reparação histórica e etnográfica com as mulheres indígenas, com as mulheres antropólogas e as mulheres indigenistas na história dos povos indígenas, da política indigenista e da produção antropológica no Brasil.

Vale sublinhar que, nesta esteira de considerações, trago a baila as nomeações de *aty guasu* e *tekoha* trajadas com o artigo feminino precedente aos termos, onde historicamente foram registradas no masculino. Parece-me que estes registros se deram mais por efeitos da compreensão daqueles que as traduziram alçados num mundo descrito a partir do ponto de vista dos homens, do que pela própria tradução em Guarani, onde não existe a flexão de gênero. Frente a isto, optei por trazê-las a partir do ponto de vista feminino e alicerçada na tradução de termos como “assembleia” e “terra”, geralmente acompanhados de artigos feminino, e, considerando o que ensinam as mulheres indígenas quando afirmam que a terra é mulher – em que se nutre o corpo e gera vidas (CICCARONE, 2001).

É na consolidação desta pesquisa que apresento a tese aqui exposta, “As donas do fogo - política e parentesco nos mundos guarani”. O título proposto para a tese se deu a partir da pesquisa de campo e da percepção de que as mulheres do povo Guarani - Kaiowa, Nandeva e Mbya tem no fogo a referência da casa, onde são produtoras por excelência das relações sociais entre os mundos humanos e não humanos, na multiplicidade do Povo Guarani no Brasil.

Desta forma, se dizem as Kaiowa e as Guarani, que as mulheres foram feitas da *ajaka*, da *yvoty* do *jeguaka* ou das artimanhas do inimigo – será a partir da terra vermelha que veremos como é que elas se levantam enquanto donas de seus fogos e de suas vidas.





## CAPÍTULO I

### **A RETOMADA DAS MULHERES SOBRE RECONSTRUIR MUNDOS EM TERRA ARRASADA**

*tem pão velho ?  
não, criança  
tem o pão que o diabo amassou  
tem sangue de índios nas ruas  
e quando é noite  
a lua geme aflita  
por seus filhos mortos.  
(Emmanuel Marinho, 1994)*

Quando, em abril 2019, junto com Leila Guarani, Holanda Guarani, Jacy Guarani e Janete Kaiowa - amigas lideranças em retomadas territoriais entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul -, chegamos em São Paulo para realizar uma atividade<sup>3</sup> para a qual fomos convidadas e, ao descer de um táxi do caminho do aeroporto para o hotel onde permaneceríamos, uma das mulheres perguntou jocosamente à outra onde é que estava o “seu marido” - todas nós rimos muito - e Leila respondeu: “agora é a vez da retomada das mulheres”. E este sentimento, de alegria e de protagonismo das mulheres entre os Guarani, pretende ser o ritmo do capítulo aqui apresentado, quiçá desta tese, apesar das narrativas dolorosas que contém.

Costurado a partir de alguns anos vivendo e aprendendo junto aos Guarani e Kaiowa, em Mato Grosso do Sul, trago à baila, neste capítulo, os processos de recuperação de posse das terras indígenas historicamente esbulhadas deste povo, nomeadas por homens e mulheres como “retomadas” e entendidas como ação fundamental no fazer político destes indígenas, possibilitado pela vida das mulheres. São narrativas construídas e vividas que ensinam como recriar a vida após, ao menos, um século de sofrimento extremo marcado pela chegada do não indígena (*karai*) e a expulsão de suas terras, orquestrada pelo Estado com o intuito da liberação destas terras para o avanço das frentes agropastoris que invadiram o sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul, a partir do início do século XX.

Expulsos, foram confinados em áreas diminutas junto a dezenas de parentes outros, que muitas vezes não conheciam, e com os quais, a partir de então, foram impelidos a viver juntos - como se o mundo tivesse acabado e eles fossem obrigados a recriar outros mundos em terras alheias - e assim o fizeram. Até que, impossibilitados de sobreviver em áreas comparadas, por eles mesmos, a “chiqueiros”, escolheram a luta - e junto dela, suas rezas-cantos - como arma fundamental na recuperação de seus antigos territórios - as *tekoha*.

As reservas, de onde saem os Guarani e Kaiowa para as retomadas, são oito pequenas áreas demarcadas pelo Estado brasileiro. Este nome vem desde o período da ditadura militar, mas, inicialmente, eram chamadas de Postos Indígenas (PI) e, atualmente, de Terras Indígenas (TI) - para onde foram removidos os Kaiowa e Guarani. Estes espaços, em que foram acomodados/confinados, se configuraram como o fim de um mundo, trazendo uma mudança drástica na paisagem, nos modos de vida e nas relações com todos os seres que habitam esta terra - humanos ou não. Mas as retomadas aparentam ser uma recusa à

---

<sup>3</sup> Mais sobre esta atividade em: <https://bit.ly/2QReinH>

violência a que foram historicamente submetidos homens e mulheres guarani e kaiowa e a promessa de fazerem ali “nascer tudo outra vez” - as relações com os parentes, a natureza destituída, os conhecimentos esquecidos, o tempo perdido.

Por isso, enfrentam toda uma sorte de adversidades, entre elas, uma guerra declarada do Estado e de fazendeiros da região contra a demarcação das terras reivindicadas. Todavia, em sua potência política, uma política de retomada vem sendo praticada, desde meados de 1970, insistentemente, por estes indígenas, mostrando-se como uma política de vida e pela vida, pela qual os Guarani demonstram estar dispostos a viver essa “guerra” em nome da promessa de “festa” futura que as crianças poderão viver na *tekoha* recuperada. Desta maneira, é possível demonstrar que as mulheres se configuram enquanto uma força anti destruição<sup>4</sup> na recomposição de seus fogos nas áreas retomadas.

### ***se não tiver mais reza nem rezador, o mundo vai acabar***

“Um retorno ao Pirakua”<sup>5</sup>, assim era anunciada entre os Guarani e Kaiowa da Aty Guasu, a grande assembleia guarani e kaiowa, ocorrida em novembro/dezembro de 2017, em Pirakua, aldeia kaiowa localizada no município de Bela Vista, fronteira ao Paraguai no Estado de Mato Grosso do Sul. Seria um “retorno” por conta da ideia que circula entre estes indígenas e seus aliados de que lá teria sido o começo das mobilizações da luta pela demarcação das terras guarani e kaiowa. Segui para a assembleia junto a amigos<sup>6</sup> e, ao chegarmos na ponte sob o rio Apa, que marca a entrada da aldeia Pirakua, fomos recebidos por um grupo de rezadores kaiowa e guarani que nos guiaram ao centro da aldeia.

O caminho todo foi feito ao som de cantos-rezas e *mbaraka*<sup>7</sup> e nos levaram onde ocorria a *Aty Guasu*: uma cabana levantada com troncos de madeira e coberta com capim sapé ao lado da escola municipal indígena, cercados pela Mata Atlântica. Enquanto nos aproximávamos, era possível ouvir a discussão ecoando alto pela aldeia, mas, ao chegarmos ao centro da cabana, todos silenciaram em respeito à reza-canto que acompanhava a nossa entrada. Quando a reza findou, a conversa recomeçou.

---

<sup>4</sup> Agradeço imensamente ao antropólogo Rafael Pacheco que contribuiu para que eu tivesse a percepção das mulheres enquanto resistência à destruição dos mundos.

<sup>5</sup> Como relatei em Seraguza (2018a)

<sup>6</sup> Entre eles, os antropólogos Levi Marques Pereira e George Grumberg.

<sup>7</sup> Instrumento rítmico ritual kaiowa e guarani, utilizado frequentemente por homens rezadores, mas também por mulheres rezadoras, confeccionados com cabaça e sementes e fundamental nas ações políticas desses indígenas.

O assunto era, majoritariamente, em torno da temática da terra e os efeitos nocivos de sua não garantia e demarcação por parte do Estado Brasileiro. Estes efeitos ressoam na criminalização de lideranças e de práticas culturais, como os referentes aos cuidados com as crianças, com os corpos e às inúmeras violências que os Guarani e Kaiowa, em Mato Grosso do Sul, vivenciam no dia a dia. Frente aos discursos de violências e sentimentos avessos aos modos de vida destes indígenas, a presença e orientação dos rezadores e rezadoras, como se nomeiam os xamãs entre os Guarani e Kaiowa, é fundamental para a realização destes encontros e toda e qualquer ação referente à vida dos Guarani.

Geralmente, quem detém esta função são pessoas que passaram por um complexo período de aprendizados com os seres celestiais, direta ou indiretamente, através de sofisticados processos de aprendizados, como sonhos, experimentações e acompanhamentos. São reconhecidas as pessoas mais velhas, anciãs e anciões, chamadas de *Ñandesy* e *Ñanderu*, reproduzindo, aos seres terrenos, o mesmo nome que dão aos celestiais, sendo estes orientadores dos modos de ser e de viver nesta terra, pautados na alegria, na reciprocidade e na solidariedade entre os parentes.

Na *Aty Guasu* de Pirakua, os rezadores compartilharam seus cantos entre si e com a assembleia. Eles vieram, com seus grupos familiares distintos, de diferentes *tekoha*, com repertórios de saberes construídos a partir de relações específicas, marcadas pelos estilos familiares e seus conhecimentos exclusivos e, assim, singularizam seus corpos e suas rezas-cantos. Rezaram e cantaram os Guarani, os Kaiowa, os Pãi Tavyterã do Paraguai, “parentes” que também acompanhavam a assembleia. Rezavam em grupos mistos ou exclusivamente femininos ou masculinos (SERAGUZA, 2018a).

Em certo momento, os rezadores e rezadoras assumiram a *Aty Guasu*, deixando as jovens lideranças que estavam à frente dos debates de lado, como os vi fazer em poucas ocasiões, mas geralmente relacionadas à percepção de que seria necessário elevar o corpo e o espírito e esfriar os sentimentos que se acaloravam em alguns momentos destas discussões. Os rezadores e as rezadoras fizeram da *Aty Guasu* um grande *Jeroky Guasu*, como contam que faziam no passado, rezando e cantando, brincando noite adentro, como numa grande festa. Spensy Kmitta Pimentel destaca, em sua tese de doutorado junto aos Kaiowa em Mato Grosso do Sul, a fala de um Kaiowa idoso também da região do Apa, o senhor Salvador Reinoso, quando se recordou que “antigamente não existia reunião, só existia festa” (PIMENTEL, p.22, 2012).

A qualidade da festa é mensurada por seus efeitos, o que, para Beatriz Perrone-Moisés, se dá a partir da seguinte equação: “A medida de uma boa festa é a alegria, o divertimento que proporciona”. Sendo assim, é possível dizer que os Guarani e Kaiowa são muito bons em festas. Para Levi Marques Pereira, entre os Kaiowa, “a festa é a conjugação ótima da relação entre os homens, os deuses e o espaço físico humanizado” (PEREIRA, 2004, p.307). Ele explica que a valorização da festa entre estes indígenas se dá pelo fato da excepcionalidade da interação proporcionada, “Representa a opção radical pelo modo correto de viver, embora na condição humana não possa se realizar indefinitivamente: só os deuses fazem festa o tempo todo”. (PEREIRA, 2004, p.307).

Em seus cantos, durante a noite, as *ñandesy* e os *ñanderu* celebraram suas relações com os seres do cosmos e mostraram aos jovens como ser alegres e, desta maneira, o fazer político entre os Kaiowa e Guarani, numa negociação sensível junto as divindades, seres humanos e não humanos que habitam esta terra e orientam as relações na existência. Durante a noite, deitei-me para dormir cedo, mas pude ouvir o canto até o raiar do dia, pois a festa estava muito próxima de onde eu repousava. Recordo-me de dormir e acordar durante a madrugada com um *guaxire*<sup>8</sup> alegre e alto entoado pelas mulheres, ressoando na terra junto aos seus *takuapu*<sup>9</sup>.

Ao amanhecer, desci para o rio Apa para tomar banho. Ao chegar no rio, percebi que as conhecidas águas esverdeadas em meio às grandes pedras que marcam o seu curso estavam avermelhadas. Parei, um pouco cismada. Vermelho, dizem os Guarani e Kaiowa, é uma cor que *Ñanderu* não gosta, tendo preferência pelos tons amarelados, como o Sol, *Pa ï Kuara* (ou *Kuarahy* - como nomeiam os Guarani *Ñandeva*), o irmão mais velho dos Guarani e Kaiowa. Quando desci ao rio, as pessoas ainda estavam despertando do sono; quando retornei, ao atravessar a ponte que me levava de volta a aldeia, pude ouvir o som dos *mbaraka*, dos *takuapu* e a reza-canto que me encontraram no caminho.

Era um canto forte, pesado, que ecoa no meu corpo ainda nos dias de hoje com a lembrança deste momento. O canto vibrava com a terra. Percebi que alguma coisa estava acontecendo. Ao me aproximar do local da reza, deparei-me com Leila Guarani e tentei conversar com ela, querendo gravar alguma coisa para a pesquisa, mas percebi que ela estava um pouco apreensiva com o canto forte que ouvíamos. Então voltei minha atenção ao que

---

<sup>8</sup> Os *guaxiré* são uma modalidade de canto alegre bastante comum entre os Kaiowa e Guarani.

<sup>9</sup> *Takuapu* é instrumento rítmico ritual das mulheres, confeccionado com taquara-bambu que ao tocar o chão produz um som singular (SERAGUZA, 2013, MONTARDO, 2009).



acontecida. Vi que Atanásio, conhecido rezador kaiowa que acompanhou dezenas de retomadas bem-sucedidas e é muito respeitado pelos Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, liderava a reza. Atanásio já acompanhou mais de 20 retomadas sendo a primeira delas a retomada de Jaguapiré, aldeia kaiowa retomada nos idos de 1991; logo após, a resistência à expulsão dos Kaiowa de Pirakua, os quais nunca saíram de sua *tekoha*, apesar de inúmeras investidas do Estado Brasileiro e fazendeiros locais para que isto ocorresse.

A reza-canto acontecia dentro da cabana e, de repente, todos os rezadores vieram em minha direção e de Leila, pois estávamos paradas bem em frente à entrada do espaço da reunião. Ocuparam o pátio do entorno da cabana e começaram a cantar, rezar e conversar com *Pa'í Kuara* - voltados para a direção do Sol. Eu estava bem interessada em Leila, mas percebi logo que se tratava de algo muito sério acontecendo ali e ela fez questão de se juntar à reza. Vi que alguns rezadores e rezadoras choravam e uma palavra de um rezador, pouco comum no vocabulário cotidiano dos Kaiowa, mas bastante fixada no meu modesto domínio de língua Guarani, me puxou a atenção: *yvy marãne'ỹ*.

*Yvy Marãne'ỹ* é um destes temas tidos como “clássicos” na etnologia guarani, fruto da dedicação intensiva de muitos estudiosos e estudiosas na investigação sobre ele. *Marã* foi registrado pelo Padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya em sua obra “Tesoro de la Lengua Guarani” (1639) [2011], como “enfermedad”, “bellaquería”, “ruindad”, “aflicción”, “delito”, “delinquir”, “adversidad”, “correrse”, “falta”, “calumnia” (p.296) enquanto *e'ỹ* (nasal) está registrado como sufixo de negação (p.123) e *Marãne'ỹ* como “bueno”, “intero” “incorrupto”, sendo *Yvy*, terra; então: *yvy marane'ỹ*, a “terra sem males”, “terra onde não se morre”, como traduziram inúmeros estudiosos do Povo Guarani, como Curt Nimuendaju (1987), León Cadogan (2015), Helene Clastres (1975), Bartomeu Melià (1995), Graciela Chamorro (2010), ou “terra imperecível”, como sugeri, recentemente, Daniel Pierri (p.155, 2013a), em sua pesquisa de mestrado junto aos Guarani Mbya <sup>10</sup>.

Mais do que simples distinções semânticas, esta expressão carrega em si uma infinidade de sentidos e uma vasta literatura dedicada às concepções filosóficas desta categoria, que caminham das migrações, como profetismo, aos efeitos históricos da expulsão

---

<sup>10</sup> Ao oferecer tratamento aos pares de oposição *marã* e *marã e'ỹ*, Pierri em diálogo a teoria bipartida de Lévi-Strauss do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (1993) os entende como um idioma privilegiado na reflexão sobre as relações entre os mundos terrestres e os mundos celestes, como um “platonismo em perpétuo desequilíbrio” (Pierri, 2016, p.36, 64). Sugiro a leitura de Pierri (2013a) e Pierri (2013b) sobre a temática, que traz um balanço dos usos e sentidos da expressão *yvy marãne'ỹ* refletido em distintas e históricas etnografias sobre o povo Guarani, e avança numa sofisticada reflexão acerca da lógica do sensível e da corporalidade junto aos Guarani Mbya.

territorial dos Guarani. Aqui cabe-nos saber que Atanásio rezava pela imperecibilidade de suas vidas, para que pudessem deixar esta terra que pereceria com a sua reza-canto, como pude entender melhor depois do episódio aqui narrado (SERAGUZA, 2018a).

Após o fim daquela reza-canto forte, os Kaiowa e Guarani se esparramaram e iniciaram a reunião da *Aty Guasu*. Foi quando chegou Mboy Jegua, amiga kaiowa de Laranjeira Ñanderu - retomada territorial localizada no município de Rio Brillhante - e pediu a mim e a outros colegas, que estavam na *Aty Guasu*, para tomarmos “muito cuidado”, pois Atanásio havia recebido “uma reza de fim do mundo” pela manhã e rezava para alcançarem a “terra sem males”, a *yvy marãne’ỹ*, a partir da destruição desta Terra onde estamos.

Findaria, assim, a vida dos não indígenas, mas de muitos indígenas também, especialmente daqueles que não seguem as orientações do *teko porã*, o bom modo de ser e viver junto aos Guarani e Kaiowa. “Ele estava rezando e aí veio essa reza”, e “ele começou a falar que viria uma tempestade neste novembro, pois eles [rezadores/as] estavam em silêncio, não eram mais ouvidos, não fazia mais sentido manter a vida na terra”. Esta tempestade marcaria o início de um fim.

Contou que uma rezadora kaiowa da Reserva de Dourados interveio, com lágrimas nos olhos, falando: “Meu compadre, pare! Não faça isso! Pense em nossas crianças, elas precisam conhecer o sol, a vida”, e com isto tocou o coração do rezador com suas palavras, lágrimas e força de mulher, para que o mundo não fosse destruído. Então, Atanásio parou a reza-canto. Mas muitas de suas palavras já haviam sido lançadas no mundo. Seu Jorge, o anfitrião da *Aty Guasu* no Pirakua, ficou bastante aflito com a situação, tentando apaziguar os ânimos que se exaltaram com a intenção da reza-canto (SERAGUZA, 2018a).

O fim do mundo é um acontecimento muito comentado no universo guarani, e é atribuído a estes indígenas os méritos de que este acontecimento ainda não tenha se efetivado na Terra. Nós, não indígenas, brancos, *karai, jurua, mbaíry, morotĩ*, devemos aos esforços guarani, como eles costumam ressaltar, especialmente à força de suas rezas-cantos, a possibilidade de permanecermos vivos nesta terra.

As habilidades dos Guarani em manter “o mundo em pé” são registradas desde as primeiras descrições realizadas junto deles, tratando da criação da primeira Terra e de sua destruição com um dilúvio, bem como sua recriação, que resultou nesta Terra onde estamos. São inúmeras e distintas variações registradas, desde Pe. Antonio Ruiz de Montoya (1640), Curt Nimuendaju (1914-1987), Leon Cadogan (1959-2015), Egon Schaden, (1913-1974), Helene Clastres (1975-1978), até as mais recentes etnografias, como demonstraram Bartomeu

Melià et al. (1995-2008), Levi Marques Pereira (2004), Lauriene Seraguza (2013), Daniel Pierri (2013), entre tantos mais estudiosos e estudiosas.

O fim do mundo guarani, como abordado na literatura produzida junto a estes indígenas, mostra que as possibilidades pretéritas não permitiram a percepção de um futuro sem mundo. Esta é a realidade que os Guarani no Brasil atual insistem em nos mostrar, especialmente os Guarani e Kaiowa que vive em Mato Grosso do Sul e que, há mais de um século, se empenham na luta pela sobrevivência em um mundo destruído pelos “brancos”, mas que eles insistem em recriar e produzir outros modos de ser e de viver nestes mundos possíveis.

Entre as narrativas acerca dos fins de mundos circulada entre os Guarani e Kaiowa, Levi Pereira (2004) registrou, em sua pesquisa de doutorado, este esforço guarani e kaiowa de “segurar” a destruição que pode se abater na terra e afirmou que

O cataclismo desencadeia eventos contrários à vida humana na terra, como incêndios descontrolados, inundações, secas, aparecimentos de seres monstruosos, ventos muito fortes e doenças [...]. Existe uma série de acontecimentos na vida social, na natureza e no universo celeste cujo objetivo é indicar para o xamã a presença de forças disruptivas. Isto torna a ameaça do fim do mundo fato concreto e rotineiro na cosmologia guarani. A destruição da terra implica na destruição das espécies vegetais e animais que aí habitam – inclusive o homem. Na mentalidade guarani, a tendência é de as coisas caminharem para sua destruição, e a atuação do xamã através das rezas é no sentido de “segurar”, como afirmam. “Segurando”, ele retarda o desencadeamento do processo de destruição. As forças destrutivas não podem ser aniquiladas de uma vez por todas, a luta é perpétua, o xamã vive segurando, nunca pode soltar, pois se isto acontecer a destruição é irreversível. É por isso que o xamã não pode parar de rezar, isso equivaleria a deixar as coisas seguirem sua tendência intrínseca, inexoravelmente ligada ao caos. (PEREIRA, 2004, p.304, 305).

O receio, que me parece principal, é o de ver a “festa” se transformando em “guerra” - onde os excessos - de fala, de reza, de bebida, de dança - são propulsores de intensidade de sentimentos que leva à impossibilidade de segurar, deixando as coisas fluírem em seus ritmos naturais, ou caóticos, quando se leva em consideração que, quando soltas, como afirmou Pereira, “as coisas caminham para a destruição” (PEREIRA, 2004, p.304, 305). Foi a intervenção da rezadora que fez com que o rezador voltasse a sua reza para segurar o mundo e que, assim, segurasse também os seus excessos de sentimentos - numa demonstração desta atuação contínua de potência anti destruição que exercitam as mulheres nos mundos guarani.

Após o almoço posterior às rezas pelo fim do mundo, com os sentimentos assentados, nos reunimos todos em grupos de trabalho para discutir temáticas distintas de

interesse do povo Kaiowa e Guarani. Durante o decorrer dos grupos de discussão, Seu Jorge, o anfitrião da *Aty Guasu*, chegou por perto e eu não perdi a oportunidade de dizer que eu havia ouvido o Atanásio na reza ocorrida pela manhã e pedi que ele conversasse comigo sobre o que aconteceu. Pacientemente e generosamente ele se dispôs a fazê-lo. Perguntou se eu me lembrava do ano 2000, de quando “começou a acontecer enchentes”, “muita gente se suicidou”, atribuindo estes acontecimentos como resultado de “um fim do mundo” que se iniciava à época.

Contou que Atanásio estava dizendo que se eles, Kaiowa e Guarani, “continuarem se afastando, trazendo as coisas do *karai reko* para dentro, do jeito de branco, isso vai acontecer de novo, pois ele sabe a reza para isso e mostrou para todo mundo que estava na assembleia”. Por isso, todos os presentes ficaram tristes e muitos choraram, porque sabiam que o fim do mundo poderia acontecer. Atanásio, então, anunciou uma tempestade, de novembro (2017) a novembro (2018), e que este seria um tempo para as coisas mudarem, caso contrário, haveria consequências. Só cedeu à tentativa imediata de destruição do mundo quando as mulheres pediram, com lágrimas nos olhos, que ele parasse a reza: “Ele parou pelas crianças”. Seu Jorge contou que, após este fato, o rezador pediu para que todos ficassem calmos, pois as “crianças não morreriam mais”.

Agradei ao *Ñanderu* Jorge pelos ensinamentos e explicações que me puseram a refletir sobre a situação vivenciada e, principalmente, sobre o esforço kaiowa e guarani realizado para manter o mundo em pé - o que inclui as contínuas negociações entre humanos e divindades, como acordos, tréguas, recusas, pactos, experimentações, guerras e festas.

Ao final deste dia iniciou uma grande tempestade, violenta e de longa duração, como anunciou Atanásio. A *Aty Guasu* teve que ser interrompida antes do combinado e as águas do rio Apa transbordaram, atingindo a ponte que dá acesso à aldeia Pirakua, o que impossibilitou o retorno de muitos participantes da assembleia às suas aldeias de origem naquele dia. Mais uma vez, como tantas já relatadas por indígenas e indigenistas em Mato Grosso do Sul, Atanásio fazia uma demonstração pública da potência de sua reza-canto, o que inspira o respeito de muitos, mas também o temor de outros - e que já resultou em algumas acusações severas sobre a intenção e o efeito de suas rezas-cantos, com situações de assédio<sup>11</sup>, principalmente por parte de indígenas evangélicos nas aldeias por onde viveu.

---

<sup>11</sup> O assédio das igrejas evangélicas entre os Kaiowa e Guarani é relatado por Atanásio no documentário “Monocultura da fé” (2018), disponível em: <https://canaisglobo.globo.com/assistir/futura/curtas/v/6769937/>

Atualmente há muitos relatos de rezadoras e rezadores kaiowa e guarani que vivenciam, com recorrência, situações de assédio relacionadas às igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais nas terras indígenas. Algumas destas igrejas se aproveitam dos equívocos das ações do Estado para atuar. Ouve-se inúmeras narrativas sobre fiéis das igrejas que ironizam e agridem rezadores e rezadoras, acusando-os de feitiçaria, queimando suas casas de rezas, discriminando participantes de rituais e festas kaiowa e guarani, além de contribuir para a produção de uma outra lógica nas relações internas, interferindo nas mais íntimas relações entre as pessoas e entre os seus outros, como veremos nos próximos capítulos.

A proliferação de igrejas nas aldeias coloca em xeque o prestígio da reza-canto kaiowa e guarani e potencializa as tentativas de colocar um fim a existência do xamanismo, o que é apontado como um outro fim de mundo pelos próprios rezadores e pessoas mais antigas das aldeias, percebendo como um perigo a presença crescente de evangélicos, pentecostais e neopentecostais. Sobre o assunto, Aline Crespe, em sua etnografia com os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, resultado de sua pesquisa de doutorado, reflete sobre a questão a partir da fala de Bonifácio, liderança do *tekoha* Pakurity, no município de Dourados, quando ele explica que:

[...] o fim da reza significa não apenas o fim da religião tradicional, mas também perder o controle da vida e do mundo que os rodeia. Com o fim da reza não vai saber mais quando *Kaja'a* vai vir, não vai saber mais o que vai vir. Com o fim da reza eles não podem identificar o que está por vir, conseqüentemente eles não conseguem se posicionar no conflito pela terra. A reza fala do futuro e indica como agir no presente, orientando, direcionando, dando sentido à realidade que enfrentam. Sem ela, os Guarani e Kaiowá dos *tekoharã* tornam-se fracos e impotentes diante da situação histórica que estão vivendo. Assim, reza, terra e conflito estão intimamente relacionados [...] (CRESPE, 2015, p.241).

As questões sobre o fim do mundo não são parte somente do arcabouço de conhecimento dos Guarani, mas são recorrentes entre os ameríndios de maneira geral<sup>12</sup>. Para Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), “o pensamento do fim do mundo suscita necessariamente o problema correlato do fim do pensamento, isto é, o fim da relação [...] entre pensamento e mundo” (2014, p.32). E com o possível fim dos rezadores, os grandes negociadores da vida neste mundo, não haverá mais condições para a sobrevivência da humanidade terrena.

---

<sup>12</sup> Mas não só, como demonstra Anna Lowenhaupt Tsing (2019).

Estes tempos de fins são anunciados em narrativas elaboradas por rezadores e rezadoras kaiowa e guarani, muitas delas já registradas por pesquisadores indígenas e não indígenas<sup>13</sup>, se mostram como uma preocupação constante que os obrigam a operar uma série de ações e cuidados específicos para a manutenção deste mundo atual. Dizem os Kaiowa e Guarani que, enquanto houver rezador e rezadora, haverá equilíbrio entre os Kaiowa e os Guarani e o mundo. Veronice Rossato (2002, p.139) também registrou esta questão em sua dissertação de mestrado: “Inácia [uma rezadora] e os outros estão indicando que sempre haverá na sociedade kaiowá/guarani os que ‘seguram’ a reza, o *ñande reko*, mantendo o equilíbrio desta sociedade, apesar dos elementos contrários que atrapalham e enfraquecem seu modo-de-ser tradicional”.

Durante minha pesquisa de mestrado (SERAGUZA, 2013, p.56-57), realizada na terra indígena Yvykuarusu/Takuaraty, área retomada entre os anos 1970 e 1980 e demarcada pós promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, em Paranhos, Mato Grosso do Sul, ouvi de Celeste - uma amiga rezadora kaiowa que foi minha interlocutora e me acompanhou durante toda a pesquisa de campo na época - muitas narrativas e questionamentos sobre o final do mundo, inclusive de notícias sobre o evento divulgadas por não indígenas (SERAGUZA, 2013).

Todavia, junto aos questionamentos, Celeste desenhava suas palavras em cima de uma certeza, a da força das divindades kaiowa e guarani em segurar a Terra. Certa vez, conversando sobre este assunto, Celeste exemplificou com o *yvyra marangatu*<sup>14</sup> - uma espécie de “altar” kaiowa, composto com duas taquaras (bambu) verticais dando suporte a uma horizontal - seria a representação de *Pa’i Kuara* (o Sol, irmão mais velho dos Guarani e Kaiowa, reconhecido como *Kuarahy* entre os Guarani) e o suporte do mundo, o que segura a Terra e mantém a ordem no cosmos, e por isso, enquanto não for de seu desejo que o mundo não acabe, ele não acabará.

A preocupação constante com o fim do mundo, que Celeste cultivava, também foi compartilhada e registrada pela antropóloga Oiara Bonilla (2013), em sua incursão nas aldeias guarani<sup>15</sup>, em Mato Grosso do Sul, e posteriormente divulgada por Eduardo Viveiros Castro e Déborah Danowski (2014), quando afirmou que “Além das fortíssimas tempestades que haviam se abatido sobre sua aldeia nos últimos meses, ela contou que os galos haviam

---

<sup>13</sup> Ver Nimuendaju (1987), Rossato (2002), Pereira (2004), Vietta (2007), Crespe (2014), (João, 2011).

<sup>14</sup> Que entre os Guarani *Ñandeva* é também conhecido como *Yvyra’i*, como aparece no capítulo II.

<sup>15</sup> Que resultou na importante pesquisa “Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre os Povos indígenas” (MDS, 2015): disponível em: <https://bit.ly/2GfWtN3>

se posto a cantar sistematicamente fora de hora, e — signo mais grave de todos —, que havia surpreendido suas galinhas conversando ‘como gente’” (DANOWSKI e VIVEIROS de CASTRO, 2014, p. 105, 106).

Naquele final do ano de 2013 e no decorrer do ano de 2014, os tratores do agronegócio destruíram os restos da mata que ainda existiam naquela região específica - a fronteira guarani do entorno do rio Iguatemi - para fazer a transição da pecuária para a monocultura de soja e cana. Atualmente, esse modelo de produção agrícola tem avançado, incrementado pela utilização de agrotóxicos para a “correção” do solo, aumentando a resistência das sementes às condições adversas existentes e para a satisfação dos desejos do agrocapitalismo, que colocou fim em grande parte das espécies vegetais utilizadas pelos indígenas, especialmente as frutas típicas da região, tais como as guavira, os araticum do campo e as ervas medicinais, antes encontradas com facilidade e frequência na beira das estradas. Pouco tempo depois deste fato, a rezadora Celeste foi embora para outra terra indígena, em busca de manter sua reza em condições de vida mais possíveis.

Em 2016, em conversa com outra rezadora desta mesma região, Estela Vera<sup>16</sup>, Guarani, cujo depoimento foi registrado no livro Povos Indígenas no Brasil (2016)<sup>17</sup>, também anunciou o fim dos tempos porvir. Ela atribuía isso à ausência de interesse da juventude pelo conhecimento dos mais velhos e o perigo de, assim, não ter quem “segura a reza” no futuro: “Durante os meus sonhos, sou cobrada para fazer a minha reza e os meus cantos. Sonho sempre que tenho que rezar [...] Mas acordo e penso: pra quem vou fazer meus cantos, minhas rezas? Para quem vou contar minhas histórias. Quem será que está interessado?” (VERA, 2016).

Além disso, sublinhou que o efeito da presença das religiões evangélicas age contra as rezas indígenas e evocam um fim de mundo: “Nós *opurahéiva* somos diferentes dos crentes, dos evangélicos. Nós pedimos pela vida de todas as pessoas, pedimos para melhorar cada vez mais o nosso mundo. Os crentes pedem para Jesus vir logo, acabar com tudo e levá-los embora para junto dele.” (VERA, 2016). Desta maneira, enquanto os Kaiowa e Guarani empreendem esforços sem limites nas negociações com as divindades para que este mundo

---

<sup>16</sup> Estela Vera faleceu após a defesa desta tese, em dezembro de 2022, assassinada na Tekoha Yvy Katu. O crime segue em investigação e o povo Guarani e Kaiowa e seus apoiadores clamam por justiça. Mais informações em: [‘Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar’: indígena morta a tiros era importante liderança espiritual | Mato Grosso do Sul | G1 \(globo.com\)](#)

<sup>17</sup> A pedido da antropóloga Tatiane Klein, a quem eu agradeço o convite e a oportunidade.

não acabe, os evangélicos fazem exatamente o oposto, o que, segundo a rezadora, produz efeitos em suas negociações e dificultam a missão contra o fim do mundo.

Entretanto, alguns evangélicos, especialmente os ligados à Missão Evangélica Caiuá (conectada à Igreja Presbiteriana) e a Missão Evangélica Unidas (Missão Alemã), com quem convivi e que assim se autodeclaravam para se distinguir dos pentecostais e dos neopentecostais, também veem isso como uma preocupação e buscam se aproximar de rezadores e rezadoras guarani, como os que vivem nas aldeias do vizinho Paraguai.

Tenho acompanhado, desde 2016, em virtude da pesquisa de campo do doutorado entre os Guarani Ñandeva, uma investida de evangélicos indígenas “da Missão” nas aldeias guarani no Paraguai para aprender e reencontrar as rezas e os remédios utilizados pelos Guarani Ñandeva de lá, mas pouco vistos do lado brasileiro. Entendem os rezadores paraguaios como “mais legítimos” e ainda “portadores de rezas antigas que há muito foi esquecido do lado brasileiro”, em virtude, principalmente, do processo histórico de confinamento territorial e suas consequências, aos quais foram submetidos os Guarani no Brasil.

É comum registrarem estas rezas e as participações deles com os celulares e, posteriormente, circularem entre eles e parceiros e justificam a gravação para que, assim, tenham “a reza por perto”, para aprenderem ou para “quando precisarem”. Percebem que o atual momento é de desequilíbrio do cosmos e buscam estas experiências também como, ao que me parece, um reencontro com suas histórias.

Para a rezadora Estela, um outro problema que contribui com o fim dos tempos é o fato de que os próprios Guarani se afastaram das inspirações deixadas por seus demiurgos: “Não é o mundo que precisa de solução, somos nós que estamos fazendo tudo errado. Nós é que não obedecemos mais às inspirações que *Kuarahy* nos deixou, não estamos sendo obedientes a ele e por isso, ele já se cansou de nós”. Isto, segundo a rezadora, inevitavelmente, nos levará a um fim do mundo: “Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar. Tudo vai acabar, os sinais de que o mundo está acabando já estão aparecendo. Hoje temos menos rezadores (*opurahéiva*), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo.” (VERA, 2016).

Entretanto, a juventude indígena também passa por transformações intensas que as distraem, ou mesmo as afastam das inspirações deixadas por suas divindades para serem seguidas. As aldeias estão cada vez mais próximas das cidades e sendo invadidas por suas novidades. A energia elétrica e a rede de *internet*, por exemplo, proporcionam acessos a



informações mundiais que, juntas a outras relações estabelecidas com o mundo não indígena, geram demandas que saem do cotidiano de suas aldeias. São as roupas novas, os tênis, o tratamento dentário, a construção da casa, o curso EAD (educação a distância), a compra de uma moto, a mochila e o caderno novo, entre outros. É a transformação dos corpos, das relações, do tempo (SERAGUZA, 2018b).

A circulação de dinheiro nas aldeias tem provocado outros desejos alheios ao dia a dia kaiowa e guarani. Como Angélica, jovem kaiowa da terra indígena Yvykuarusu/Takuaraty, em Paranhos, que compartilhou comigo e com Dyna Vanessa, pesquisadora guarani moradora da mesma aldeia (VERA, 2021), a sua ida para trabalhar na colheita da maçã no Rio Grande do Sul. Contou que aprendeu os nomes das estruturas utilizadas na colheita e na seleção das maçãs, aprendeu a utilizá-las e a distinguir uma maçã *Dallas*, de uma *Gala*, de uma *Daiane*, de uma *Fuji*.

Aprendeu que, quando os homens passavam longos meses fora de casa, eles acordavam cedo, dormiam tarde, em alojamentos separados dos das mulheres, almoçavam e jantavam correndo e quando chegavam os domingos e feriados, paravam para lavar suas roupas e ligar para as famílias. Concluiu que, ali, não tinha por que ter tido ciúme, quando o seu marido foi sozinho para uma colheita, anos atrás. Mas reconhece que isto também já a encorajou a aceitar o trabalho na primeira vez, mas que hoje o motivo é outro. Com o dinheiro que trouxe de um mês de trabalho “na maçã”, pagou a reforma da casa de seus pais, que agora é de alvenaria, e pagou pelo aparelho dentário da irmã. Disse que, na próxima vez que for, quer trazer o dinheiro para fazer “coisas para ela” (SERAGUZA, 2018b).

Quando trabalhei na coordenação regional da FUNAI em Dourados, lembro-me de uma turma de mulheres que foi para a colheita da maçã, saindo da Reserva de Dourados. Recordo da preocupação das lideranças com as crianças, com as casas e do ciúme de outras mulheres cujos maridos trabalham nessas colheitas. Essas lideranças foram até a FUNAI para que a instituição interviesse contrariamente a ida das mulheres para este trabalho. Isto não foi feito e as mulheres seguem, ainda hoje, corajosamente como Angélica, se deslocando para trabalhar na colheita das maçãs no sul do Brasil, saindo das reservas ou mesmo das retomadas, em busca de autonomia financeira na vida em suas aldeias.

Com tantas demandas ocasionadas pelo capitalismo ao mundo indígena, parece aumentar a preocupação dos velhos rezadores e rezadoras com o desinteresse dos jovens sobre a reza e o equilíbrio do mundo, principalmente, pois seus corpos estão pesados, devido à vida compartilhada com o mundo não indígena. Hoje é preciso fazer muito para que as

pessoas não sejam invadidas por uma “tristeza capitalista” que, muitas vezes, faz com que avancem contra suas próprias vidas.

Isto pode ser pensado a partir do que Oiara Bonilla (2016) chamou de “asfixia guarani” - em uma sensível reflexão que inspirou a escrita desta tese: “A mesma asfixia que provoca os suicídios de tantos jovens indígenas lá. Asfixia capitalista, ruralista, asfixia pelo cerco do Estado. Cercam-se as terras, os corpos, as pessoas, a alegria” (BONILLA, 2016). Para Bonilla (2016), o cerco da potência do movimento e da alegria pode ser considerado um fim do mundo e, neste sentido, os Kaiowa e Guarani vêm demonstrando maestria em seus modos de resistências e aprendizados sobre como viver com seus corpos em tempos de fim.

### **destruição e criação de mundo(s)**

A diversidade de situações territoriais a que estão submetidos os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul - que juntos se aproximam de 60 mil pessoas<sup>18</sup>-, desde a fragmentação de seus territórios pela constituição dos chamados territórios nacionais, realça a singularidade de cada um destes indígenas em seus territórios específicos. Em Mato Grosso do Sul, o Estado Brasileiro, entre 1905 e 1928, reservou apenas oito pequenos pedaços de terra para que os Guarani e Kaiowa fossem assentados após serem expulsos, majoritariamente, pelos agentes do SPI – Serviço de Proteção aos Índios, atual FUNAI e suas terras liberadas para as frentes de avanço agropastoril, dando lugar a extensos plantios de monocultura, criação de gado e outros interesses não indígenas no início do século XX.

Este processo de assentamento em espaços exíguos de terra - as reservas - foi denominado por Antônio Brand (1997, 1993) de “confinamento”, e fez com que os indígenas permanecessem confinados nas reservas por quase cem anos. Muitos Guarani e Kaiowa resistiram à expulsão empregando-se como trabalhadores nas fazendas, para que pudessem continuar a usufruir do território. Entretanto, a partir dos anos de 1970, estes indígenas foram pressionados ainda mais pelo desmatamento crescente das poucas áreas de mata que ainda restavam no Estado e pela intensificação dos conflitos entre indígenas e os novos fazendeiros brancos que ali chegavam. Estes fatos decisivos, aliados ao inchaço populacional e aos inúmeros conflitos oriundos do confinamento nas reservas, justificaram um processo de

---

<sup>18</sup> Conforme dados levantados pelo Mapa Guarani Continental (2016), disponível em: <https://bit.ly/31Hhc4n>

retorno às terras - as *tekoha* - de onde os Guarani e Kaiowá foram expulsos pelos não indígenas e suas armas, através do que chamam de “retomadas”, como forma de pressionar o Estado para a devolução e regularização de suas terras.

As pessoas que vivem em reserva ou retomada distinguem-se umas das outras, pois as condições ambientais, sociais e políticas destes lugares são bastante distintas e incidem diretamente nos modos de vida de cada família. Nas retomadas, vivem, a princípio e idealmente, mais próximo ao *teko porã*, o bom modo de vida que se pretende alcançar enquanto Guarani ou Kaiowa. Isto é impossibilitado na vida em reserva, pela superpopulação e pela presença massiva do Estado, por meio de suas agências reguladoras que tendem a controlar os modos de vida indígenas.

Por isso é possível problematizar que vivemos em tempos de fins, da disputa entre a “diversidade e a monocultura do pensamento” (BELAUNDE, SERAGUZA, DAINESE, 2016), do “fim da potência do movimento” (BONILLA, 2016). Danowski e Viveiros de Castro (2014), em sua perspectiva de levar a sério as noções de fim de mundo propagadas nas reflexões filosóficas e antropológicas, afirmam que, “antes de ser fim do mundo, a catástrofe é precisamente um choque, um encontro, um Acontecimento [...]” (2014, p.55)<sup>19</sup>.

Se, para os autores, a chegada dos não indígenas se configurou no fim de um mundo para os povos indígenas brasileiros, para os Kaiowa e Guarani a expulsão de suas *tekoha* e a ida para as reservas pôde, então, ser percebida como o fim de um segundo mundo, que estava em recriação desde o primeiro choque com a chegada dos não indígenas na *terra brasilis*. Danowski e Viveiros de Castro sugerem a não realização de um fim de mundo definitivo, mas do fim de um mundo (ou de mundos) capaz de se recriar: “A destruição do mundo é a destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a forma de toda vida é ‘humana’” (2014, p.102).

A liberação das terras guarani e kaiowa para as atividades agropastoris, com a ida dos indígenas para os postos indígenas, foi um fim de um mundo, de um modo de ser e viver relacionado à vida anterior à chegada dos “brancos”. A chegada dos “brancos”, na primeira metade do século XX, aos últimos refúgios que restaram aos Guarani e Kaiowá, transformou completamente a paisagem do território ocupado por estes indígenas. Onde existia uma grande mata fechada, um mosaico entre Mata Atlântica e Cerrado, intercalada por extensos

---

<sup>19</sup> Dialogam com a proposta pelo filme de Lars von Trier *Melancholia* (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

ervais, o lugar dos *jára kuéra* (todos os deuses/donos), onde viviam de acordo com os modos dos donos (*jára*) dos patamares que compõem o cosmos, tornou-se lugar de intensivas e agressivas plantações de monocultura e campos de pecuária que distanciam as divindades dos Kaiowa e Guarani e afetam todas as suas relações.

Trata-se da chegada de um outro tempo, de um mundo de escassez e desequilíbrio, diferente daquele que teria sido deixado pelas divindades para que os Guarani usufríssem, antes da chegada dos brancos. É contra esse outro mundo que os Kaiowa e Guarani empreendem esforços com suas rezas-cantos.

As expulsões, a atuação do SPI, a criação dos postos indígenas, os deslocamentos forçados e a vida nas reservas marcam, para os Kaiowá, a chegada de um tempo que fez romper com o tempo antigo vivido pelos seus avós (*tamõi* e *jaryi*). Para os Kaiowá atuais, os antigos viveram um tempo bom em que havia à sua disposição tudo o que precisavam: terra, alimentos, água, lugar para plantar, caçar e realizar coletas. Nas matas e nos rios também viviam os donos (*jára*) de tudo que existia. Atualmente, os Kaiowá são marcados pela escassez das terras, conseqüentemente, a escassez de tudo que se produz nela. Com o desmatamento, muitos bichos e plantas desapareceram e, com eles, também foram embora os seus *jára*. A perda das terras, matas, rios e *jára* anunciam, para os Kaiowá, um tempo de desequilíbrio cosmológico e conseqüentemente social. (CRESPE, 2014, p.50,51).

As transformações da paisagem e as perdas territoriais foram decisivas para a fragmentação das relações dos Kaiowa e Guarani com os seus parentes e os seus outros, o que ocasionou um afastamento dos *jára*. Segundo os Kaiowa e Guarani, o “branco afastou os *jára*” com o uso do fogo desproporcional desencadeado pela plantação das gramíneas exógenas para pecuária, que infestam as áreas indígenas, com o uso de agrotóxicos nas plantações de monocultura transgênica, que envenenam as pessoas, destroem a paisagem, comprometem o material genético das sementes, como as de milho branco (*avati morotĩ*) tão cuidadosamente cultivadas por estes indígenas. As retomadas são respostas guarani às tentativas de genocídio, nos últimos anos, em Mato Grosso do Sul, e reforçam a potência guarani em reconstruir mundos sob terras arrasadas. Não parece se tratar de uma resposta no sentido de “pirraça” ou “revanche”, mas uma convocação de recusa à violência contida no *karai reko*.

Grande parte das áreas retomadas no Mato Grosso do Sul incidem em terras tituladas como fazendas pelo Governo brasileiro. A maioria destas terras indígenas entrou

na política de Lei de Terras, de 1850<sup>20</sup>, que previa a reivindicação das terras tidas como “devolutas” por colonos com disposição de cultivá-las. Nesta perspectiva, o Marechal Cândido Rondon chega ao sul do antigo Mato Grosso, como agente do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, na missão de interligar o território nacional para a implantação das linhas telegráficas. O objetivo era ocupar as áreas de fronteiras e reservar pequenas terras aos indígenas, concretizando a expulsão de suas terras tradicionais.

Antes da chegada das frentes de colonização, os Kaiowa e Guarani ocupavam espaços distintos, relativamente delimitados pelo rio Iguatemi. À margem direita viviam os Guarani e à esquerda, os Kaiowa, o que não significa que não estabelecessem determinadas relações entre si, como as de casamento, de festejos e de guerras. Com a colonização, houve um esparramo - *sarambi* (Brand, 1997) - que os espalhou pelo território<sup>21</sup>. Este “esparramo” se concretizou com a chegada de Rondon e com a ação de reservamento. Para Diógenes Egídio Cariaga, na etnografia realizada em sua pesquisa de doutorado junto aos Kaiowa, o esparramo inaugura um outro modo de viver entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul:

[...] o *sarambi* ou esparramo vivido pelas famílias kaiowa inaugurou um modo de registro múltiplo da temporalidade para a história kaiowa, porque ao mesmo tempo em que marca a forma como as famílias interpretaram os momentos iniciais da ação do Estado Republicano no recolhimento compulsório aos postos indígenas, também informa a recusa kaiowa a este processo. A primeira ação obrigou as famílias a irem para o interior dos postos indígenas com o intuito de garantir assentamento de colonos vindos de outros estados brasileiros e a privatização das terras. Nestes ambientes, as famílias passavam a viver sob a gestão de funcionários do órgão indigenista (SPI) provocando a sobreposição de parentelas que vinham de regiões diferentes e que tinham modos kaiowa de ser específicos (*teko laja kwera*), que tinham como referência de liderança as pessoas seniores de seu grupo familiar e que também conduziam a vida xamânica. Por outro lado, à medida que as famílias se recusavam a se subordinar a ação do SPI, incitavam outro registro do mesmo processo de territorialização e de temporalidade: a fuga para lugares mais distantes, a composição de novas formas de alianças com outros grupos kaiowa. (CARIAGA, 2019 p.89).

Vale ressaltar que a maioria dos Postos Indígenas, as atuais Reservas, não foi estabelecida em cima dos territórios ancestrais, mas sim, escolhas aleatórias, como pontos estratégicos, próximos as cidades em formação, que pudessem reunir os indígenas para servir

---

<sup>20</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2QANhEI>

<sup>21</sup> Outras ações do Estado já estavam em curso nesta região: a cedência de grande parte do território Kaiowa e Guarani para a exploração dos ervais nativos por Thomas Larangeiras (1902) e a implantação da Colônia Agrícola de Dourados, por exemplo.

como mão de obra na construção dos perímetros urbanos, fora de suas *tekoha* e desconectá-los de seus lugares, de seus saberes, liberando as suas terras para a colonização.

O Estado, junto com os ervateiros (com a exploração da erva mate nativa presente em território indígena) e as ações missionárias (especialmente as da Missão Evangélica Caiuá (1928) e da Missão Evangélica Unida (1962)), se somaram às ações de violências e atraíram para as reservas muitos indígenas, com a propaganda de que, na reserva, eles “acessariam mais recursos” assistenciais do Estado, já que as suas terras haviam sido expropriadas e os indígenas não teriam mais como sobreviver de seus recursos ambientais próprios. Além disso, chegaram doenças e epidemias que fizeram as famílias procurarem atendimento nos postos indígenas.

Esta situação se configura como uma “alternativa infernal” nos termos de Stengers & Pignarre (2005), através da qual visa “minar ou aprisionar as capacidades de pensar e resistir daqueles que tinham meios para isso” (STENGERS, 2015, p.27) (SERAGUZA, 2018). Para Stengers e Pignarre (2005), o capitalismo é um sistema feiticeiro que opera por “capturas”, a partir de um pacto com o Estado, mas não se mistura com ele. Perpetua-se, assim, compondo com aqueles que lhe interessam, como, neste caso, com as igrejas, os ruralistas e os grandes empresários.

A aliança Estado e Capital se configura como uma alternativa infernal para os Guarani e Kaiowa, sendo, então, “melhor viver na reserva e ter mais recursos (do Estado)” do que livre, mas sem acesso à terra nem aos recursos do Estado<sup>22</sup> (SERAGUZA, 2018c), como àquela anunciada por Pierre Clastres em relação a preferência dos Ache Guayaki à morte ante a chefia coercitiva “[...] nenhum índio aceitaria isso, e a maior parte das tribos sul-americanas preferiria escolher a morte e a desapareição a suportar a opressão dos brancos.”(CLASTRES, 1995, p.67), como pensaremos adiante.

Isto tem efeitos perversos na vida das mulheres, como os que impactam a relação de criação das crianças, onde cabem às mulheres os cuidados com a alimentação e o crescimento delas. Entretanto, sem terra, não é possível plantar e apresentar aos seus filhos os alimentos verdadeiros dos Guarani e Kaiowa. Desta maneira, as mães indígenas acabam sujeitando seus filhos à “comida do branco”, a alimentação advinda das cestas de alimentos entregues pelo Estado. Então, “a única opção é comer isso com seus filhos, que podem morrer de doença provocada pelo alimento do branco ou de fome, provocada pela escassez

---

<sup>22</sup> Agradeço à/ao parecerista da Revista Aceno/UFMT (2-2018) que foi fundamental para a compreensão e escrita da equação aqui apresentada. Disponível em: <https://bit.ly/34OsR3o>

de nossas terras”, “alternativa infernal” na vida das mulheres, como também constatou a pesquisadora kaiowa Leide Pedro (PEDRO, 2021, p.19).

Com o passar dos anos e a criação das cidades que, em sua maioria, se constituíram posteriormente às reservas indígenas, foi disseminado o preconceito de que “lugar de índio é na reserva”. Para muitos indígenas, ficar na reserva é se submeter aos modos de vida não desejáveis, enquanto sair dela é enfrentar as adversidades que a vida não indígena os desafia. Mas isto não é uma regra. Há muitas gerações que somente conhecem este modo de vida e se acostumaram com o ritmo da vida em reserva, nascendo, crescendo e morrendo dentro destes limites, embora, ainda assim, muitos deles reconheçam os problemas deste modo de vida.

Certa vez, em virtude de uma audiência pública realizada para uma das audiências estaduais da Comissão Nacional da Verdade<sup>23</sup> ocorrida em Dourados, Mato Grosso do Sul, em 2014, ouvi do senhor Rafael, Kaiowa da Yvykuarusu/Takuaraty, que “quando os ‘brancos’ chegaram a gente achou que era amigo, porque era gente, mas depois quando ele colocou a cerca e disse que a nossa terra era deles, eu percebi que não eram amigos.”.

A pesquisa de Aline Crespe (2014) nos mostra que, para os Kaiowa e Guarani, em Mato Grosso do Sul, a colonização inaugura “o tempo da chegada das cercas” (CRESPE, 2014, p.42), da propriedade privada, do avanço do capitalismo sobre as vidas indígenas, da circulação policiada. Para a autora, a chegada deles foi acompanhada da chegada dos limites e das fronteiras dos não indígenas, que passaram a controlar os territórios indígenas e a transformá-los em propriedades privadas (CRESPE, 2014, p.46).

Trata-se de um tempo da obrigatoriedade da elaboração de novas estratégias de resistência de vida diante de um mundo ameaçado. O capitalismo feiticeiro ameaça os indígenas a partir de suas alternativas infernais impostas, o que realça os modos de recusa e regimes de criatividade guarani e kaiowa diante da pressão/conflito ontológico entre regimes de historicidade e temporalidade em torno de categorias, como *teko ymaguare* - o tempo passado, tido como primordial; o *teko ko'anga* - o tempo atual que desafia os Guarani e Kaiowa em lidar com as adversidades e riscos; e o *teko pyahu* - o novo tempo que carrega a

---

<sup>23</sup> A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Em virtude da elaboração de seu relatório final, várias audiências públicas foram realizadas no território brasileiro, em Mato Grosso do Sul, as expulsões e remoções forçadas dos territórios indígenas fazem parte do relatório da CNV, no volume II referente aos textos temáticos - texto 5 - violações dos direitos humanos dos povos indígenas. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf> .

promessa do viver bem, que permite a elaboração das formas de recusa e de criatividade no mundo entre as reservas-retomadas-cidades. Os Kaiowa e Guarani desenvolveram variadas estratégias criativas de composição cuidadosamente pensadas entre os saberes indígenas e não indígenas para sobreviverem diante de uma sociedade capitalista que anuncia cada vez mais destruição.

O avanço da monocultura e a abertura de pastos para pecuária, as “pequenas mãos” do “sistema feiticeiro sem feiticeiros” (STENGERS e PIGNARRE, 2005) em ação, comprometeram a diversidade ambiental outrora encontrada nas terras guarani e kaiowa. Isso colocou em risco as relações com as plantas, os animais, as divindades e com os parentes. Expressões como “acabou o mato, está acabando o remédio, os bichos”, são frequentemente ouvidas entre os Guarani e Kaiowa. Apesar da devastação evidente, é de se notar que estas plantas (principalmente as que nomeiam como “remédios do mato”, encontrados em brejos, campos e florestas) continuam sendo encontradas nas terras indígenas, especialmente nas terras retomadas, ainda que em menores proporções que no *ymaguare* (tempo antigo).

Segundo os Kaiowa e Guarani, os recursos naturais podem ser encontrados mediante as negociações e composições, a partir da reza-canto, com os *jára* (donos), para que não sejam capturados e, apesar da devastação, continue nascendo *ka'á* (erva, mato) que possam ser transformadas em *pohã* (remédios) e alimentos em suas terras. Pereira (2004, p.228) afirma que “o mundo kaiowá é ‘antinatural’, não se reproduz naturalmente, precisa ser criado e constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, despertando nas plantas, animais, pessoas e formação social a vontade de levantar e, levantando-se afirmar sua existência”.

Sobre a ação do xamã, segundo o historiador kaiowá Izaque João, ela existe para que a planta possa se “levantar” e, desta forma, “não provocar desequilíbrio social ou pessoal” (2011, p. 29). Essa negociação, e consequentes composições, entre humanos e divindades pelo levantar da vida, é ação política estruturante na vida kaiowa e guarani como já demonstrado nas linhas anteriores. Para eles, a ação política não caminha sem a reza-canto e, por vezes, é ela em si.

Esta questão pode ser formulada também conforme o sublinhado por Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, quando afirmam que “toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação



diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica” (2014, p.96).

Cosmopolítica é aqui entendida como um “acontecimento” (STENGERS, 2018), em que o cosmo atua na política e vice-versa, estando abertos um ao outro, onde se desenha uma horizontalidade entre os mundos humanos e não humanos, como registrado entre os Kaiowa e Guarani, quando todos podem, em algum momento da vida, experimentar as relações com as divindades.

A formulação é inspirada em Latour (2005) e em suas críticas quanto aos divisores do pensamento moderno e para quem é preciso “politicizar a natureza” (LATOUR, 2005). Partindo da percepção da centralidade de que os regimes de enunciação podem aproximar as instituições que “nos desenraizarmos de nós mesmos [dépayser] para que “os outros” deixem de ser exóticos aos nossos olhos” (STENGERS, 2018, p.446), Stengers apresenta a “proposição cosmopolítica” como “assinada” e “boa para pensar”:

Eu escolhi, portanto, conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar”–, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos”. É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. [...] A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. (STENGERS, 2018, p.446).

A “conservação do termo política”, elaborada por Stengers na proposição cosmopolítica, é fundamental nos estudos com povos indígenas e há algum tempo vem suscitando refinadas reflexões sobre a temática, oferecendo à “política” um alargamento conceitual exigido diante dos regimes de criatividades indígenas, pois, como sugeriu Beatriz Perrone Moisés, “toda política é, de algum modo e por toda parte, cosmopolítica.” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p.868).

Trata-se de um tema clássico na etnologia ameríndia, que teve seu apogeu no modelo etnográfico construído por Pierre Clastres na América do Sul, do chefe sem poder, da sociedade que recusa o poder unificante e coercitivo do Estado (CLASTRES, 2013). A teoria clastriana é formulada diretamente a partir de sua experiência junto aos Guarani Mbya

e Ache no Paraguai, para quem o Um é o Mal, o que centraliza o poder coercitivo, e por isso imperativo, e então, motivo da “recusa radical” (CLASTRES, 2003, p.33).

Esta recusa é estruturante ao pensamento guarani em relação aos dispositivos políticos unificantes que visam a totalização, ou como disse um *karai* Mbya à Clastres, “Todas as coisas que são uma e que não desejávamos, elas são más” (CLASTRES, 1990, 135). Para Clastres, “[...] a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação.” (CLASTRES, 2013, p.250).

É neste tema que se percebe um esforço histórico em registrar o que os Guarani compreendem e elaboram por política, o que foi feito por distintos estudiosos e estudiosas<sup>24</sup>, em que tantas contribuições possibilitaram a percepção desta categoria a partir de distintos vieses, que percebem a criatividade e o movimento nas relações estabelecidas entre os mundos humanos e não humanos, frente ao mundo guarani e ao mundo não indígena, como potência de atuação.

Beatriz Perrone-Moisés, por exemplo, avança sobre o modelo clastreano e sugere que os ameríndios “Escolheram não escolher. De modo que em seus mundos tudo é dois, porque tudo é relação e dois é condição, necessária e suficiente, de relação.” (2011, p.872) e opera a partir daí a categoria festa como uma chave da política ameríndia em que a conexão entre guerra, festa e xamanismo opera um importante movimento no mundo ameríndio (PERRONE-MOISÉS, 2015). Para a antropóloga, em sua tese de livre docência defendida em 2015 na USP, “Festa e Guerra, finalmente, são, em conjunto, o que chamaríamos de Política, de modo que não podem ser substituídas uma pela outra. Sim, Festa é o contrário de Guerra, [...] Contanto que a “contrariedade” seja tomada ao modo do pensamento ameríndio.” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.58). Perrone-Moisés afirma que o que chamamos de política está localizado nos campos da definição de alianças, das negociações, oposições e sublinha que

Atentemos ao emprego que fazem dessa palavra e de seus derivados. Dizem, por exemplo, que “é muita política” para se referirem a ambientes de discussão, ou que são “bons de política” os que se destacam no movimento indígena. “Bom de política” é sinônimo de “bom de briga”. Muitas vezes dizem “política” quando se referem ao que assim

---

<sup>24</sup> como Helène Clastres (2007), Pierre Clastres (2003), Beatriz Perrone-Moisés (2011, 2015), Levi Marques Pereira (1999, 2004), Renato Sztutman (2012), Spensy Pimentel (2012), Aline Crespe (2014), Lucas Keese dos Santos (2016), Aline Aranha (2016), Tonico Benites (2015), Priscila Anzoategui (2016), Diógenes Egídio Cariaga (2018), Celuniel Benites (2019), Eliel Benites (2021), Jean Tible (2018).

denominamos, e frequentemente declaram que é coisa de branco. [...] Notável que as etnografias que se afastaram declaradamente de indagações quanto à “política” mantenham o termo em seus capítulos iniciais, onde a contextualização do povo e da pesquisa traz à baila a “nossa” política, reencontrando assim o mesmo uso que fazem do termo muitos índios: quando se diz “política”, é da nossa que se trata. Embora não pelas boas razões, isto é, por razões ameríndias: pois o que poderia ser a política dos índios foi justamente deixado de lado, em nome do que seria sua cosmologia. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.87).

Por vezes, entre os Kaiowa e Guarani, a ação política é a própria reza-canto, por vezes não, como nos faz pensar Perrone-Moisés, quando nos provoca a tratar com seriedade o “Português dos índios” (PERRONE-MOISÉS, 2015) e as suas traduções elaboradas. Desta forma, a rejeição ao termo “política”, como relacionada ao modo de atuação não indígena, também aparece no uso cotidiano entre os Kaiowa e Guarani, atribuído ao modo de viver dos brancos - o *karai reko* - e posto em oposição ao *ñande reko* - o modo de viver kaiowa e guarani - como resposta e recusa aos atravessamentos cósmicos a que são submetidos na relação obrigatória e constante com os não indígenas.

O que se recusa é a possibilidade de comparação entre modos de vida, diante das ações violentas contidas no mundo não indígena. Para Renato Sztutman (2012), inspirado na “recusa radical” (Clastres, 2003) atribuída às relações estabelecidas entre os Guarani e o Estado, faz uso da categoria de ação política e a apresenta “[...] num sentido bastante largo, abarcando tanto a política faccional (engendrada, por exemplo, no sistema de agressões) como a constituição de um domínio político (espaços comuns, locais e supralocais, além de posições de chefia e liderança)”. (SZTUTMAN, 2012, p. 25). É no diálogo com a noção de cosmopolítica de Bruno Latour (2004), Isabelle Stengers (2003), Viveiros de Castro (2008), Perrone-Moisés (2015), que Sztutman vem conectar a política ameríndia ao xamanismo, fundamentado no fato de que a proposição cosmopolítica só se dá diante de situações concretas, o que faz da “cosmopolítica um lugar de resistências”. Para Sztutman,

Nas terras baixas da América do Sul, chefia e xamanismo são instâncias por excelência da mediação entre pessoas e mundos. Ainda que a primeira esteja mais diretamente ligada ao trato dos homens entre si e a segunda, ao trato entre os homens e o “outro mundo” – mundo extra-humano, sobrenatural etc. –, não podemos deixar de lado a necessária interpenetração entre esses domínios, o que revela uma ação política particular, isto é, uma cosmopolítica. (SZTUTMAN, 2013, p.01).

Nas reflexões de Lucas Keese dos Santos, a partir de sua vivência junto aos Guarani Mbya e em diálogo com o formulado por Renato Sztutman, afirma que a constituição da

variação nas ações de políticas ameríndias se dá “[...] por diferentes vetores tanto estatais como contra-estatais, que promovem pulsações pendulares e a coexistência de diferentes modos de relação, diferentes temporalidades que não apontam para uma única e necessária direção de mudança nos modos de se viver coletivamente”(KEESE dos SANTOS, 2019, p.13).

Nesse contexto pode-se pensar nas retomadas de terra entre os Guarani e Kaiowa como uma “recusa radical” à violência estabelecida pelo *karai reko*. Leva-se em consideração a complexidade da composição das retomadas e o fato de que não se trata de recuperar “a terra pela terra”, mas o que se retoma com isto: a relação com os parentes, o ato de comer junto, a possibilidade de vivenciar os conhecimentos, os bons modos de vida, os cuidados com as pessoas e, principalmente, a relação com as plantas, os animais, que são negociadas e mediadas junto às divindades.

Desta forma, a multiplicidade do fazer político elaborada pelos Guarani e Kaiowa nos leva a imaginar que esta formulação é ainda mais interessante. Sugere uma abertura das relações estabelecidas entre mundos e sua potência de criação destas “novas variantes no mundo” (KEESE dos SANTOS, 2021, p.115). Isto possibilita pensar que as composições estabelecidas com o mundo não indígena são importantes e alimentam essas variantes, se dão por meio de elaboradas estratégias de resistência diante de um mundo de violência compartilhado com os *karai*. Por isso, é preciso dedicar atenção para algumas destas composições.

### ***composições de resistência***

“Por que uma comunidade primitiva tem necessidades de aliados? A resposta é evidente: porque ela tem inimigos. Ela teria que estar muito segura de sua força, estar muito certa de uma vitória repetida sobre os adversários para dispensar o apoio [...] dos aliados.” (CLASTRES, 2013, p.243). Ao iniciar este item retomando o que Clastres faz recordar ao afirmar que “A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra (CLASTRES, 2013, p. 186), busco atentar para o fato de que a guerra prevalece sobre a aliança e a determina enquanto tática (2013, p. 244), sendo então, permanente e estrutural e configurada entre “intervalos” e “confrontos diretos”, em que “o Estrangeiro é então o Inimigo, o qual engendra por sua vez a figura do Aliado. O estado de

guerra é permanente, mas nem por isso os selvagens estão o tempo todo guerreando”. (CLASTRES, 2013, p. 248, 249).

Na verdade, Clastres afirma que existe “[...] simultaneamente, necessidade da troca e da guerra para poder a uma só vez conjugar o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão. É com essa dupla exigência que se relacionam o estatuto e a função da troca e da guerra, que se desdobram em planos distintos. (CLASTRES, 2013, p. 242, 243). Foi inspirada nesta proposição que detive o olhar sobre as composições realizadas entre os Kaiowa e Guarani, com o próprio estado, especialmente a partir de um de seus dispositivos que é considerado como o inimigo com quem se faz guerra, mas também com quem se faz aliança, geralmente em decorrência das guerras: as escolas.

As composições, como estratégias do fazer político, são necessárias diante do cenário da vida atual dos Kaiowa e Guarani. São composições não pacíficas e conexões para resistir e sobreviver diante da ameaça de destruição do mundo promovida pelo *karai reko*. São conexões possíveis, parciais (STRATHERN, 2013), experimentações, negociações com toda a sorte de seres e mundos, como os poderes, saberes e tecnologias dos brancos - alternativas para recriação de mundos possíveis.

Para pensar, trago algumas composições percebidas com o Estado, realizadas através dos sistemas educacionais, como estratégias indígenas diante da política de homogeneização que fundamenta o *karai reko*. A ideia é tomar as relações produzidas entre e através da escola e da universidade como torções de relações sobre as quais é possível compreender etnograficamente como, em Mato Grosso do Sul, estes espaços garantiram elementos para transformações nas relações guarani com um de seus outros.

A composição com os sistemas educacionais se dá entre os Kaiowa e Guarani há quase cem anos, desde os tempos da criação das reservas. A prática de escolarização junto ao mundo não indígena faz parte das violações aos direitos dos Kaiowa e Guarani que relatam discriminações e violências historicamente vivenciadas em escolas fora das aldeias e mesmo em seu interior. A obrigatoriedade da educação escolar é atribuída no Brasil, conforme Estatuto da Criança e do Adolescente, a partir dos 6 anos de idade; caso isto não aconteça, as famílias ficam sujeitas a punições, como o corte do recebimento de benefícios sociais, ou mesmo perda do poder familiar sobre a criança, que é considerada vulnerável pelo Estado<sup>25</sup>. Isto faz com que haja uma escola em cada aldeia demarcada.

---

<sup>25</sup> Para saber mais ver: <https://bit.ly/3gHXzxy>

Todavia, entende-se, geralmente, entre os Guarani e Kaiowa, que a obrigatoriedade da educação escolar retira deles a possibilidade da educação indígena, aquela apreendida no dia a dia, referente ao cotidiano, às escolhas culturais que mantiveram os Guarani fortalecidos enquanto grande povo, mesmo há mais de 500 anos após o primeiro contato com o mundo não indígena.

Por isso percebe-se um esforço imenso em agregar os saberes indígenas ao cotidiano escolar por parte dos professores e professoras indígenas. E isto só é possível frente às ações do movimento de professores e professoras indígenas no Brasil, que se opuseram à escola assimilacionista e como resultado de luta, garantindo, na Constituição Federal de 1988 e nos Referenciais Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena (RCNEI), a existência da escola indígena diferenciada, bilíngue e específica<sup>26</sup>.

Ainda assim, muitas experiências escolares são narradas com sofrimento, em virtude de traumas decorrentes de violências que marcam corpos e memórias dos Guarani e Kaiowa. Ouvi num *Aty Guasu* em 2014 na Terra Indígena Caarapó, na aldeia Te'ýikue, um jovem guarani que relatava, em lágrimas, sua experiência na escola da cidade, das vezes que fora violentado por colegas e professores não indígenas. Isto me fez recordar de outros relatos de amigos e amigas indígenas, esquecidos pelos motoristas do ônibus escolar, ou na inexistência destes, das longas caminhadas realizadas para chegar até a escola ou retornar à sua aldeia.

Ainda que diante das narrativas de sofrimento e dor, a escola aparece como uma possibilidade estratégica de composição, diante de um projeto maior, que é a recuperação de seus *tekoha* (SERAGUZA, 2018), ou como dizem os Guarani e Kaiowa, “retomada é questão de guerra”, e por ser guerra e terem consciência de que estão em número infinitamente menor, é preciso ter bons aliados para boas trocas - mesmo que por hora.

Este projeto está muito alinhado com a composição entre saberes indígenas e não indígenas, mas também com o fortalecimento dos modos de viver e ser indígenas diante de uma sociedade agressiva, de um sistema feiticeiro. Inspirou a organização de um forte movimento de professores entre os Kaiowa e Guarani, iniciado nos anos de 1990, bem como um curso de formação de professores em nível médio, o Ara Vera e, em 2006, a construção

---

<sup>26</sup> Mais sobre o assunto ver Rossato (2021), Mendes de Oliveira, (2020), Knapp (2016), Moura e Militão (2019), Casaro e Urquiza (2010).

de um projeto político pedagógico de um curso de licenciatura específica Guarani e Kaiowa, a Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu<sup>27</sup> (SERAGUZA, 2018c).

Estes movimentos de escolarização geraram uma série de impactos nas aldeias, negativos e positivos e possibilitaram a formação de professores conhecedores dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, do direito à demarcação de suas terras, da possibilidade de uma educação escolar diferenciada e bilíngue nas escolas municipais e estaduais dentro das aldeias e fora delas, como nas universidades - bons “insumos” para guerra. Atualmente é recorrente encontrar os Guarani e Kaiowa ocupando as salas da pós-graduação, de graduação, como alunos e professores. Há pelo menos cinquenta pesquisadores kaiowa e guarani pós-graduandos e um mesmo número de pessoas já pós-graduadas em mestrado e doutorado, em Mato Grosso do Sul, em distintas áreas do conhecimento.

Entre os impactos negativos lembro de uma conversa com o velho guarani José Morale<sup>28</sup>, em sua casa, aos fundos da reserva Pirajui, em que ele narrava sobre o tempo em que contribuiu com as primeiras lutas de recuperação dos territórios kaiowa e guarani usurpados pelo Estado. Quando chegamos<sup>29</sup>, José brincou perguntando se trazíamos “sementes de índio”, pois precisavam fazer nascer “índios como antigamente”. Ele trazia várias críticas às mudanças e às transformações, especialmente as que envolviam a escola. Para ele, “a escola atrapalha tanto que as pessoas não querem mais saber de casamento, de roça, de mato”, é coisa de branco, e “branco é muito inteligente, tão inteligente que mata o seu outro”. A mesma crítica ouvi do Sr. Luiz Euzébio, Guarani Mbya, morador no Vale do Ribeira/SP, durante sua fala no II Seminário Internacional Etnologia Guarani (2019, USP), quando ele afirmou que “o branco estuda, estuda e cria a bomba atômica”.

Não se trata aqui de retirar da escola o componente da tragédia, ou positivar as violações sofridas pelos Guarani em relação às instituições e políticas escolares. Trata-se de acentuar a capacidade criativa de “guaranizar” estrategicamente esses espaços, mesmo que

---

<sup>27</sup> O Movimento de Professores apresentou este curso à duas universidades em Mato Grosso do Sul: a UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - e à UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados. Esta última recepcionou o projeto conforme a proposta do Movimento de Professores, que caminhou para a construção de uma faculdade específica indígena dentro da estrutura da UFGD, a FAIND – Faculdade Intercultural Indígena. Mais sobre o tema da educação escolar indígena entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul ver os pesquisadores indígenas e não indígenas que se debruçaram sobre a temática, como Veronice Rossato (2002), Eliel Benites (2014), Teodora de Souza (2013), Cássio Knapp (2015), Maria Aparecida Mendes de Oliveira (2020).

<sup>28</sup> José Morale, o velho Mingo, faleceu no final do ano de 2021 em sua casa, na Reserva Pirajui.

<sup>29</sup> Eu e os amigos Levi Marques Pereira e Rosa Colman, que me apresentaram ao José Mingo.

parcialmente, e imprimir neles suas lutas, que também importam serem projetadas para fora das aldeias, possibilitadas pelas tecnologias dos brancos.

Ao ser projetada para fora das aldeias, busca-se sensibilizar mais pessoas para que possam se tornar “parceiros” e “aliados” e desta forma, os fortalecerem nesta guerra que é a luta pela terra em Mato Grosso do Sul. É como o feitiço que se vira contra o feiticeiro - é ser “contrafeiticeiro” como alternativa para lidar com a “captura” do sistema imposto (STENGERS e PIGNARRE, 2005). Entretanto, o postulado por Diógenes Cariaga, sublinha uma atenção necessária para a percepção do que se pode compreender com o Estado a partir das lições de políticas ameríndias e conseqüentemente junto a estas relações de composição que pretendo levar adiante:

[...] isto nos possibilita entender o Estado e as relações indígenas como ele e através dele, sem fixá-lo como substância ou instituição, mas mais como uma força política. Avalio ser interessante começar a abrir o diálogo com estudos etnográficos interessados em contrapor visões maniqueístas pautadas na imaginação de formas de governança entre indivíduos e o Estado, pois, como mencionei no texto, as ações, agências, serviços e aparelhos de políticas públicas no interior das aldeias são amplamente ocupados por indígenas, isto não implica na indigenização destes dispositivos, mas implica em saber que eles são agenciados para as formas políticas Kaiowa do fazer político. (CARIAGA, 2019, p.356).

Toda a estrutura educacional escolar indígena em Mato Grosso do Sul é atravessada pelas lutas territoriais Kaiowa e Guarani. Os estudantes vêm de áreas em retomada, das reservas, terras ainda em regularização ou já regularizadas e imprimem suas demandas, demonstrando engajamento e consciência histórica, que são orientadoras na construção dos cursos oferecidos nestas estruturas educacionais, principalmente nas voltadas à formação de professores e pesquisadores indígenas<sup>30</sup>.

Pude ter certeza disso em uma participação no ano de 2017, no curso de formação de professores em nível médio – Ara Vera<sup>31</sup>, numa etapa ocorrida na aldeia Jaguapiru, na Reserva Indígena de Dourados, onde um grupo de jovens das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé, terras indígenas com um histórico de luta e de retomada territorial de mais de 30

---

<sup>30</sup> Como por exemplo, a manifestação elaborada por estudantes indígenas de Ciências Sociais a partir do contexto acadêmico, com o apoio da professora e antropóloga Aline Crespe, para denunciar a morte de Nísio Gomes, liderança assassinada por fazendeiros em Mato Grosso do Sul, que foi fundamental para a sensibilização da sociedade brasileira para a questão que se estende no estado. A carta está disponível aqui <https://direitoshumanosmt.blogspot.com/2011/11/massacre-de-indios-em-acampamento-em.html> e um de seus desdobramento, uma bonita análise feita pelo professor Ribamar Bessa, aqui: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/108715>.

<sup>31</sup> Na companhia dos amigos antropólogos Morgane Avery, Tom e Paul Fabie, a quem agradeço muito por todos os compartilhados tão importantes na escrita deste texto.



anos, durante uma apresentação de um seminário escolar em que refletiam sobre como se deu a transformação ambiental de seus territórios, apresentaram um cartaz que retratava a expulsão de seus parentes antigos de suas *tekoha* e, como consequência, a transformação da paisagem e de suas relações com as divindades ocorridas em suas vidas desde então (SERAGUZA, 2018c).

Todos os jovens estudantes tinham não mais que 20 anos e não eram nascidos no tempo da expulsão, que relataram com muitos detalhes - uma característica bastante distinta no perfil de estudantes deste curso, que por muito tempo formou pessoas mais velhas.

Mesmo assim, no cartaz apresentado pelo grupo, retrataram os parentes aprisionados num caminhão gaiola, pois assim foram transportados, num caminhão de carregar boi, com excrementos dos animais - destacados em virtude da lembrança do cheiro da gaiola sublinhado por um dos jovens - para uma reserva distante da terra deles, de um outro povo indígena. Tempos depois voltaram andando, de carona, debaixo de chuva e sol para a *tekoha* de onde foram retirados forçosamente. Também desenharam dois fazendeiros de chapéu, sentados em seus cavalos, com um balão de diálogo onde se lia: “haha”, como se estivessem se divertindo com a dor dos Kaiowa naquele momento. (SERAGUZA, 2018c).

Na dissertação de mestrado da historiadora Meire Adriana da Silva (2005) há o registro de uma narrativa que corrobora o relato proferido e demonstrado pelos jovens estudantes. Trata-se do depoimento da *ñandesy* Livrada Rodrigues, da aldeia Rancho Jacaré, que conta a expulsão de sua terra, vivida no ano de 1977:

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado nos ergueram, deste cercado nos levaram... ali que descemos todos. Ali dormimos, amanheceu cedinho... nos levaram até Tarumã, pelo caminho nós fomos e dormimos. Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos dava pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam nos levando.... (Livrada Rodrigues, *apud* SILVA, 2005, p. 130).

Livrada e os demais moradores de Rancho Jacaré foram levados para a Reserva Indígena do Povo Kadiwéu, no município de Porto Murtinho, em Mato Grosso do Sul, a 800 km de distância da *tekoha* onde viviam. Olhando pelos “buraquinhos” do caminhão gaiola conseguiram encontrar os seus “rastros”, que os levariam de volta para a *tekoha* de seus parentes. Aline Crespe (2014) se debruça sobre os acontecimentos que marcaram essa expulsão, e destaca que

Eventos ocorridos no final da década de 1970 são significativos para a compreensão das atuais mobilizações pela terra. Em 1978 foram violentamente removidas as comunidades Guaimbé e Rancho Jacaré, localizadas no atual município de Laguna Carapã. Nesta ocasião os índios foram retirados à força e levados em um caminhão de boi para a serra da Bodoquena, cerca de 800 quilômetros das áreas tradicionalmente ocupadas (SILVA, 2007: 117). Depois de dez meses os índios, retirados de suas terras, iniciaram uma caminhada de retorno. Sabedora do retorno dos índios a FUNAI providenciou o transporte e colocou a população na Reserva Indígena de Dourados, para que eles não retornassem para seus territórios. Os índios das duas áreas não aceitaram a transferência para a reserva e passaram a pressionar a FUNAI para demarcar suas terras. As Terras Indígenas Guaimbé e Rancho Jacaré foram demarcadas em 1983 e homologadas em 1984. As duas áreas foram as primeiras terras indígenas demarcadas depois de 1928, Guaimbé com 716 hectares e Rancho Jacaré com 777 hectares (CRESPE, 2014, p.134).

A memória da permanência das mulheres nas retomadas - que vivenciaram essas expulsões - é levada pelas gerações seguintes, de filhos/as e netos/as, para dentro das instituições escolares. Hoje as mulheres são maioria das trabalhadoras nas escolas e na ocupação dos bancos de formação de professores e pesquisadores em Mato Grosso do Sul. São elas que ensinam, nas escolas, a história vivenciada de suas expulsões, do fim de seus mundos e da reconstrução deles junto à força kaiowa e guarani na recuperação de suas *tekoha*. Fazer as crianças saberem desta história é estratégia fundamental para a criação de futuros.

Este alinhamento das lutas históricas pela terra dos Kaiowa e Guarani dentro dos cursos de formação de professores se dá em composição estratégica com outro movimento indígena, a *Aty Guasu*<sup>32</sup>. As *Aty Guasu* (e os seus desdobramentos, como *Aty Kuña* ou *Kuñangue Aty Guasu* ou *Retomada Aty Jovem - RAJ*) são as grandes assembleias realizadas pelos Guarani e Kaiowa, “Durante esses eventos, ao mesmo tempo em que ocorrem discussões políticas, se realizam também rituais para o fortalecimento da luta.” (TONICO BENITES, s/p, 2012).

Essas assembleias são parte da ação política guarani e kaiowa (PIMENTEL, 2013), por onde homens e mulheres reivindicam a garantia de seus direitos, principalmente o direito à terra que lhes foi tomado pelo Estado brasileiro, quando foram expulsos e confinados nas reservas. São nas *aty guasu* que são discutidas as estratégias de recuperação territorial, num movimento pendular entre guerra e festa - enquanto pares conceituais ameríndios, em que o

---

<sup>32</sup> Mais sobre o tema em Tónico Benites (2014), Pimentel (2013), Seraguza (2017b).

resultado das guerras vai ao encontro do desejo das mulheres de melhores condições de expressão.

As terras retomadas são resultantes de um mundo destruído pela ação dos não indígenas, mas recriado com o trabalho das mulheres: nas ações de retomadas, se expressam no juntar dos parentes, no compartilhamento dos conhecimentos, nos cuidados com a alimentação e no fortalecimento das pessoas a partir do esforço feminino em manter o fogo aceso e os parentes em volta, vivendo juntos. Fruto de suas lutas e de suas potentes palavras. Se não, vejamos.

### ***jevy jey tekohape* política de retomadas**

[...] agora cada indígena saiu daquele chiqueiro. Aquele lugar, reserva, é lugar de bicho. [...] pouco a pouco, nós vamos recuperar a nossa terra tradicional, a vivência da nossa família – porque numa reserva o indígena não cabe mais. [...] O jeito é a gente sair desse chiqueiro, procurando o nosso *tekoha* novamente (*jevy jey tekohape*). (Leila Guarani, em fala pública no I Seminário Internacional Etnologia Guarani, outubro de 2016).

Quando eles inventaram essa aldeia, fez um chiqueiro para nós. Eu me sinto assim, dessa forma. Aldeia para mim é um chiqueiro, que nem você faz um chiqueiro para uma galinha, para criar aquele tanto de galinha. Daí dá aquele espaço ali é para você e acabou. Ali ele te dá casa, faz projeto de casa, te manda cesta, mas para quê? Para as pessoas não saírem daquele local para não voltarem para o seu *tekoha*. Só que antigamente as pessoas não tinham estudo, não tinham conhecimento sobre isso. Agora tem, agora tem professor indígena. (Gilda Riquelme Lopes, 02/06/2014 - em entrevista à Aline Crespe, *apud* CRESPE, 2014).

As palavras de Leila Guarani e Gilda Kaiowa, destacadas acima, coincidem com as de outras Guarani e Kaiowa em situação de retomadas de terra e evocam um modo de ser mulher guarani e kaiowa (*kuña reko*). São mulheres que saem das reservas e lideram seu povo no retorno aos seus territórios tradicionais, as *tekoha*, (*jevy jey tekohape*) no intuito de retomar a terra e a “vivência com a família”, que não cabem num “chiqueiro” - como comparam as reservas indígenas que vivem e viveram em Mato Grosso do Sul. Mas estas mulheres não lideram sozinhas, mesmo quando não são casadas. Elas dividem e disputam<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Como também percebeu Ciccarone (2001), entre os Guarani Mbya da *tekoa* Boa Esperança, no Espírito Santo, sobre o esforço da parentela de Tatati em garantir uma sucessão de lideranças mulheres diante dos muitos descendentes homens que disputavam declaradamente estes espaços com Aurora, a filha mais velha de Tatati, principal na descendência de liderança.

esta liderança com parentes homens, como filhos, irmãos, tios, etc. e, especialmente, com rezadores e professores, sendo muitas delas também lideranças, rezadoras e professoras.

A presença das mulheres tem muito destaque na vida indígena de uma forma geral, mas é corriqueiro, ao chegar nas áreas de retomadas dos Kaiowa e dos Guarani, ser recebido por uma maioria de mulheres, que vivenciam o cotidiano nas terras recuperadas.

Isto se dá a partir da percepção de que a política das retomadas é produzida em termos relacionais, como que num circuito em conexão contínua com os seres espirituais e divindades que envolvem I) a arregimentação dos parentes, II) a acomodação das sementes, mudas, ramas e criações para transporte, III) a entrada na terra, IV) o trabalho em mutirão para levantar as casas, V) o preparo da terra, VI) o plantio das sementes, VII) os fogos acesos no centro das casas e a partir dele, o compartilhar de narrativas da vida indígena, a feitura coletiva de alimentos, os cuidados com crianças e idosos, o acesso a remédios antigos, a realização de rituais e festejos, VIII) o fortalecimento enquanto grupo de luta, IX) a negociação com o Estado, X) o assentamento na terra.

São as mulheres que transportam as sementes, que conectam os parentes para a luta, que se somam as rezas dos mais velhos, que preparam as pessoas para o mundo e, principalmente, levantam as aldeias com seus saberes: trazer vidas à luz é papel fundamental das mulheres e a terra é um “corpo vivo” que se levanta durante as retomadas territoriais. Celeste Ciccarone, também observou, entre os Guarani Mbya, o protagonismo das mulheres no levantar da vida guarani. Frente à trajetória de luta de Tatati e sua filha Aurora na recuperação do território mbya em suas caminhadas fundadoras de aldeias, para Ciccarone, o processo de abertura das aldeias se dava numa evidente conexão feminina, em que “Fundar a aldeia e nomeá-la remetiam ao rito feminino de dar vida, nutrindo a terra e a sociedade” (CICCARONE, 2001, p.31).

Mesmo não ocupando a centralidade de muitas pesquisas realizadas sobre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, as narrativas das mulheres são delineadoras da ação política entre eles. A presença das mulheres na luta pela terra, na transmissão das narrativas de expulsão aos mais jovens, na realização de alianças, no cuidado com os corpos e pessoas que vão para as retomadas no intuito de reconstruir os mundos destruídos pela chegada das frentes de colonização, também tem relevo no assentamento das parentelas nas áreas de retomadas, mesmo diante de inúmeras adversidades e pressões.

É o caso de uma retomada guarani e kaiowa no entorno do município de Dourados, com ocupação anterior aos anos de 1980, como pudemos averiguar em estudos realizados

no processo ainda não finalizado de identificação de terra realizado pela FUNAI em 2017, em virtude do Compromisso de Ajustamento de Conduta - CAC<sup>34</sup> - firmado entre o Ministério Público Federal e a FUNAI, no intuito de demarcar as terras indígenas guarani e kaiowa que aguardam a realização dos procedimentos administrativos<sup>35</sup> desde a promulgação da Constituição Federal de 1988. Desde os anos de 1970, o movimento indígena guarani e kaiowa vem reivindicando a demarcação destas terras e deve-se a este protagonismo a celebração do CAC, como já registraram pesquisadores como Crespe (2009, 2014), Pimentel (2012), Cavalcante (2013), Cariaga (2018), Delfino de Almeida (2014).

Dentro do município de Dourados, os moradores desta retomada viram a *tekoha* ser invadida com a chegada dos brancos e seus empreendimentos, entre eles uma olaria que marca a memória dos Kaiowa e Guarani que vivem nesta *tekoha*. Atualmente uma empresa de produção de grama de jardins ocupa a *tekoha*, e nela os indígenas são frequentemente empregados como diaristas em virtude da escassez de alimentos, de recursos naturais e do território que foi suprimido com o avanço da cidade que os obrigam a se submeterem a relações de patronagem com os brancos. Ainda que nestas condições, seguem estrategicamente ocupando o território.

Hoje dividem a moradia com a grama, viram os rios que cortam a *tekoha* serem poluídos pelos dejetos das empresas e indústrias da cidade, e a única “capoeira” restante é no entorno de suas casas, espremidas entre a grama à direita, a rodovia em frente, um espaço de lazer não indígena à esquerda e o rio que delimita o território ao fundo. Desta forma, as investidas, assédios e tentativas de corrupção de lideranças é frequente e os moradores desta *tekoha* demonstram a resistência kaiowa nas muitas décadas em luta frente a tantas adversidades. Mesmo sufocados pela cidade, insistem e acreditam na espera pela devolução da *tekoha*, para que após isso, possam reconstruir a vida na terra recuperada.

A *tekoha* é ocupada por uma parentela composta por três irmãos kaiowa que narram toda a trajetória de seus parentes na luta para se manter em seu território ao longo do tempo. Pude acompanhar algumas das investidas de empreendimentos privados e públicos que visavam a remoção das parentelas do local e, em todas elas, a participação e a recusa da irmã mais velha em deixar os seus cultivos e sair de sua terra foi fundamental para a permanência

---

<sup>34</sup> Disponível em: <https://bit.ly/34KzwM0>

<sup>35</sup> As fases do processo administrativo de demarcação de terras indígenas podem ser acessadas em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/gt-demarcacao/docs/fases-do-processo-de-demarcacao-de-terras-indigenas>

da família na terra ainda nos dias de hoje mesmo diante das pressões sofridas. O crescimento das crianças, a falta de recursos e condições de realização deixam os Guarani e Kaiowa em conexão com a “alternativa infernal”, constantemente: viver na reserva com os recursos do Estado, viver livre, sem terra, sem os recursos e assistência do Estado. Parece-me que, para algumas mulheres guarani e kaiowa, a segunda alternativa é uma escolha diante da “alternativa infernal” (STENGER, PIGNARRE, 2005) - “prefere-se a morte”, como atestaria Clastres (2013) entre os Guarani e Guayaki.

A menos de 2 km de distância desta retomada, vive Damiana, na *tekoha* Apyka’i<sup>36</sup>. As duas aldeias vivem uma relação contínua em virtude de casamentos realizados entre as parentelas, o que reforça a noção de continuidade e a relação das *tekoha* guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul, esbulhadas ao longo da história.

Damiana é uma líder mundialmente reconhecida pela sua resistência e resiliência, frente à luta pela demarcação de sua terra. Há dezenas de anos reivindicando a *tekoha*, já a retomou por diversas vezes e, pelas mesmas vezes, foi despejada pelo Estado junto aos seus parentes. Hoje, as famílias de Apyka’i vivem amontoadas na beira da rodovia, em frente a *tekoha* reivindicada, de onde foram expulsos pela última vez no ano de 2016, num domingo chuvoso, pela Polícia Federal, em cumprimento a ordem judicial de reintegração de posse expedida por um juiz de 1ª instância do município de Dourados.

Não foi a primeira vez que Damiana foi despejada para a beira da rodovia BR 463, rota do narcotráfico brasileiro, que interliga o Mato Grosso do Sul ao Paraguai. E é aí que vem fazendo crescer os seus parentes nos últimos anos. Foi nesta mesma rodovia, que ela viu sua parentela desaparecer desta terra e crescer no chão do cemitério na *tekoha* reivindicada. Foram dez de seus parentes mortos, entre marido, filhos, sobrinhos, atropelados na rodovia, por veículos de passeio e caminhões de cana a serviço da usina de álcool, a poucos quilômetros de distância de Apyka’i.

Recordo-me, um pouco antes do último despejo ocorrido em Apika’y em 2016, Damiana mostrava orgulhosa a diversidade de batatas, entre elas, *mbakuku*, tubérculo tradicional na dieta kaiowa e difícil de se encontrar nos dias de hoje, e que ela seguia cultivando junto com variedades de milho e mandioca. Recordo-me do cuidado com que ela

---

<sup>36</sup> A luta de Damiana inspirou diversas campanhas e ações do Estado e Internacionais pela garantia dos Direitos Humanos (<https://bit.ly/34NKXT2>) e está registrada em diversas etnografias, como em Crespe (2009, 2014) e Moraes, (2015).

me guiava pelos caminhos de Apyka'i, mostrando cada remédio do mato que possuía na *tekoha*, até o limite do rio onde se banhavam e pescavam no dia-dia.

Também recorro da dor de Damiana, em todas as vezes que ela levava os visitantes de Apyka'i para conhecer os seus parentes mortos e da preocupação dela, quando chegou o trator no dia do despejo que revirou a sua terra, matando seus cultivos, animais de criação e derrubou suas casas, de que ao menos o cemitério fosse mantido em pé. Até a última vez que visitei Damiana, no final de 2018, ela ainda adentrava as cercas que foram erguidas em torno da *tekoha* e enfrentava os seguranças armados colocados de prontidão para impedir a sua entrada quando queria cuidar de seus mortos.

Desta maneira é possível sugerir que é na política de retomadas onde as mulheres têm ação fundamental na conexão com os parentes, com a paisagem, na gestão do território e da própria vida na terra recuperada. Isto faz com que as ações de retomadas se tornem preocupações constantes no pensamento dessas mulheres - pois faz parte de seus horizontes de atuação manter seus parentes vivos, com corpos e espíritos de luta nas terras ocupadas - como que fazer nutrir a terra, pela guerra e pela festa.

Esta política de retomadas pode ser percebida como uma modalidade considerada pouco praticável no cotidiano das reservas indígenas, pois são formas de produção da vida social que não são possíveis de serem vividas nestes locais, diante da existência de um gradiente de tensões nas relações entre pessoas-famílias-coletivos/grupos (igrejas, jovens, culturas, mulheres, partidos) com a capitania, o que tende a se dissipar (mesmo que por um curto período) com a promessa de reorganização social trazida pelas retomadas. Ou seja, a retomada não é somente territorial, mas se articula a partir de uma modalidade específica de relações, nas quais a centralidade é articulada por essas mulheres guarani e kaiowa.

Desta maneira, retomada pode ser configurada como uma categoria polissêmica e multidimensional capaz de ser compreendida, atualizada e percebida em distintos povos e coletivos, tornando-se uma filosofia da retomada de um modo e modelo de existência, de reconstituição histórica, interrompidos numa situação extrema e desigual.<sup>37</sup>

Entretanto, o protagonismo das mulheres guarani e kaiowa na gestão dos territórios e vidas indígenas não parece ser parte somente da ação política realizada por elas, em Mato Grosso do Sul. Conforme Lucas Keese dos Santos (2019), entre as mulheres guarani mbya da Terra Indígena Tenondé Porã, no município de São Paulo, em virtude de uma estratégia

---

<sup>37</sup> Como me fizeram pensar durante a defesa de minha tese, Renato Sztutman e Levi Pereira, a quem eu agradeço.

política de dissolução da liderança única gestada pela figura do cacique e a substituição deste por um conselho de lideranças, a participação feminina é expressiva e deliberadamente incentivada, a partir da percepção de que elas “distribuem e fazem circular as tarefas e responsabilidades das lideranças, mediando de forma efetiva a relação entre as parentelas, numa complexa diplomacia multilateral.” (KEESE dos SANTOS, 2019, p.16). Essas lideranças seguem à frente do processo de recuperação territorial que redesenhou a ocupação histórica desta terra indígena, proporcionando melhores condições de vida e acesso a recursos naturais aos Guarani Mbya que ocupam sua extensão.

Entre os Guarani Mbya, a presença das mulheres nos processos de recuperação e gestão territorial é histórica, como demonstram os muitos registros de Tatati e Aurora à frente da caminhada que atravessou o Sul e o Sudeste brasileiro, recompondo o território tradicionalmente ocupado pelos Guarani, deixando aldeias abertas, exemplos e inspiração para as mulheres do povo Guarani. Em Santa Catarina, Eunice Kerexu, liderança mbya proeminente e primeira coordenadora *tenondé* mulher da Comissão Guarani *Yvyrupa*, vem de uma parentela composta por mulheres lideranças na gestão da luta e do próprio território Morro dos Cavalos, para onde, assim como fez Tatati e Aurora (CICCARONE, 2011), transportaram suas sementes e fizeram florescer plantas e pessoas na *tekoa* recuperada, aliando a luta pela terra com a luta pela recuperação e cultivo de seus alimentos verdadeiros.

Esta aliança é fundamental na política de retomadas nos mundos guarani, como destacou em sua reflexão Jera Guarani, expressiva liderança guarani mbya que compõe o conselho de lideranças da Terra Indígena Tenondé Porã, em texto publicado no ano de 2020, provocativamente intitulado como “Tornar-se selvagem” (JERA GUARANI, 2020)<sup>38</sup>, compartilhando sua vivência e elaborações existenciais a partir da retomada Kalipety onde vive, em um convite/manifesto à transformação do pensamento:

Paralelamente ao fortalecimento da alimentação tradicional, continuávamos a luta pela demarcação da Terra Indígena Tenondé Porã, e tudo se somou. Fortalecíamos o movimento das mulheres na liderança, fechávamos as ruas e tentávamos resgatar nossa comida. Porque estávamos comendo só comida transgênica, comida morta, que trazia doenças para a comunidade, doenças novas que não tínhamos antes. Antes não havia registros de pessoas com câncer, por exemplo. As aldeias começaram a surgir, inicialmente, em caráter de retomada. Retomamos a aldeia Kalipety, que já era reconhecida como Terra Indígena pela Funai, mas não pelo Ministério da Justiça, em 2013. Depois do reconhecimento da Funai, lutamos pela portaria declaratória, dada pelo Ministério da Justiça. Em seguida, vem o trabalho da demarcação física, que é o que ainda não temos.

---

<sup>38</sup> Disponível em: <https://bit.ly/3bb1odf>.



Mas antes mesmo que saísse a portaria declaratória, para dar sentido e ânimo ao esforço de fortalecimento cultural e de luta pela terra, entramos na aldeia Kalipety e começamos imediatamente a plantar. Plantamos, com muita alegria, tudo o que tínhamos conseguido coletar em outras aldeias e em feiras de troca de sementes. Saímos da Terra Indígena Tenondé Porã, onde quase não tínhamos espaço para plantar, e, de repente, estávamos em uma área com muito espaço. Era uma área que havia sido explorada com plantio de eucalipto pelos posseiros que moravam ali, e por isso estava muito degradada. Mas começamos a tratar a terra e a prepará-la com adubo orgânico, adubo verde. Estávamos ansiosos para recuperar a terra e poder comer nossas comidas tradicionais. (JERA GUARANI, 2020).

Recuperar a terra e plantar os alimentos verdadeiros que possam nutrir o corpo e a terra é estratégia fundamental<sup>39</sup> para escapar da captura que aprisiona os Kaiowa e Guarani em “alternativas infernais”. Eu pude comer os alimentos verdadeiros produzidos por Jera em sua *tekoa* recuperada, assim como os que muitas mulheres guarani e kaiowa produziram em suas terras retomadas em Mato Grosso do Sul e impressiona a diversidade de alimentos e suas cores produzidas quando se tem terra e segurança para usufruir do território. Todavia, é importante ressaltar que as retomadas que vêm se realizando junto aos Guarani Mbya em São Paulo, como pode ser notado no relato de Jera Guarani, se diferem das que ocorrem junto aos Guarani Kaiowa e Guarani Ñandeva, em Mato Grosso do Sul.

O avanço nos processos de demarcação de terras entre os Guarani Mbya, fruto de luta e boas parcerias consolidadas, possibilita que muitas das retomadas realizadas entre eles, principalmente no Sudeste brasileiro, aconteçam dentro da ocupação do território já declarado ou delimitado pelo Estado. Mas, em Mato Grosso do Sul, a retomada se configura como ato inicial da reivindicação viva da terra como tradicional<sup>40</sup>, geralmente configurada como propriedade privada pelo esbulho histórico, numa ação de enfrentamento direto, e por vezes corpóreo, com o Estado e ruralistas. As retomadas são o motor para que, ao menos, se iniciem os estudos para reconhecimento, identificação e delimitação de terras guarani e kaiowa por parte do Estado Brasileiro.

Mas, é preciso ressaltar que mesmo em contextos muito diferentes, estes indígenas enfrentam ameaças e dificuldades muito semelhantes, todas frutos do desejo por suas terras que vem nutrindo os não indígenas e os seus poderes coercitivos - seja através do Estado, ou mesmo das iniciativas privadas nos distintos ramos do empreendedorismo - do agronegócio

---

<sup>39</sup> Como vem se dedicando muitos aliados e aliadas destes indígenas, na bonita ação de apoiar o cultivo e a circulação de sementes tradicionais destes indígenas.

<sup>40</sup> Já que os Kaiowa e Guarani denunciam publicamente, pessoalmente, através de cartas e documentos a expulsão de seus territórios pelo menos desde meados dos anos de 1970.

à especulação imobiliária. Vale notar, que a pistolagem é geralmente um meio de coerção recorrentemente utilizado contra os indígenas em todos estes contextos.

Mesmo as ações de retomada feitas pelos Guarani se configurando a partir de elementos distintos e contextos diversos, as palavras de Jera Guarani possibilitam uma percepção da presença feminina nestes processos que se conectam com as narrativas das mulheres guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul. Corrobora a ideia do quão fundamental é a atuação das mulheres para o assentamento das parentelas nas terras onde vive o Povo Guarani e na realização das retomadas territoriais, onde podem fazer tudo crescer outra vez. Desta maneira, recuperar os alimentos, cuidados com o corpo e espírito, trazer a centralidade das mulheres nas decisões políticas da vida social guarani e manter-se atentos, têm se mostrado fórmulas bastante promissoras nas ações de retomadas territoriais levantadas pelas mulheres.

Deste modo, é possível pensar esta política das retomadas junto com Levi Marques Pereira e Lenir Ximenes (2017), quando afirmam que a ação das retomadas “[...] [é] caracterizada como movimento aberto de enfrentamento do Estado na busca da garantia de seus direitos [...]” (PEREIRA e XIMENES, 2017, p.46) e, junto com Renato Sztutman (2013) quando, em seu artigo sobre o espetáculo teatral Recusa,<sup>41</sup> inspirado em Pierre Clastres (2003) e em conexão com as lutas kaiowa e guarani, sugere que esta ação política específica também pode ser pensada nos termos da recusa, “[...] a recusa existencial de viver num mundo em que não há lugar para outros mundos que não aqueles baseados no desenvolvimento econômico e no poder do capital, a recusa de viver num mundo sem liberdade, sob ameaça contínua de violência física e moral [...]” (SZTUTMAN, 2013, p.2).

Para Tônico Benites - antropólogo kaiowa que nasceu e cresceu em áreas de retomadas em Mato Grosso do Sul, além de acompanhar as lutas pela recuperação dos territórios de seus parentes há quase duas décadas -, as retomadas referem-se às táticas de reocupação dos territórios como resposta e reação à violência que os expulsaram de suas *tekoha*,

As táticas de reocupação e retomada dos territórios tradicionais (*Jeike Jey*) são discutidas e deliberadas amplamente pelas lideranças religiosas e políticas organizadas através do Aty e Jeroky Guasu. A expressão *Jeike\** citada acima significa « entrar », « ocupar », « enfrentar » ou « afrontar ». E *Jey\** tem o significado de « repetir », « ativar » novamente ou uma vez mais. Por essa razão o termo *Jeike Jey* é definido como uma resposta ou reação organizada através do Aty Guasu frente à expulsão violenta das famílias extensas de seus territórios, objetivando reocupar e recuperar esses

---

<sup>41</sup> Mais sobre o espetáculo em: <http://www.ciateatrobagan.com.br/espetaculos/recusa/>

territórios perdidos em favor dos fazendeiros. Dessa forma, *Jeike Jey* é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais. *Jeike Jey* envolve os líderes políticos e religiosos que participam dos grandes rituais religiosos e que são fundamentais para efetivar o processo de reocupação e retomada dos territórios perdidos. *Jeike Jey* também é visto como uma forma de resistência contra as violências dos fazendeiros, uma atuação permanente e insistente através da ação dos *ñanderu* durante os rituais religiosos. A ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de entrada e retomada dos territórios tradicionais. (TONICO BENITES, 2014, p.233).

*Jeike Jey* (ou *Jevy Jey*, como nomeia Leila) é uma estratégia de guerra, e de festa, pois deliberadamente, estão em guerra contra os brancos<sup>42</sup> - contra o seu poder unificante e totalitário que visa a homogeneização. A recusa da violência é uma resposta às imposições do *karai reko*, tornando-se expressão de resistência diante do confinamento, da presença do não indígena, da imposição de outras línguas, de outras religiões, de outros modos de cuidar dos corpos e das crianças.

É a recusa de viver onde e como o “branco mandou viver”. É uma resposta a um chamado maior, a necessidade de se viver conforme as divindades deixaram esta terra para ser vivida: com liberdade, coragem e alegria.

### ***fazer crescer a terra***

Na VI Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowa, o *VI Kuñague Aty Guasu*, ocorrida na retomada Kurusu Amba, no município de Coronel Sapucaia, em Mato Grosso do Sul, no ano de 2017, lembro de estar sentada ao lado de Leila Guarani quando a vi exclamando: “Isso!”, levantando os braços como em sinal de vitória, com um sorriso no rosto e continuou: “aí sim dá coragem de retomar! É bom quando tem retomada que a gente volta a ter coragem”. As outras mulheres sentadas ao seu lado, concordaram.

---

<sup>42</sup> Ou como afirmou recentemente Ailton Krenak em uma entrevista, “Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo.” (KRENAK, 2021). Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/n%C3%B3s-estamos-em-guerra-eu-n%C3%A3o-sei-porque-voc%C3%AA-est%C3%A1-me-olhando-com-essa-cara-t%C3%A3o-s/3805681302874816/>

Leila reagia a uma notícia de uma recente retomada, anunciada por um velho guarani que vivia com seus parentes em parte de uma área já recuperada em Paranhos, chamada Ypo’i, e que saía de lá para recuperar a sua *tekoha* ancestral, nomeada por Triunfo<sup>43</sup>. Ypo’i e Triunfo foram declarados pela Fundação Nacional do Índio – Funai - como terra guarani somente no ano de 2016<sup>44</sup>, apesar da primeira retomada, a de Ypo’i, ter ocorrido em 2009.

Com a morosidade do sistema judiciário brasileiro para a homologação final das terras, o que inviabilizou a desocupação pacífica dos não indígenas fazendeiros que atualmente ocupam parcelas importantes do território, os Guarani de Triunfo se juntaram em retomada para recuperar uma dessas parcelas, como modo de se reorganizarem socialmente, de usufruírem do território e para pressionarem o Estado brasileiro pela demarcação total da terra onde muitos nasceram e viveram com seus antepassados.

A “coragem” necessária para seguir a luta e voltar a “retomar a terra”, de que falou Leila, era necessária diante da memória de um violento episódio ocorrido no ano de 2016, que impactou muitos indígenas e não indígenas parceiros e que ficou conhecido como o “Massacre de Caarapó”<sup>45</sup>. Logo após a identificação da terra indígena Dourados-Amambaipegua, pela Funai, e a publicação e divulgação do relatório de identificação da terra no Diário Oficial da União, em 2016, os Kaiowa da Reserva Indígena de Caarapó, Te’yikue, se reuniram e retomaram parte das áreas identificadas ao redor da reserva. Durante o processo da retomada, alguns indígenas foram atraídos para uma emboscada e recebidos por uma dezena de camionetes, máquinas agrícolas, pessoas armadas com revólveres, pistolas e rojões, disparados contra os indígenas<sup>46</sup>.

Este ataque resultou na morte do agente de saúde Clodiodi, no ferimento de, ao menos, uma dezena de pessoas e na condenação de fazendeiros e indígenas. No enterro de Clodiodi, as palavras da viúva tornaram-se inesquecíveis para quem as ouviu ou as assistiu, já que parte do velório foi filmado e disponibilizado na *internet*. Ela disse que iria “lutar pela causa da morte” de seu marido, mostrando que a violência não os leva à paralisia, mas os motiva a caminhar. Após o violento ocorrido, mais de três mil Kaiowa e Guarani ocuparam a totalidade das terras declaradas pela Funai naquele ano e reivindicadas há décadas por aqueles grupos que viviam “confinados” dentro da reserva indígena de Caarapó.

---

<sup>43</sup> Mais sobre a retomada: <https://bit.ly/2GdyPRd>

<sup>44</sup> Mais informações disponíveis em: <https://bit.ly/31GMdW1>

<sup>45</sup> Mais informações em: <https://bit.ly/2EIJdjt> e <https://bit.ly/3beL7UW>

<sup>46</sup> O fato foi bastante noticiado pela mídia local: <https://bit.ly/3gHOPRI> e <https://bit.ly/2QFTsHK>

Mas se o número significativo de “guerreiros” e “guerreiras” na ação de retomada foi novidade entre os Kaiowa, que historicamente têm a mobilidade marcada pela coesão da parentela e do núcleo familiar, o mesmo não se dá entre os Guarani Ñandeva, que tiveram destaque pela retomada de Yvy Katu, realizada no município de Japorã e Iguatemi, com mais de cinco mil Guarani, que retornaram aos seus territórios ancestrais no ano de 2013<sup>47</sup>.

As retomadas de terras não buscam qualquer terra aleatória para os Guarani e Kaiowa. Não se trata de reivindicação de reforma agrária, apesar de necessária no Estado de Mato Grosso do Sul - e em todo o Brasil, mas a reivindicação da devolução do território esbulhado, mesmo que a preço da vida, das terras onde “estão plantados os seus parentes”, como costumam afirmar, onde se pode ser o que se é, junto com os seus: nas *tekoha*.

Mais do que a tradução relativamente simples assumida até aqui, é fundamental voltar-se à categoria *tekoha* para pensá-la, já que é para levantar e segurar as *tekoha* que as mulheres empreendem esforços, destroem ou constroem alianças no mundo guarani.

*Teko*, cuja tradução em Português aproxima-se de “vida”, refere-se ao sistema de valores que regem a conduta social, enquanto *ha* significa uma indicação da ação que se realiza em determinado espaço e é também um sufixo indicativo de lugar, ou seja, é o lugar onde se realiza o *teko*, ou onde se vive o “sistema de valores que regem a conduta social”. *Tekoha* é uma categoria percebida tanto como nativa, como analítica nos estudos sobre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul<sup>48</sup>.

Os primeiros registros do termo são conferidos à clássica definição de Georg e Fridel Grümberg e Bartomeu Melià (1995), para quem a existência de uma liderança político-religiosa é um dos elementos definidores de *tekoha*. Para Pereira (1999, 2004), entre os Kaiowa, tempo e espaço (*ára*) são indissociáveis e, por isso, a noção se apoia na ênfase que recai na produção e reprodução da vida social, dos módulos de organização social, já que o compasso da passagem do tempo é marcado pela produção da vida social, o que inclui o espaço físico para sua realização histórica.

Nesta linha de considerações, *tekoha* se refere a uma unidade político/religiosa de configuração flexível e variada, composta por parentelas (*te'yi*), que são compreendidas

---

<sup>47</sup> Mais sobre esta retomada em: <https://bit.ly/2YNKkVE>, <https://bit.ly/3gDVnXD>; <https://bit.ly/2Z5sduT>, <https://bit.ly/2G5FIJy> e <https://bit.ly/32TUjKH>

<sup>48</sup> Esta categoria é também utilizada pelos Guarani Mbya no Brasil, os Paĩ Tavyterã no Paraguai e entre os Àva Guarani na Bolívia, embora com configurações distintas das que são percebidas, e aqui elaboradas, entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul.

como produzidas a partir de relações de parentesco e de co-residência, alianças políticas, cooperação econômica e formação de unidades religiosas.

As parentelas são dispostas em fogos familiares (*che ypy kuéra*<sup>49</sup>), em torno de um cabeça de parentela (*hi´u, ha´i*), uma liderança político/religiosa, que é a articuladora da parentela e da rede de solidariedade interna à *tekoha*. Vários fogos familiares compõem uma parentela e várias parentelas compõem uma *tekoha*, ou seja, compõem uma rede de relações priorizada pelas alianças amplas, de caráter político e religioso (PEREIRA, 1999, 2004).

Aline Crespe (2015) concorda com a indissociabilidade de tempo e espaço para a categoria *tekoha*, que, para a antropóloga, deve ser pensada como referência a um lugar para vivenciar o *teko porã* de acordo com as temporalidades, passado, presente e futuro interrelacionadas. A partir dessa formulação, Crespe discute o conceito de *tekoharã*, com as lideranças kaiowa de retomadas, onde o sufixo *rã* é um indicativo de futuro, e então, *tekoharã* é a *tekoha* que já existiu e que vai voltar a existir quando os Kaiowa e Guarani recuperarem a posse de seus territórios tradicionais.

O termo sinaliza para o presente, para a mobilização voltada para a recuperação das antigas *tekoha*: “*Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente, é para os Kaiowá e Guarani o *tekoha* dos quais eles foram expulsos e que deve renascer a partir da demarcação das terras indígenas” (CRESPE, 2014, p.162). Segundo a autora, em conversa com Otoniel Ricardi, liderança kaiowa sobre o tema,

*Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro porque já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas. [...] Ou melhor, de um futuro que deve voltar a ser como era no passado, como aparece nas palavras de Otoniel Ricardo, liderança kaiowá: o *tekoharã* para nós é uma vida. É onde nós nascemos, os nossos antepassados estão lá. Nós fomos expulsos de lá e estamos retornando para lá para ser *tekoha* de novo. O *tekoharã* só existe agora porque ele já foi *tekoha*. O *tekoharã* é para mostrar para a sociedade que aquela “ilha” agora é o *tekoharã*, porque existem dois momentos, o de *tekoha* e de *tekoharã*. Por exemplo, para nós indígenas, na nossa cosmologia é *tekoha*, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é *tekoha*. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do *tekoharã*, porque é futuro. Mas na nossa cosmologia, quando a gente retorna lá nós vamos permanecer aí não vai ser mais futuro como é agora. [...] Indicativo de um futuro melhor, marcado pela diminuição dos conflitos vividos no presente, o *tekoharã* aponta para a esperança de que, para além da fronteira, possa ser produzido algo novo, o *tekoha*, novamente o *tekoha* [...] (CRESPE, 2014, p.162-166).

---

<sup>49</sup> Voltaremos ao tema do fogo doméstico no próximo capítulo, aqui vale frisar a equação que compõe as *tekoha*: fogos domésticos relacionados=parentela e parentelas relacionadas = *tekoha* - rede de relações que configura a organização social guarani e kaiowa.

A reflexão e o registro de Aline Crespe (2014) da fala de Otoniel traz a riqueza da elaboração da categoria nativa de uns dos termos mais caros à etnologia guarani no Mato Grosso do Sul, fruto de polêmicas epistemológicas entre muitos dos atuais estudiosos do tema<sup>50</sup>. Frente a isto, Crespe, junto com seus interlocutores e reflexões teóricas, investe na percepção de *tekoha* enquanto relação, apresentada por Pereira (1999, 2004), e avança com a noção de temporalidade a partir da reflexão sobre a partícula *rã*, que sinaliza o futuro de *tekoha*. Esta composição linguística possibilita, etimologicamente, a reflexão do porquê “retomar” e não “tomar”, enfatizando a ação de retorno ao tempo/espaço (*ára*) onde se pode ser/existir novamente, sugerindo uma refinada justificativa do porquê retomada *não é invasão*, adiantando o que veremos a seguir.

A autora ainda sublinha que a preocupação com o futuro está intrinsecamente relacionado com a existência das crianças, especialmente com o “tempo” e o “lugar” onde vão crescer e segurar a luta pela terra e, por isso, desde bebês recebem de seus pais o exemplo da luta, participando das inúmeras atividades planejadas na ação política empreendida na recuperação das *tekoha* e enfrentando com seus pais a violência que isto implica: “Os adultos se sentem inconformados com as condições de existências das crianças atuais e se questionam com frequência sobre o futuro delas. Elas, em meios às outras motivações, são fonte de força para as mobilizações dos Guarani e Kaiowá.” (CRESPE, 2014, p.162-166). São por elas, então, que é preciso levantar a *tekoha*:

Nascer de novo o *tekoha*, como os Kaiowá que conversei me diziam ao longo da pesquisa, significa também que todas as coisas que nasciam e eram possíveis nele voltarão a nascer. No *tekoha* que se levanta será possível cultivar, deixar crescer coisas que não são mais possíveis nas reservas. Daí a importância das crianças nos discursos pela terra. Nas reservas as crianças têm ficado doentes e ocorreram, nos últimos anos, muitos casos de desnutrição infantil. Segundo os rezadores isso aconteceu porque já não era mais possível viver o *teko marangatu* com as crianças nas reservas, daí elas têm dificuldade de crescer, de ficar em pé, de levantar-se. Mas no *tekoharã* tudo deve renascer: a reza, o batismo e todas as coisas que já se perderam na aldeia, como me disse Helena Borvão. Dizer que no *tekoha* vai ter tudo novamente significa que, nele, as rezas, as casas, as roças, as matas, os animais vão retornar. Para isso eles devem rezar, para que voltem o dono da mata e os donos dos bichos, sendo possível superar a atual condição de carência e recuperar o tempo de abundância de alimentos, quando as crianças podiam crescer com saúde. É no *tekoha* que se levanta novamente que as crianças poderão, de novo, crescer bem, alegres, com saúde e aprender o bom modo de ser. (CRESPE, 2014, p.371).

---

<sup>50</sup> Ver Mura (2019), Cariaga (2019), Pimentel (2014), além dos diretamente citados aqui.

É nesta luta pelo “futuro” que se configuraram as histórias de muitas gerações de homens e mulheres guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul. Este futuro, “que necessariamente deve acontecer”, promete uma outra história para as novas gerações que podem nascer e crescer no lugar onde seus ancestrais viveram, e compartilhar do conhecimento cultivado por eles, nas matas, nos rios, inscritos no corpo da terra.

A noção de *tekoha* tornou-se um importante operador nas assembleias kaiowa e guarani (*aty guasu*) e nas relações com órgãos públicos (MPF, Funai, Sesai), mídias e outras organizações da sociedade civil e do mundo não indígena. Nestes espaços, o termo *tekoha* é acionado como um potente instrumento para reivindicar direitos, principalmente o direito à terra ou aos espaços físicos das *tekoha*, diretamente vinculado à uma política de retomadas.

Na atualidade, a não demarcação das terras historicamente reivindicadas pelos Guarani e Kaiowa é o principal fator limitante para a realização do *teko*, seus jeitos de ser e existir, pois, as retomadas não se esgotam na recuperação de terras: são também uma recuperação das relações estabelecidas com o mundo e os habitantes de seus diversos patamares, que foram/são enfraquecidas na situação de reserva. Eles insistem que retomada não é invasão, ou ainda, como explicou Leila Guarani<sup>51</sup>, é ação necessária ao tempo de *jevy jey tekoha*, de voltar novamente para a *tekoha* - de fazê-la crescer como e com as crianças, de tornar-se *tekoharã*.

### ***retomada não é invasão***

Em 2017, durante a aula já referida que participei junto ao Ara Vera, em que discutia com estudantes indígenas sobre território e degradação ambiental, uma mulher kaiowa com 20 e poucos anos, moradora na Terra Indígena de Caarapó, se dirigiu à mim e perguntou: “eu queria saber o que é que a gente tem que fazer pra não morrer ninguém quando a gente retoma o nosso *tekoha*”. Antes que eu pudesse reagir, um jovem guarani se levantou e respondeu à menina: “Tem que rezar, cantar, dançar antes de entrar. Nós de Yvy Katu rezamos por três semanas e não morreu ninguém”. Um outro menino levantou e afirmou: “em Rancho Jacaré, rezamos 40 dias”.

---

<sup>51</sup> Durante o primeiro seminário internacional “Etnologia Guarani: diálogos e contribuições”, realizado em 2016 pela Universidade Federal da Grande Dourados, em Dourados, MS.



Me recordei das múltiplas formas de morrer, de serem mortos e de resistir que vivenciam os Kaiowa e Guarani nos processos de recuperação fundiária. Lembrei também de uma conversa com uma mulher kaiowa, na *tekoha* Sombreiro, em 2013, que me explicou que onde tem uma retomada tem uma cruz levantada em cima de um corpo morto (SERAGUZA, 2014, 2017b), pois pagam com a vida pelo direito de retornar as *tekoha* - onde a recusa à violência os coloca a andar em busca da *tekoharã*. A reza-canto é arma fundamental nesta batalha de mundos e é a única garantia de sucesso das retomadas:

Assim, antes de fazer a retomada eles rezam; quando vão sair para reocupar o *tekoha* também rezam; ao longo do caminho tem reza; e quando chegam no *tekoha*, quando reocupam a terra, é realizado o batismo da terra retomada e neste momento a terra é (re)nomeada. Sobre a importância do batismo Atanásio me disse o seguinte: “Tem que batizar a terra. Depois que batiza fica bom para plantar o milho, daí ele não caruncha assim. Mas não batiza só a terra, batiza tudo, todo mundo tem que batizar de novo. Se não batizar, daí perde a terra e tem que sair todo mundo. Teve uma retomada que ninguém batizou a terra e daí morreu tudo o que tinha lá, morreu até cachorro, galinha e perdeu tudo”. (CRESPE, 2014, p.291).

É recorrente, nas mobilizações para retomada de terras, a presença de rezadores e rezadoras. No “Massacre de Caarapó”, referido anteriormente, o ataque dos ruralistas aos indígenas aconteceu muito rápido, os Kaiowa e Guarani envolvidos foram pegos de surpresa, numa emboscada, e, quando os rezadores chegaram no local, dias depois do ocorrido, pouco poderia ser feito, pois o jovem kaiowa, agente de saúde Clodiodi, já estava morto e mais de dez pessoas feridas por balas letais e de borracha.

Eu pude acompanhar esta ida dos rezadores, junto ao amigo antropólogo Diógenes Cariaga, na retomada em Caarapó. Fomos nós dois no mesmo ônibus com vários rezadores que se concentravam em Dourados, em virtude de atividades junto a Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu/UFGD. Muitos estudantes indígenas também acompanharam os rezadores e rezadoras no ônibus.

Quando chegamos a Caarapó, todo o comércio da rua principal, que levava ao caminho da aldeia, estava fechado com faixas pretas nas entradas com os dizeres: “fechado em apoio aos produtores rurais”. Em tempo, circulou dentro do ônibus a notícia de que os ruralistas estavam cientes da presença do ônibus com as lideranças indígenas que rumavam à nova retomada e que poderiam nos atacar e, então, os rezadores e rezadoras sacaram seus

*mbaraka* e fizemos todo o percurso até a nova retomada ao som da reza-canto proferida por eles<sup>52</sup>, para que pudéssemos chegar tranquilos e seguros no destino almejado.

A partir da chegada dos rezadores, nada mais de tão violento aconteceu naquela *tekoha*, exceto as insistentes tentativas dos ruralistas, via judiciário, de reintegração de posse das áreas que compõem a terra indígena Caarapó. Os pedidos de reintegração de posse realizados até agora foram suspensos e os indígenas podem, por enquanto, continuar a viver na *tekoha*.

Em Caarapó, tempos depois da retomada da terra, era possível encontrar os Guarani e os Kaiowa trabalhando nos campos, lavrando a terra para o plantio de suas sementes; as mulheres juntas trabalhando para que todos pudessem se acomodar, cozinhando coletivamente, cuidando dos seus parentes, as crianças correndo à vontade pela *tekoha*, brincando com os animais de estimação; os homens levantando as casas; e todos se juntavam, ao anoitecer, em volta do fogo com a chama acesa pelas mulheres, para conversar, rir e comer juntos.



Imagem 6: Cena extraída do documentário “Terras Brasileiras”, TV Câmara, 2016.<sup>53</sup> Família de Clodiodi no velório do jovem kaiowa assassinado durante o “Massacre de Caarapó”.

<sup>52</sup> Este momento foi de deliberada emoção - todos juntos, rezando, sentados no banco do ônibus, só era possível visualizar do fundo do ônibus onde eu estava os seus *jeguaka* e o seus *mbaraka* que tilintavam no alto como se fossem fachos de luz, acalmando nossos corações junto às suas grandes palavras.

<sup>53</sup> Disponível em: <https://bit.ly/32H6qKK>



Imagem 7: Chegada dos rezadores e apoiadores guarani e kaiowa de outras aldeias em Caarapó, após o assassinato de Clodioldi. Foto: Lauriene Seraguza. Jun 2016. (Acervo pessoal).

Muitos indígenas afirmaram que a “calmaria”, desde então nas retomadas em Caarapó, era consequência da reza-canto dos *Ñanderu* e *Ñandesy*, reza-canto que faz parte do modo de resistir, também no sentido de conhecer o inimigo (SZTUTMAN, 2013, p.174), do fazer político, de se defender e de compor entre os Kaiowa e Guarani. Quando o êxito não ocorre costumam atribuir isso à ausência da negociação dos rezadores com os *jára* e demais divindades do mundo kaiowa e guarani. São os rezadores e rezadoras que fazem a interlocução com os outros seres que compõem o cosmos kaiowa e guarani, para que a “entrada” e a permanência na terra a ser retomada seja exitosa.

Há, entre os Guarani e Kaiowa, negociações tanto na composição dos grupos no momento da entrada nas retomadas, quanto nas negociações com o governo para a resolução burocrática da terra. Trata-se de diplomacia relacionada ao campo da alteridade, onde os outros com quem se negocia são humanos (brancos, paraguaios e terena) e não humanos (*jára*, documentos, artefatos). Isto ficou evidenciado por ocasião da assinatura do relatório de Dourados-Amambaiegua I, que pude acompanhar e que deu possibilidade para a

realização da retomada em Caarapó, e foi entendido por alguns, como justificativa para o próprio “Massacre de Caarapó”.

No mês de maio de 2016, em resposta à mobilização nacional indígena que acontecia naquele ano, a Funai reconheceu e declarou a Terra Indígena Guarani Tenondé Porã na cidade de São Paulo. Assisti a surpresa e a alegria de alguns Guarani e Kaiowa ao receber a notícia, e a tristeza ao confirmar que as terras que eles reivindicavam não estavam na lista das terras publicadas e reconhecidas pela Funai naquele momento.

Imediatamente começaram a conversar entre si e a fazer ligações para outros indígenas de outras aldeias. Reuniram, então, um grupo de jovens moradores numa das terras que sabiam já estar em posse da Funai o relatório que continha o estudo da identificação da terra por eles reivindicada. Em seguida entraram em contato com as lideranças das outras aldeias que compunham a terra indígena e seguiram para Brasília para lutar pela aprovação dos estudos de suas terras também.

Lá, acamparam na sede da Funai até serem recebidos pelo presidente da instituição. Num grupo misto, de mulheres, homens, crianças e velhos, dormiram na garagem da Funai à espera da conversa com o presidente; e saíram de lá vitoriosos, com a assinatura do relatório e a declaração da terra indígena<sup>54</sup>. Ao retornarem ao Mato Grosso do Sul, conversei com algumas lideranças, e uma delas, Flávia Kaiowa, me contou que, após horas de reunião e tentativas de consenso, ela corajosamente retirou o seu *mbaraka* e confrontou o presidente com sua reza-canto - como que numa ameaça de guerra.

Em uma reportagem sobre esta mobilização em Brasília, uma fala de Flávia ao presidente da Funai teve destaque: “Queremos saber a resposta hoje: o que você está esperando para fazer essa publicação? O senhor sabe todo o sofrimento de nós, mulheres indígenas, e de todo o povo Guarani e Kaiowá. Se não sair hoje, a gente vai ficar aqui mesmo”<sup>55</sup>. Os excessos, frutos de sentimentos intensos, característicos de ações das mulheres guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul, são eles mesmos políticos, compõe uma ética da moderação<sup>56</sup>, são armas de guerra na ação política destes indígenas e mostra uma potência capaz de alterar a realidade - o relatório foi assinado pelo então presidente da Funai e a terra foi reconhecida pela Funai.

---

<sup>54</sup> Mais sobre a publicação do relatório em: <https://bit.ly/3b8fz2W>

<sup>55</sup> Reportagem disponível em: <https://bit.ly/3bfh1PF>

<sup>56</sup> Como me fez pensar durante a defesa desta tese, Renato Sztutman, a quem eu agradeço profundamente.

Ainda faltam muitas fases do processo até a regularização total da terra reivindicada, mas a vitória de uma terra com relatório publicado é sinônimo de esperança nessa guerra desigual que enfrentam os Guarani e Kaiowa. Um inimigo foi rendido, mas ainda faltam muitos a serem conquistados pela “doçura” (CLASTRES, 2013) das “falas pesadas” das mulheres. Retornaremos a este ponto adiante.

Pimentel (2012), Crespe (2014) e Cariaga (2019) apontaram elementos para a reflexão acerca do fazer político que conecta as lideranças participantes da *Aty Guasu* - Grande Assembleia Guarani e Kaiowa - e a necessidade e importância dos rezadores e rezadoras nos movimentos políticos ali engendrados. A política kaiowa e guarani é atravessada pelas rezas-cantos dos *ñanderu* e *ñandesy* às divindades celestiais. Suas lutas são acompanhadas pelas rezas entoadas em negociação cósmica, visando a alegria e estão conectadas com o *teko porã*, que depende, exclusivamente, de poder viver em suas terras ancestrais para sua realização plena.

Levi Pereira formulou que “o pensamento kaiowa [...] equaciona as condições ecológicas, sociológicas e os princípios cosmológicos na composição de um modelo ideal de relação” (PEREIRA, 2004, p.255) e sublinhou que:

Nos conflitos atuais pela posse da terra entre Guarani e fazendeiros em Mato Grosso do Sul é comum os Guarani ameaçarem de retomar os cantos que provocariam a destruição da terra. Esta ameaça é destinada principalmente às autoridades da FUNAI, pressionando-as para tomarem as medidas administrativas e encaminharem os processos de demarcação das terras. (PEREIRA, 2004, p.303).

O antropólogo enfatiza que a negociação dos rezadores com as divindades é que faz com que, através da reza-canto deles, se quiserem, possam acabar com a vida dos não indígenas, que há tanto vem destruindo a terra em que habitam. Afinal, “estamos em guerra”, como nos faz pensar Krenak (2021). Tratam-se das relações com as divindades mediadas pela reza-canto, aquela a que se referiam os jovens professores do curso de formação Ara Vera, citadas no início deste item, oriundas da preocupação do que fazer para não morrer durante o ato das retomadas. A preocupação em morrer ou não durante as retomadas de terra não é em vão, e muitos entendem isto como parte necessária ao modo do fazer político destes indígenas, remetendo ao “destino” do guerreiro e da guerreira desenhado em Clastres (2013) - a morte e a vida, em que aqui, se encontram enquanto seres para a guerra e para a festa, onde fazer a vida é também declarar guerra.

A mobilização da morte, nos discursos proferidos na luta pela terra entre os Guarani e Kaiowa (o que retomaremos no capítulo final desta tese), é calcado num histórico de terror e perdas de parentes que somam números assustadores. A partir dos anos 2000, em um quadro geral, morreram 27 lideranças que estavam diretamente<sup>57</sup> envolvidas na luta pela terra e todos viviam em retomadas kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul<sup>58</sup>. A terra, fruto de anos de exploração agropastoril e acentuada pelo uso desenfreado de agrotóxicos para produção de monocultura transgênica, é, para alguns, considerada como terra arrasada. Para os Kaiowa e Guarani é terra ancestral, onde estarão junto aos seus parentes vivos e mortos.

Pela situação de décadas e séculos de monocultura e pecuária intensiva nas terras indígenas em Mato Grosso do Sul, é comum ver áreas de retomadas pelos Guarani e Kaiowa em meio a grandes plantações de soja, cana e milho transgênico, que aceitam, parcialmente e de forma não pacífica, estas condições como estratégia de resistência na ocupação do território.

Esse é o caso, por exemplo, de Pakurity, onde os Kaiowá vivem, em épocas de plantio, no meio das extensas plantações de soja, já que o “proprietário” da área retomada em 1988 pelos Kaiowa não respeita a presença deles e continua a plantar soja entre as

---

<sup>57</sup> Estar ou não diretamente pode ser relativo, o CIMI identificou que mais 60% de assassinatos de lideranças indígenas, das 500 mortes ocorridas de 2003 até 2012 no Brasil, aconteceram em Mato Grosso do Sul. Disponível em: <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/mais-de-500-indios-foram-mortos-desde-2003-no-brasil-aponta-cimi.html>.

<sup>58</sup> Agradeço ao amigo indigenista do Conselho Missionário Indigenista, Flavio Vicente - com quem tive a tristeza de compartilhar o enterro de muitas lideranças inesquecíveis, pelo apoio fundamental na contabilização dos dados aqui apresentados. Em 2011, Nísio Gomes foi assassinado num conflito com fazendeiros em Guaigüyry (ou Guaivyry), cujo corpo nunca foi encontrado. Em Ñanderu Marangatu, em 2005, Durvalino Rocha, e em 2015, Simeão Vilharva, também assassinados. Em Kurusu Amba, em 2007, Xurite Lopes e Ortiz Lopes, e em 2009, Osvaldo Lopes; em 2003, em Taquara, Marcos Verón; em Sombreiro, em 2005, Dorival Benites, todos assassinados. Ambrósio Vilhalva foi assassinado em 2017 em Guyraroka. Na retomada em Caarapó, em 2015, Denílson Barbosa, e em 2016, Clodiodi Aquileu de Souza, ambos assassinados. Em Ypo'í, em 2009 os professores Rolindo Vera e Genivaldo Vera são assassinados, mas o corpo de Rolindo nunca foi encontrado. Em 2011, outro assassinato em Ypo'í: Teodoro Ricardi. Em Pyelito Kue-Mbaraka'y, Rosalino Lopes foi alvejado a tiros e morreu em dezembro de 2011. Em Laranjeira Ñanderu, Zezinho Barbosa foi atropelado no ano de 2012. Em Ñu Porã, Marinalva Manoel foi brutalmente assassinada em 2014. Em Apyka'í, um dos cenários mais trágicos da luta pela terra em Mato Grosso do Sul: em 2009, a ñandesy Alzira foi morta por envenenamento em virtude de agrotóxico aplicado sob o acampamento com avião. Em 2004, morre Ilário Ascário, em 2011, morre Sidnei Cario de Souza e Valdicrei Marta Sanabri; em 2012, Aginaldo Cário de Souza e Magno Freitas; em 2013, Gabriel Lopes Cavalheiro. Em 2014, morreram Deuci Lopes e Ramão Araújo, ambos familiares de Damiana (Aline Crespe traz mais informações sobre as mortes junto a parentela de Damiana e os efeitos desta na luta pela terra em Apyka'í. (CRESPE, 2014, p.258,259)), foram mortos por atropelamento idosos, adultos e crianças: Deuci foi arrastada pela rodovia por um caminhão carregado de bagaço de cana (Ver notícias sobre o caso: <https://bit.ly/3jncmiK>). Os atropelamentos aconteceram quando foram despejados pelo Estado de suas *tekoha* e acomodados nas margens das rodovias, à mercê dos veículos automotivos de passeios e dos que carregam cana e soja, matéria prima do agronegócio sul-matogrossense e predominante na paisagem local.

pequenas casas feitas de sapé, de materiais recicláveis e algumas ramas de mandioca, milho, banana e abóbora, que disputam espaço com a monocultura para poder crescer. Isso permanece ainda nos dias de hoje, como pode ser visto na BR 463, no sentido Dourados-Ponta Porã, do lado direito da rodovia e a poucos quilômetros de distância das *tekoha* Apyka’i e Ñu Porã<sup>59</sup>.

Em algumas áreas já demarcadas isto também acontece, e por um motivo não muito diferente. É o caso de Panambizinho, área que foi demarcada em 2005 e abandonada pelo Estado brasileiro. Localizada no município de Dourados, sofre com pressões de arrendatários de terras desde 2016, sobre sua pequena porção territorial, que alcançam seus objetivos em virtude da escassez total a que vivem submetidos estes indígenas: com rios poluídos, cercados por grandes lavouras, sem mata e com a cidade invadindo seus limites.

Sem condições de sobrevivência, muitos buscam outras alternativas, como o trabalho nos poucos espaços públicos disputados e disponíveis nas aldeias, o trabalho como diaristas nas lavouras vizinhas, ou, ainda, ceder a terra ao arrendatário por um preço injusto, o que os deixa em condição total de exploração, mas no usufruto do território e longe das reservas. São poucas as pessoas que não cedem a mais essa “alternativa infernal”, a do arrendamento. Entre elas, uma parentela composta por mulheres, com filhos e sem maridos. No início do ano de 2020, antes da pandemia de Covid-19, fui visitar estas amigas.

Ao chegar na terra indígena passei por vastos campos de soja, com pequenas casinhas no meio destes, e a casa das minhas amigas estava coberta pelo colômbio, gramínea exógena trazida pelos antigos colonos que ocuparam a terra antes da demarcação e desintrusão da área. O colômbio cobria as casas e desenhava o caminho, como uma floresta imaginária - e assim foi definido por uma das amigas que viviam lá: “Gostou da minha floresta, da minha roça? Assim eu fico protegida, ninguém me vê, não chega o veneno nos meus filhos, na minha comida”.

É como se a monocultura e suas consequências, como o colômbio, ocupassem o lugar da mata, mas não somente a mata “física”, pois, segundo dizem os Kaiowa e os Guarani, “a mata também está na cabeça”, e “volta a crescer depois da retomada”. A minha amiga esperava ansiosamente o tempo de o mato crescer de novo, mas não abria mão da proteção e do isolamento proporcionado pelo colômbio até lá.

---

<sup>59</sup> Tanto Apyka’i, quanto Ñu Vera, Pakurity e Ñu Porã estão fartamente registrados nas etnografias de Aline Crespe (2009, 2014) a quem recomendo a leitura.



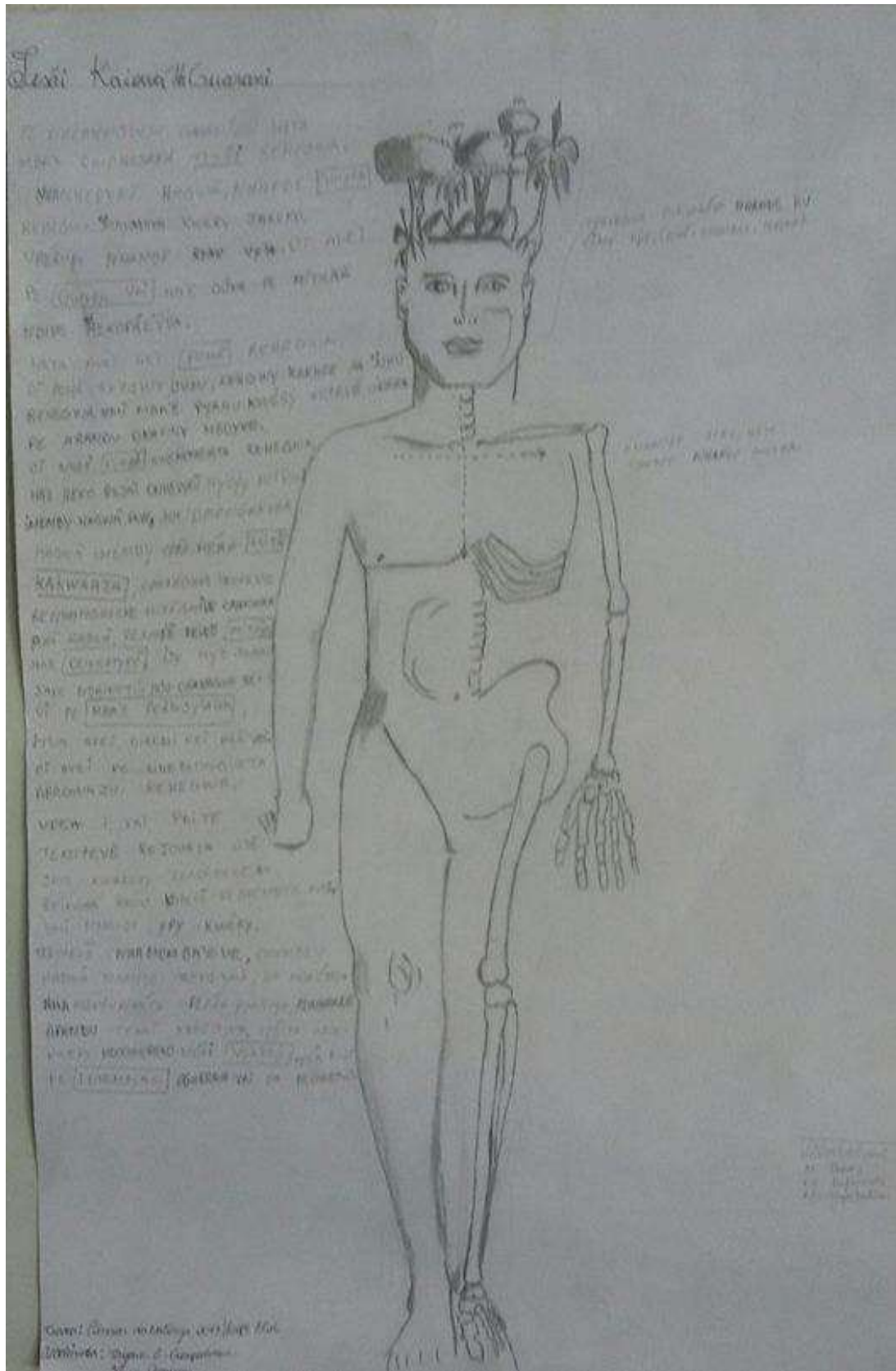


Imagem 8: Cartaz exposto no corredor da FAIND elaborado pelas acadêmicas de Ciências da Natureza, Taiane Gonçalves e Sônia Aparecida. Foto: Lauriene Seraguza. Jan 2017 (Acervo pessoal) (SERAGUZA, 2018c)



Sobre a importância que a mata tem na vida kaiowa e guarani, me chamou atenção, em 2016, nos corredores da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados, um cartaz resultado das aulas de Ciências da Natureza ministradas pelo professor kaiowa, Eliel Benites. No desenho tem uma reprodução do corpo humano, com ossos e articulações expostas em uma metade e na outra, a cobertura da pele; mas, na cabeça, no pensamento, se levanta o mato, a floresta (SERAGUZA, 2018c).

Por mais extensas que sejam as lavouras de monocultura que avançam sobre os seus territórios, ou mesmo o colômbio e a braquiária que ocuparam o lugar das florestas, na “sua cabeça”, na “sua memória”, na “sua inspiração”, aquele lugar é o “deles”. É a *tekoha* onde havia mato, bichos, onde circulam e se constroem os seus saberes, onde, quando voltarem/retomarem, a mata voltará a crescer, os *jára*, os donos de cada patamar que compõe o cosmos guarani e kaiowa, retornarão, mesmo que à revelia do Estado ou no meio da soja, da cana ou do boi.

Entretanto, muitos obstáculos têm se levantado frente à luta indígena, e a maioria deles intimamente relacionados com as políticas anti indígenas cultivadas na história do Brasil. As investidas do Estado brasileiro contra os indígenas nas últimas décadas têm produzido efeitos que alteram as relações destes indígenas com o Estado, seus próprios parentes e com as terras ocupadas.

Será preciso um intervalo para sublinhar algumas investidas do Estado e seus efeitos entre os Guarani e Kaiowa para a argumentação proposta aqui, que leva em consideração a tentativa de inversão da recepção dos processos históricos que levou o Estado propositalmente a “abandonar” os indígenas moradores nas áreas de retomadas, por serem consideradas “terras invadidas”, mesmo diante dos inúmeros estudos científicos que comprovam que “retomada não é invasão”. Trata-se de uma declaração de guerra, sem a percepção de que é a própria guerra, como sugeriu Clastres, “o melhor inimigo do Estado” (CLASTRES, 2013, p.167).

### *intervalo - jogo sujo*

“Retomada não é invasão” é uma expressão muito comum de ser ouvida entre os Kaiowa e Guarani e tem se tornado uma resposta pronta frente às inúmeras acusações que sofrem estes indígenas em Mato Grosso do Sul, sendo constantemente nomeados por invasores em suas próprias terras. Isto não é exclusividade do então Governo brasileiro,

apesar de ter ganhado bastante relevo na gestão 2019-2022, como veremos a seguir. A difusão desta ideia, em Mato Grosso do Sul, vem colada ao estereótipo já bastante difundido e registrado por diversos pesquisadores (PEREIRA, 1999, 2004; VIÚDES, 2007; SILVA, 2007; CRESPE, 2014; CARIAGA, 2019) e se trata de uma falácia, de uma subversão histórica - afinal, quem são os invasores?

Geralmente são aqueles acusados de “atrapalhar o desenvolvimento” (GALLOIS, 2008), os contrários à destruição de florestas e rios e ao uso indiscriminado de agrotóxicos – são as “pessoas da terra”, de fato. O agronegócio tem se tornado o símbolo do Estado do Mato Grosso do Sul, vendido como portador de terras férteis para a produção de alimentos destinados a “alimentar o povo brasileiro”. Mas o que produz o agronegócio além da monocultura e pecuária utilizada para exportação? Qual riqueza, e para quem, traz o agronegócio, além da notável devastação das matas, rios e solos da região? Que desenvolvimento é este que mata, destrói e vende a vida das pessoas? O que da produção do grande agronegócio sul-mato-grossense é consumido pela população local?

A celebração do CAC - Compromisso de Ajustamento de Conduta (2007) - que visava a resolução de um conflito histórico, tornou-se mais um marco no avanço da guerra entre indígenas e fazendeiros em Mato Grosso do Sul, em virtude da distorção dos fatos em questão e do pouco cumprido em relação ao acordado na época ainda nos dias de hoje.

A divulgação equivocada e mal-intencionada por parte da imprensa local de que o CAC estava destinado a devolver, inclusive, áreas de atuais cidades sul-mato-grossenses aos indígenas, fez com que uma considerável parte da população do estado se revoltasse com os Guarani e Kaiowa e fizesse coro aos grandes proprietários rurais da região, na acusação de invasores aos indígenas, e ainda, questionando o protagonismo deles na recuperação de seus próprios territórios.



Imagem 9 - Amigo Kaiowa, posando em protesto a PL 490 para que eu pudesse fotografá-lo durante reunião do Conselho Aty Guasu. Dourados, março/2019. Foto de Lauriene Seraguza (Acervo pessoal).

Diante do avanço das retomadas territoriais entre os indígenas que não tiveram os seus direitos territoriais garantidos, como prometido na CF88, como os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, no Sul e no Sudeste brasileiro, bem como os Tupinamba<sup>60</sup> na Bahia, uma guerra midiática foi estabelecida. Através da mídia, a elite rural buscou o convencimento da população, agregando, junto aos grandes proprietários, os pequenos proprietários, sitiantes, gente pobre não indígena que compartilhava do contexto, os quais se sentiram inseguros e dispostos “a tudo” para proteger “o direito à propriedade privada”. Mesmo que fosse a propriedade de seus patrões.

Tanto é, que em 2013, logo após a retomada de Yvy Katu, na fronteira com o Paraguai e com o Oeste do Paraná, houve uma grande mobilização dos ruralistas dos dois Estados - Mato Grosso do Sul e Paraná - que compartilham dos registros de expulsão dos Guarani e dos ataques dos ruralistas às suas aldeias, no intuito de “contratar segurança armada para proteger as propriedades rurais da invasão dos índios” (CRESPE, 2014, CARIAGA, 2010, DALLAGNOL, 2020).

Nesta linha falou o presidente da Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (ACRISSUL), conforme registro do jornalista Ruy Sposati, em reportagem ao Conselho Missionário Indigenista (CIMI): “A Constituição garante que é direito do cidadão defender seu patrimônio, sua vida. Guarda, segurança, custa dinheiro. Para entrarmos numa batalha precisamos de recursos. Imagine se precisamos da força de 300 homens, precisamos de recurso para mobilização”<sup>61</sup>.

Para isto, conforme reportagens da época, doaram ao movimento dos ruralistas - liderado, naquele momento, por Katia Abreu, Ronaldo Caiado, Tereza Cristina, Fábio Trad, Reinaldo Azambuja, Waldemir Moka, Luiz Carlos Henze, Luiz Henrique Mandetta, Mara Caseiro e os sindicatos rurais de Mato Grosso do Sul - mais de 600 cabeças de gado e quase 200 mil quilos de cereais, além de doações em dinheiro<sup>62</sup>. A expectativa dos organizadores<sup>63</sup> era a de arrecadar três milhões de reais para investir em armamento e formação de milícias, os famosos “pistoleiros” da fronteira, para atuarem na guerra contra os Kaiowa e Guarani, em defesa das propriedades privadas que ocupam os territórios indígenas ainda nos dias atuais.

---

<sup>60</sup> Mais sobre a retomada de terras entre os Tupinambá, indico a etnografia de Suzana Viegas (2007) e a de Daniela Alarcon (2013).

<sup>61</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2YQx2Yy>

<sup>62</sup> Disponível em: <https://bit.ly/34OuLRK>

<sup>63</sup> Disponível em: <https://bit.ly/34Q89jA>

A realização deste evento ruralista, amplamente divulgado na imprensa local e nacional, foi questionada judicialmente pela Aty Guasu e Conselho Terena e foi suspenso por ordem judicial<sup>64</sup>, mas acabou ocorrendo, no dia 07 de dezembro, chancelado por outro juiz<sup>65</sup>. Este leilão foi um incentivo à violência contra os Guarani e Kaiowa e povos indígenas do Brasil e foi muito celebrado pelos ruralistas, que ‘vestiram a camisa’ para a realização do evento que foi chamado entre os indígenas, indigenistas e defensores de Direitos Humanos de “Leilão da Violência”:



Imagem 10: Na BR-163 um caminhão que seguia para o “Leilão da Resistência” promovido pelos ruralistas. Foto: Dez. 2013 (Acervo pessoal).

O “Leilão da Resistência” fez parte de um plano anterior elaborado no universo dos ruralistas. Após a divulgação do CAC, muitos fazendeiros se mobilizaram contra os indígenas e seus aliados - em geral, defensores de direitos humanos, estudiosos que se dedicam, por anos, à compreensão da situação histórica dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul, os quais são olhados com desconfiança e reprovação por outros *karai*, membros da própria sociedade. Em virtude disto, são também acusados de “incentivarem as invasões”, como dizem os ruralistas sobre as retomadas indígenas e na tentativa de ceifar dos Guarani e Kaiowa o protagonismo de suas próprias lutas (SERAGUZA, 2017c, 2018d).

<sup>64</sup> Disponível em: <https://bit.ly/3jGh7V1>

<sup>65</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2Gc7COO>

A produção desta falácia vem sendo estrategicamente, e mal intencionadamente, bastante publicizada. Em 2010 foi divulgado o artigo “A Farra da Antropologia Oportunista”<sup>66</sup>, acusando antropólogos e antropólogas, que se dedicaram aos estudos de terras indígenas, de “fraudulentos”, cujo resultado de seus estudos seriam “aberrações científicas” e serviriam para sustentar a “indústria da demarcação”, para “imobilizar as terras para a produção”, para “angariar recursos de ONGS estrangeiras” e para “sustentar antropólogos” que “sobrevivem da demarcação”, nas palavras de Leonardo Coutinho, Igor Paulin e Júlia de Medeiros, autores do famigerado artigo<sup>67</sup>.

Este texto inaugurou, mais uma vez, tais como já ocorrera em tempos de ditadura militar no Brasil, uma perseguição escandalosa contra lideranças indígenas, antropólogos e antropólogas que produziram e assinaram relatórios de identificação de terras no Brasil. As ameaças de prisão têm se somado ao peso de outras ameaças que muitos antropólogos e antropólogas, indígenas e indigenistas, que atuam em Mato Grosso do Sul, vêm acumulando nas últimas décadas.

É preciso recuperar, aqui, que o reservamento dos Guarani e Kaiowa foi a estratégia do Estado para liberar as terras indígenas para produção e desenvolvimento agrícola, fixando, em parte da população não indígena em Mato Grosso do Sul, como já problematizado, o senso comum de que “lugar de índio é na reserva”. Ver os indígenas fora desses espaços tem sido algo, desde então, que causa estranheza a muitas pessoas da região.

O “caráter pacifista” destes povos é historicamente ressaltado, e constantemente, em relatos documentais e nas mídias<sup>68</sup>. Tidos como “índios mansos”, muitos donos de fazendas que incidem em terras indígenas estranham a “mudança” no “comportamento dos índios” nos dias atuais, como se antes estivessem resignados com sua condição de “confinamento” e agora, graças à influência de instituições, como “Funai, CIMI, antropólogos e ONGs estrangeiras”, estivessem “invadindo propriedades”<sup>69</sup>. Tratam os Kaiowa e Guarani como não agentes de suas próprias histórias, atribuindo as suas decisões à atuação de pessoas não indígenas. Desconsideram a luta histórica das lideranças kaiowá e

---

<sup>66</sup> Aline Crespe (2014) traz em sua tese de doutorado a descrição destes eventos ocorridos até 2014, com uma análise rigorosa dos fatos e que foi fundamental na elaboração das reflexões apresentadas.

<sup>67</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2QGiWER>

<sup>68</sup> Todavia, é bem sabido que nos relatos de cronistas e viajantes dos séculos passados isso não é um consenso.

<sup>69</sup> Falas como estas, podem ser conferidas no documentário Terras Brasileiras (2017) produzido pela TV Câmara. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ebfv6c4aj2A&t=1826s>

guarani para que seus direitos fossem assegurados em lei, com participação expressiva no próprio processo constituinte, e o empenho para que tais direitos fossem assegurados.

Isto pode ser percebido na CPI - Comissão de Inquérito Parlamentar - instaurada após o golpe contra a presidenta Dilma Rousseff, para investigar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), iniciativa que atingiu profissionais de várias regiões do Brasil e que teve como foco principal os procedimentos demarcatórios de terras indígenas. No relatório final, entre os Estados citados está o de Mato Grosso do Sul e, entre os Guarani e Kaiowa, os indiciados foram antropólogos, indigenistas, procuradores federais, mas nenhum indígena guarani e kaiowa. De certo modo, ou diretamente, insinuam que os indígenas não tomaram esta decisão e, sim, foram manipulados por outrem. Acusam os antropólogos de ativismo e falseamento de dados (SERAGUZA, 2017 c, 2018 d).

Todavia, na produção de perícias e relatórios, o/a perito/a está vinculado/a ao processo por, pelo menos, vinte anos no caso das perícias criminais e nos relatórios de identificação de terra, de certa maneira, por uma vida inteira. As acusações da CPI não são possíveis diante da responsabilidade e das graves consequências inerentes ao processo de produção de relatórios e perícias oficiais. Depois de elaborado pelo grupo técnico e publicado pela Funai, que é um órgão do Governo, os relatórios e perícias de identificação e delimitação de terra devem se tornar um documento institucional, e não servir de instrumento para possibilitar a criminalização de indivíduos que realizaram um serviço para o Estado.

Diga-se: um serviço exaustivo, responsabilizante, com rigor metodológico e acuidade histórica e etnográfica, e fortemente marcado pelo compromisso ético com populações que comprovadamente sofreram esbulho de seus territórios, como remoção forçada e violências de diversas naturezas. Na condição de crise humanitária em que vivem as populações indígenas em Mato Grosso do Sul, os antropólogos e antropólogas não podem exercer seu trabalho sem o compromisso de luta pela reversão desta situação, que fere os princípios mais básicos da convivência humanizada e da civilidade (SERAGUZA, 2017 c, 2018 d).

As acusações destinadas aos indiciados em Mato Grosso do Sul se referem a “participação e incentivo no **movimento de invasão**, bem como pela atuação eficiente na fraude visando a delimitação e demarcação de áreas falsamente consideradas como de tradicional ocupação indígena em Mato Grosso do Sul. (RELATÓRIO CPI FUNAI-INCRA, 2017 - *grifos meus*). Ora, levando em consideração que essa não é a primeira CPI que

criminaliza antropólogos no Brasil, e especificamente em Mato Grosso do Sul, sendo a terceira num curto período de dois anos (2016-2017), não é possível não pensar que, além do ódio aos indígenas, são ações também de cunho pessoal, vingativas.

As décadas de lutas guarani e kaiowa produziram gerações de indígenas nascidos e criados dentro das reservas e de filhos de proprietários rurais que cresceram achando que a terra era deles e que os indígenas os roubaram. Temos um caso conhecido em Mato Grosso do Sul, o de uma suposta antropóloga ruralista e de sua filha, advogada ruralista, que assombra por seu ódio aos povos indígenas e pela negação da existência de uma dívida histórica com os povos indígenas no Brasil. As duas juntas capitalizam a luta anti-indígena, o conflito entre os indígenas e fazendeiros e, na tentativa de manter o patrimônio da família, se especializaram na produção de contra laudos para fazendeiros e empreendedores em conflitos fundiários do Brasil inteiro.

Para piorar, a situação de escassez e o assédio aos indígenas é tamanha que a necessidade de se empregarem ou trabalharem como diaristas em usinas, fazendas, para acessarem o mínimo de recursos, os colocam numa situação em que são convencidos a, muitas vezes, irem contra os seus próprios parentes, como podemos notar nos depoimentos indígenas que compõem o relatório da CPI citada. Se não há terra, há poucas possibilidades de acesso à alimentação nas aldeias já devastadas pela cultura do agronegócio.

Muitos destes políticos da bancada ruralista, que há anos atrás organizaram o “Leilão da Resistência” e muitas outras ações armadas contra os Guarani e Kaiowa, ocuparam posições no Governo Bolsonaro. E foi neste governo que as acusações de invasão ou de parcialidade dos estudos antropológicos saíram dos artigos midiáticos e se transformaram em documentos oficiais do Governo Brasileiro. Para além de “fanfarrões” (2010), os antropólogos foram classificados de “trotskistas” (2020)<sup>70</sup>, desta vez, pela própria Funai, ator fundamental nas empreitadas anti-indígenas que assolaram a demarcação de terras indígenas no Brasil durante este Governo.

Isto se deu em decorrência da publicização no final de 2019 de uma comunicação interna entre a Funai-sede e a Coordenação Regional da Funai em Dourados, no Mato Grosso do Sul, em grupos de *whatsapp* dos próprios indígenas desta região, informando que os servidores estavam impedidos de se deslocarem para atuação de atendimento à promoção e garantias dos direitos indígenas, em terras consideradas, pelo próprio órgão responsável pela

---

<sup>70</sup> Disponível em: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/02/04/documento-da-funai-cita-marx-e-trotski-e-trata-indios-como-invasores.ghtml>



demarcação das terras indígenas, como não homologadas ou regularizadas<sup>71</sup>. Mas, se, em Mato Grosso do Sul, mais de 60 áreas reivindicadas pelos Guarani e Kaiowa estão à espera de regularização fundiária por parte do órgão citado, isto significa que a Funai só poderia atender os direitos daqueles que vivem somente nas 8 reservas, produções artificiais forjadas pelo Estado brasileiro. Reproduzem a lógica do “confinamento” e da “alternativa infernal”: ou viver livres, sem terra e sem recursos, ou presos na reserva com o assistencialismo do Estado. Ou o “Um” ou a “Guerra” - e estes indígenas escolhem a guerra e conseqüentemente, a festa, como garantia de sua dispersão<sup>72</sup>.

Em dezembro de 2019, após a comunicação interna da Funai ter saído dos limites dos grupos de *whatsapp* indígenas e indigenistas e ganhar a grande mídia e o judiciário<sup>73</sup>, publicizando os conteúdos e documentos que os acompanharam, o Ministério Público Federal e a Defensoria Pública da União recomendaram que o atendimento às terras indígenas fosse garantido, independente da sua situação fundiária. A partir disso, a Funai produziu um novo documento<sup>74</sup>, justificando a atitude da Instituição e que reproduz alguns de seus trechos abaixo

[...] a) quando a FUNAI manda servidores ou grupos de trabalho a comunidades indígenas que **usam do método de invasão e depredação de propriedades privadas** para pressionar a própria entidade a demarcar aquele território, ela está colaborando de forma direta ou reflexa para uma potencial condenação da própria FUNAI ou da União na instância judicial, como provam as próprias decisões acostadas na consulta da Presidência da FUNAI. Isso representa um paradoxo que redundará em dano ao erário, pois se a FUNAI alimenta o **ato de invasão e de dano material privado** sob investigação ou judicializado, alimenta a futura condenação judicial por esse dano, que recairá sobre ela própria, ainda que muitos juízes considerem a não recepção da responsabilidade solidária ou subsidiária da FUNAI, por atos indígenas, no pós-88 (não recepção da tese da tutela absoluta). b) Em face do paradoxo explicitado na alínea anterior, e tendo em vista um quadro de finitude orçamentária, assim como de impossibilidade de envio de servidores a todas as comunidades indígenas do país, é preciso fixar a razoabilidade ou não de se estabelecer uma prioridade de envio de servidores àquelas comunidades que, com sua conduta, não estejam fragilizando de forma direta ou reflexa o erário, **por atos de invasão e dano a propriedades privadas**. Com efeito, a colocação de grupo de trabalho em campo, para auxílio **a indígenas comprovadamente invasores e depredadores de propriedades privadas** afeta diretamente o princípio da economicidade que deve cingir

<sup>71</sup> Conforme SEAV/COGAB/2019 em atenção ao memorando 93, enviado da CR Dourados à Sede da Funai naquele ano.

<sup>72</sup> Tal qual, mas em contextos muito distintos, o registrado por Clastres (CLASTRES, 2003, 2013).

<sup>73</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/02/04/funai-suspende-atendimento-e-familias-indigenas-passam-fome-no-mato-grosso-do-sul.htm>

<sup>74</sup> Trata-se do DESPACHO n. 01026/2019/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU, elaborado pela Procuradoria Federal Especializada da Funai.

a atuação do Administrador Público, pois ele estará ampliando o risco de uma condenação judicial ao Estado pelos danos causados ao patrimônio privado pelos indígenas. [...] Quando se juntam a esses raciocínios um quadro de crescente restrição orçamentária a que se submete a FUNAI, em que os recursos para envio de servidores são finitos, é absolutamente razoável que se priorize o envio não pela natureza da terra em que situados os indígenas (em estudo, declaradas ou homologadas), mas pelo fato objetivo de estarem em **prática de invasão e dano a propriedades privadas**, o que pode ser comprovado por inquérito ou processo judicial acaso existentes e cujo objeto sejam essas **invasões/danos**. [...] (BRASIL, 2019. DESPACHO 01026/2019/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/17/12/2019, *grifos meus*).

Em outro documento elaborado em janeiro de 2020, a Funai usa os mesmos argumentos acima descritos - a invasão<sup>75</sup> - para atender ou não as áreas indígenas não regularizadas com entrega de alimentos e decide, que, “No presente caso concreto a **tribo** já foi reconhecida por estudo de identificação e delimitação e **não se localizou, nos autos, documento que ateste que os indígenas estejam patrocinando conflito com invasão** (BRASIL, 2020, DESPACHO n. 00025/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU - 16/01/2020 - grifos meus), e por não ser “invasora” a “tribo” então poderia ser atendida pelo órgão.

Em fevereiro de 2020, outro documento é produzido em resposta ao questionamento do Instituto Socioambiental (ISA) sobre os procedimentos utilizados na condução da proteção e garantia dos direitos indígenas - missão institucional da Funai -, especificamente solicitando informações “[...] sobre quais comunidades indígenas ou terras indígenas em processo de demarcação se enquadram na classificação “invasor/não invasor”, “danificador/não danificador” [...]” (BRASIL, 2020, DESPACHO n.00105/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU 03/02/2020), categorias utilizadas pela Funai no respectivo documento. A resposta da Funai<sup>76</sup> ao questionamento rememora o artigo “A Farra da Antropologia Oportunista” (2010):

[...] 3. Em segundo lugar cabe agradecer à ONG a oportunidade de esclarecer o contido no despacho. No que se refere à pergunta específica formulada, informa-se que a condição de **invasor** deverá ser atestado ou não pelas Coordenações Regionais em cada caso concreto que venha surgir da existência de quaisquer provas documentais, a par da existência de

---

<sup>75</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/01/procurador-da-funai-recomenda-que-tribos-invasoras-de-propriedades-privadas-nao-recebam-cesta-basica/>

<sup>76</sup> Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-07/de-trotsky-a-marx-o-discurso-ideologico-inflama-os-documentos-oficiais-da-funai-de-bolsonaro.html> e em: <https://jornalistaslivres.org/invasores-sao-eles-diz-lider-indigena-sobre-nota-da-funai/>

quaisquer provas documentais, entre as quais se citou, no próprio despacho e de maneira exemplificativa, inquéritos policiais e/ou processos judiciais. Inexistindo instrução documental constata-se a condição de **não invasor**.

4. **A condição de invasor** deriva do quanto contido no artigo 1.210 do Código Civil, ou seja, é todo aquele que turba ou esbulha a posse ou propriedade de outrem, com ou sem violência. Também deriva do quanto estipulado no artigo 150 do Código Penal, que define o crime de **invasão de domicílio** como “entrar ou permanecer, clandestina ou astuciosamente ou contra a vontade expressa ou tácita de quem de direito, em casa alheia ou em suas dependências”. Trata-se de critério legítimo ante a similitude de recursos. **Se existissem recursos para todos e todas as situações, os invasores seriam também atendidos**, pois o que interessa a Funai é a pessoa do índio. [...] 6. nesse sentido sobreleva a mencionar que os títulos de propriedade privada, assim como os atos de posse, no que se refere às terras em estudo ou declaradas, só se desconstituem após homologação presidencial. Até lá adentrar em propriedades privadas que sejam limítrofes ou se sobreponham a essas terras é ato que cabe na definição de **invasor** presente no código civil é código penal, **inexistindo o que comumente se chama de “retomada”, conceito construído a partir de uma antropologia de linha trotskista, ou seja, que despreza o papel do Estado como demarcador e crê no desforço imediato, inclusive violento, para concretização de objetivos sociais (a doutrina também usa o termo marxismo ortodoxo)**. O atual governo legitimado por 57.797.847 votos, não ratifica ou alimenta com recursos humanos ou materiais **esse tipo de ação não civilizada** que, como se frisou no despacho, tem rendido condenações à Funai, por danos promovidos pelos **invasores** (vêde decisões judiciais citados no processo administrativo 08850.000659 / 2019) (BRASIL, 2020, DESPACHO n.00105/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU 03/02/2020 *grifos meus*).

Interessante observar como a preocupação estatal está alinhada aos interesses ruralistas, quando, por exemplo, ele se refere à judicialização da instituição em virtude dos “danos promovidos pelos invasores” e desconsidera completamente a multa aplicada pelo MPF à Funai, com responsabilização individual aos presidentes e diretores fundiários desta instituição, em virtude do descumprimento do CAC- MS, que a cada dia de atraso nos processos de regularização fundiária, acordados entre MPF e FUNAI, se somam mil reais, ao montante de mais de 3 milhões que já pesa sobre a instituição<sup>77</sup>.

Além disto, é evidente a mudança de orientação do Governo que dizia, há pouco tempo atrás<sup>78</sup>, que a demarcação das terras guarani e kaiowa era “prioridade da gestão” da Funai, mas hoje não reconhece o protagonismo indígena na recuperação da posse de seus

---

<sup>77</sup> Mais sobre o assunto, disponível em: <https://bit.ly/34LEM1M>. O caso teve um recente desfecho, a ação permanece, mas, com o valor da multa diminuído, ver mais em: [TAC das Demarcações: Funai deverá pagar multa diária por descumprimento de compromissos firmados em 2007 — Procuradoria da República em Mato Grosso do Sul \(mpf.mp.br\)](#).

<sup>78</sup> Antes do golpe contra a presidenta Dilma Roussef (2016).

territórios, ou mesmo da existência de suas ações, como afirmou a Funai ao reiterar que “retomada não existe”. Tudo isso acirra os ânimos dos Guarani e Kaiowa em situação de retomada territorial, deixando-os inseguros quanto ao futuro de suas terras e de seus filhos e filhas.

A disputa narrativa empregada pelo atual Governo age na consolidação da falácia da invasão indígena, no intuito punitivo, inclusive contra a integridade física dos indígenas – negando-lhes alimentos. O amigo kaiowa Aduino disse uma vez, em uma de suas falas públicas sobre o assunto que “se o governo colocou a gente aqui trancado feito bicho, se tirou nossa terra, ele tem que tratar a gente!”, ou seja, não se pode negar a terra e os alimentos - pois isso é a violência, um fim de mundo, o fim da relação.

Clastres já havia aventado sobre o fato de que a violência “só poderia surgir nos raros casos de violação do território, deveria ser apenas defensiva, portanto, jamais se produzir, cada grupo contando com seu próprio território de onde não tem a menor razão de sair.” (CLASTRES, 2013, p. 236). Diante da abundância territorial histórica dos Guarani, e talvez por nem imaginar o que acontecia com os vizinhos do lado brasileiro dos Guarani e Guayaki enquanto Clastres os visitava, não lhe fez sentido a defesa territorial como causa de guerra, por isso “raro”, mas, os Guarani atuais, não veem outra saída a não ser guerrear por suas diferenças e existências.

Mas, se como sugeriu Perrone-Moisés (2011, p.878), “não há mais guerras”, é inegável que a violência do Estado - e as artimanhas da “caneta”, junto ao furor ruralista acirram os humores dos corpos e dos espíritos e provocam os Guarani e Kaiowa a acionarem uma categoria de guerra - mesmo que com outros elementos que não o do conflito armado, mas é aquela necessária, como a inspirada por Clastres, “[...] para manter cada comunidade em sua independência política. Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente. (CLASTRES, 2013, p.259, 250).

A luta pela recuperação e regularização das *tekoha* é esta guerra que “não deve cessar”, levando em consideração o que propõe Perrone-Moisés, de que “[..] a Guerra não pode ser definida como modo de relação com o inimigo, ou Festa como modo de relação com o aliado, já que ambas são feitas com amigos e com inimigos e ambas têm o poder de fazer essas mesmas relações mudarem” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.58). Desta maneira, parece que a busca pela guerra, assim como pela festa, são partes desiguais, mas equivalentes, nas ações de retomadas que demandam atenção.

## *retomada é guerra, retomada é festa*

“Os Guarani e os Kaiowa só se juntaram por causa da luta pela terra, porque nós somos muito diferentes”, dizia-me com recorrência uma amiga guarani que pontuava as diferenças, falando da disposição da casa, dos cultivos nos quintais, das rezas-cantos, das habilidades das mulheres, da língua, da comida, do jeito de fazer a retomada. De fato, os registros históricos e etnográficos da região e a própria disposição das aldeias Guarani e das Kaiowa possibilitam a imaginação do quão diferentes sempre foram os Kaiowa e Guarani entre si - mesmo falantes de língua guarani<sup>79</sup>, e de quão grandiosa deveriam ser suas festas e suas guerras por territórios, comidas, mulheres e agressões xamânicas.

Em Lévi-Strauss, encontramos em “Guerra e Comércio” (1976) uma afirmação em relação à América do Sul, de que “Está fora de dúvida que, numa época antiga, como aliás presentemente, os grupos vizinhos se tratavam antes como inimigos do que como aliados, que eles se temiam e se evitavam, e que esta atitude tinha razões bastante sólidas.” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.326), mas também adverte, a partir de sua percepção das descrições de Jean de Léry (1880) para o fato de que tais guerras, como as “entre os Tupinambá do Rio de Janeiro, era uma coisa bem diferente do resultado de uma desordem ou da expressão de uma situação puramente anárquica.” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.326).

É neste mesmo texto que Lévi-Strauss atribui às guerras as trocas comerciais mal sucedidas, quando afirmou que “As trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1976, P.337), mas posteriormente, em Estruturas Elementares do Parentesco ([1976] 2012), reelaborou concluindo que “tratam-se, realmente, de dons recíprocos e não de operações comerciais”, e dessa forma, “existe um vínculo, uma continuidade entre as relações hostis e a prestação de serviços recíprocos. As trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.107).

---

<sup>79</sup> e compartilham também muitas práticas e atitudes como veremos no decorrer da tese, recordando o comentário de Clastres de que os Guayaki diziam que as mulheres “sabiam demais” pois conversavam com as crianças em seu ventre e que nem imaginavam que os vizinhos guarani mbya falavam o mesmo (CLASTRES, 1967, p.184)- assim como os kaiowa, os nãndeva, que inclusive dizem a mesma coisa - os gêmeos guiam a primeira mãe no caminho do mundo, narrativas que pude compartilhar durante os tempos de convivência entre estes indígenas. Me arriscaria em dizer que são diferentes, *pero no mucho*. Penso que esse esforço etnográfico deve ser incentivado nas pesquisas com o que chamamos de Etnologia Guarani.

Certo que, depois disto, a positividade da guerra (LIMA e GOLDMAN, 2001, p. 302) prosperou com Clastres, bem como a sua sobreposição sobre a aliança. Mas, voltando a força da imaginação, penso que o que aqueles Kaiowa e Guarani de grandes festas e grandes guerras do antigo Iguatemi<sup>80</sup> não contavam, é que mesmo tão diferentes e fazendo tanto esforço por isso, sofreriam a tentativa de unificação por um outro ainda mais estranho, os que quando chegaram “acharam que eram amigos” e que só perceberam a inimizade quando vieram “as cercas”, como disse o Sr. Rafael em algumas linhas atrás.

Com todo o domínio do ferro e das tecnologias que detém os brancos, como acentuam repetidamente estes indígenas, foram colocados nos “chiqueiros” e obrigados a conviver, com gente que há bem pouco tempo guerreavam e a lidar com a não distância que as reservas impõe - mas que ainda assim, foi missão falida do Estado, já que a dispersão é contínua garantida mesmo dentro de um espaço de “confinamento”. - ou, como inspirou Jean Tible em suas leituras com Clastres, “a guerra segue uma lógica da separação e mantém tal fragmentação, mantendo as respectivas independências (TIBLE, 2018, p.169).

De todo modo, a guerra é permanente, seja com seus vizinhos estranhos nas reservas, seja com o Estado através de suas ações, como a de incidência direta dentro das reservas, ou a proibição de que os indígenas saiam destes espaços artificiais; ou mesmo com os brancos que os expulsaram de suas terras e destruíram suas florestas - e às vezes, entre eles mesmos. Todavia, a guerra mobilizada na luta pela terra é conduzida tal qual o que sublinhou Clastres, levando em consideração que “as sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser-para-a-guerra” e também contra o guerreiro (CLASTRES, 2013, p.219).

Entretanto, diferente da paz universal como par conceitual de guerra, o adotado nesta escrita, como já feito o uso, é o que propõe Perrone-Moisés, “A oposição aqui relevante é Festa/Guerra, é na operação conjunta (alternada e contraposta, como convém a um par ameríndio) dessas grandes matrizes relacionais que se situa a vida social, i.e., coletiva, dos povos nativos das Américas” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.6). Pois, ainda que não possam festejar o tempo todo, as relações que tendem à alegria, o efeito principal das festas, parece-me preocupação contínua, e de certa forma, estrutural, no pensamento guarani. Neste, a guerra também pode ser realizada pelo viés da festa.

---

<sup>80</sup> Ou do *Maldito Yguatemi*, registrado assim pelos viajantes diante do seu navegamento árduo (Seraguza, 2013)

Não por acaso, nas situações de retomada entre os Guarani e Kaiowa ouve-se muito que “retomada é guerra”, uma vez que o ato de retomar a terra provoca, inevitavelmente, reações hostis dos proprietários rurais e parlamentares ruralistas, como vimos anteriormente. Mas ouve-se também que “retomada é festa”, o que evoca a perspectiva de retorno à vida na terra recuperada e a alegria de voltar a viver e festejar com os parentes.

Temos, por um lado, uma “guerra” contra o Estado e os fazendeiros; por outro, uma “festa” com trocas entre parentes e seus outros (humanos e não humanos), fazendo eco a uma afirmação de Perrone-Moisés (2015: 58) de que “[...] não há guerra indígena que não seja precedida e seguida por uma festa”, como se tais experiências fossem dois lados de uma mesma moeda.”, mostrando assim, que o papel da guerra pode ser festa também. Mas há uma certa soberania da guerra na vida social Guarani e Kaiowa. Vejamos.

Na última retomada guarani de Potrero Guasu<sup>81</sup>, ocorrida no ano de 2015, no município de Paranhos, em Mato Grosso do Sul, Jaciana Guarani contou que ouviu os primeiros tiros escondida no mato, agarrada ao seu filho Kaleb e outras crianças, na intenção de protegê-los. Disse que ouvia os gritos dos pistoleiros, enquanto “chovia bala”. Jaciana é filha do professor e pastor guarani Davi Benites, nascido em Potrero Guasu, antigo Rancho Kapy’i. Toda a parentela de Davi foi para a luta da retomada. Eles possuem uma filial de uma igreja da Missão Alemã em seu quintal, onde Jaciana estudou desde criança.

Davi criou os seus filhos dentro dos preceitos cristãos e dos Guarani, sempre manteve boa relação com os não indígenas e os parentes do Paraguai, onde vive, ainda nos dias atuais, a sua família paterna. Mesmo evangélico, não titubeou ao descer para a retomada com toda a sua família. Eles sabiam que a retomada não era invasão, mas a retomada da posse do território outrora esbulhado, o lugar em que Davi e seus antepassados haviam nascido, antes mesmo do território ser reconhecido como Brasil ou Paraguai.

O recolhimento dos Guarani desta região se deu na Reserva Indígena Pirajui - área de acomodação predominantemente ocupada pelos Guarani Ñandeva, criada pelo SPI em 1928. Os Guarani de Potrero Guasu conseguiram manter-se em sua terra até meados dos anos de 1970. Com a instalação da Missão Alemã *Deutchs Indianer Pioneer Mission* (1968) (FUNAI, 2000) e junto às frentes de colonização, os Guarani foram incentivados a se recolher em reservas, o que contribuiu com as expulsões de famílias indígenas, através da

---

<sup>81</sup> Mais sobre esta retomada em: <https://bit.ly/34R1tlh>

ação do INCRA na região. Desde então é possível acessar registros dos Guarani de Potrero Guasu tentando retornar para a área de onde foram expulsos.

No ano de 2000, a Terra Indígena Potrero Guasu foi declarada de posse tradicional dos Guarani Ñandeva, por meio da Portaria do Ministério da Justiça nº 298, de 13 de abril de 2000, com superfície de 4.025 ha e perímetro de 28 km (FUNAI, 2016). Todavia, em virtude da judicialização dos processos, os Guarani ocupam, hoje, apenas mil hectares, e o restante da terra reivindicada continua sobreposto e no usufruto dos fazendeiros. Conforme a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, 2020), Potrero Guasu é composta por 720 pessoas, das quais 346 mulheres e 374 homens, organizados em cerca de 220 famílias.

Ricarda, esposa de Davi, sua filha Daicy, Jaciana e seu filho Kaleb, com os outros filhos, permaneceram juntos na retomada, em 2015, durante os tiroteios. Correram juntos, se esconderam juntos, fizeram arcos e flechas juntos, comeram juntos. Cada um se ocupava de uma atividade: as mulheres cuidando das crianças, fazendo comida, cuidando do fogo, os homens fazendo arcos e flechas, todos vigilantes. Após os tiroteios e os cartuchos de balas recolhidos pelos indígenas, a Força Nacional foi acionada e se deslocou até a retomada de Potrero Guasu.

Quando a Força Nacional chegou na retomada, quem os recebeu foram as mulheres, armadas de palavras, objetos rituais e celulares. Jaciana filmou e eu assisti com ela a briga das mulheres guarani com os agentes da Força Nacional, enquanto eles diziam que estavam ali só para ajudar, mas elas não acreditaram. Outro vídeo feito por Jaciana mostrava que os indígenas seguraram um pistoleiro paraguaio, que os atacava na retomada e pegaram o seu celular, no qual tinha um vídeo dele exibindo o “armamento que roubaram dos índios” e zombando deles. Eram três pistoleiros: um segurava arcos, outro as flechas e a borduna guarani, e riam da capacidade de ataque e defesa que tinham os Guarani com tais armas. No vídeo, eles se intitulavam de “os cangaceiros” e riam ao falar da possibilidade de colocar o vídeo no *facebook*.

A coragem de Jaciana e o seu entusiasmo pela luta na retomada me inspiraram muito. Seu marido trabalha na colheita da maçã e ela costuma passar alguns meses sozinha com o filho em sua casa, às vezes com uma irmã ou outro parente. Neste dia, em que me mostrou os filmes, dormi em sua casa. Enquanto assistia aos filmes, ela se levantou e saiu. Vi que ela demorava a voltar e fui atrás: Jaciana estava no quintal, acorada com uma foice na mão, matando uma cobra jararaca que tentara entrar na casa e me ensinou que “por isso



o pátio tem que estar sempre limpo, a gente sabe que tem cobra por perto pelo rastro no limpo”.

As narrativas sobre retomada e ações corajosas fazem parte do arsenal de conversas na Potrero Guasu. Homens, mulheres, crianças, todos falam disto. Outra vez que estive na área, ao descer para tomar banho na cachoeira, vi o menino Kaleb com mais dois amigos, apontando e olhando para a área que outrora ocuparam. Kaleb relatava sobre os tiros disparados pelos pistoleiros, onde eles tinham acertado nas lideranças, quem havia se machucado. A memória da retomada em Potrero Guasu é presença viva na cabeça destes Guarani, mesmo atualmente tendo recuado em partes da área recuperada, por avaliarem que ficavam numa situação de muita vulnerabilidade, sem apoio dos órgãos públicos, serviços básicos e também em decorrência de uma cisão no grupo. O acordo feito foi o de que nem os indígenas nem os fazendeiros usariam a área retomada. Deixariam a mata crescer no entorno da aldeia e, assim, evitariam futuros conflitos.

Em Paranhos há outra retomada guarani ñandeva que é muito importante na construção desta tese. Trata-se de Ypo’i-Triunfo - uma mesma terra indígena organizada a partir de duas parentelas - as que vivem na região do Ypo’i e as que vivem na região do Triunfo. Holanda Vera, minha amiga e comadre, é uma das lideranças desta retomada e se recorda, quando ainda criança, do dia em que seu irmão Genivaldo saiu para retomar o Ypo’i, com seu primo Rolindo, e nunca mais voltaram. De Genivaldo, voltou para casa somente seu corpo sem vida, depois de encontrado nas águas do rio Ypo’i. De Rolindo, só restaram as lembranças e, até os dias de hoje, nada de seu corpo foi encontrado.

No ano de 2009, a família Vera vivia na reserva Pirajui e resolveu, junto de seus parentes, retornar para a área de onde foram expulsos e removidos contra seus desejos, a *tekoha* Ypo’i. No grupo familiar estavam dois professores, conhecidos meus em virtude do trabalho com a educação superior indígena, na Licenciatura Indígena *Teko Arandu*, na Universidade Federal da Grande Dourados.

Rolindo era aluno do Magistério Ára Verá e professor da Missão Alemã (a mesma com quem se relacionam os Guarani de Potrero Guasu) que se localiza lindeira a reserva Pirajui, e Genivaldo era professor na Escola Pólo da reserva de Pirajui. Ao sair para o retorno à *tekoha*, junto de seus parentes, Rolindo deixou uma carta de despedida para a coordenadora da escola da Missão, uma missionária alemã, onde dizia: “[...] obrigado por tudo que me

ensinou, não sei se fiz como o ‘Rodrigo’ do filme ‘A Missão’<sup>82</sup> que o padre dizia que ele iria trair tudo o que fizeram, os bens, os mandamentos, se Deus permitir, poderemos nos ver e falar pessoalmente de novo” (ROLINDO VERA, 29/10/2009).

Conforme me contou Veronice Rossato (2021), professora do Ara Vera à época, pouco antes de seu assassinato e desaparecimento, Rolindo falou, numa reunião do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, que a participação no curso e no movimento lhe abriu os olhos: “Meu caminho era sempre da minha casa pra igreja e da minha casa pra escola. Agora descobri que há outros caminhos que também devo trilhar, o caminho da luta pela nossa terra”. E ele foi fazer o caminho para sua terra Ypo’i, do qual não retornou. Nem “Deus” e nem os grandes ruralistas permitiram que os dois professores pudessem ser vistos em vida de novo. Mas ainda assim, Ypo’i “nasceu de novo”:

Guarani é como uma flor que brota da terra e desabrocha perfumando a natureza. E às vezes desaparece deixando um aroma no ar. É como as aves que vêm e desaparecem. Mas o nosso sentimento e a lágrima que cai no chão fortalecem o nosso espírito que volta a brilhar em nosso meio. (Carta dos Guarani de Ypo’i ao Presidente da República por ocasião do assassinato dos professores, in SERAGUZA & SILVESTRE, 2012 p.263).

Logo após o ocorrido, nos reunimos com um grupo de professoras, o mesmo grupo a quem ligaram os Guarani de Ypo’i em virtude da entrada<sup>83</sup> na retomada, que nos alertaram do conflito instaurado e fomos até a Reserva Pirajui, onde se reuniram os familiares após o tiroteio em Ypo’i. Lá, nos contaram que decidiram fazer a retomada por não aguentar mais a demora do Estado para a demarcação da terra reivindicada e em virtude do fortalecimento dos fazendeiros sobre suas terras, enquanto eles se enfraqueciam e viam morrer os parentes longe da *tekoha*. Então, se juntaram em 25 pessoas, todos da parentela dos Vera e percorreram a pé o trajeto que os levava de volta à *tekoharã*.

Contaram que Rolindo estava com sua filha de nove anos nos ombros quando adentraram a *tekoha* e, na sequência, levantaram os barracos na beira do rio Ypo’i. Mas ao amanhecer do segundo dia foram surpreendidos pelos pistoleiros da fazenda, com armas de fogo e pedaços de pau, atacando-os. Contam que dali se esparramaram e se encontraram tardiamente, novamente, na reserva - mas nem todos voltaram:

Duas crianças perderam-se no conflito e passaram a noite andando pelas estradas, tentando achar o caminho de volta. A narrativa de uma delas, do sobrinho de Rolindo, é comovente. Ele conta como seguiram pelas

---

<sup>82</sup> Filme disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cTT6mRiINYE>

<sup>83</sup> Estávamos eu, e as professoras Lia Mendes de Oliveira, Maria Leda Vieira de Sousa, Tatiana Rojas, Célia Foster.

estradas, vagando na escuridão da noite e procurando se esconder quando passava algum veículo, porque sabiam que, naquela hora e depois do confronto que viveram, o veículo não representava segurança para ele e, sim, perigo. Chegaram às suas casas somente na tarde do dia seguinte ao ataque, famintos, cansados e muito assustados. Suas famílias já estavam desesperadas por não saber onde estavam. As crianças contam em seus relatos também como viram seus tios sendo agredidos. Rolindo e Genivaldo não voltaram, e o grupo iniciou a busca por eles. (SILVESTRE & SERAGUZA, 2012, p.267)

Então, em 19 de agosto de 2010, quase um ano depois da tentativa frustrada de recuperação do território e do assassinato dos dois professores, os Guarani de Ypo'i retomaram novamente a posse de sua terra, numa ação decisiva e em carta destinada às autoridades, "MPF, Juízes Federais, ao Presidente da República e aos outros Poderes do Brasil"<sup>84</sup>. No documento afirmaram que:

Nós lideranças e membros das comunidades indígenas Guarani-Ñandeva aproximadamente 1.000 pessoas pertencente ao *Tekoha* YPO'I, no dia 19 de agosto de 2010, decidimos retomar o nosso território tradicional YPO'I, desta vez, já retornamos definitivamente para permanecer em nosso *tekoha*, custa o que custar, não sairemos vivos de nossa terra, aqui voltamos para morrer se for necessário, assim garantiremos a vida e futuro de nossas crianças Guarani, por isso daqui não sairemos nem mortos; se acaso formos todos mortos, em poucos dias, por conta de ações dos fazendeiros e pistoleiros, até agora eles que mandam mais do que a JUSTIÇA, pedimos a todas autoridades que sejamos enterrados aqui mesmo onde estamos hoje. Definitivamente, é essa a nossa decisão: ficaremos aqui vivos ou mortos; por essa razão vimos comunicar a Vossas Excelências de nossa decisão e manifestação como povo Guarani injustiçado. (CARTA DOS GUARANI DE YPO'I, 15/10/2010).

Ainda hoje, os Guarani de Ypo'i permanecem na terra recuperada. Conforme os dados da Funai (2015), Ypo'i conta com, aproximadamente, 200 pessoas, parentes, que saíram da reserva de Pirajui e vivem em meio ao mato, rios e seres celestiais que, por tanto tempo, permaneceram distantes. Hoje toda a família de Genivaldo vive na Ypo'i junto à de Rolindo. Holanda se casou na Ypo'i e teve dois filhos. Em seu trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu*, na área de ciências humanas, ela tratou da história da *tekoha*, da expulsão de seus parentes e de seu retorno à sua terra.

Assim como os demais Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul, os Guarani de Ypo'i foram expulsos pelos fazendeiros e pela Funai e recolhidos na reserva de Pirajui. Holanda lembra que este era o único modo de vida que conhecia, a vida em reserva, e que hoje vive muito feliz, perto dos parentes, criando seus filhos com liberdade. Foram expulsos

---

<sup>84</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2YPwAKi>

em meados dos anos 1970, e já nos anos 1980 começaram a se mobilizar para o retorno à terra ancestral. A Funai declarou Ypo'i – Triunfo como terra guarani, em abril de 2016, e ainda aguarda a finalização do processo.

A espera pela demarcação final da *tekoha* se dá, em muitos casos, já dentro das terras, através das retomadas territoriais, à revelia dos fazendeiros que as ocuparam enquanto os indígenas ficavam impossibilitados de usufruir de seus territórios. Assim como Ypo'i, a retomada de Yvy Katu, localizada no município de Iguatemi, a poucos quilômetros de distância das retomadas em Paranhos, também aguarda a conclusão do seu processo de reconhecimento pelo Estado brasileiro. Atualmente, Yvy Katu tem uma população de 2.000 pessoas e um acréscimo de 6 mil hectares no entorno da reserva indígena de Porto Lindo (Mapa Guarani, 2016).

Esses hectares a mais foram resultados de muita luta. A primeira tentativa de retomada se deu em 2003 e teve participação feminina, mas ficou conhecida pelo protagonismo masculino no enfrentamento aos fazendeiros armados sobre a ponte do rio Iguatemi. Isso fez com que os indígenas se recolhessem na reserva e na pequena parte acordada do Yvy Katu, enquanto, justificava o Estado, era finalizado o processo de demarcação das terras. Estes fatos estão registrados nas teses de Rosa Colman (2015) e Beatriz Landa (2005), além de ser descrito no trabalho de conclusão de curso em ciências humanas, da Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu*, da Guarani Cirlene Martinez (2016).



Imagem 11: confronto entre guarani e fazendeiros em Yvy Katu, na ponte do rio Iguatemi. Foto: autor desconhecido (arquivo pessoal de Rosa Colman). 2013.



Imagem 12: Mulheres e homens guarani sob a ponte do rio Iguatemi durante a retomada de Yvy Katu, em 2013. Foto: Ruy Sposati (CIMI, MS). Dez. 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>.



Martinez relata que, em 2003, as mulheres participavam da retomada organizando a alimentação das pessoas acampadas. Ela destaca, em sua pesquisa, a ausência de medo nas mulheres que enfrentaram a primeira retomada em 2003: “Naquela hora, o foco principal era só ganhar Yvy Katu e nada mais, tudo isso pensando nas novas gerações, porque há bastante jovens e crianças que um dia vão precisar de mais espaço”. (MARTINEZ, 2016, p.14). Tanto entre os Guarani, quanto entre os Kaiowa, uma das grandes justificativas mobilizadas para as ações de retomadas está no inconformismo com a situação de escassez a que são submetidas as crianças indígenas e a violência em seu futuro, se nada for feito para reverter a situação de esbulho territorial e dependência do mundo dos brancos.

Dez anos depois do confronto ocorrido na primeira tentativa de retomada, o processo de Yvy Katu ainda não havia sido finalizado e os indígenas permaneciam confinados em apenas dez hectares de terra, fruto de um acordo escuso entre Estado e fazendeiros. Cansados de esperar, protagonizaram a maior retomada guarani em Mato Grosso do Sul e no Brasil, realizada com a força de cinco mil guarani ñandeva, entre homens, mulheres e crianças, e nenhum ferido no final.

A retomada de 2013 foi uma ação iniciada pelas mulheres e bem-sucedida, segundo Martinez (2016). Leila, uma das mulheres guarani que levou o seu povo de volta à sua terra ancestral, esteve na retomada em 2003 e também foi uma das mulheres à frente na retomada de 2013. Priscila Anzoategui (2016), em diálogo com Leila, em sua dissertação de mestrado, sublinha que “desde 2003 os Guarani de Yvy Katu já enfrentaram nove ordens de reintegração de posse, todas foram suspensas. Para Leila foi por causa da reza e da resistência mesmo, corpo a corpo” (ANZOATEGUI, 2016, p.60).

Leila é uma liderança presente e ativa no conselho da *Aty Guasu* e da *Aty Kuña* e circula pelo Brasil levando a luta do Yvy Katu. No Seminário Internacional de Etnologia Guarani, ocorrido em 2016 na UFGD, Leila foi uma das conferencistas numa mesa que compartilhou com Bartomeu Meliá e Maria Inês Ladeira, trazendo sua perspectiva sobre o movimento de retomadas territoriais. A partir de uma contextualização histórica de seu povo enfatizou que “nós sabemos como fomos expulsos das nossas terras”. Conta que se lembra do primeiro fazendeiro que procurou a Funai, reivindicando o Yvy Katu e a expulsão dos Guarani Ñandeva da região, orquestrada com a própria Funai. Lembra-se que tinha entre 8 e 9 anos; atualmente tem 60 anos.

Durante a retomada de 2013, frente a uma movimentação de tentativas de reintegração de posse, negociações com o Estado e a presença de apoiadores, uma liderança

guarani ñandeva fez um discurso emocionado, dizendo que nós, não indígenas, “conhecemos a história dos índios pelos livros”, e que eles *são* os “livros vivos”. Com isso não querem dizer que são bibliotecas ou arcabouços estáticos de conhecimentos, mas que aquilo que aprendemos estudando, eles aprendem vivendo. Disse que “não tem dinheiro nem condições para comprar suas terras de volta, mas tem coragem de dar a nossa vida”:

[...] temos coragem de ver o sangue escorrer na terra, pois estamos em pé, mas cheirando vela ao nosso redor, a qualquer momento pode acontecer alguma coisa contra a nossa vida e o fazendeiro vai dizer que o índio não presta, que é vagabundo. **Puxa o livro**, e vejam se nós índios dependíamos do branco, do governo para tirar o nosso sustento do mato. Nós não dependíamos de ninguém para sobreviver. Nós não precisávamos pedir terra, pedir cesta básica, pedir proteção, porque nós tínhamos tudo na natureza. **E o não índio veio e tirou tudo da gente, e agora nós que somos os vagabundos, nós que somos os invasores?** <sup>85</sup> (Discurso Anônimo de liderança guarani do Yvy Katu-*grifos meus*)

Desta mobilização foi produzido um documento final<sup>86</sup>, endereçado aos poderes brasileiros, intitulado “Decisão definitiva de 5.000 indígenas Guarani e Kaiowá para Governo, Justiça Federal e para todas as sociedades nacionais e internacionais do Mundo”, onde anunciaram que:

Entendemos que em 10 anos, a Justiça Federal do Brasil já decretou várias vezes a nossa expulsão de nossa terra YVY KATU que significa que a Justiça do Brasil está mandando matar todos nós índios aqui no Yvy Katu. Já faz dois meses que retornamos comunicar à Justiça Federal e ao Governo Federal que nós comunidades voltamos a reocupar o nosso *tekoha* YVY KATU e recomeçamos morar no pedaço de nossa terra. Avisamos também que não vamos sair mais de nossa terra YVY KATU, aqui morreremos todos juntos, aqui queremos ser enterrados todos. Essa é a nossa decisão definitiva que não mudamos nossa decisão. Já enviamos e reenviamos várias vezes ao Governo Federal e ao Ministro da Justiça, à Presidenta Dilma, ao Ministério Público Federal, ao Presidente do Supremo Tribunal Federal. Hoje 12/12/2013, mais uma vez, encaminhamos a nossa decisão definitiva à Presidenta Dilma e ao Presidente do Conselho Nacional da Justiça e do Supremo Tribunal Federal para entender e atender os nossos últimos pedidos. Demandamos às autoridades federais supremas do Brasil as seguintes. Estamos reunidos 4.000 mil Guarani e Kaiowá aqui no *tekoha* YVY KATU para resistir à ordem de despejo, a nossa decisão é lutar até morte pela nossa terra YVY KATU, nem depois de nossa morte não vamos sair daqui do YVY KATU. Pedimos ao Governo Dilma e Presidente do Supremo Tribunal Federal Joaquim Barbosa para mandar somente enterrar coletivamente todos nós aqui no *tekoha* YVY KATU. Nem vivos e nem mortos iremos sair daqui de nossa terra antiga. Com vida ainda, antecipamos os nossos pedidos à Justiça, esse nosso direito de ser sepultado ou enterrado aqui no YVY KATU, esse pedido exigimos à Justiça do Brasil. [...] Hoje 12/12/2013, mais uma vez passamos comunicar ao juiz

<sup>85</sup> Discurso anônimo de liderança guarani disponibilizado em <https://bit.ly/2YNIu7o>

<sup>86</sup> Disponível em: <https://bit.ly/31Fdngc>

federal do Tribunal Federal de São Paulo que não vamos sair do *tekoha* YVY KATU, aqui vamos resistir e morrer todos lutando. De forma igual, comunicamos à presidenta Dilma. Pela última vez, avisamos a todos (as) que a partir de hoje 12/12/2013, começamos a realizar um raro ritual religioso nosso de despedida da vida da terra, essa é a nossa crença, um ato consciente de preparação da vida para a morte forçada pelas armas de fogo dos homens brancos, ou melhor, começamos a participar da cerimônia de aceitação e confirmação da saída forçada da alma do corpo e sua volta ao cosmo Guarani em função da morte forçada no campo da luta. Esse é um dos rituais de despedidas da vida que raramente se realiza, mas hoje começamos a praticar. Começamos a participar desse ritual de aceitação da morte forçada e despedida da vida, das famílias e dos amigos (as), pois sabemos bem que a Justiça Federal está autorizando os homens brancos armados para atacar e matar nós aqui no *tekoha* YVY KATU. Comunicamos a todos (as), pois nós Guarani e Kaiowá do YVY KATU decidimos a resistir à ação de despejo e seremos mortos pela arma de fogo dos homens brancos ou policiais. Não há dúvida. Não iremos recuar nem um passo para trás, vamos resistir por questão de honra e profundo respeito aos nossos ancestrais mortos no YVY KATU, decididos, vamos lutar e morrer pela nossa terra onde estão enterrados os nossos antepassados. Por essa razão, pedimos ao Governo e a Justiça para mandar enterrar nós todos aqui no *tekoha* YVY KATU, porque nem vivo e nem morto não vamos sair do *tekoha* YVY KATU. Essa é a nossa decisão definitiva. Mais uma vez, convidamos a todas as sociedades nacionais e internacionais para acompanhar e assistir ao genocídio e a dizimação de 4.000 povo nativo Guarani e Kaiowá do YVY KATU pela justiça do Brasil por meio dos homens “brancos” POLICIAIS armados brasileiros aqui no Mato Grosso do Sul/BRASIL. (Carta das Comunidades Guarani e Kaiowá do *tekoha* YVY KATU-Japorã-MS-BRASIL, 12/12/2013).

Após esta mobilização e a divulgação da carta dos Guarani Ñandeva, a reintegração de posse foi suspensa. Leila tem clareza, como muitos Guarani desta terra indígena, do processo histórico de expulsão e violência a que foram submetidos, e isso é central para potencializar a resistência destes indígenas em situação de conflitos fundiários. Atribuem tudo isto à situação de reserva, ao início dos conflitos internos que os levaram a se desentender um com o outro e a criar cisões nos grupos e, por conseguinte, a multiplicação destes.

Tanto que a reserva Porto Lindo/Jakarey assim como Yvy Katu são divididas e nomeadas por regiões, sendo que cada qual tem um nome de parentela de referência e uma liderança específica, como veremos no próximo capítulo. Leila lembra que os Guarani não invadem, nunca invadiram. Afirma que quem invadiu o território foram os fazendeiros, os políticos, os *karai*, os brancos. Em um novo documento elaborado após a suspensão da reintegração de posse do Yvy Katu, os Guarani reafirmaram: “**Terra indígena nunca foi de**



**fazendeiro. Terra indígena sempre foi terra indígena”. E, por isso, “demarcação agora é guerra”** (Carta do povo Guarani de Yvy Katu, em 18 de dezembro de 2013 - *grifos meus*)<sup>87</sup>.

### *mulheres de guerra e de festa*

A saída das mulheres das reservas e a formação de acampamentos liderados e compostos majoritariamente por mulheres são cada vez mais percebidas em Mato Grosso do Sul. É o caso da retomada Kaiowa levantada em 2016, em Caarapó, conhecida como “retomada das mães – *mama kuéra*”, configurada em sua maioria por mulheres, viúvas e solteiras, assim como em Yvy Katu, que têm Leila como grande articuladora, ou em Laranjal com Lúcia, em Santiago Kue com Verônica, com Damiana à frente do Apyka’i, e Gilda, que por muitos anos esteve na liderança de Ñu Vera<sup>88</sup>. Todavia, a existência destas retomadas lideradas por mulheres não ocorre, muitas vezes, sem intensas negociações internas.

É provável que as mulheres sejam mais atingidas pela desagregação das parentelas na reserva do que os homens. Estes últimos saem mais para trabalhar fora e não assumem cotidianamente o cuidado com as crianças e com a *tekoha*, o que também não os imuniza de sofrer uma série de violências nestes espaços. Assim, a “calamidade” ou o “mal-estar” nas reservas atinge mais diretamente as mulheres que, aparentemente, são as mais dispostas a assumirem os riscos da retomada, na expectativa de construir relações parentais e módulos de convivência mais harmônicos, como veremos à frente nesta tese.

Numa conversa com o professor kaiowa Eliel Benites, que também estudou retomadas em seu doutorado em geografia pela UFGD (BENITES, 2021), a partir de sua experiência junto à retomada em Caarapó, ele me explicou que a presença das mulheres é fundamental antes, durante e especialmente depois da retomada. Ou seja, a presença das mulheres é fundamental para que o ato inicial da retomada se consolide, para que a retomada “vingue” - que possa nascer e se assentar. Para Eliel, as mulheres são a conexão entre as pessoas, pois é “através de seus cuidados, bem como do seu choro, de sua emoção, da *chicha* que é produzida, das relações de namoros e, principalmente, da ruptura com a etiqueta da reserva” - protagonizada por elas - o que garante a continuidade nas retomadas.

Quem mantém os parentes na retomada são as mulheres, consideradas como portadoras de um *jeko vy’aha* (modo de fazer alegria) potente e transformador: tornam-se o

---

<sup>87</sup> Disponível em: <https://bit.ly/32HCQEP>

<sup>88</sup> Retornaremos à estas mulheres que vão a frente no próximo capítulo.

centro da aldeia, são necessárias, são as grandes portadoras da alegria e, por isso, podem trazer e assentar a alegria na terra recuperada - tarefa desafiadora. Pereira enfatiza que “[...] a alegria moderada torna a alma mais presa “assentada” ao corpo, estimulando o ânimo e a saúde geral da pessoa; como consequência aumenta a disposição para a sociabilidade” (PEREIRA, 2004, p.368). Celeste Ciccarone destaca o riso das mulheres entre as Guarani Mbya como potência agregadora, e sublinha o fato de elas exercerem uma “corporalidade sonora”, em virtude da constante expressão de sua alegria através do riso (CICCARONE, 2001, p.52).

Seriam, então, as mulheres as responsáveis por alegrar as pessoas e proporcionar a convivência e a solidariedade mútua do grupo, o que se somaria numa força contrária à destruição das relações exercidas sobre o mundo guarani pelos não indígenas, sendo produtoras de vida e alegria, de plantas que curam, de alimentos verdadeiros, de parentelas unidas e de promessas de uma vida menos violenta.



Imagem 13: Mulheres e homens guarani durante a retomada de Yvy Katu, em 2013. Foto: Ruy Sposati (CIMI, MS). Nov. 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>.



Imagem 14: Mulheres guarani e kaiowa festejam o fim da assembleia das mulheres - Kuñangue Aty Guasu. Foto de Lucas Landau. Jul. 2018. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/guarani-kaiowa>.

Isso se dá, pois diz-se que elas são *oñandu kuaave opamba'é*: “aquela que sente mais as coisas”, donas de sentimentos profundos e, por isso, sente mais amor, cuida mais dos filhos, olha mais para a casa, se preocupa mais com a comida, com a saúde dos parentes. Para Eliel Benites, “a mulher é isso, o filho gosta mais da mãe, pois ela tem mais “poder de encanto”, de preocupação, de sofrimento, de percepção”. Ou seja, as mulheres têm os conhecimentos necessários para assentar corpos e espíritos alegres, de seres humanos e não humanos, e força de manutenção da vida coletiva.

A importância da mulher também se dá por uma presença maior na casa e na aldeia, do que os homens que costumam sair atrás de trabalhos, o que faz de muitas retomadas a terra de mulheres e crianças. Crespe (2014) também observou isto nas retomadas kaiowa da região da Grande Dourados e destaca que “um aspecto importante a ser ressaltado é para a quantidade de mulheres e crianças no assentamento. [...] grande parte dos homens sai para trabalhar nas usinas, permanecendo longos períodos fora ficando no local as mulheres”. (CRESPE, 2015, p.244). Crespe registra a preocupação de Gilda, liderança kaiowa da retomada Ñu Vera, quando ela reflete sobre esta questão: “Porque a gente da retomada, são as mulheres que ficam mais. Os homens saem para trabalhar fora, alguns saem para usina e

ficam quarenta e cinco dias fora, às vezes mais. Quem passa mesmo no acampamento somos nós mulheres que ficamos em casa.” (CRESPE, 2015, p.245).

É a mulher que se responsabiliza em partilhar a história dos parentes nas retomadas, de quem são os pais, filhos, primos e primas, para não perder a rede de relações que os fizeram ser quem são hoje. Elas costuram uma história retalhada pela vida em reserva. Eliel Benites me explicou que, para entender a potência do *vy'aha*, seria preciso compreender que um *jekoha* - pessoa de referência - fosse semelhante à *vy'aha* – alegria: “*vy'a* é o primeiro passo, primeiro se encanta, se alegra, enquanto *jekoha*, [e] poderia ser explicado como uma relação muito forte, como uma rede”. É como se a alegria mútua os fortalecesse enquanto coletivo. A reconstituição das redes nas retomadas é mais lenta, perpassa pela reconstituição da rede de mulheres, de seus parentescos, de sua conexão com plantas e remédios do mato, com a produção da roça, de sua importância na área recuperada. As mulheres são o centro das relações, o nexos das parentelas, a *jekoha* de seus descendentes, uma força anti destruição no mundo guarani.

Tanto é que Leila Guarani se sentiu à vontade para romper com a etiqueta das boas relações e responder à apresentação do movimento “Fórum dos Caciques”, durante aquela já celebrada *Aty Guasu* ocorrida em Pirakua: foi uma declaração de guerra, postura de quem tem conhecimentos para defender os seus diante da ameaça inimiga<sup>89</sup>.

Estava prevista uma discussão sobre o Fórum, que se trata de uma organização de lideranças indígenas acusadas pelo próprio movimento indígena de serem financiadas por parlamentares ruralistas para se infiltrarem no movimento indígena em Mato Grosso do Sul e repassarem informações a estes parlamentares declaradamente anti-indígenas. Este movimento se contrapõe à *Aty Guasu*, máxima representatividade do movimento kaiowa e guarani para o exterior, e à Assembleia Terena, que se organiza em prol da defesa dos interesses do povo Terena e são declaradamente a favor das retomadas também entre os Terena. O Fórum dos Caciques é composto por todos aqueles que não foram incluídos nestes movimentos, por serem ligados a partidos de direita, ruralistas e congrega distintas etnias em Mato Grosso do Sul.

O grande motivo da inclusão da pauta sobre o Fórum dos Caciques se deu por declarações públicas que eles haviam realizado supostamente utilizando o nome da *Aty Guasu*. A princípio, a participação física dos integrantes do Fórum não estava prevista, mas

---

<sup>89</sup> Como já relatado em outros trabalhos que antecederam a finalização desta tese, como em SERAGUZA, 2018a.

justificaram que foram convidados para ir até a assembleia por uma das lideranças da *Aty Guasu* que, por acaso, sumiu da assembleia no momento em que eles chegaram. Muitas lideranças da *Aty Guasu* ficaram incomodadas com a presença do Fórum, mas, ainda assim, deram a eles o direito à palavra.

Representantes de várias etnias se apresentaram, até que um Terena, representante do Fórum dos Caciques, ressaltou a legitimidade do movimento, que não eram financiados por ruralistas, que eram caciques “verdadeiros”, de várias etnias, e que eram a favor da demarcação, pauta fundamental do movimento kaiowa e guarani.

Enquanto ele falava, Leila passou por mim e avisou que iria pedir a palavra, pois não poderia suportar aquela situação. Ela o fez. Apresentou-se e disse, de forma enérgica, que estava ali para fazer uma pergunta ao “Fórum dos Caciques” diante do povo Guarani e Kaiowa na *Aty Guasu*. Segundo Leila, ali sim estavam os “caciques verdadeiros”, “rezadores de verdade”, no que ela chamou de “Fórum da *Aty Guasu*”, ironizando o “Fórum dos caciques”. Afirmou que a *Aty Guasu* era composta por “caciques verdadeiros, *ñandesy*, *ñanderu*, a gente acredita neles porque eles rezam. Falam com Deus, por eles que a gente vive, eles que falam para nós como é que a gente tem que andar, como é que a gente tem que fazer a retomada”.

Leila reforçou ao Fórum que os Guarani e Kaiowa não têm advogados à sua disposição e estão brigando com deputado federal e demais políticos que estão contra eles. As mulheres na plenária, eufóricas, aplaudiram e, quando Leila começou a citar os nomes dos deputados ruralistas, um por um, as mulheres corroboraram e repetiram o nome de uma deputada, dizendo que ela queria “matar os Kaiowa e Guarani”. Leila ainda disse que a “*Aty Guasu* não fecha com os ruralistas porque eles nem olham na nossa cara”, e que ela sabia que o “Fórum dos Caciques” estava financiado pelos ruralistas. “Então, porque estavam ali?” Esta era a pergunta que Leila queria fazer ao movimento inimigo.

Leila lembrou do corpo de um cacique de retomada, “que foi o próprio ruralista que mandou matar” e que, além disso, fugiu com o corpo da liderança sem deixar aos parentes o direito de enterrá-lo”<sup>90</sup>. Sublinhou que quem orienta os Kaiowa e Guarani, são os caciques deles, que ensinam as pessoas novas para poder viver conforme consideram adequado aos modos de vida kaiowa e guarani. Então perguntou: “eu não sei pra vocês, “Fórum dos

---

<sup>90</sup> Mais sobre o caso disponível em: <https://bit.ly/2YPao2L>

Caciques”, porque um parente nosso acabou matado pela própria mão do fazendeiro, não tá doendo para vocês? Mas para nós tá doendo até hoje”.

Leila ainda lembrou que 2018 seria ano eleitoral, que é o ano em que “o político ruralista vai andando, por cada região, cada aldeia, cada retomada, vai entrando, passando a mão na cabeça dos Guarani e Kaiowa, querendo conquistar o voto para poder ficar mais lá, contra nós”. E sublinhou: “A gente guarani e kaiowa não tem que dar o nosso voto para aquela cachorra que comeu a vida, a pele do nosso parente. Isso dói, eu não vou ter vergonha de defender o meu povo Guarani”. Finalizou dizendo que sabia que o Terena era um indígena igual a eles, “mas nós não queremos saber de nada do Fórum dos Caciques, é isso que vem atingindo nós, nós queremos parceiros de verdade, lutador de verdade, para defender a terra para as crianças, para os jovens”.

Ao tentar responder, o Terena foi imediatamente interrompido por uma outra liderança kaiowa, que pegou o microfone e pediu para que eles se retirassem, enquanto o anfitrião da Aty Guasu, envergonhado pelo maltrato às visitas, tentou mais uma vez apaziguar as coisas. Esta Aty Guasu ficou conhecida como a “Aty Guasu do fim do mundo”, em virtude da reza proferida por Atanásio e os conflitos instaurados com a chegada dos integrantes do movimento rival. Mas não teve jeito, o “Fórum do Caciques” foi expulso da Aty Guasu no Pirakua.

A fala de Leila, efusiva, o silêncio dos ouvintes e a interpelação das mulheres, fez com que fosse muito aplaudida pela sua coragem. Ao final de sua fala, ela se dirigiu a Janete e Alda, companheiras kaiowa da *Aty Kuña*, que a abraçaram e choraram com ela. Todas as mulheres ali sabiam da importância e da potência da fala proferida por Leila, mais ainda da força e coragem que ela teve ao dizer o que precisava ser dito.

A língua afiada, as falas desmedidas das mulheres guarani e kaiowa, são bastante conhecidas. Os homens ocupam os espaços percebidos por nós, não indígenas, como público, e a mansidão deles diante de confrontos e equívocos é característico do papel mediador que cumprem nestes espaços. Mas as mulheres, quando veem que os homens não vão dar conta, ou numa situação que põe em risco o equilíbrio da vida, elas visualizam com mais clareza a situação de perigo e de presença de inimigos.

O homem mantém a possibilidade de diálogo, a mulher não precisa, ela pode ser desmedida - o que veremos adiante. É característico delas os rompantes, porque este é um modo específico de fazer política entre as mulheres, uma reação de quem “sente mais” (SERAGUZA, 2018). Se os homens não reagem, elas reagem pela garantia da harmonia,



pela coerência da organização social. Para Perrone-Moisés, “os índios, [...] parecem todos evitar discutir em público os “assuntos a resolver”, e o confronto público equivale a uma declaração de guerra” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.88).

Numa entrevista em que a Guarani Ñandeva Lisandrea Santos, com 28 anos na época e moradora na Reserva Pirajui, em Paranhos, concedeu para a antropóloga Tatiane Klein, para o Programa Conexões entre Mulheres Indígenas, do ISA, em virtude da semana da mulher em 2016, ressaltou justamente isto: “Eu só tenho que dizer que a gente não é frágil - as mulheres não são frágeis não, como todo mundo pensa. A gente é frágil pode ser na forma física, mas a gente não é frágil nas nossas falas, na nossa cultura. A violência não vai conseguir nos deter”<sup>91</sup>.

Então, antes de entrarmos nessas falas quentes e potentes elaboradas entre as mulheres - que adianto já, falas de guerra e festa - proponho um olhar para quem são essas mulheres, de onde são e porque saem para luta, e que violência é esta que guerreiam contra nas áreas recuperadas. Se a guerra, como vimos até aqui, é quem garante a dispersão, quem são essas pessoas que acompanham as decisões femininas e seguem com elas na luta pela terra?

Dessa maneira, seguindo a tríade do projeto de antropologia política inspirado por Clastres e levado adiante por Tible (CLASTRES, 2013, TIBLE, 2018), os dados aqui apresentados possibilitam um caminho pelo parentesco e pelo mais intolerável combate que a guerra pode oferecer: o interno, da violência produzida pelo e contra o próprio coletivo, numa evidente desarticulação social promovida pelo Estado, onde a saída para as lutas, parece o único caminho possível diante da destruição de seus mundos.

### **algumas considerações**

Neste capítulo procurei trazer o fazer político entre as mulheres Kaiowa e as Guarani na luta pela terra, tentando identificar em suas ações elementos anti destruição, acionados nos contextos de retomadas territoriais, produzindo efeitos fundamentais no assentamento das parentelas nas áreas retomadas. Situei o leitor no contexto histórico etnográfico em que estão inseridos estes coletivos indígenas, que levam a um dos objetivos desta tese, que é o de pensar como se constroem as relações, a partir das perspectivas

---

<sup>91</sup> Conexões entre Mulheres, Instituto Socioambiental, 2016, disponível em: <https://bit.ly/34ZXPpx>

femininas, nas reservas e nas retomadas, frente aos desafios que a sociedade não indígena impetra historicamente contra estes indígenas.

Busquei conectar as discussões cosmopolíticas sobre fim de mundos, partindo do pressuposto de que os conhecimentos relacionados aos modos de viver têm impactos diretos nos corpos e vidas das pessoas guarani e kaiowa - e se desenham com a história destes povos. Danowski e Viveiros de Castro (2014) atribuem aos ameríndios a alternativa para a sobrevivência em tempos de um mundo sem nós e de nós sem o mundo, pois são eles, os povos, que escapam da captura do sistema, a partir de composições e conexões possíveis. São eles que, diante de tantas experiências em perdas de mundos, podem ensinar a como recriar mundos possíveis.

No caso dos Kaiowa e Guarani, o reservamento pode se configurar como um fim de mundo e as justificativas para as retomadas, que se aparentam com possibilidades de recriação de mundos, vão da sobrevivência e da espiritualidade à constatação de que “os brancos já usaram muito a terra!”, como se a cegueira do capitalismo feiticeiro não os atingisse; mas, acima de tudo, como a recusa à violência contida no *karai reko*.

Desta maneira, foi possível investigar – levando em consideração os pares conceituais de Guerra e Festa propostos por Perrone-Moisés (2015), algumas das composições realizadas por estes indígenas em buscas de alianças que objetivam fortalecê-los diante da guerra imposta na relação com os não indígenas e na busca pela recuperação territorial. A composição com as escolas e universidades, diante do compromisso com os seus modos de ser e de viver, tem contribuído para uma maior circulação dos saberes indígenas para fora das aldeias e visibilidades de suas lutas, muitas delas, narradas por eles mesmos. Todas estas composições vão ao encontro da luta pela terra, que enfrentam estes indígenas há mais de um século, para que possam viver de acordo com suas orientações próprias – do Múltiplo, frente a imposição do Um (CLASTRES, 2003).

Estas composições têm contribuído na articulação de organizações como a *Aty Guasu* e *Aty Kuña*, que tem dado visibilidade à luta e inspirado dezenas de pesquisas, materiais audiovisuais, intervenções em redes sociais e que contribuem para que a violência seja “controlada” diante do cenário de barbárie imposto em Mato Grosso do Sul em relação aos conflitos fundiários que envolvem os povos indígenas. A maneira como compõem e como lidam com a violência do sistema capitalista, do Estado brasileiro, dos ruralistas, alinhados por uma lógica cosmológica da reza-canto, garante a negociação da vida, proferida pelos rezadores e rezadoras, os quais são fundamentais nos movimentos políticos kaiowa e



guarani. Esta lógica pode nos conduzir a uma reflexão sobre a organização destes indígenas e a atuação potente das mulheres na recuperação de redes, corpos e parentes, fundamentais à vida nas terras recuperadas e radicalmente em oposição à antiga vida deixada nas reservas: o esquecimento dos parentes, as histórias de tristezas e de fins de vidas e de mundos.

Para isto observei suas estratégias de luta e seus modos de fazer política, partindo do jargão bastante falado em Mato Grosso do Sul pelos indígenas e indigenistas de *que retomada não é invasão*, refletindo, com a noção de cosmopolítica, as ações políticas guarani realizadas nos contextos de reserva e retomada. Estas ações são amplamente discutidas nas assembleias guarani e kaiowa, as *Aty Guasu*, que aqui foram percebidas como estratégias de guerra e festa, nas quais a participação feminina é fundamental para a garantia da vida social. As mulheres seriam o grande feixe das relações que reconecta os Guarani e Kaiowa aos processos de lutas que levam à recuperação territorial e à permanência no território recuperado. Estas ações inspiram uma força anti destruição, que faz com que os Kaiowa e Guarani se empenhem em fazer “tudo nascer de novo”, o que mobiliza a sua parentela para a entrada e a permanência na área, a partir de ações de afeto, cuidados e outros sentimentos profundos.

É por esta especificidade que as mulheres possuem uma potência política, que atua em diversas esferas e através de diferentes mecanismos, que parte de sua prerrogativa de “sentir mais”, para poder atuar mais em defesa dos seus e de seus interesses específicos, junto à possibilidade de sua fala desmedida, afiada e potente, mostrando-se mulheres de guerras e festas. Isto contribui para a percepção de que é possível demonstrar que as retomadas são mobilizadas em torno das relações de parentesco, a partir da agência das mulheres, que ganham grande impulso e assumem novas expressões nestes espaços e tempos de retomadas. Mas também fica como incumbência das mulheres esfriar as situações de perigo, moderando os momentos de excesso, quando os *ñanderu* fazem suas rezas de fim de mundo. Nestes momentos de perigo, a atenção das mulheres se volta para as crianças, para o futuro, e para o desejo de continuar existindo para continuar produzindo gentes, parentes e parentesco.





## CAPÍTULO II

### **RETOMADA SE FAZ COM PARENTES SOBRE A SENSÍVEL INCUMBÊNCIA DE PRODUZIR ALEGRIA**

*tem pão velho?  
não, criança  
temos asfalto, água encanada  
super-mercados, edifícios  
temos pátria, pinga, prisões  
armas e ofícios  
mas não temos pão.  
(Emmanuel Marinho, 1994)*

**N**um cenário de destruição de mundos, de violências e negação de direitos, as mulheres, enquanto “donas de seus fogos” - numa referência à agência feminina frente aos fogos domésticos (PEREIRA, 2004; SERAGUZA, 2013), se veem com a difícil incumbência de produzir alegria em tempos de fins - tempos em que grande parte das relações estabelecidas com os seus parentes e com a própria terra estão marcados por violências e tristezas evocadas perenemente nas narrativas cotidianas dessas mulheres.

A posição aqui atribuída às mulheres - de “donas do fogo” - é sugerida a partir de sua posição no parentesco, questionada nos estudos clássicos sobre estes indígenas, mas presente desde suas primeiras sínteses. O parentesco é um saber contido no arcabouço de conhecimentos femininos e, na análise atenta de sua terminologia, é possível identificar estratégias guarani e kaiowa para tentativas de estabilização da organização social, diante do caos que a vida reservada oferece.

A vida em reserva impacta especialmente as mulheres, que circulam menos que os homens para fora das aldeias e acompanham no dia-a-dia as cicatrizes produzidas pelo Estado brasileiro em seus parentes e modos de vida. O aumento dos casos de violências, a impossibilidade de resolução dos conflitos conforme os seus modos próprios, deixam os Kaiowa e Guarani à mercê do mundo não indígena, o que gera um intenso mal-estar e um sentimento de desgosto, que amplificam os casos de violências e suas necessidades de resolução. Afetam diretamente as constituições dos fogos domésticos, impactando, também, na projeção das mulheres dentro das reservas.

É na luta que elas veem a possibilidade de reconstruir a vida e manterem-se alegres e mais: sair das reservas é uma das únicas soluções disponíveis e são nas retomadas que se encontram com a possibilidade de realização do *kuña kuéra reko*, o jeito de ser mulheres, posto que, com mais condições de controle dos fogos, possuem mais garantia da vida idealmente próxima ao *teko porã*.

A vida guarani é alterada pelas situações de violências e relações com o mundo não indígena, mas as experiências com a vida em retomadas mostram que elas retomam os territórios, os seus saberes e as relações e entre estas, as relações de parentesco. Nesses espaços é possível construir uma alternativa fundamental para uma tentativa de diminuição das situações de violências entre estes indígenas, alternativa que se apresenta em distintas e sutis maneiras, rompendo com paradigmas não indígenas e possibilitando outras inspirações

sobre a temática, além das distintas reflexões sobre lutar e o porquê de lutar, em que as mulheres elaboram sobre suas agências na luta pela terra e no *mundo dos parentes* (PEREIRA, 2004), como formulado a seguir.

### ***as donas do fogo***

Era um dia nublado de outono, com o sol escondido sob as nuvens que desenhavam o céu dos Guarani. Leila narra com orgulho que foi neste dia em que “abriu o caminho para os homens” realizarem a retomada do Yvy Katu, em 2013. Já era a segunda retomada que tentavam fazer; a primeira não foi bem-sucedida, quando os homens estiveram à frente da ação no ano de 2003, momento em que reouveram uma ínfima parcela da *tekoha*. Na segunda retomada, Leila assumiu, com as suas filhas, seu filho e suas irmãs e cunhadas, a missão de levantar esta *tekoha* junto ao povo Guarani. Conta que entraram numa madrugada e na madrugada seguinte os fazendeiros vieram para atacá-los, quando se depararam com a Polícia Federal, com as armas em punho, para mediar os conflitos que viraram notícias, também pelas ameaças orquestradas por agentes da Polícia Federal contra os Guarani<sup>92</sup>.

Leila contou que, durante o conflito, enquanto discursava ao seu povo, um agente da Polícia Federal empunhou a arma em direção ao seu peito e pediu que ela parasse e saísse, se não morreria. Ela lhe respondeu que preferiria morrer na luta pelo seu povo. E, neste momento, o sol rasgou as nuvens que cobriam o Yvy Katu e, envolto por um círculo, amarelou todo o local onde estavam. Então, um dos guerreiros que a acompanhava chamou a atenção da polícia federal: “Tá vendo, vocês vêm aqui para matar o indígena, olha o que aconteceu!” Conta que, então, os policiais olharam confusos para o céu, abaixaram as armas e sentaram-se na braquiária. Yvy Katu nunca mais saiu do lugar.

Perguntei a Leila de onde veio tanta coragem para enfrentar os pistoleiros, os fazendeiros, a Polícia Federal, o Supremo Tribunal Federal, o Papa - situações que vivenciou por conta de sua luta. Ela me disse que mulher é assim mesmo, corajosa, e que o seu nome de batismo é *Kuña Kuarahy* - mulher sol, e foi por isto que ele, o Sol, se mostrou naquele momento em que a sua vida corria risco - como o seu guardião.

Segundo ela, por ser uma mulher batizada diante de um rezador guarani, que lhe deu o nome *Kuña Kuarahy*, sabe que foi o espírito de seu nome que a salvou naquele

---

<sup>92</sup> Mais sobre o assunto disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%22A\\_gente\\_existia\\_antes%22](https://pib.socioambiental.org/pt/%22A_gente_existia_antes%22)) e em <https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c&t=438s> .

momento. Quando foi batizada era uma bebê, e não imaginava a importância que o nome teria em sua vida. Saber o seu nome e ter a consciência da força que ele tem é o que faz com que o leve sempre em seu pensamento nas lutas de sua vida. Foi por isso que, quando a polícia federal colocou a arma em seu peito, tudo se amarelou, da folha da braquiária a tudo que havia ali: era o poder do seu nome e do espírito de *Kuarahy*, o irmão mais velho dos Guarani, dando-lhe forças e proteção no *front* da luta.

O protagonismo das mulheres guarani e kaiowa na luta pela terra não é uma novidade. Data desde os primeiros registros das retomadas em Mato Grosso do Sul. Um exemplo é o da retomada da *Tekoha* Jaguapiré ocorrida no início dos anos 90, fruto da expulsão territorial em 1985 e homologada como terra indígena em 1992. Esta ação teve como protagonista Emília Romero, Kaiowa, que se recordava da expulsão de sua família desta *tekoha* em décadas anteriores (BENITES, 2014, CARELLI, 2016) e foi esta memória da vida em família nesta *tekoha* onde se pode ser, que a motivou, junto com seus parentes, para retornar à sua terra, onde faleceu e foi enterrada no ano de 2020 e virou semente da luta pela terra entre os Kaiowa. Esta retomada foi bastante publicizada na época (BENITES, 2014), todavia é um consenso entre indigenistas que atuavam com os Kaiowa e Guarani neste período, a memória de que Emília liderou outras mulheres e crianças no retorno à Jaguapiré e que, depois delas, vieram os homens.

Ainda nos anos de 1980, entre os Guarani Ñandeva, o eco de Marçal de Souza - liderança guarani que antecedeu Leila em uma visita ao Papa, levando as denúncias da invasão das terras dos Kaiowa e Guarani<sup>93</sup> pelos não indígenas e a expulsão agenciada pelo estado -, levantou vozes de muitas mulheres de sua parentela, como a de sua sobrinha Marta Guarani<sup>94</sup>, que lutou até os dias de sua morte, no ano de 2003, pela demarcação das terras indígenas em Mato Grosso do Sul.

As retomadas orientadas pelas mulheres trazem a promessa de uma vida mais segura, menos violenta, além da organização de uma rede de cuidados com as crianças e idosos. A garantia da terra diminuiria, idealmente, os problemas do excesso de álcool e drogas que afetam a vida das pessoas e estão presentes nos cenários de violências que marcam o cotidiano dos Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul.

---

<sup>93</sup> Disponível em: [Marçal de Souza - Guarani \(Nilson Barbosa 1985\) - Documentário - YouTube](#).

<sup>94</sup> Mais informações sobre Marta Guarani disponível em: [Marta Guarani \(1942 – 2003\) – Mulher 500 Anos Atrás dos Panos](#)

Mas nem sempre elas conseguem conter os homens que, com elas, pleiteiam a liderança dessas iniciativas e, assim, as mulheres estão sempre correndo o risco de sair da liderança, apesar de contar com o apoio de outras mulheres envolvidas, sendo a maior parte delas, parentes, como vimos no capítulo anterior. Os Guarani de Yvy Katu, assim como os Kaiowa de Jaguapiré, ainda permanecem nas *tekoha* retomadas nos dias atuais. Como afirmou Leila Guarani, em uma entrevista durante sua visita ao Papa Francisco, em outubro de 2019: “Não é fácil ser mulher e levar adiante a luta sempre feita por homens. Mas nós mulheres hoje defendemos o nosso povo e não tem outra maneira. É resistir”<sup>95</sup>.

Na semântica das possibilidades, a abertura dos caminhos pelas mulheres, em ações de confrontos violentos, para a recuperação de terras historicamente esbulhadas, poderia ser uma sagaz estratégia de contenção das violências. Afinal, um “ataque de mulheres” em ações reativas, no início dos anos 1980, causaram uma certa forma de paralisia diante da surpresa com a ausência dos homens à frente da ação, e ainda causa nos dias de hoje.

Configura-se, porém, como uma fina estratégia da política guarani, que traz as mulheres ao centro das resoluções dos conflitos, conforme os modos próprios de resolução praticados entre estes indígenas, os quais passam pelo reconhecimento de suas lideranças político-religiosas e pelo respeito à palavra dessas que seguem os ensinamentos deixados aos Guarani por *Ñanderu* e *Ñandesy*, suas divindades maiores e originárias e os mais velhos e mais velhas de seu povo. Não obstante, a destreza em solucionar situações de desordem no cotidiano guarani é pouco levada em consideração nas relações com a sociedade não indígena, resultando em muitas situações de injustiças, constrangimentos e humilhações por parte do Estado Brasileiro, como será visto adiante.

A centralidade da mulher na resolução dos conflitos é resultado de sua posição no parentesco guarani, especialmente a que ocupa diante do “fogo doméstico”. A importância do fogo entre estes indígenas é sublinhada desde os primeiros registros sobre eles, como em Gustav von Koenigswald ([1908] 2012, p.209), que registrou a forte presença do fogo entre os Kaiowa: “[...] é estranho como essas pessoas geralmente endurecidas se acostumaram ao uso do fogo. Mesmo nas suas viagens, eles carregam brasas vivas, em vasilhas de barro, para poder fazer a insubstituível fogueira a qualquer momento”. Nos anos de 1970, Lilia Valle, em trabalho de campo realizado em Mato Grosso do Sul, entre os Kaiowa, chamou a atenção

---

<sup>95</sup> Entrevista disponível em: <https://cimi.org.br/2019/10/francisco-caminha-com-povos-em-procissao-que-recorda-profecia-dos-martires-da-amazonia-e-america-latina/>



para o fato de que “Partilhar a comida preparada no mesmo fogo e compartilhar os ‘frutos’ da mesma roça marca a composição do grupo doméstico” (VALLE, 1976, p.131).

A partir da percepção da importância do fogo na organização social kaiowa, Levi Marques Pereira (1999), em sua dissertação de mestrado, propôs um modelo etnográfico para o parentesco e suas relações entre os Kaiowa e lançou, como recurso analítico, a categoria nativa de “fogo doméstico” (*che ypy kuéra*), para elaborar uma proposta para o entendimento da organização social, centrada em diálogos entre o modelo etnográfico e discussões antropológicas acerca da convivialidade e da reciprocidade:

Numa primeira acepção, *ypy* significa ‘proximidade’, ‘estar ao lado’, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda ‘princípio’ ou ‘origem’. Assim, a expressão *che ypyky kuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos, com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os afazeres do dia-a-dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência. É uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear, mas é necessário apreendê-la dentro do campo problemático das instituições sociais kaiowa, dando especial atenção para sua composição e operacionalidade. Por esse motivo, é preferível utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como ‘fogo doméstico’, já que enfoca a comensalidade, metaforicamente representada na força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. (PEREIRA, 2011, p.7).

Assim, um fogo doméstico está sempre relacionado a outros fogos, compondo redes amplas, interligadas pela consanguinidade, afinidade e alianças políticas que formam as parentelas. Pertencer a um fogo é a “pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá” (PEREIRA, 2004, p. 51), onde a mulher, na figura da mãe, é o “principal sustentáculo dessas sociedades”:

A mãe indígena é produtora, geralmente muito envolvida nos cuidados com as lavouras, cujo trabalho de derrubada, limpeza e plantio normalmente é realizado pelos homens. Também atua na coleta de frutos e outros recursos existentes no ambiente. A mãe indígena controla o processamento de alimentos, que se realiza no fogo culinário. Controlar o fogo lhe dá a prerrogativa de alimentar os membros de sua família. (PEREIRA, 2004, p.2).

A “prerrogativa de alimentar” (PEREIRA, 2011) os parentes, conforme discutido em minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013), é atribuída às mulheres/casadas/mães e sugere uma nutrição do corpo, a própria constituição da corporeidade e, de certa forma, o controle dos interditos alimentares, pois são as mulheres que cuidam destes aspectos durante os momentos de transição (rituais), assim como a “chefia

do fogo doméstico” (PEREIRA, 2004, SERAGUZA, 2013). “O fogo era e continua sendo controlado por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes.” (PEREIRA, 2011, p.9).

É muito comum, nas grandes assembleias de mulheres guarani e kaiowa, poder observar transmutadas para o chão da luta a configuração dos fogos das casas das mulheres. Junto aos seus grupos, acendem o fogo no chão e permanecem em volta dele mesmo durante as falas nas assembleias, principalmente nos dias frios. Nele, assam batatas, galinha, peixe, tomam o mate, aquecem os corpos, conversam, riem, contam piadas, acolhem os visitantes, discutem problemas do cotidiano, desenham com os seus dedos os mapas de seus territórios na terra, debatem os assuntos levantados nas assembleias, aconchegam os parentes.



Imagem 16 - Um fogo doméstico – Família Kaiowa. Fotografia de Lucas Landau, *Tekoha Ñu Vera*, Dourados, MS, dez.2018.



Imagem 17: Menina kaiowa assanha o fogo no centro da casa. Reserva Indígena de Amambai, MS. Cena do documentário *Kuña Reko* - Mulheres Kaiowa e Guarani, 2018.

Levantar o fogo, assim como alimentar, pressupõe um conhecimento acumulado - parte do repertório do *teko porã*, o bom modo de viver cultivado pelos Guarani e Kaiowa. Trata-se de um esforço contínuo de produção da disposição à vida social (PEREIRA, 2004, SERAGUZA, 2013) e são cenários das conversas domésticas, que incluem as opiniões e as sugestões das mulheres aos líderes e demais membros da parentela: “A mulher tem o direito e, em certo sentido, a obrigação de se envolver em todos os assuntos que dizem respeito à vida de seu marido e filhos”. (PEREIRA, 2008, p.189).

Para o antropólogo, cujos dados aqui apresentados corroboram com suas proposições, o “fogo doméstico” só pode existir a partir da presença feminina, sendo muito mal-vistos os fogos compostos somente por homens, os quais são tidos com suspeição e deboche (PEREIRA, 2004). Afinal, como podem sobreviver homens sozinhos, sem aprender e ter corpo para os ensinamentos fundamentais femininos relacionados ao levantar da vida, em seu sentido de fazer existir sujeitos parentes e histórias no patamar terrestre?

A desconfiança que recai sobre os homens não recai sobre as mulheres quando vivem sozinhas, especialmente quando são mães. Uma das amigas interlocutoras desta pesquisa era vista com muito respeito, mesmo tardando a se casar, pois se tratava de uma Guarani que acessou meios formais de escolarização e que trabalhava como profissional na mesma área em que residia, levando recursos financeiros para dentro da casa e sendo muito generosa com a sua parentela.

Ainda assim, somente teve autorização para construir sua própria casa e inaugurar seu próprio fogo, quando se tornou mãe solo de uma criança. Sem embargo, aquelas que por muitos motivos alimentam a sovinice nas relações, são exceções diante dos dados aqui apresentados. A produção de pessoas coloca as mulheres num lugar de autonomia e respeito perante a família; por isso, vem delas, muitas vezes, a quebra de etiqueta entre estes indígenas nas situações em que são provocadas/convocadas a agir: quando a vida de seus parentes corre perigo, quando não podem mais crescer junto dos seus.

Certa vez, em virtude de um trabalho de campo realizado para os estudos de identificação de uma terra indígena em Mato Grosso do Sul, no ano de 2017, acompanhei o antropólogo Levi Marques Pereira e a antropóloga Ellen Almeida, na reserva de Dourados, em busca de um homem que havia sido liderança na terra em questão. Sabíamos que, após se separar de sua mulher, ele havia se mudado para a reserva de Dourados. Ao chegarmos no local indicado pelos moradores - com evidente suspeição por parte destes -, como sendo onde vivia atualmente a antiga liderança, nos deparamos com uma simples tapera no meio da braquiária, cujo interior constava somente um colchão de casal, sem mato ou plantações em volta ou qualquer tipo de recursos naturais para cuidados de si e dos seus.

Era um dia chuvoso, típico dos invernos fronteiriços, quando esta ex-liderança, que vivia junto de um irmão homem, chamou nossa atenção para o fato de que estavam sem fogo, pois, com a chuva torrencial dos últimos dias, a lenha havia molhado e não tinham como fazer a fogueira. Dois homens solitários, vivendo juntos, sem parentes por perto e sem lenha seca para fazer fogo para aquecer os corpos ou cozer os alimentos, eram vistos com desconfiança pelos moradores do entorno, sem perspectivas de futuro - lideranças em decadência. Triste sina do homem sem mulher no mundo kaiowa e guarani! A dissolução de um fogo, através de rompimento de casamentos, pode tornar o homem um antissocial: “A condição do homem adulto solteiro entre os Kaiowa é completamente anômala, [...] está sujeito a receber a pecha de ser portador de comportamentos considerados anti-sociais, motivo pelo qual está sempre sob suspeita, inclusive do pior tipo de acusação, que é a de ser feiticeiro.” (PEREIRA, p.14, 2011, SERAGUZA, 2013),

A análise da situação do solteiro demonstra que o ponto crítico de sua situação não está na capacidade operacional da produção, mas na preparação e transformação do produto da lavoura ou da caça em alimento apropriado ao consumo humano. Estas atividades exigem a cooperação entre papéis atribuídos aos dois sexos, ao que tudo indica com um peso de dependência maior do homem em relação à mulher. Enfim, se a produção está associada ao homem e a transformação à mulher, ela parece estar mais

apta para atuar subsidiariamente como produtora do que o homem como transformador de alimentos. (PEREIRA, 2011, p.14,15).

Desta maneira, aptas à produção e à transformação dos alimentos e de suas relações, os fogos domésticos são os módulos organizacionais cuja agregação formam as parentelas. Os fogos domésticos têm à frente as mulheres no cuidado com as pessoas, seus corpos e espíritos, com a alimentação de todos os seres humanos e não humanos, com rezas-cantos e o cultivo de alimentos verdadeiros. Com uma percepção sensível e atenta, que modelam seus “sentimentos profundos”, as mulheres são matrizes da memória do parentesco do Povo Guarani, lembrando dele, mesmo num contexto de destruição: quem são, de onde vieram e porque estão aqui neste tempo de hoje. São as mulheres que ensinam a viver no mundo dos parentes, unindo as pessoas em parentelas, orientando-as a reconhecer-se e a estranhar-se, a partir de gradientes de proximidade e distância parental. Para Pereira,

As famílias nucleares vivem organizadas em parentelas, sendo que as famílias se associam por intenso intercâmbio de bens e serviços. Entretanto, a conduta econômica combina a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximas e entre as quais existe um alto grau de solidariedade, com módulos de relação maiores e mais abrangentes, situados no âmbito da parentela e da rede de alianças entre parentelas que formam a comunidade. Na parentela e na comunidade a solidariedade tende a ser mais difusa, só se expressando nos momentos de realização de certos rituais ou ajuntamentos políticos. Quanto às relações cotidianas entre módulos não-relacionados, são marcadas por sentimentos de rivalidade e disputas. (PEREIRA, 2008, p. 6).

A organização social guarani e kaiowa se realiza a partir da presença de um casal de referência, um *hi'u* e uma *ha'i*, os “cabeça da parentela” (PEREIRA, 2004, SERAGUZA, 2013, MELIÁ, 2016, CARIAGA, 2019). O casamento, almejado entre estes indígenas como a possibilidade real de construção de seu próprio fogo e, conseqüente ampliação de sua parentela e rede de alianças, é a grande instituição entre estes indígenas. Tal qual suas divindades, *Ñanderu* e *Ñandesy*, o casal que orienta a vida e deixou de exemplo os modos de ser e de viver nos patamares celestes para que os Kaiowa e Guarani os reproduzissem na vida terrena, ensinaram que viver juntos é um dos maiores exemplos a serem seguidos.

Então, a realização do casamento é muito esperada por estes indígenas desde tenra idade, e isto está registado em muitas etnografias e documentos históricos sobre os Guarani e Kaiowa (Gustav von Koenigswald, 1908; Virginia Watson, 1944; James Watson, 1952; Egon Schaden, 1974; Pereira, 1999; Grumberg, Grumberg & Melià, 1995, Valle, 1976). Pereira afirma que,

O casamento insere gradativamente o novo casal na economia de reciprocidade - *jopói*. Os dois jovens (*mitãguasú*) agora são homem e mulher (*ava* e *kuña*), constituem um fogo familiar e, como tal, devem participar da rede de solidariedade econômica e política que se desenvolve no interior do *te'yi* e do *tekoha*. Marido e mulher transformam aos poucos o tipo de vínculos econômicos e sociais que mantinham com os fogos familiares de seus pais. Como inicialmente o casal passa a morar - em regra - na casa de um dos pais, mais provavelmente na casa do pai da esposa ou ao lado desta, a mudança é gradativa e, ao que parece, pouco traumática. Em média estimada, a pessoa passa por cerca de quatro casamentos ao longo da vida. O principal motivo das separações são os desentendimentos entre o casal, muitas vezes relacionados a conflitos envolvendo suas parentelas. Algumas vezes, jovens solteiros são obrigados a casarem por terem sido flagrados por familiares ou pelos auxiliares do capitão mantendo relação sexual, principalmente por ocasião das festas (bailes e chichas); algumas vezes são obrigados a casar e estas uniões duram em geral pouco tempo, pois não estão fundadas em acordos mais permanentes entre as duas parentelas. (PEREIRA, 1999, p.114)

Ao ser efetivado, o casamento pode ser potencializado pelo prestígio feminino que a família da mulher possui, ou que ela mesma venha a construir no decorrer de sua vida; além da própria senioridade do casal - o que lhes garante a posição de *jekoha* - de referência na parentela (BENITES, 2021, SERAGUZA, 2013, CARIAGA, 2019, MELIÀ, 2016), de avôs e avós. Sem casamento, só consegui identificar mulheres ocupando posições prestigiosas por longos períodos de tempo como professoras, coordenadoras de escola, lideranças de retomadas; homens não.

Geralmente, quando lideranças, as mulheres também produzem boas alianças com o Estado e a sociedade não indígena envolvente, levando benefícios ao coletivo como um todo. Kerexu Yxapiry, Guaraní Mbya de Morro dos Cavalos em Santa Catarina, me disse, no ano de 2020, em virtude da realização do I Encontro de Mulheres da Comissão Guaraní *Yvyrupa*, que os homens estavam ocupando um espaço feminino: o do fazer político - e era “tempo de retomar este lugar”<sup>96</sup>. Ainda que Schaden (1974) tenha apontado que “o que implica relações pessoais com gente estranha cabe de preferência ao elemento masculino”<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Tanto é que em 2022 as mulheres indígenas potencializaram a estratégia de retomar os espaços do fazer político e protagonizaram a mais incrível transformação política no Brasil - junto da APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, lançaram dezenas de campanhas de mulheres a cargos eletivos nos Governos Federal e Estadual para as eleições de 2022, inclusive Kerexu por Santa Catarina, tendo sido eleitas deputadas federais Sônia Guajajara por São Paulo e Célia Xakriabá por Minas Gerais, conformando a “Bancada do Cocar” e oportunizando a criação do Ministério dos Povos Indígenas, no Governo Lula, tendo o Presidente da República indicado Sônia Guajajara como ministra - a primeira ministra indígena do Brasil.

<sup>97</sup> Essa situação dos homens assumirem a responsabilidade pela relação com os não indígenas, parece ter vinculação, como sugeriu em conversa pessoal Levi Marques Pereira, com a história de dominação dos Kaiowá e Guaraní pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Por exemplo, na Mate Laranja e depois da implantação das fazendas, eram os homens *karai* que buscavam os indígenas para realizarem os

(SCHADEN, 1974, p.77) - o que tem correspondência com a realidade ainda nos dias de hoje -, as mulheres assumem essa posição quando “gente estranha” ameaça os seus parentes e põe em risco a vida comunitária, quando se vêem, então, obrigadas a intervir, ainda que rompendo com a etiqueta da mansidão kaiowa e guarani, falando alto, esbravejando e, muitas vezes, deixando os homens em situação de constrangimento, como visto no capítulo anterior.

Mesmo diante do histórico protagonismo feminino, os Guarani foram percebidos como um povo de “cultura marcadamente masculina”, como registrado pelo próprio Egon Schaden (SCHADEN, 1974, p.85). Schaden constrói sua etnografia a partir de dados que ainda são interessantes para pensar na atualidade, principalmente por retirar a importância da posição da mulher no parentesco e atribuí-la à “perda da autoridade paterna”, mesmo reconhecendo algo que chamou de “persistência da antiga matrilocidade”:

Se perguntamos a um menino Kayová "Quem é você?", ele costuma identificar-se com referência ao pai; por exemplo: "Isidorray", filho de Isidro. É reminiscência, talvez, do sistema primitivo, em que o grupo doméstico vivia sempre sob a égide de um varão. Hoje muitos homens passam a maior parte do tempo na changa, fora da aldeia, e os filhos crescem à sombra da mãe. Os laços que os prendem a ela e aos parentes maternos são bem mais fortes. A mãe continua a mesma pela vida afora, ao passo que o pai pode "mudar", situação, aliás, encontrada também nas populações rurais da fronteira paraguaia. E, ao casar, o filho varão facilmente se desliga da família de origem, atraído pela do sogro, com a qual e perto da qual mora por algum tempo, já em virtude da instituição da matrilocidade; a filha casada, por sua vez, fica perto da mãe. Combinam-se, destarte, a persistência da antiga matrilocidade com a perda da autoridade paterna no sentido de só em circunstâncias excepcionalmente favoráveis subsistir a organização tradicional da família-grande. (SCHADEN, 1974, p.72).

Schaden foi herdeiro das discussões sublinhadas pelo casal Watson - Virgínia Watson (1944) e James Watson (1952) -, que apontavam a existência de uma descendência patrilinear entre os antigos Kaiowa que se contraporia à bilateralidade dos atuais Kaiowa (WATSON, 1944, PEREIRA 1999), a partir da organização social calcada na “família-grande”. Entretanto, Schaden não levou em consideração a dúvida que a própria Watson (1944) cultivava a partir de relatos de seus interlocutores mais velhos, que diziam ter vivido

---

trabalhos e os submeterem a um regime de intensa exploração. Esses não indígenas eram percebidos como homens rudes e violentos, um perigo para as mulheres indígenas. Então os homens indígenas assumiam a frente, além de corresponder a expectativas dos não indígenas, servia para proteger as mulheres indígenas da violência dos não indígenas. Deve-se considerar também que a maioria absoluta dos funcionários do SPI e mesmo da FUNAI, eram, até poucas décadas, majoritariamente masculina. Então, a maior participação da mulher indígena na política e nas ações que envolvem o trato institucional, acompanha *pari passu* a ampliação da participação da mulher também nas sociedades não indígenas.

as mudanças econômicas sofridas pelos grupos, e que “informaram que determinadas mudanças no sistema de parentesco **tornaram menos importantes a posição das mulheres e dos parentes maternos do indivíduo, ao passo que a dos homens aumentou em importância.**” (WATSON, 1944, p.45, *grifos meus*).

Schaden não aventou a possibilidade de equívoco. Pensou a autoclassificação dos filhos em relação ao pai como “reminiscência” de quando viviam “sob a égide de um varão”, diante de uma sociedade percebida como matrilocal, mas negada pelo estudioso, como que em resposta à formulação distinta elaborada por V. Watson: a possibilidade de que as mulheres já tiveram outra projeção no parentesco guarani, o que foi bastante atingido pelas transformações territoriais e com a chegada do trabalho fora das aldeias em Mato Grosso do Sul (WATSON, 1944).

Contudo, contemporâneos a Schaden, os antropólogos paraguaios Leon Cadogan e Bartomeu Mèlia registraram, junto aos Mbya do Paraguai, uma imagem das mulheres e de sua relação com o fogo, que encontramos ainda nos dias atuais junto aos Guarani, sugerindo uma posição de importância que as mulheres ocupam no parentesco e na vida social: “Cuando llegamos a una morada mbyá hay, ordinariamente, un hogar encendido y una mujer a su lado. Esta imagen es tan constante que hemos pensado que la función de la mujer guaraní dentro de su cultura pueda tal vez ser definida como "estar junto al fuego" (CADOGAN & MELIÀ, 1970, p.113).

Se historicamente o fogo é de extrema importância na vida dos Guarani, Kaiowa, Ñandeva/Ava e Mbya, as mulheres “junto al fuego” demonstram a sua posição na organização social destes indígenas. Na descrição dos antropólogos, o homem se responsabiliza em acender o fogo e, então, as mulheres em manter sua chama acesa: “Producido el fuego por el hombre, la mujer será su guardiana”(CADOGAN & MELIÀ, 1970, p.113) e “Junto al fuego de cocina, la mujer está también junto al fuego ritual” (CADOGAN & MELIÀ, 1970, p.114), sendo então, “**hata ypy járy** y **ha'i**, la dueña de junto al fuego y la madre” (CADOGAN & MELIÀ, 1970, p.115):

La mujer, que es bambú, es el medio por el cual se expresa la palabra-alma. El canto XXVII del **Ñengarete** de los Pãi es una sinonimia de la mujer en su función ritual: **ñe'ẽ rerokamañytĩ**, "al habla-alma se le provee de bambú", es decir se le hace posible su presencia por medio de la mujer. [...] Mujer guaraní, junto al fuego, su fulgor. Portadora del cesto, caminante. Mascadora de mazamorra, para fortaleza de los buenos. Y la **takwara** ritual en sus manos, que se hace palabra. Mujer guarani, madre de los hijos del hombre, palabras nuevamente encarnadas, a las que se proveyó de asiento en la morada terrenal de las imperfecciones. (CADOGAN & MELIÀ, 1970, p. 120, 121).



A dona do fogo é uma mãe guarani. A possibilidade de gestar faz com que ela possua a força da criação, condição fundamental para segurar, levantar, mover e transformar o mundo. Sendo assim, a mulher, como dona do fogo, guardiã das sementes, dos alimentos, dos remédios do mato, é a dona da vida. E cabe em seus repertórios de saberes os segredos de levantar e alegrar as pessoas, incumbência sensível que Ihe é atribuída desde o nascimento: não se trata de divertir as pessoas, mas fazê-las felizes, numa terra onde foram “abandonados” pelas suas divindades e atravessados pela agressividade do mundo não indígena.

Entre os Guarani Mbya do Sudeste brasileiro, tive a alegria de ser acolhida especialmente no fogo das mulheres da *Tekoa Kalipety*, na Terra Indígena Tenondé Porã, em São Paulo. A primeira vez que pude participar de uma noite dentro da casa de reza guarani, *opy ï*, a convite de amigos e amigas queridos da Comissão Guarani Yvyrupa<sup>98</sup>, no ano de 2019, logo percebi que, com tantas diferenças entre os Guarani por todo o Brasil, uma coisa era unanimidade entre eles: as mulheres em volta do fogo.

Em volta do fogo, enquanto a reza acontecia acompanhada de cantos agudos entremeados da batida do violão (*mbaraka*) e do violino (*rave ï*), sentavam-se as mulheres e crianças, que se dividiam entre o acender do fogo e manter a sua chama viva, o preparo do *petygua*, o cachimbo ritual utilizado por estes Guarani em suas rezas-cantos, o esquentar da água que seria servida com o mate e a própria reza-canto que proferiam. Em volta do fogo, as mulheres atentas, “queimavam os cachimbos”, riam, cuidavam umas das outras e de todos os presentes. Do centro das rezas, era possível perceber os olhares atentos delas a todos, observando tudo o que acontecia dentro da *opy ï*, a partir do seu lugar de prestígio - ser dona do fogo é posição imbuída de prestígio que projeta as mulheres na organização interna de suas aldeias.

Mas parece que ser dona do fogo não é uma exclusividade das mulheres Guarani - apesar de ser uma categoria recorrente nos estudos sobre estes povos, especialmente aos que se referem aos Kaiowa, como demonstrou Pietra Apurinã, ao reconhecer as mulheres kaiowa como “donas do fogo” em sua dissertação de mestrado sobre a temática, o que destaca em uma fala de Valdelice Veron, Kaiowa, sua interlocutora principal da pesquisa: “Mulher tem e faz fogo, ela é a dona do fogo. E fogo para Kaiowá é poder. Fazer fogo é parte dos rituais

---

<sup>98</sup> Mais informações em: <http://www.yvyrupa.org.br/>

de poder e relações sociais [...]” (Valdelice Veron em entrevista à URRUTH, 2018, p.42). Ou ainda, como usado pela própria Valdelice Veron, em sua pesquisa de mestrado, quando explica que as mulheres mais velhas, as “*maxuyppy*” “são originárias das divindades, ou seja, mulheres que são as donas do fogo” (VERON, 2018, p.12), cujo papel fundamental na vida coletiva é “nunca deixar o fogo familiar apagar” (VERON, 2018, p.25).

Ainda no Brasil Meridional, os Kaingang, vizinhos dos Guarani e com um processo histórico de esbulho territorial e reservamento muito próximo ao que ocorreu em Mato Grosso do Sul, compartilham muitas de suas terras e relações de casamentos com os próprios Guarani. Jozileia Kaingang, durante uma conferência<sup>99</sup> no “Abril Indígena” da USP (2021), ensinou que, assim como as mulheres guarani, as mulheres kaingang também são donas do fogo: “donas do fogo, da água e da comida, obviamente é dona de um lugar que é muito especial, é dona da vida” (SCHILD, 2021).

Entre os Kaingang, as mulheres possuem atuação fundamental na educação das crianças, cuidados com as pessoas e demais atividades da casa, cenário para a política Kaingang. Isto se contrapõe com as descrições clássicas da literatura que projeta o *ethos* masculino do guerreiro, o que pouco condiz com a realidade sublinhada por Joziléia, já que a casa seria o lugar do fazer político kaingang, saindo de lá, então, decisões femininas muitas vezes proferidas na voz dos homens, sendo mais do que “mantenedoras, cuidadoras de nossas comunidades, mas especialistas tradicionais de nosso povo” (SCHILD, 2016; GIBRAN, 2013).

No mundo não indígena foi registrado, pela antropóloga Yara Alves (2018) entre as mulheres de Pinheiros, localidade rural autodenominada como quilombola, no Alto do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, a casa como “raiz”, onde as relações estabelecidas se dão em torno do fogo, ora do fogão a lenha, ora da luz de vela, a “luz divina”, apresentada aos recém-nascidos e pessoas prestes a morrer, como modos de construir corpos, fazer pessoas e ser membro de família - o fogo é percebido como “um agente da criação” que sustentaria a família, mais do que a própria “materialidade da comida” (ALVES, 2018, p.207). Tanto o fogão, quanto as rodas que se formam em torno dele e que agenciam a vida entre parentes, a própria “luz divina”, como num teatro, abre e fecha a cena da vida, onde as protagonistas são mulheres mães: “o processo de criação, a produção da pessoa por meios

---

<sup>99</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9PMN8avtDeg&t=16101s>

variados é a principal aposta dessas mães e familiares na constituição de vínculos duradouros” (ALVES, 2018, p.219).

Na tetralogia de Lévi-Strauss, “Mitológicas”, são inúmeras as narrativas ameríndias que demonstram as onças como donas e donos do fogo, a quem precisam vencer os indígenas, com suas palavras e estratégias, a grande e admirada inimiga da humanidade. São das onças que roubam o fogo para a sobrevivência terrena, numa guerra épica que marca muitas ontologias destes indígenas. Entre os Kaiowa e Guarani, os gêmeos míticos recuperam o fogo após descobrirem que foram enganados pela avó onça - *Jaguarete Jarýi*, que devorou *Ñandesy* junto com seus parentes e mentiu aos gêmeos, dando início a história no mundo terreno.

O fogo doméstico pode ser configurado com a compreensão de “casa”, assim como de “panela” (SCHADEN, 1974), como veremos a seguir. Quanto a casa, entre os Waimiri Atroari, como o registrado por Márcio Silva (2009), salta aos olhos o fato de que ser dono da casa não necessariamente segue regras de gênero, o dono da casa (*mîdî-yapîrem*) é relacionado com categoria de chefe, “[...] não por acaso, “sogro, tio-materno” (*ya*) é também lembrado como um correspondente possível para a noção” (SILVA, 2009, p.115), configurado como um “[...] posto correspondente a um status adquirido e temporário [...]” (SILVA, 2009, p.115), desta forma constitui “[...] um símbolo associado a um feixe de relações sociais estabelecidos entre seus co-residentes [...] Toda casa tem um “dono” (*yapýrem*) assim como o coração (*dya*) tem um (*dya yapýrem*) que se manifesta na pulsação cardíaca” (SILVA, 2009, p.116).

Para Silva, “Entre um dono de casa e seus co-residentes estabelece-se uma relação de liderança no desempenho do trabalho coletivo [...] *aquele que diz para alguém ajudar*” (SILVA, 2009, p.115). Já entre os Kaiowa e Guarani, tudo tem dono, porque tudo tem *tekoha* (PEREIRA, 2004, CARIAGA, 2019): “Se todos têm *tekoha*, todo *tekoha* e todo *teko* tem um *tekojara*, “dono”, que existe tanto como personagem, tanto como conceito ou categoria que criam relações e movimentos” (CARIAGA, 2019, p.194).

Em minha dissertação de mestrado me dediquei a temática de donos-mestres-guardiães (SERAGUZA, 2013) na discussão sobre as mulheres e os cuidados corporais, já que em seus períodos de vulnerabilidades elas são bastante atingidas pela presença destes donos-mestres-guardiães caso não cumpram os rituais necessários a produção corporal, o que será tematizado no próximo capítulo. Todavia, ao ler a recém defendida dissertação de mestrado do pesquisador kaiowa Antônio Carlos Benites (A. BENITES, 2022), não é

possível ignorar a provocação do antropólogo, que é também iniciado nas práticas xamânicas, ao sugerir com base nos ensinamentos que recebeu de suas mestras (avó e bisavó maternas), que os *jára*-guardiães-mestres são resultado da criação da primeira mulher no mundo (*Ñande Jari Jusu* - nossa grande mãe), que os deixam para que criem e protejam os seres e as coisas no mundo terreno, replicando as ações femininas, enquanto força e potência criadora remetendo a capacidade gerativa das mulheres (A. BENITES, 2022, P.69,70)<sup>100</sup>.

Não obstante, para que os indígenas acessem o campo da produção destes donos/as-mestres, é preciso negociar com estes seres, assim como também fazem com as mulheres. Ou seja, para acessar o domínio hídrico, identificados a outros patamares da existência, dos seres que habitam as águas, para adentrar as matas, para ver produzir os produtos agrícolas, para realizar a caça, é preciso negociar com os/as *jára* a empreitada - através de reza-canto, principalmente, e assim acessar os produtos de seu cuidado e criação.

Tânia Stolze de Lima (LIMA, 1995) em suas reflexões junto aos Yudjá/Juruna, as mulheres também são donas de elementos significativos na vida indígena, como o cauim, são as “dona do cauim” aquelas que através do domínio do processamento deste elemento fortalecem suas relações de afinidade e consanguinidade, nutrindo-os através de seus conhecimentos, produzindo festas, guerras e parentes. Lima (LIMA, 2005, p. 94-102) descreve o conceito de *Iwa* como uma qualidade humana que a possibilita ser dono ou dona de algo ou alguém, como as próprias parentelas, o cauim e a própria palavra, como também notou Rafael Mendes Fernando Junior (2009) percebendo tais categorias, a de donos e donas, e especialmente de “dono da palavra” também entre os Guarani do litoral do Rio de Janeiro. Diógenes Cariaga (2019) destaca o fato de que os donos-mestres são também os *tendota* (PEREIRA, 2004, PIMENTEL, 2012, JOÃO, 2011) “o principal”, a liderança que vai à frente do coletivo, que de acordo com João (2011) refere-se ao fato de que toda a espécie - humana ou não, possui um dono-mestre - um *tekojára*. Para Cariaga, a “existência de coletivos é marcada pela capacidade de algum tipo de personagem de atrair pessoas e, suas relações, na composição de coletivos [...] como atratores e dispersores de forças que constituem um grupo, do que uma posição em si mesma” (CARIAGA, 2019, p.194, 195).

Desta maneira, avalio que a posição de “dona do fogo” também tende a ser negociada a partir das qualidades que se adquirem na vida em coletivo. Afinal, controlar o fogo doméstico presume acúmulo de conhecimentos múltiplos, para levantar pessoas, assentar

---

<sup>100</sup> Agradeço a Levi Marques Pereira por me chamar a atenção para a questão apontada pelo pesquisador kaiowa.

palavras-almas, construir coletivos, na fabricação de corpos e construção de pessoas, nos cuidados alimentares, profiláticos, de cuidados dedicados a rituais (SERAGUZA, 2013). Estes rituais, ainda hoje praticados em distintas intensidades, são diretamente relacionados com os modos de vida que se pode ter, diante das tensões da vida em reserva, ou das tensões vividas na espera pela demarcação de suas terras, à beira de rodovias ou em áreas de conflitos intensos com o agronegócio e, mais recentemente, com a especulação imobiliária no entorno de cidades como Dourados.

As mulheres são, então, as *tata jára*, como ouvi em Potrero Guasu, as donas do fogo e suas falas fortes, as armas fundamentais para a defesa de suas vidas e dos seus, onde o fogo media relações do fazer vida e do fazer guerra, sintetizando, como notou Ana Claudia Marques e Natacha Simei Leal o fato de que o “lugar da intimidade, do reencontro consigo mesmo, com quem se partilha o próprio ser e modo de ser, a casa é abrigo e resistência às forças desagregadoras do mundo [...]” (MARQUES & LEAL, 2018, p.43). Isso contribui para o “deslocamento do próprio estatuto do doméstico, e com ele, o de mães e da relação mãe-filho” (MARQUES & LEAL, 2018, p.43).

É preciso salientar que, mesmo sendo o *locus* da vida social, a intimidade do fogo doméstico também possui camadas de conflitos e violências a serem pensadas: são também dentro dos fogos onde mulheres e meninas, donas de seus fogos, se transformam em vítimas de seus maridos, pais, irmãos, primos e capitães, em dolorosas situações de violências advindas da tensão da vida externa. Mesmo o lugar de “dona” não livra as mulheres do impacto da penosidade do machismo estrutural, que atravessa até as mais firmes paredes das culturas, replicando o que de pior há no mundo não indígena - mas não como os não indígenas (SERAGUZA, 2013) - as violências contra mulheres e crianças que vêm acalorar os tensionamentos na luta pela terra. Este é um dos maiores mobilizadores da saída das mulheres das reservas para a reconstituição de seus fogos nas retomadas: é no sonho de uma outra vida que se desenha o caminho para a *tekoharã*.

### **um problema de panela**

Construir o seu próprio fogo é ter seu próprio núcleo familiar, seus descendentes e afins, com autonomia na produção de suas alianças e resoluções de conflitos, de alimentos em suas próprias roças, ter seu próprio universo de experiências e práticas ou, ainda, como apontou Schaden, “ter sua própria panela” (1974). Apresentada como uma questão que

resumiria os problemas da economia doméstica, pois, ao se casar, o homem vive junto à família de sua esposa, em regime de uxorilocalidade (não necessariamente uma regra rígida, mas ideal), e mesmo junto aos sogros, que recebem o mesmo respeito destinado aos pais, o casal precisa ter uma panela própria, até que possam se mudar para próximo e ter a panela em seu próprio fogo - ou seja, a panela é uma metáfora pensada por Schaden (1974) que se aproxima da referência ao fogo doméstico/familiar aqui elaborada que busca articular as compreensões metafóricas e organizacionais da vida social kaiowa e guarani.

Pereira (2004) sublinha que a uxorilocalidade é uma política de produção da parentela e da sociedade, na qual o casal e filhas significam mais genros (SERAGUZA, 2013). E, desta maneira, a virilocalidade parece também ser a imagem-espelho da uxorilocalidade, a partir da possibilidade de produção de uma parentela, via mulheres/noras e as famílias que cederam suas filhas em casamento, produzindo uma ampla rede de alianças<sup>101</sup>. Para Schaden,

Entre os Kayová, a família recém-constituída passa logo a formar *unidade de consumo* distinta. Embora o genro costume morar algum tempo na casa do sogro, os casais têm roças separadas e até panela própria. É interessante, a este respeito, a significação simbólica da panela. Disseram-me os Kayová de Benjamin Constant que o moço pode casar só quando esteja em condições de comprar panela. As ideias ligadas à panela, correspondem, em certo sentido, às que na civilização ocidental às vezes se ligam à lareira. De qualquer forma, também para o Guarani - no caso, para o Kayová - o problema da economia doméstica é um problema de panela. Com o tempo, acentua-se a autonomia econômica na sua casa própria, primeiro nas imediações da morada do sogro e depois, como me disseram, “cada vez mais longe”. (SCHADEN, 194, p.75).

Nas reservas, o inchaço populacional, as intervenções do Estado e a ausência de recursos naturais fazem com que a “panela” possa vir a ser de pressão, podendo irromper a qualquer momento em conflitos, agressões e necessidade de distanciamento, o que, dentro das condições de reservas, só a saída para as periferias da cidade ou para a retomada das *tekoha*, com seus filhos, panelas e demais parentes, parece ser a solução possível deste delicado “problema de panela” ou de um “problema do fogo” - como os dados apresentados possibilitam sugerir.

Entretanto, uma vez que as mulheres fortalecem seus fogos, sejam nas reservas, sejam nas retomadas - acionando elementos do parentesco e potencializando o rendimento deste parentesco nos coletivos guarani e kaiowa -, elas passam a ter mais visibilidade e

---

<sup>101</sup> Agradeço ao/à parecerista da Fapesp por contribuir para a percepção e elaboração desta reflexão.

expressão. Também passam a acessar mais ativamente outros espaços para além do fogo doméstico, transitando por atividades realizadas por outras mulheres, das cidades ou de outras aldeias, ocupando espaços de representação.

Quando se trata de mulheres mais idosas ou adultas - que já tiveram filhos, os quais já estão casados e com filhos e com seus próprios fogos - ou seja, quando desfrutam da possibilidade de tornar-se avós, as mulheres são projetadas para uma condição de plenitude pessoal, pois, entre os Guarani, ser avô ou avó é uma condição que acentua o prestígio do sujeito. Isso faz com que a pessoa seja mais considerada na comunidade e, conseqüentemente, tenha sua participação política aumentada. Enquanto a mulher é solteira, ela depende do fogo dos pais; depois que casa, permanece na dependência do marido ou da família da qual participa, não tendo autonomia plena, o que só adquire quando se tornar uma mulher “madura”, podendo circular sozinha com mais liberdade. Todavia, as mulheres solteiras atualmente compartilham de outras posições em suas parentelas (SERAGUZA, 2013), especialmente as escolarizadas ou funcionárias públicas, que acessam outras informações e dinheiro, através do mundo do trabalho, o que possibilita inclusive, viverem sem maridos, mas com seus filhos e em seus próprios fogos.

Durante o período da pesquisa de campo concentrada entre os Guarani Ñandeva (2016-2020) busquei compreender como as mulheres atraem e arregimentam os parentes para as retomadas e identificar a posição destas mulheres nas redes de parentesco que compõem as parentelas, nas quais elas são referências nas atuais áreas retomadas estudadas. Isto foi necessário ao identificar que o “poder de encanto”, a que se referiu Eliel Benites no primeiro capítulo desta tese, faz sentido quando se pensa sobre quem são os parentes que seguem as mulheres nas retomadas. Também faz sentido, quando pensamos que através do encanto - e do desejar, *jepota*, que os *jára* atuam na vida das pessoas - tais como as mulheres.

Então me detive, durante a pesquisa, em duas questões principais: estar junto aos fogos de mulheres guarani em áreas de retomada, acompanhando o cotidiano e suas ações específicas, e também focar num levantamento genealógico que desse conta de fornecer um retrato da circulação das pessoas e das relações estabelecidas entre as reservas e retomadas estudadas. O foco etnográfico desta discussão são as aldeias localizadas em parte da bacia ñandeva em Mato Grosso do Sul, que compreende os municípios de Paranhos, Iguatemi e Japorã, na fronteira seca com o Paraguai.

Para isto, dediquei-me a aprofundar os estudos sobre parentesco e organização social dos falantes de Guarani em Mato Grosso do Sul, e identifiquei que estes se

concentravam entre os Kaiowa e, em muitos momentos, estendemos suas acepções para os Guarani. É que eles estão intimamente relacionados, compartilhando a grande maioria das terras em que vivem e se relacionando através de casamentos. As etnografias sobre parentesco nestes coletivos indígenas são historicamente discrepantes. Todas as produções que abordaram o tema não o tiveram como enfoque e o parentesco só foi tratado como tema central na dissertação de Pereira (1999). As primeiras informações sobre o parentesco Kaiowa foram registradas pelo casal Virgínia e James Watson (1944, 1952), em virtude de suas etnografias sobre os processos aculturativos entre os Kaiowa, realizadas especialmente na Reserva Takuapiry, com visitas esporádicas em outras reservas em Mato Grosso do Sul.

Víginia Watson (1944) sublinhou a questão em um artigo dedicado a pensar as relações entre terminologia e comportamento do parentesco entre os Kaiowa. No artigo, as reflexões sobre o comportamento foram elaboradas a partir dos ciclos de vida e comportamentos recíprocos entre estes indígenas, trazendo informações riquíssimas dos conhecimentos das mulheres kaiowa, além da produção de um glossário com a terminologia do parentesco, discutindo seus usos. Identificado como classificatório, onde os parentes lineares e os colaterais estariam reunidos numa mesma classe, Watson, acerca da terminologia de designação de afins, destacou que:

O fato de uma mulher distinguir, quanto ao sexo, os parentes afins de sua própria geração, bem como os da primeira geração descendente, enquanto o homem não faz essa distinção, é uma peculiaridade cuja significação real se ignora. Uma possibilidade, para a qual, porém, não se podem hoje em dia apresentar muitas provas, seria a de uma relação estreita entre este fenômeno e o fato de, em outros tempos, o lado materno da família ter sido mais importante no sistema de parentesco do que na atualidade. (WATSON, 1944, p. 33-34).

Foi a partir destes dados e dos próprios dados coletados por Eduardo Galvão, assistente de pesquisa de James e Virgínia entre os Kaiowa, que este, posteriormente, com Charles Wagley, desenvolveu a hipótese de uma provável existência de um sistema tupi de parentesco, no diálogo com dados levantados junto aos Tapirapé e Tenetehara que apontavam para possíveis estruturas de parentesco compartilhadas aproximadas ao sistema dakota e que se torna objeto, por excelência, da polêmica que marca os estudos do parentesco tupi (PEREIRA, 1999).

Também atentos aos estudos de parentesco, com ênfase na terminologia, outros estudiosos se dedicaram a pensar a terminologia do parentesco guarani, entre eles Samuel A. Lafont Quevedo (1919), Rodolfo Garcia (1942), Carlos Drumond (1943), J. Philipson



(1946), que culminaram em debates intensos entre os métodos dos estudos linguísticos e os princípios da organização social, acerca e com a hipótese de Wagley & Galvão (1946). Em 1965, J. Frederick Macdonald retomou a questão a partir de etnografias produzidas após os anos de 1946, encerrando a polêmica que foi testada por estas etnografias, e pouco ou nada tiveram de ressonância na hipótese levantada por Wagley e Galvão (1946).

Posteriormente, Roque de Barros Laraia (1971) e Carlos Fausto (1995) trouxeram uma nova questão para o debate, que foi a da análise contatualista *versus* estruturalista dos dados acerca do parentesco tupi. Estas perspectivas se estenderam aos estudos do parentesco kaiowa e guarani, a partir dos dados do casal Watson e do casal Grumberg e Melià. Nos anos 1970, Grumberg & Grumberg e Melià recuperaram e avançaram nos dados de terminologia do parentesco guarani e kaiowa, oferecendo uma lista de termos rigorosamente coletados e, ainda assim, com dúvidas prevalentes, especialmente em relação a casamentos entre primos e primas colaterais e o casamento avuncular, entre tio materno e filha da irmã.

Em Pereira (1999) acessamos a síntese destas discussões e a proposição de uma terminologia do parentesco kaiowa, bem como de uma reflexão sobre esta questão a partir de seus dados de pesquisa. Interessante observar que, das muitas produções acerca do tema realizadas pelo casal Watson, e da gama de discussões e polêmicas que seus dados etnográficos suscitaram acerca do parentesco tupi, é justamente o artigo de Virgínia que traz os dados sobre as mulheres kaiowa. Ela fornece um material de parentesco “bom pra pensar”, sendo o primeiro material que articula as duas temáticas, mesmo que sob o rótulo de terminologia e comportamento, possibilitando a reflexão acerca dos conhecimentos de parentesco como presentes no arcabouço dos saberes das mulheres guarani.

Entretanto, isso pouco foi considerado nas polêmicas acaloradas, o que, se tivesse acontecido, talvez pudesse levar a outros caminhos no debate do parentesco guarani.

Para o casal Watson, a chegada da ferramenta facão marcou mudanças profundas na organização social kaiowa, impactando a economia, já que a ferramenta facilitou a realização de práticas agrícolas dentro e fora das aldeias, em detrimento às de caça e pesca, além de produzir efeitos no parentesco. Esta informação, compartilhada detalhadamente no trabalho de James Watson, também interessou a Virgínia Watson em sua descrição de mulheres e parentesco, pois, de certa maneira, também impactaria e impactou as mulheres:

Essa diminuição progressiva do território dos índios continua viva na memória de uma parte dos mais velhos do grupo. A introdução do facão neste grupo, fato que se verificou pelo menos no período anterior a redução do território dos índios por parte dos brancos e que veio facilitar a abertura

das roças na mata, constituiu outro fator importante da mudança observada na economia dos Cayuas. (WATSON, 1944, p.33).

O trabalho fora das aldeias marcou um tempo de transformações profundas na relação dos indígenas com os seus parentes e com suas terras. Os homens, em sua grande maioria, ocuparam a posição de trabalhadores rurais fora de suas aldeias, levando junto a sua projeção do prestígio, tão registrado nas etnografias destes povos<sup>102</sup>. O tempo da vida gasto no trabalho dos outros - nas propriedades privadas, colocou em risco a produção dos alimentos e da vida social destes indígenas, pois, com o desaparecimento de algumas práticas culturais, como os grandes rituais e festas, percebeu-se um encurtamento da efervescência da vida social, o que fez com que os homens, descritos como mestres cerimoniais, por excelência, destes espaços, viessem progressivamente perdendo o prestígio entre seus próprios parentes, evidenciando como as transformações territoriais e ambientais interferem na transformação culturais.

Pereira (2011) reconhece que, entre os Kaiowa, as reservas foram fundamentais para a perda “de suas atribuições econômicas, políticas, festivas e rituais” e a constatação de que, enquanto isso, “[...] o fogo doméstico ampliou sua importância e passou a gozar de maior autonomia no interior da organização social, cada vez mais autônomo em relação à parentela e mesmo à comunidade ou reserva na qual se vive” (PEREIRA, 2011, p.9). Para o autor, isso foi fundamental na transformação de “status e prestígio entre os gêneros”. (PEREIRA, 2011, p.10).

Nesse cenário novo - de uma crescente perda de prestígio masculino internamente, o fogo das mulheres vem ganhando maior importância e projeção, o que, de modo algum, minimiza a importância do casal entre estes indígenas, principalmente dos mais velhos, articuladores de parentela - ao contrário, reforça-o. Estes, de fato, já tiveram condições de intervenções mais qualificadas na configuração dos fogos domésticos no passado, mas, com as transformações atuais ocorridas, se veem cada vez mais limitados a momentos rituais-festivos ou a grandes desavenças entre as parentelas; a consequência disto são fogos menos protegidos por suas famílias, mas com mais autonomia na dinâmica das decisões (PEREIRA, 2011, p.11).

---

<sup>102</sup> Como pode ser percebido em Schaden, 1974, Cadogan, 2014, Grumberg & Grumberg & Melià, entre outros.

### *reconhecer parentes*

A partir destas reflexões e na tentativa de investigar algumas das questões apresentadas aqui, sistematizei, a partir da pesquisa de campo, 778 dados de pessoas vivas ou mortas registrados no diálogo com as mulheres guarani. Muitas genealogias também foram feitas pelos próprios Guarani e Kaiowa, numa oficina sobre o tema que ministrei no curso de licenciatura intercultural indígena da UFGD, junto ao professor Levi Marques Pereira, no ano de 2018, em Dourados, Mato Grosso do Sul.

Estes dados foram sistematizados com apoio da ferramenta MS ACCESS da Microsoft Office, compondo um banco de dados informatizado<sup>103</sup>, que foi alimentado de modo contínuo com as informações acerca das parentelas guarani ñandeva com quem me relacionei durante a pesquisa de campo, em Mato Grosso do Sul, sendo dados básicos dos indivíduos interlocutores diretos ou indiretos desta pesquisa, como nome, data e local de nascimento e morte, identificação no sistema de parentesco, na organização social do grupo e no acesso às políticas educacionais e do mundo do trabalho.

---

<sup>103</sup> Agradeço a Marcio Silva e Adriana Testa que me orientaram na construção deste banco de dados, bem como no uso das ferramentas de análise computacional.

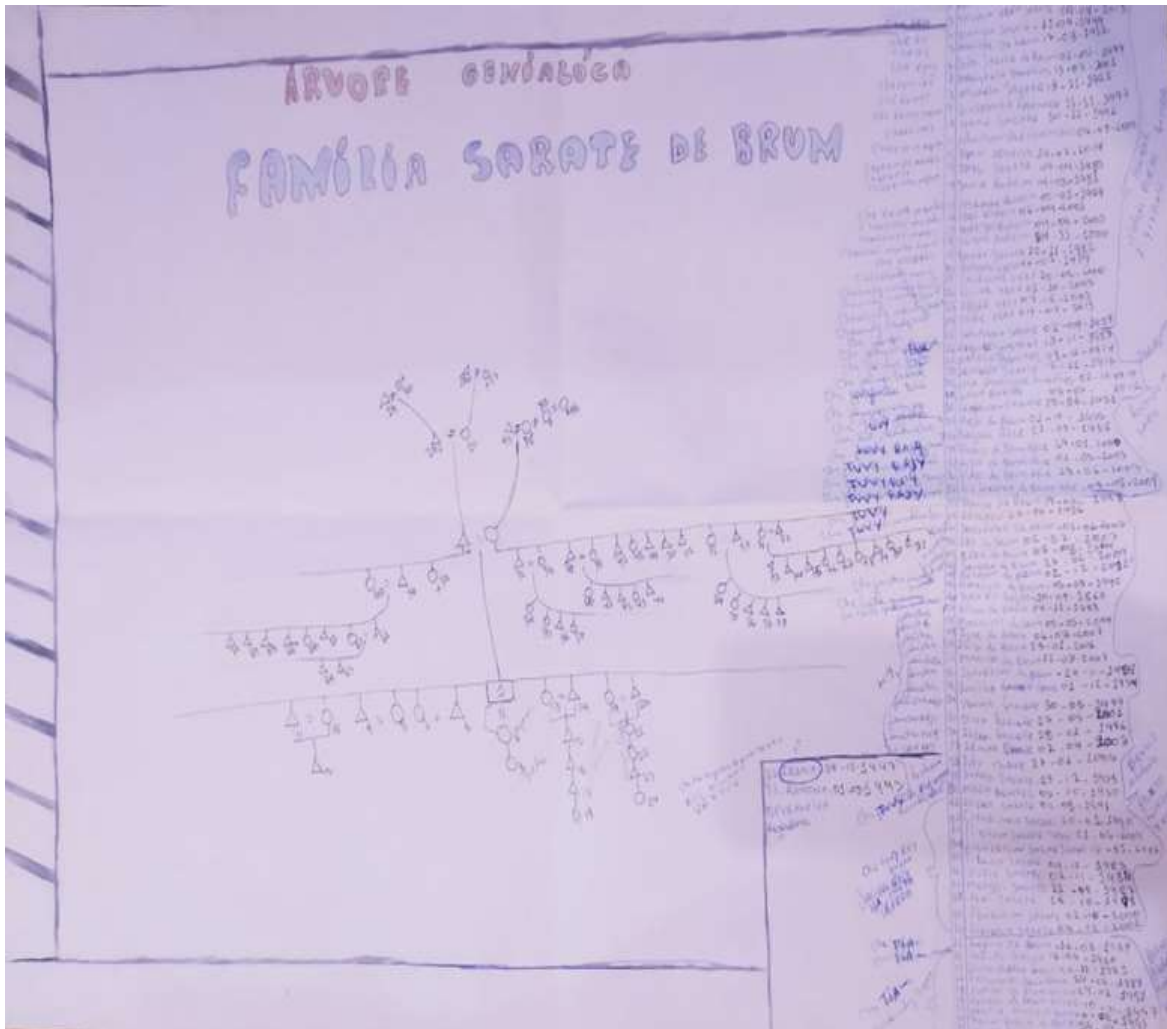


Imagem 18: Resultado da oficina de genealogia ministrada no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu da UFGD, Dourados, MS, em 2018. Cartaz com genealogia elaborado por Onésimo Sarate de Brum, Guarani de Yvy Katu/Porto Lindo.

A sistematização destas informações permitiu a percepção da conexão entre as redes de homens e mulheres e suas ações de chefia, xamanismo, posições de prestígio, de parentesco, configuração social das aldeias e percepção das redes empíricas, em especial as que contemplam as ações das mulheres e as relações de gênero. Abaixo, segue uma amostra do banco de dados:

ID_PAJEK	Indivíduo	Sexo	Pai	Mãe	Pai 2	Mãe 2	Etnia	Óbito
1	1001	F	1005	1004			Ñandev a	
2	1002	F	1005	1004			Ñandev a	
3	1003	F	1005	1004			Ñandev a	
4	1004	F	1348	1347			Ñandev a	
5	1005	M	1079	1760			Ñandev a	
Data de nascimento	Data de Óbito	Óbito Aldeia	Nascimento Aldeia	Política	Rezador	Professor	Capitão	Parteira
09/05/1988			Paraguasu	Não	Não	Sim	Não	Não
01/07/1992			Paraguasu	Não	Não	Sim	Não	Não
14/10/1990			Paraguasu	Não	Não	Não	Não	Não
01/07/1964			Pirajui-Campanha	Não	Não	Sim	Não	Não
01/07/1960			Ypo'í	Não	Não	Não	Sim	Não

<b>Fa xin eir a na Es col a</b>	<b>Merend eira na escola</b>	<b>Lider ança de Aty Guasu</b>	<b>Lideranç a de Aty Jovem</b>	<b>Lideran ça Aty Kuña</b>	<b>Pastor</b>	<b>Agente de saúde</b>	<b>Estuda nte Educa ção Básica</b>	<b>Estud ante Ensin o Super ior</b>
Nã o	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Sim
Nã o	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Sim
Si m	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Sim
Nã o	Sim	Não	Não	Não	Não	Não	Não	Não
Nã o	Não	Não	Não	Sim	Não	Não	Não	Não
<b>A po se nt ad o</b>	<b>Onde  mora  atualmen te</b>	<b>Retom ada</b>	<b>Reserva</b>	<b>Outra Área</b>	<b>Trabalha Fora da Aldeia</b>	<b>Onde Estudou</b>	<b>Nível Geneal ógico</b>	<b>Comp onente 1</b>
Não	Paraguas u	Sim	Não	Não	Não	Licenciatu ra Ind.	6	1
Não	Dourados	Não	Sim	Não	Não	Licenciatu ra Ind.	6	1
Não	Fazenda Paran	Não	Não	Sim	Não	Licenciatu ra Ind.	6	1
Não	Paraguas u	Sim	Não	Não	Não	Missão	5	1
Não	Paraguas u	Sim	Não	Não	Não	Missão	5	1

Tabela 1: Exemplificação com os 5 primeiros registros do Banco de Dados elaborado no MS Access - Trata-se de uma sequência horizontal onde as palavras destacadas em negrito referem-se a uma sequência, desta maneira lê-se, por exemplo: Nº 1 – mulher, 1001, filha de pai 1005 e mãe 1004, guarani ñandeva, nasceu na aldeia Paraguasu, em 09/05/1988, é professora, tem curso superior, a aldeia onde vive é uma área de retomada, trabalha dentro da aldeia, estudou na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, pertence ao nível genealógico 6 e ao componente 1 nas análises no Pajek.

Os dados obtidos tratam de pessoas humanas guarani ñandeva, vivas ou mortas, lembradas no desenho das genealogias levantadas. Os poucos dados não ñandeva presentes são frutos de casamentos. Pude notar, na grande maioria de meus interlocutores, muitas desconexões na construção das genealogias e um esforço enorme em se recordar dos parentes. Virginia Watson também percebeu essa dificuldade entre os Kaiowa, nos anos 40, e registrou que “a pessoa não é capaz de indicar com precisão o parentesco, mas sabe contudo que um certo parentesco existe” (WATSON, 1944, p. 34).

Sobre a questão, Silva & Dal Poz (2009, p.63) sublinham que “Uma rede genealógica corresponde a um fenômeno essencialmente histórico. Sua trama, definida nos termos de seu reconhecimento pelos que dela são criadores e criaturas, se desdobra no tempo e no espaço. Seus fios provêm de lembranças e de esquecimentos daqueles que a tecem”.

Frente a isto e ao fato de que os Guarani Ñandeva somam aproximadamente vinte mil pessoas em Mato Grosso do Sul, a proposta foi a de “entrever o contorno de uma rede de parentesco” (SILVA, 2012, p.10), de fazer um modesto retrato a partir dos dois maiores municípios em concentração de população em aldeias guarani ñandeva, totalizando cerca de dez mil pessoas. Num universo generoso de informações etnográficas e num contexto histórico bastante complexo, busquei levantar um *corpus* genealógico e checá-lo a partir de questionários produzidos com o apoio fundamental de ferramentas computacionais.

A análise dos dados mostrou-se bastante superficial a olho nu, mas desvelou-se quando o uso das metodologias computacionais proporcionou a visualização de relações até então desconhecidas, como as com parentes esquecidos. Para isto segui a clássica fórmula de investigação dos estudos das relações de parentesco, questionando meus interlocutores e interlocutoras da seguinte maneira: o que fulana é de cicrana? Como você chama beltrana? Com o auxílio das ferramentas computacionais eu já tinha essa resposta, o que me possibilitou verificar e identificar erros e lacunas na rede genealógica que estava construindo, com o apoio fundamental do meu orientador.

Os dados aqui apresentados receberam um tratamento computacional na modelagem. Foram poucas as experiências no *Maqpar*<sup>104</sup> por ter poucos dados de casamento disponíveis, mas eles foram sistematizados no banco de dados, e então, manuseados e

---

<sup>104</sup> A Maqpar é uma base de dados orientada por grafos, que vem sendo construída por Dal Poz Neto & Silva (2009).

modelados no programa *Pajek*. Os registros são fruto de interlocuções para a tese, bem como as partições selecionadas.

Os dados apresentados possuem 778 pessoas (Vértices), 589 relações de filiação (Arcs) maternas e 579 paternas e 163 casamentos (Edges). A partir destes foi possível a construção da etnografia aqui apresentada e a análise computacional dos dados, com o *Pajek*, o que tem permitido o tratamento computacional necessário à análise e identificação desta rede, composta por oito gerações, conforme pode ser verificado no manuseio e modelagens a partir do *corpus* genealógico:

#### LEGENDA





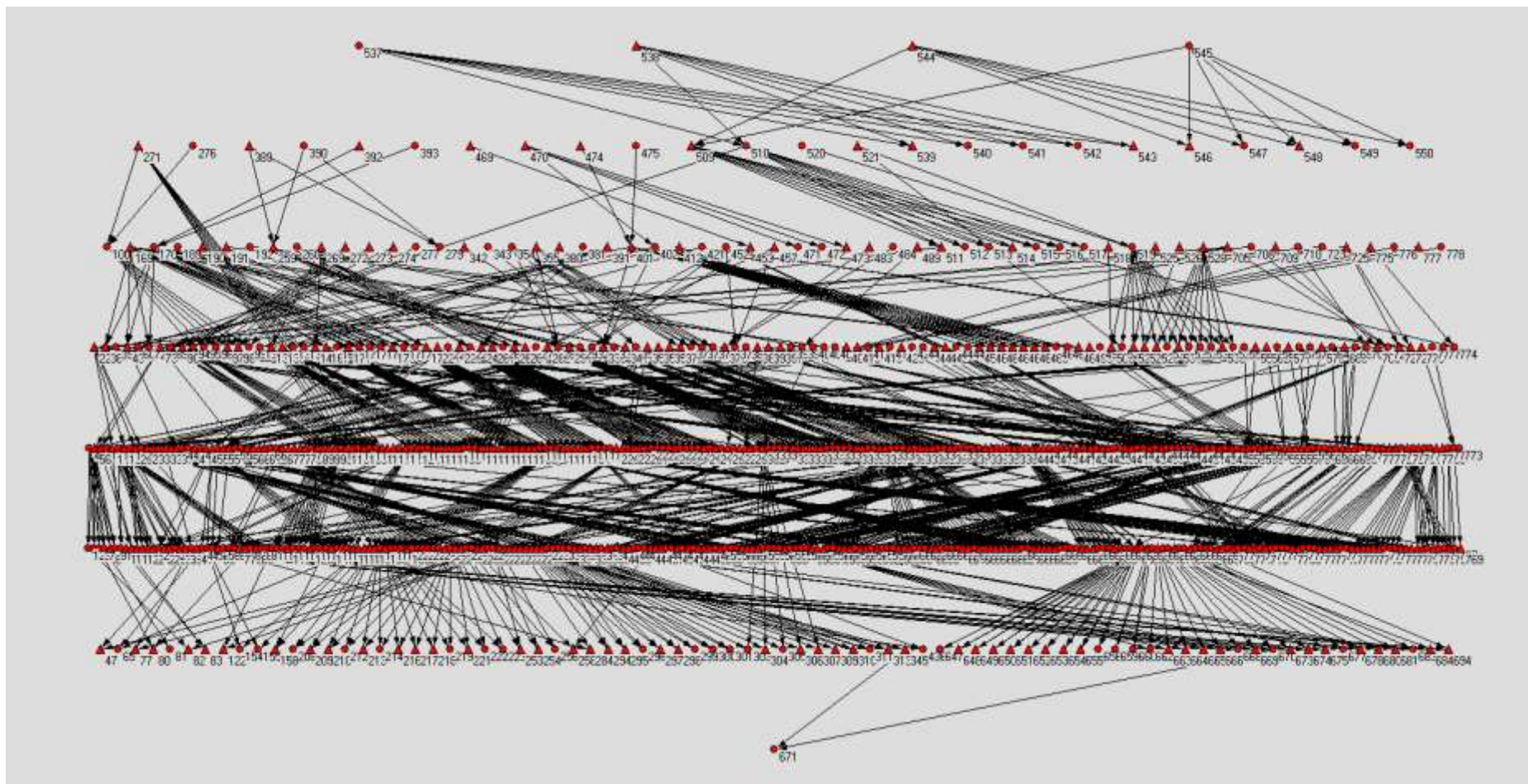


Imagem 19: Rede elaborada no *Pajek* com níveis genealógicos, identificando as gerações e as relações de maternidade e paternidade (Arcs), que compreendem 589 relações de maternidade e 579 relações de paternidade.

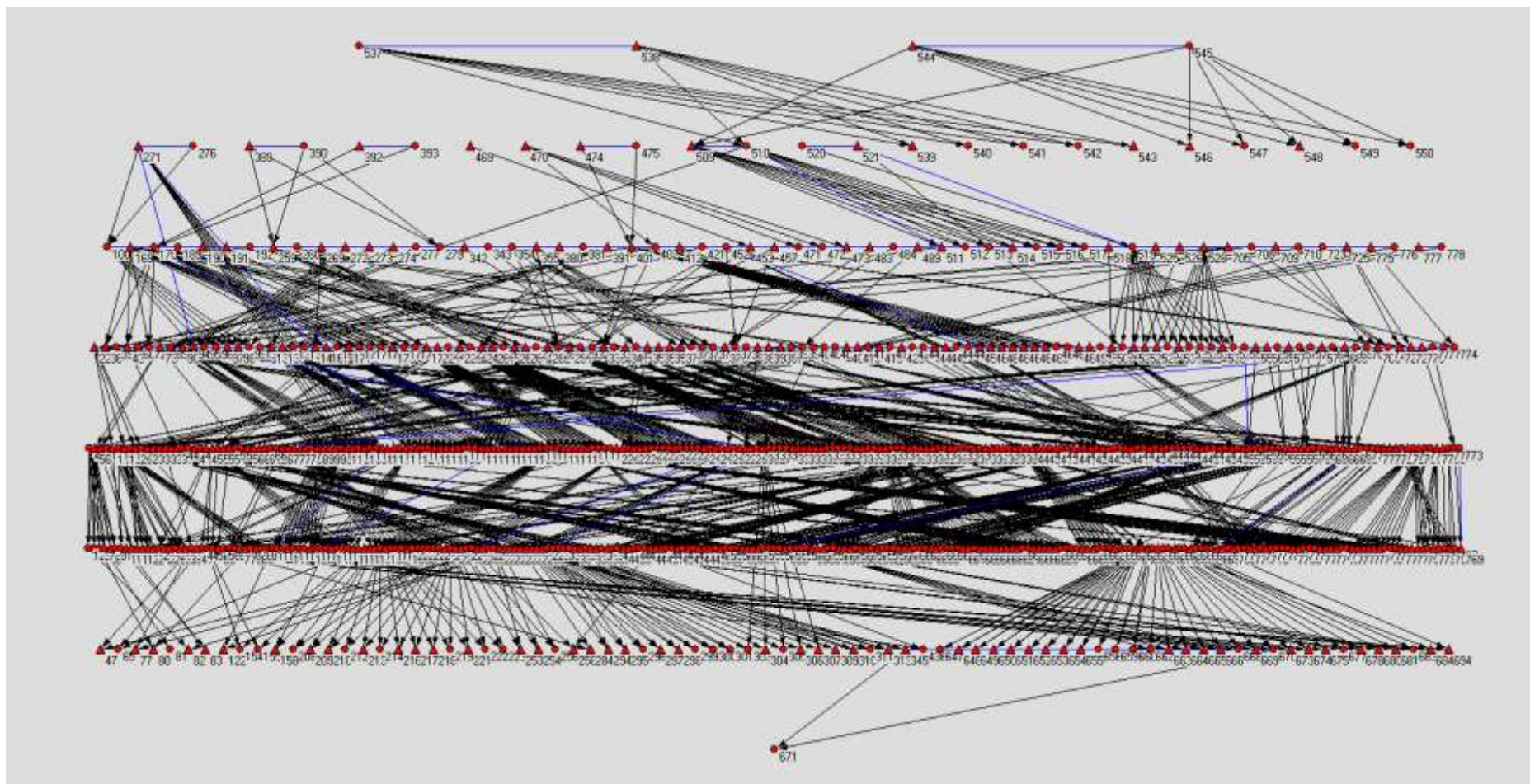


Imagem 20: Rede elaborada no *Pajek* com níveis genealógicos, identificando as gerações e as relações de casamento (Edges), que totalizam 163 relações.



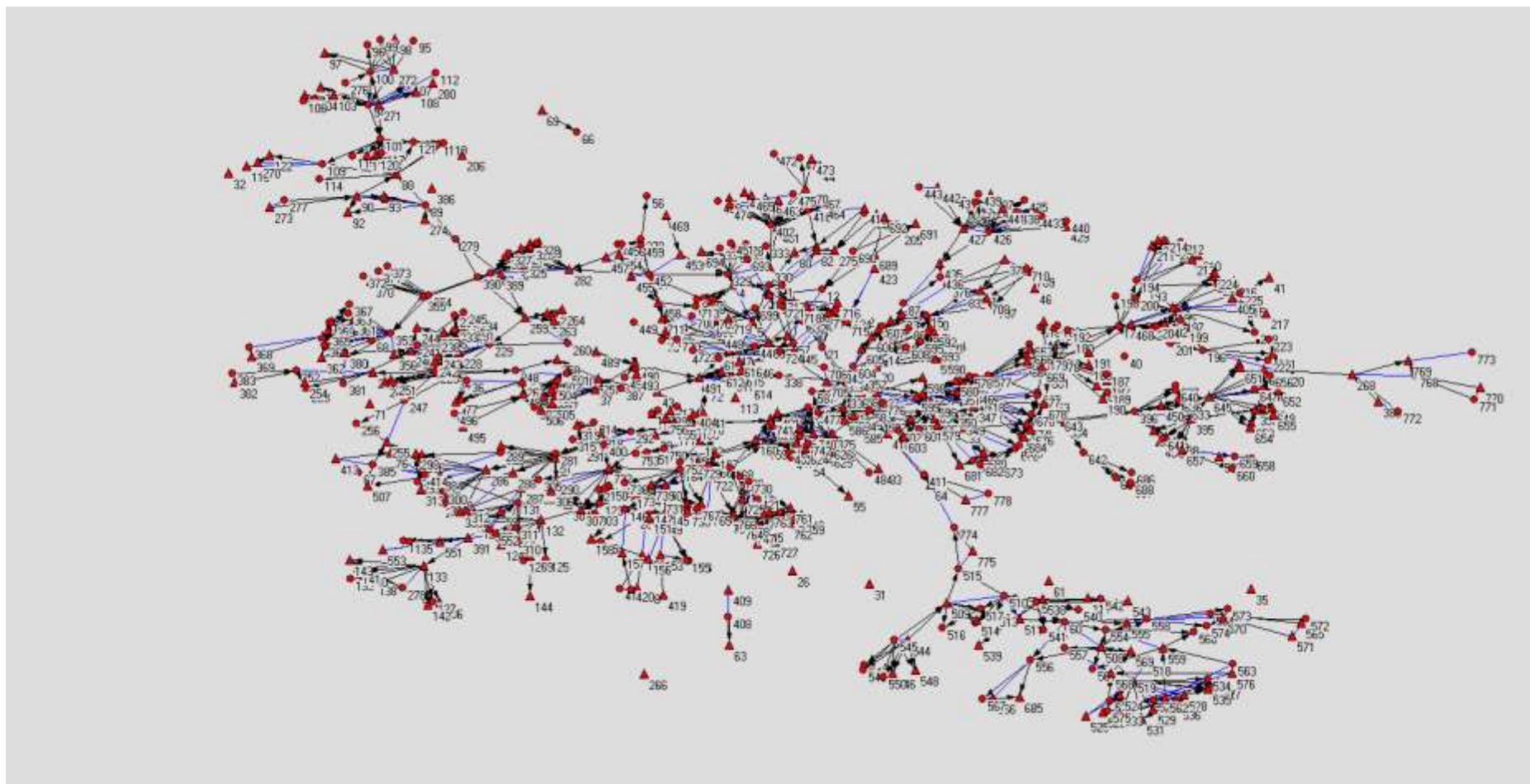


Imagem 20: Rede elaborada no *Pajek* identificando os 778 vértices sem níveis genealógicos e com aplicação do algoritmo *kamada kawai* que traz uma tradução espacial da densidade das relações.

A experiência com as metodologias computacionais, através do banco de dados, bem como com o tratamento informatizado dos dados de parentesco, tem sido uma potente ferramenta para a observação e análise dos dados, possibilitando perceber conexões e ausências entre estes indígenas. As análises dos dados genealógicos levantados pela pesquisa demonstram a conexão do parentesco na região onde vivem os Nandeva, demonstrando como o crescimento das cidades cortou o território e separou famílias que cresceram, muitas delas sem se conhecer. Os dados nos levam à comprovação de um fato já registrado em outras etnografias: que são as mulheres as grandes articuladoras das parentelas, cujo casamento se mostra como um potencializador das relações estabelecidas no fogo doméstico.

O esforço empreendido aqui é possível, pois percebe-se que o parentesco é o elemento mobilizado para a retomada, em especial, as redes de parentesco da mulher, o que se configura como uma outra dinâmica na luta pela terra entre os Guarani e Kaiowa. Pode-se afirmar, fundamentado no trabalho de campo, que a retomada une os parentes, enquanto as reservas os distanciam e, muitas vezes, produzem pessoas às margens do sistema indígena.

O parentesco mobilizado reforça, a partir de uma frase corriqueira entre os Guarani e Kaiowa de que “bom mesmo é viver entre parentes”, a importância desta categoria entre estes indígenas. Seguindo as contribuições de Claude Lévi-Strauss (2012), os estudos de parentesco ganharam corpo e densidade nas produções etnológicas das últimas décadas (especialmente entre os anos 1970 e 1980). Neste sentido, o corpo, a produção, criação, a ornamentação e a destruição emergem como idioma relacional central sobre a socialidade ameríndia em terras brasileiras, e vêm suprindo uma lacuna e inspirando a produção de etnografias sobre a temática.

Este novo “idioma relacional” escapa da ideia, postulada por Viveiros de Castro em sua introdução à coletânea da Antropologia do Parentesco (1995, p. 07), dos “dispositivos de reprodução social nativos como uma espécie de caixa preta, cuja inteligibilidade era despachável por caracterizações tipológicas superficiais ou pela aplicação mecânica de modelos importados de outras regiões do planeta”. Estas discussões intimamente imbricadas se alinham com os conhecimentos das mulheres Guarani e Kaiowa e evocam uma série de conhecimentos específicos para o estabelecimento de alianças.

Por isso, a elaboração da terminologia entre os Guarani Nandeva permitiu identificar a maneira como os parentes são definidos uns em relação aos outros, e como um conjunto de atitudes e expectativas comportamentais são expressos nas terminologias. Entretanto, enfrentei um grande problema em relação à produção da terminologia.

A localização das aldeias em que esta pesquisa foi realizada, na fronteira com o Paraguai, o histórico de expulsão de suas terras, o reservamento e as relações intensas com o mundo não indígena têm apresentado marcas também no sistema terminológico de parentesco dos Guarani Ñandeva. As culturas brasileiras, paraguaia e guarani se influenciam mutuamente, e o empréstimo de termos do parentesco em língua hispânica e portuguesa parecem relativamente bem aceitos entre os Guarani e os Kaiowa. Os jovens e adultos com menos de 50 anos demonstram uma grande dificuldade de se recordar de alguns termos de parentesco usados entre eles em língua Guarani, recorrendo frequentemente a empréstimos da língua espanhola, como se os termos fossem apenas traduzidos, sem considerar que são lógicas distintas de classificações no sistema de parentesco.

Parece-me que se empresta, inclusive, o próprio sistema de parentesco não indígena utilizado nesta região. Lilia Valle (1976) registrou que os “[...] neologismos advindos do português/espanhol (tio(a), avô(o), sobrinho(a), e até pai e mãe quando "chamados" pelos filhos que adquiriram uma sonoridade muito característica do idioma Guarani”. Lilia sublinhou que estes termos “Às vezes são usados com o sentido estrito e correto segundo a nossa terminologia, e às vezes se equiparam à categoria Guarani ‘traduzida’ pelo termo de origem latina” (VALLE, 1976, p.138).

Wolf Dietrich (2014), em sua pesquisa sobre o léxico do parentesco junto aos Mbya e Guarani do Paraguai, por ele intitulado de tupi guarani, destaca: “No Guarani Paraguaio observa-se, porém, a perda de várias distinções tradicionais, entre a referência ao homem ou à mulher, entre irmãos maiores e irmãos menores; mudanças na distinção tradicionalmente precária entre ‘pai’ e ‘tio’, ‘filho’ e ‘primo’.”. (DIETRICH, 2014, p.195). Pereira (1999, p. 77) também identifica esta questão junto aos Kaiowa, e afirma que:

Para expressar este parentesco ampliado e algo impreciso, normalmente usam termos classificatórios emprestados do português, numa forma guaranizada, por exemplo: tio – che ti’o, sobrinho, sobriño, primo, etc. Este mecanismo permite realçar a proximidade de pessoas que convivem na mesma parentela ou aldeia. Por outro lado, pessoas que não residem juntas, mas interagem de forma solidária nas atividades políticas e religiosas, costumam considerar a existência de alguma relação de parentesco entre elas. A morte dos ascendentes, o afastamento geográfico, político ou religioso, atuam, por outro lado, como fatores de distanciamento. Da perspectiva do convívio social, os ausentes logo caem no limbo do esquecimento, pois de qualquer forma, não se pode contar com eles.

Entretanto, os Kaiowa parecem recordar mais de seus termos de parentesco, como demonstrou Pereira (1999), apesar do crescente uso de empréstimos em Espanhol, mas também em Português, dos termos de classificação. Em ambos os casos, parece-me que há

uma tendência à transformação no sistema terminológico. Nos casos dos termos *che ti'ó* - o irmão do pai e o irmão da mãe; *che prima/o* - primas e primos paralelos e cruzados; *che ti'a* - para a irmã do pai e irmã da mãe; *che sovrino/a* - para os filhos da irmã e do irmão - aparecem como superclasses que agregam termos classificatórios que historicamente eram distinguidos dentro dos sistemas terminológicos guarani e que parecem regular casamentos preferenciais.

É importante ressaltar que, em todos os levantamentos genealógicos que realizei, não houve distinção entre o termo referente aos filhos/as do irmão da mãe e filhas/os da irmã do pai, agrupados respectivamente em *reindy*, termo utilizado pelas mulheres, e *ryvy e ryke* í pelos homens em G0 e em G-1 (ver quadro abaixo). As filhas das irmãs foram agrupadas sob o termo de *rajy* e *ra'y*, para os homens, enquanto para as mulheres é *memby kuña* e *memby kuimba'e*. Estes mesmos agrupamentos se dão nos empréstimos hispânicos *che primo/a*, *che sovrino/a*. Tanto entre os Guarani Mbya, quanto aos Kaiowa Guarani, estes termos são distintos e não se agrupam. Sugerem a prescrição destes casamentos, mas, na prática, não necessariamente o casamento entre primos é reprovado, diferente da união entre tio materno e sobrinha. Mostra-se como uma transformação no sistema de parentesco e na própria língua, mas também, como uma estratégia de organização das alianças diante da desorganização das relações ocasionadas pelo reservamento e suas consequências na vida dos Guarani e Kaiowa.

Entretanto, é importante frisar que na pesquisa de Antônio Carlos Benites (2022), o pesquisador kaiowa afirma que “O surgimento dos kaiowá e guarani ocorreu com duas mulheres e dois homens” (BENITES, p.63), o que remete a um sistema de casamento entre primos cruzados como está contemplado na terminologia kaiowa (PEREIRA, 1999), se contrapondo ao observado por Dal Poz entre os Cinta Larga quando registra que para estes indígenas a regra se configura da seguinte maneira: “[...] “casamento bom”, dizem eles, é com a filha da irmã. “Com a filha de irmã meu eu casa”, é a lição do mito narrado por Pichuvy, no qual os irmãos foram convencidos pelo marido da irmã a esperar o nascimento da sobrinha, para com esta casar e morar”. (DAL POZ, 1991, p.110). Em uma resenha do livro de Fausto (2001), Dal Poz recupera as discussões acerca da relação tio materno-sobrinha como parte das discussões e discordâncias teórico-metodológicas apontada no suposto sistema tupi de parentesco diante da “[...] primazia da prerrogativa oblíqua avuncular (tio materno-sobrinha) nas alianças matrimoniais (inegável entre os antigos tupi litorâneos), a sua conjugação, em graus diversos com trocas simétricas de primos cruzados (em vários

grupos hodiernos) e o registro de fórmulas complexas (sem regras positivas de casamento)” (DAL POZ, s/p, 2003)<sup>105</sup>. Sobre o assunto, Pereira (1999, p. 73) destaca que:

Embora a terminologia estabeleça nítidas distinções em G0, G+1 e G-1, que nos induzem a pensar que estamos frente a um sistema que prescreve o casamento entre primos, os kaiowa reprovam esse tipo de casamento, cuja a frequência é muito pequena e restrita a determinados tipos de casamentos especiais entre famílias poderosas. A reprovação do casamento avuncular, cujos indícios na terminologia já haviam sido identificados por Watson (1952, p.119), é muito maior. Ele é classificado como incestuoso, e não encontrei nenhum casamento deste tipo. Constatei a presença pouco expressiva entre primos cruzados e nenhum casamento entre primos paralelos. Em todos os casos deste tipo de casamento, tratavam-se de famílias poderosas, que compõe a elite política e religiosa. A distinção terminológica em G+1, deixa aberto este tipo de possibilidade, estratégia que é colocada em prática pelas parentelas mais fortes, que veem neste tipo de casamento uma forma de monopolizar determinadas prerrogativas políticas e religiosas. Pode-se ouvir comentários de reprovação social a estas uniões entre integrantes de outras parentelas, mas fica claro que estas relações não são consideradas incestuosas.

Também pude identificar esta questão. Tanto é que no levantamento da terminologia, numa das reservas, uma das minhas interlocutoras comentou que não queria falar sobre os parentes, pois “os pais na verdade eram primos”, e ela tinha “vergonha” por isso. É importante considerar que a vergonha vinha enunciada a partir da experiência desta mulher com as instituições religiosas e escolares. Tratava-se de uma mulher evangélica neopentecostal e professora, filha de um pai rezador bastante prestigioso, inclusive com sua parentela estabelecida no centro da aldeia, próximo à escola e posto de saúde, privilégio de poucas parentelas nas reservas guarani e kaiowa. Apesar da reprovação da filha, não me pareceu ser entendido como um casamento incestuoso pelo restante da família e comunidade. Isto corrobora com o fato de que alguns casamentos são estratégicos para a manutenção do prestígio das parentelas, como elaborado por Pereira (1999, p.73).

Destá maneira, o “esquecimento” dos termos de parentesco, numa linhagem que anteriormente poderia implicar casamento ou não, talvez numa estratégia de diferenciar qualquer tipo de equívoco quanto a casamentos preferenciais possíveis, a generalização no uso dos termos de parentesco também revela a preocupação destes indígenas com os casamentos preferenciais, diante do *sarambi*, o esparramo que misturou as famílias e terminou em confinamento nas reservas. Recordo-me do relato de um amigo kaiowa que contava, com surpresa, que saiu de sua aldeia de origem e foi namorar uma moça na reserva

---

<sup>105</sup> Agradeço a Levi Pereira por me chamar a atenção para a discussão mencionada.

de Dourados. Depois de um tempo descobriu que ela era sua prima. Sua narrativa foi de espanto e preocupação com a confusão dos parentes. Relatou que finalizou o namoro assim que sua mãe lhe contou que ela era a sua parente.

Diante disso apresento um quadro comparativo das terminologias identificadas entre estes indígenas, em minha pesquisa de campo, em relação aos seus vizinhos kaiowa, sistematizados por Pereira (1999). Muitos termos, apresentados de modo generalizado, nos remetem as já conhecidas superclasses de irmãos, apontadas por Levi Pereira (1999), Flávia Mello (2006), Giordani (2012), mas também superclasses de parentes, preferencialmente não casáveis diante de um processo histórico transformador das relações destes indígenas:

<b>Geração</b>	<b>Sexo</b>	<b>Termo</b>	<b>Pereira (1999)</b>	<b>Ava Guarani /Guarani Ñandeva – 2018</b>
G+2	M/F	Avó	Jari	jarýi aguela
G+2	M/F	Avô	ramõi/xiru	ramõi aguelo
G+1	M/F	Mãe	sy/ha'i	sy
G+1	M/F	Pai	ru/hi'u	ru, túva, taita
G+1	M	Sogro	raytu/pái	raytu suegro/suéro
G+1	M	Sogra	raicho/ha'i	raicho suegra/suéra
G+1	F	Sogro	mendúvy/xiru	mëru suegro/suéro
G+1	F	Sogra	mesý/ha'i	mësy suegra/suéra
G+1	M/F	Irmão do pai	Túvy	túvy ti'ó



G+1	M/F	Irmão da mãe	tuty/ramõi-mirim	tuty ti'ó
G+1	M/F	Irmã da mãe	sy'y	sy'y ti'a
G+1	M/F	Irmã do pai	Jaiche	jaiche ti'a
G 0	M	Irmã mais velha	reindy rusu	reindy ypy
G 0	M	Irmã mais nova	reindy mirim	reindy mirĩ
G 0	M	Irmão mais velho	ryke'y	ryke'y
G 0	M	Irmão mais novo	Ryvy	ryvy
G 0	F	Irmã mais velha	Ryke	ryke
G 0	F	Irmã mais nova	kypy'y	kypy'y
G 0	F	Irmão mais velho	kyvy rusu	kyvy ypy
G 0	F	Irmão mais novo	kyvy mirim	kyvy mirĩ
G 0	M	Filha da irmã da mãe	reindy rusu/ reindy mirim	reindy prima
G 0	M	Filho da irmã da mãe	ryke'y/ryvy	ryke'y, ryvy primo
G 0	M	Filha do irmão da mãe	atipe rusu / atipe mirim	reindy (?) prima
G 0	M	Filho do irmão da mãe	ry'yi rusu / ry'yi mirim	ryvy, ryke'y primo
G 0	M	Filha da irmã do pai	atipe rusu / atipe mirim	reindy (?) prima
G 0	M	Filho da irmã do pai	ry'yi rusu/ ry'yi mirim	ryke'y, ryvy primo
G 0	M	Filha do irmão do pai	reindy rusu/ reindy mirim	reindy prima

G 0	M	Filho do irmão do pai	ryke'y/ryvy	ryke'y, ryvy primo
G 0	F	Filha da irmã da mãe	ryke/kypy'y	ryke, kypy'y prima
G 0	F	Filho da irmã da mãe	kyvy rusu/ kyvy mirim	kyvy primo
G 0	F	Filha do irmão da mãe	pe rusu / pe mirim	ryke, kypy'y prima
G 0	F	Filho do irmão da mãe	pe rusu / pe mirim	kyvy primo
G 0	F	Filha da irmã do pai	pe rusu / pe mirim	ryke, kypy'y prima
G 0	F	Filho da irmã do pai	pe rusu / pe mirim	kyvy primo
G 0	F	Filha do irmão do pai	kyvy rusu/kyvy mirim	ryke, kypy'y prima
G 0	F	Filho do irmão do pai	ryke/kypy'y	kyvy primo
G 0	M	Esposa	Rembireko	rembireko
G 0	F	Marido	mena/me	mena
G 0	M	Irmão da esposa	Rovaja	rovaja
G 0	M	Irmã da esposa	Rovaja	rovaja
G 0	M	Marido da irmã	Rovaja	rovaja
G 0	M	Esposa do irmão	Tovañain	ukeí
G 0	F	Irmão do marido	Rovaja	rovaja
G 0	F	Irmã do marido	uke'í	ukeí
G 0	F	Marido da irmã	Rovaja	rovaja
G 0	F	Esposa do irmão	uke'í	ukeí

G -1	M	Filha	Rajy	rajy
G -1	M	Filho	ra'y	ra'y
G -1	F	Filha	memby (kuña)	memby kuña
G -1	F	Filho	memby (kuimba'e)	memby kuimba'e
G -1	M	Filha da irmã	Atipe	rajy sovrina
G -1	M	Filho da irmã	ri'y	ra'y sovrino
G -1	M	Filha do irmão	Rajy	rajy sovrina
G -1	M	Filho do irmão	ra'y	ra'y sovrino
G -1	F	Filha da irmã	memby (kuña)	memby kuña sovrina
G -1	F	Filho da irmã	memby (kuimba'e)	memby kuimba'e sovrino
G -1	F	Filha do irmão	Pê	memby kuña sovrina
G -1	F	Filho do irmão	Pê	memby kuimba'e sovrino
G -1	M	FBSS Filho da irmã do irmão do pai	ra'y	ra'y sovrino
G -1	M	FBSD Filha da irmã do irmão do pai	Rajy	rajy sovrina
G -1	M	FBDS Filho da filha do irmão do pai	ra'y	ra'y sovrino

G -1	M	FBDD Filha da filha do irmão do pai	Rajy	rajy sovrina
G -1	M	MZSS	ra'y	ra'y sovrino
G -1	M	MZSD	Rajy	rajy sovrina
G -1	M	MZDS	ra'y	ra'y sovrino
G -1	M	MZDD	Rajy	rajy sovrina
G -1	F	FBSS	Pe	kyvy primo
G -1	F	FBSD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	FBDS	Pe	kyvy primo
G -1	F	FBDD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	MZSS	Pe	kyvy primo
G -1	F	MZSD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	MZDS	Pe	kyvy primo
G -1	F	MZDD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	M	FZSS	ri'y	ryke'y, ryvy primo
G -1	M	FZSD	atipe	reindy

				prima
G -1	M	FZDS	ri'y	ryke'y, ryvy primo
G -1	M	FZDD	Atipe	reindy prima
G -1	M	MBSS	ri'y	ryke'y, ryvy primo
G -1	M	MBSD	Atipe	reindy prima
G -1	M	MBDS	ri'y	ryke'y, ryvy primo
G -1	M	MBDD	Atipe	reindy prima
G -1	F	FZSS	Pe	kyvy primo
G -1	F	FZSD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	FZDS	Pe	kyvy primo
G -1	F	FZDD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	MBSS	Pe	kyvy primo
G -1	F	MBSD	Pe	ryke, kypy'y prima
G -1	F	MBDS	Pe	kyvy primo
G -1	F	MBDD	Pe	ryke, kypy'y prima

G -1	M	Nora	sem informação	rajy, nuera
G -1	M	Genro	sem informação	ra'y yerno,
G -1	F	Nora	sem informação	memby kuña nuera
G -1	F	Genro	sem informação	memby kuimba'e yerno
G -2	M	Neta/Neto	Remiarirõ	reamirirõ
G -2	F	Neta/Neto	Remiarirõ	reamirirõ

Tabela 2: Quadro comparativo da terminologia do parentesco Kaiowa e Guarani.<sup>106</sup>

O levantamento desta terminologia foi tarefa árdua. Poucos Guarani se recordaram dos termos em língua Guarani das gerações G-1, especialmente, mas **todos** se referiram aos termos em língua espanhola e, por isto, optei por manter os termos hispânicos junto aos Guarani na terminologia apresentada. Foram nas retomadas de Yvy Katu e Potrero Guasu e reservas de Porto Lindo e Pirajuí que encontrei os termos referentes a primos/as, sobrinhos/as e tios/as paternos e maternos, bem como genro e nora.

Os demais termos estão presentes nas seis áreas estudadas. No caso da diferenciação entre irmãos mais velhos e irmãos mais novos, tive acesso a uma grande variação, por exemplo: aos mais velhos era dado o termo de *guasu*, *ypy* e *tuja* (veva), enquanto aos mais novos, *mirĩ*, *mitã* (veva) e *(i)pahague*. Em virtude da frequência que apareceram, adotei os termos *ypy* e *mirĩ* para as diferenciações propostas.

O modo como se classificam, entre parentes, estes indígenas e os termos utilizados sugerem, como é possível verificar nas modelagens computacionais, que de fato, todo mundo é parente. Diante do esparramo, nota-se o esforço imenso destes indígenas em lidar com a questão da consanguinidade, num cenário de pouco reconhecimento parental, como estratégia para uma certa evitação das relações incestuosas, que possibilite condições para a

<sup>106</sup> Agradeço a Adriana Testa pelo incentivo e generosidade na organização destes dados.

reprodução da vida social. Ocorrem muitos casamentos entre os Guarani e os Kaiowa, mas também com os regionais, brasileiros e paraguaios não indígenas, que vivem nos arredores das aldeias.

### *agruras do esquecimento*

Por maior que seja a prescrição histórica de alguns casamentos tidos como incestuosos entre os Guarani e Kaiowa, bem como a reprovação do incesto e o seu estabelecimento como regra, ainda assim ocorrem relações percebidas como incestuosas, “Porque o incesto, embora proibido pela lei e pelos costumes, existe, sendo ele mesmo, sem dúvidas, muito mais frequente do que levaria supor a convenção coletiva de silêncio” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.55). Tanto é que se tratou de tema de investigação de muitos estudiosos além do próprio Lévi-Strauss (2012), como Émile Durkheim (1897), Margareth Mead (1968), Françoise Héritier (1989), Sigmund Freud (1917), a partir das relações de coletivos sociais distintos. Entre os Kaiowa e Guarani, acompanhei algumas polêmicas relacionadas a relações supostamente incestuosas, conectadas com o risco do esquecimento para a conjugalidade e para a violência.

Uma delas foi, e pude acompanhar em virtude de um trabalho realizado, uma situação específica em que ocorreu uma denúncia de relação incestuosa a um órgão municipal acionado pelos próprios indígenas, para verificar a questão que culminava com uma acusação de violência sexual. Os envolvidos na acusação eram moradores de um acampamento à beira de uma rodovia em Mato Grosso do Sul, que reivindicavam o território naquela região.

A acusação à agência havia sido feita pela irmã mais velha, que acusava o pai de ter violentado a irmã mais nova, então com 29 anos e grávida de seis meses. Ao chegar com um amigo para conversar com a família, fomos recebidos pelas três filhas mulheres, enquanto o pai trabalhava na roça. As duas irmãs relataram que a mais nova estava grávida e que acreditavam ser do pai, pois ele não a deixava sair de casa, por ciúme. Sendo a filha mais nova, é comum entre os Guarani e Kaiowa e suas respectivas literaturas menções sobre o ciúme guarani e sobre a permanência da filha caçula em casa, que seria para ajudar a mãe e a família em geral, e também para que, desta forma, permaneça no convívio cotidiano com a família. Isso se justifica pois, como já dito, um casamento inaugura um novo núcleo familiar, onde se adquire condições de estabelecer suas próprias regras (o que inclui sua

própria roça, seu próprio estilo de educação, seus próprios filhos). Continuam pertencendo à mesma família extensa, mas não ao mesmo núcleo doméstico, e então, é recorrente encontrar filhas solteiras e filhos morando com os pais, mesmo adultos.

Em conversa com o pai, este negou a acusação da suposta violência sexual, dizendo que criou as três filhas e os netos e sempre as tratou com respeito e amor. Relatou que um tempo antes do ocorrido mudou-se para a casa de sua filha mais velha (que o acusava) um jovem de 13 anos, sobrinho dele, primo das filhas. Contou que o menino esteve por lá enquanto trabalhava na lavoura da fazenda lindeira ao acampamento onde viviam, e que, quando o rapaz foi embora, a filha mais nova estava grávida. O pai afirmava não entender o motivo das acusações das filhas contra ele.

Acusar é uma estratégia de desqualificação de prestígio, recorrente e mobilizadora entre os Kaiowa e Guarani. Houve época em que essas acusações se davam no campo da feitiçaria: acusar alguém de feiticeiro entre estes indígenas é a acusação mais severa que pode ser feita e tem efeitos drásticos, como a justificativa para expulsões de áreas e até homicídios. Mas, isto é conversa para o capítulo adiante.

A mulher grávida dizia que o pai do filho era o primo paterno. Uma de suas cunhadas disse que toda a família tem ficado muito triste e confusa por conta dessa história e que, se o pai da criança fosse mesmo o avô, “que ele construa uma casinha aqui e que morem juntos” e relativizou a acusação: “conversa das irmãs que têm um certo desentendimento com o pai e querem que ele saia dali”. Disse que não tem do que reclamar do velho, pois, desde que ela se casou com um filho dele, o sogro sempre a respeitou e aos seus filhos também, inclusive deixou um de seus filhos para que ele criasse desde criança. O final desta história é que o velho se mudou do acampamento, junto com a esposa e a filha mais nova com o bebê, para um outro acampamento no mesmo território reivindicado, deixando a liderança do local para a filha que o acusou da relação incestuosa e da violência sexual, que não foi comprovada e a denúncia acabou arquivada.

Os Kaiowa e Guarani reprovam os casamentos incestuosos e desenvolveram um certo horror a eles, tanto é que as estratégias terminológicas contribuem para afastar estas possíveis relações. Sobre a questão, Pereira (1999, p. 114-115) sublinha:

Há uma clara distinção entre um casamento com um parente distante, que, mesmo proibido, é tolerado com maior ou menor resistência, e o casamento incestuoso. Semelhantemente ao nosso sistema de parentesco, alguém poderia pensar em casar com um primo distante, mas jamais com um dos germanos. O incesto desperta sentimentos de repugnância, horror e medo. [...] os Kaiowá consideram que o incesto é capaz de provocar verdadeira



metamorfose nos humanos, convertendo-os em animais ou monstros; acreditam que o incesto é uma atitude anti natural, contrária à própria condição humana. É ofensa grave perguntar sobre a possibilidade de casamentos entre pessoas com certos graus de parentesco, como primos em primeiro grau, ou entre tio e a sobrinha. O termo para incesto é *mbora'u*, seguramente um tema sobre o qual preferem não falar, e cuja simples menção causa visível desconforto; significa algo como 'mau agouro', 'feitiçaria', 'maldição', 'azar'. Acidentes, doenças e mortes são creditadas a relações incestuosas. Um informante disse que sua irmã havia casado com um primo, o que provocou a morte do pai em um acidente de automóvel; doenças e outros acontecimentos desagradáveis começaram a atingir sua família, até que sua irmã cedeu às pressões e desfez a relação "antes que a família acabasse". Atitude anti natural e atentado à condição de existência humana, o incesto é correlacionado à própria feitiçaria, punida com a pena capital entre os Kaiowá. Os casamentos fazem com que as parentelas se estendam por várias localidades. Os parentes que residem em locais distintos e não atualizam com frequência a relação de parentesco, passam a pertencer a parentelas diferentes. Entre eles fica sempre aberta a possibilidade de voltar a morar juntos e se integrar novamente à parentela de origem. Segmentos de parentela, formados pela reunião de alguns fogos, podem assim deslocar-se de uma área à outra, em função da composição de arranjos políticos, fenômenos sempre ligados a casamentos.

O tabu do incesto trata-se de um interdito e está presente em todas as sociedades humanas e é regido por regras internas a cada sociedade, em virtude da vivência cultural. Toda sociedade possui regras e o tabu do incesto pertence muito mais ao universo da moralidade que à legalidade. No Brasil, o incesto não é tratado como conduta criminosa; esta conduta, nestes casos, se dá quando se trata de violência sexual contra vulneráveis. Na teoria antropológica é entendido que o incesto foi um interdito postulado para a criação de alianças intergrupos e, ainda, que sua proibição é uma tentativa estruturante de manutenção do parentesco e da criação da vida social. “A proibição do Incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha. É a regra do dom por excelência” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 524). Toda sociedade possui uma regulamentação das relações possíveis entre os sexos: “O incesto é socialmente absurdo antes de ser moralmente culpável” (LÉVI-STRAUSS, p.529, 2012). Senão, vejamos:

Os informantes Arapeshe de Margaret Mead sentiram de início dificuldade em responder suas perguntas sobre as eventuais infrações às proibições do casamento. Mas seu comentário, quando conseguiram formulá-lo, revela claramente a origem do mal-entendido. Para eles, a proibição não é concebida enquanto tal, isto é, pelo aspecto negativo. É apenas o reverso ou a contrapartida de uma obrigação positiva, a única viva e presente na consciência. Acontece que um homem coabita com sua irmã? A questão é absurda. Não, certamente não, respondem eles. "Não coabitamos com nossas irmãs. Damos nossas irmãs a outros homens e estes outros nos dão

suas irmãs". A etnógrafa insiste. Mas se esta eventualidade, por impossível, se realizasse, que pensariam? Que diriam se um de nós dormisse com sua irmã? -Que pergunta! -Mas suponha que isto aconteça... Com a continuação, e tendo o informante dificuldade em se colocar na situação, que para ele é quase inconcebível, na qual deveria discutir com um companheiro culpado de incesto, obtém-se esta resposta ao diálogo imaginário: "Mas como! Quererias casar com tua irmã? O que há contigo? Não queres ter um cunhado? Não compreendes que se te casares com a irmã de outro homem e um outro homem se casar com tua irmã terás pelo menos dois cunhados, enquanto se te casares com tua própria irmã não terás nenhum? E com quem irás caçar? Com quem farás as plantações? Quem irás visitar?" (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.528).

A promessa de paz advinda de alianças exogâmicas e a proibição do incesto trazem com elas a criação de sociedades possíveis. Para Françoise Héritier (1989, p.124), “[...] deve dizer-se que semelhante proibição diz respeito não só ao domínio matrimonial, mas também ao da *sexualidade*”. Ela traz para a discussão a temática, partindo da percepção de duas formas de relações incestuosas: a de pessoas de sexos diferentes aparentadas verticalmente e de pessoas do mesmo sexo aparentadas horizontalmente, como no caso da poliginia sororal, na qual a relação incestuosa se daria por um circuito-contágio, significando que a pessoa que se relaciona com duas irmãs, por exemplo, também proporciona que se relacionem (as irmãs) entre si, via transmissão e compartilhamento de substâncias (HÉRITIER, 1989).

Sobre isso, na exibição do documentário “*Kuña reko: mulheres kaiowa e guarani*<sup>107</sup>” (2018), na Reserva de Porto Lindo, para o encontro da Retomada Aty Jovem que ali aconteceu em novembro de 2018, a fala de uma mulher idosa kaiowa chamou a atenção e se tornou motivo de muitas polêmicas com a juventude presente. Dona Josefa, da *retomada* Guaivyry, ao ser perguntada por sua neta como eram os relacionamentos no tempo de sua juventude, respondeu que “antigamente, às vezes eram duas ou três esposas, e as esposas viviam assim, elas não esquentavam uma com a outra, [...] não tinham ciúmes uma das outras e [...] que viviam todas numa mesma casa, cada uma em sua rede”. Ao ser proferida, esta fala causou algumas reações jocosas na juventude masculina ali reunida, como a de que “seria bom retomar o tempo de antigamente”, o que foi mal-recebido por algumas mulheres presentes na exibição.

A poliginia entre estes indígenas é conhecida a partir da prática do sororato, quando ocorre o casamento de um homem com mulheres irmãs. A poliginia sororal é apontada como parte do modo de viver, modo de realizar casamento do “Kaiowa antigo” (PEREIRA, 1999,

---

<sup>107</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c&t=62s>

SERAGUZA, 2013). Todavia, ele não se dava sem rígidos critérios: era preciso ter condições para sustentar mais de uma mulher, ter mais de um fogo, ter prestígio, como no caso dos grandes rezadores, possuir plantações extensas, espaço para a construção da vida, para o aumento da família, para que todos pudessem viver com alegria e solidariedade mútua. Entretanto, diante de todo o processo histórico a que este povo indígena foi submetido, às práticas de casamento se aproximam muito das práticas não indígenas, em virtude das seculares intervenções nos modos indígenas de se relacionar e de cuidar de si e de seus outros. Não são só as práticas de casamento, mas muitas concepções sobre o próprio *kuña reko*, de uma determinada geração.

Ao final da exibição do filme, uma Kaiowa, liderança da *Kunhangue Aty Guasu*, pegou o microfone e agradeceu, ressaltando a importância deste filme para as pessoas entenderem a diversidade das mulheres entre os Guarani e Kaiowa. Na sequência de sua fala, uma jovem kaiowa da reserva de Dourados, estudante universitária e também liderança na *Kuñague Aty Guasu*, pediu o microfone e afirmou não ter gostado do filme por tê-lo achado “machista”. Percebendo o mal-estar provocado pela fala da jovem kaiowa, a liderança Kaiowa pediu para fazer uma reunião, no dia seguinte, somente com as conselheiras da *Kuñague Aty Guasu*.

Nesta reunião, as conselheiras pontuaram os incômodos com a fala de Josefa e de outras mulheres, mas as rezadoras presentes disseram que concordavam com o que Josefa dizia e que “antigamente era assim mesmo”, suas mães e avós se casaram assim, mas hoje as “coisas mudaram”. A jovem liderança que não havia gostado do filme chamou a atenção para o fato de que, hoje, elas poderiam ser vistas desta forma e da possibilidade de os homens “voltarem a esta prática”, o que gerou um certo receio nas mulheres presentes. A liderança que convocou a reunião tratou de desfazer o receio mostrando que no filme estava bem-marcado que se tratava de uma “fala de antigamente”. De antigamente ou não, ainda nos dias de hoje é possível encontrar, entre os Kaiowa, casamentos sororais<sup>108</sup>, mas o mesmo não pude identificar entre os Guarani.

Entre os dois casos analisados pude perceber, a partir dos termos classificatórios de parentesco utilizado entre mulheres afins, algo que sugere uma superclasse de mulheres parentes por afinidade, que marca a diferença de não “ter o sangue”, e por isso ser potencial para trocas e arranjos matrimoniais (aliados) ou guerras (inimigos). Esta questão também foi

---

<sup>108</sup> Como identifiquei em minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013, p.64) e também em Pereira (1999).

registrada por Pereira (1999) com os Kaiowa. Nos dados de pesquisa levantados, a posição de irmã do marido e esposa do irmão são classificadas como *uke'í* (cunhada), quando referido por mulheres. Sugere uma relação de afinidade entre as mulheres em relação à posição destas no sistema de parentesco, quando vem de fora via casamento. Dietrich (2014) também se atenta a esta questão e traz a seguinte reflexão que nos leva à percepção de uma rede histórica entre as mulheres parentes por afinidade, a partir do que ele nomeia como Guarani antigo, conforme proposto por Montoya (1639:1640):

Os cunhados e as cunhadas formam um tipo de parentesco por aliança que reflete, pelo menos parcialmente, as hierarquias e distinções lexicais que existiam no Guarani antigo: *T-ovaja/ che r-ovaja* 'aquele que está em frente de mim' era o 'cunhado do esposo', do homem: expressão de uma relação horizontal. A 'cunhada do homem', na sociedade Guarani Tradicional, de propósito, se confundia com a nora, esposa do filho, *t-aty, che r-aty*, expressão de uma relação vertical. Deste modo o irmão dizia *che ryke'ytaty* 'a nora de meu irmão maior', cunhada sobre a qual não tinha direitos, ou *che ryvy raty* 'a nora de meu irmão menor', mulher sobre a qual tinha os mesmos direitos como com respeito à sua verdadeira nora. Neste caso, o conceito de 'cunhada', na nossa compreensão moderna, não existia. Para a mulher havia uma terminologia relacional diferente: ela designava os seus cunhados, irmãos de seu esposo, por termos descritivos como *che mendyvy* 'o irmão menor de meu esposo' ou *che meryke'y* 'o irmão maior de meu esposo', *che kypy'yme* 'o esposo de minha irmã menor' ou *che ryke*, e 'o esposo da minha irmã maior'. Todas estas expressões testemunharam uma relação vertical. A cunhada, esposa de meu irmão, era *uke'í, che uke'í*, 'minha cunhada', expressão de relação horizontal para com o outro sexo do irmão. (DIETRICH, 2014, p.202).

Nos registros de Montoya (1639), quando a cunhada é referida pela mulher, ela também recebe o termo *uke'í*. Em Pereira (1999), o uso de *uke'í* define a relação entre mulheres e são usados pelos egos femininos para designar os afins femininos, enquanto *rovaja* "é uma categoria de incorporação de não-consanguíneos relacionados; indica tanto uma afinidade real como potencial" (PEREIRA, 1999, p.74). Isto sugere um casamento esperado, fruto da poligamia sororal presente entre estes indígenas (PEREIRA, 1999, SERAGUZA, 2013) e mesmo uma rede potente de relações entre as mulheres, que as colocam numa mesma posição de gênero, independente das que ocupam no sistema de parentesco - de mãe, filha ou cunhada: a de mulher.

É com esta rede potente de mulheres que é possível perceber a conformação de grupos de cooperação entre as mulheres nas aldeias. Nos encontros de mulheres, por exemplo, todo o trabalho é dividido entre elas e isso leva ao sucesso das assembleias de mulheres guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul, com dezenas de edições, as *Aty Kuña*

ou *Kuñangue Aty Guasu*, como nomeiam na atualidade, e muitas outras empreitadas protagonizadas pelas mulheres indígenas. Nas retomadas se juntam para se ajudar, dividem os cuidados com as crianças, com os mais velhos e adoentados, fazem atividades comuns relacionadas ao plantio, aos cuidados pessoais, aos partos, à alimentação para ações coletivas, à resolução de conflitos internos ao fogo. É mais comum as mulheres se ajudarem e, mesmo nas reservas, elas interagem mais intensamente umas com as outras do que os homens entre si.

As reservas, além de serem os lugares principais de onde saem as famílias que ocupam as áreas retomadas, também parecem ser o lugar onde os problemas de parentesco se acirram e, então, o distanciamento seria a solução ideal, conforme os modos de resolução de conflitos guarani e kaiowa, como no caso apresentado da saída do acampamento do velho acusado de incesto. Porém, nas reservas não há terra, mato ou rios suficientes para possibilitar afastamentos que amenizem os conflitos ou possibilitem a criação de novos fogos domésticos. E assim, as tensões se alastram fazendo das reservas kaiowa e guarani, tristes cenários de abandono estatal e violências entre si. São ações que rompem a solidariedade necessária à vida nas parentelas e fazem com que a busca por suas próprias “panelas”, ou mais autonomia em seus fogos domésticos, irrompam em conflitos trágicos que marcam a vida e se tornam desafios no cotidiano destes indígenas e, principalmente, das mulheres.

### ***no mundo dos parentes***

O “mundo dos parentes” é como se referem os Kaiowa e Guarani ao seu universo de práticas e atitudes exclusivamente relacionado ao cotidiano e à intimidade de suas vidas nas aldeias. Registrado por Pereira (2004, 2011), o termo aparece fazendo referência às relações entre os gêneros e gerações estabelecidas no dia a dia das aldeias, conectando mulheres, crianças, economia doméstica, problemas sociais oriundos da vida em reserva e da privação de suas terras. Aqui, é deste universo que se trata também, mas a partir de perspectivas femininas que tangenciam as relações a partir de seus fogos - impactados pelas violências do mundo dos brancos.

Cabe salientar o fato de como a mudança no padrão de residência, da casa grande que abrigava toda a parentela, para a casa em estilo caboclo, que abriga a família extensa, parece ter deixado mulheres, crianças e velhos mais vulneráveis às situações de violências.

Isto porque na casa grande habitavam juntos um grande número de parentes, que forneciam proteção aos membros mais vulneráveis aparentados. Na residência atual nem sempre se pode contar com essa proteção, dada a fragmentação das relações favorecida pelo distanciamento das famílias.

É importante frisar que nem todos os Kaiowa e Guarani se conformaram com a situação de reserva<sup>109</sup>. Os primeiros moradores transferidos forçosamente para as reservas assentaram suas parentelas em regiões inicialmente distantes umas das outras. Todavia, o crescente desmatamento e a perda de muitas aldeias (BRAND, 2001) fez com que as pequenas “áreas de acomodação” (PEREIRA, 2007, p.05) disponíveis sofressem com o inchaço populacional de maneira desordenada. Conforme os Kaiowa e Guarani que ainda permaneciam em suas áreas tradicionais ou vivendo em fundos de fazenda foram sendo expulsos, forçados a deixar as suas aldeias antigas e tornando-se assentados nas reservas, multiplicou-se vertiginosamente o número da população nestes locais.

Ainda hoje, cada região das reservas faz referência ao nome do primeiro morador/parentela que se assentou no local, com o acréscimo da partícula indicadora de coletivo e/ou plural - *kuéra* -, gerando, por exemplo, a região da *Leilakuéra*, uma expressão de identificação de que esta é a região onde vivem os parentes de Leila, ou *Leilakue* - caso a família fundadora não viva mais no local, utiliza-se a partícula *kue*, referente a um lugar do passado, ou seja, a antiga região onde moravam os parentes de Leila.

É importante ressaltar que esta informação implica num regime de circulação interna levado a sério por estes indígenas, pois, geralmente, não se pode perambular ou caminhar por caminhos (*tape*) que não pertençam às regiões de referência de suas parentelas sem consequências, como veremos adiante. Caminhos sem donos são caminhos perigosos, e a presença de agências do Estado no cotidiano das aldeias gera muitas regiões cujo dono é entendido como o próprio Estado, e que, frequentemente ausente de suas responsabilidades de cuidar, produzem caminhos alheios, como os que circundam as regiões das escolas e postos de saúdes e são tidos como caminhos perigosos. Os caminhos abandonados são registrados por Pereira (2016) como *tape kue*, o que, para o autor, “expressa relações desfeitas por separações conjugais, mudanças de localidade, desavenças não resolvidas ou mortes. O caminho abandonado é o não caminho, o lugar impróprio para se transitar, o lugar das relações desconstruídas” (PEREIRA, 2016, p.111).

---

<sup>109</sup> Sobre o tema, ver Cariaga, Diógenes. 2019.

A chegada de novos moradores às reservas, no decorrer dos anos, gerou tensão na disputa interna dos lotes das reservas e confusão na organização inicial das reservas e social dos Guarani e Kaiowa (BRAND, 2001). Para se ter uma ideia, um relatório de 1975 aponta 2.500 pessoas vivendo na reserva de Dourados (BRASIL, FUNAI, 1975); em 2003, um relatório pela Funai dá conta de aproximadamente 9.000 moradores (BRASIL, FUNAI, 2003, p.06). Em 2021, os dados da Funai sintetizam 18 mil pessoas distribuídas em menos de 3.500 hectares na reserva indígena de Dourados. Nenhuma reserva guarani e kaiowa criada pelo Estado em Mato Grosso do Sul ultrapassa essa medida de extensão. Foi calculada sem levar em consideração a organização social destes indígenas, as projeções de densidade demográfica da população, taxas de natalidade ou qualquer outra previsão de futuro.

Estas famílias, que historicamente possuíam como chefia política e espiritual o *hi'u* e a *ha'i* da família, agora se viam sob júdice do Estado, através da presença e atuação de um capitão indígena: de estilo policalesco, falante de Português e legitimado pelo Estado através da atuação do SPI e, posteriormente, da FUNAI, que visava regular a relação do Estado com os próprios parentes. Com o passar dos anos, a figura controversa do capitão tornou-se o ponto de referência na mediação das várias agências do Estado com os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, especialmente nas áreas de reserva, sem, todavia, ser uma figura consensual enquanto representatividade entre estes indígenas de determinada reserva. Por malícia ou por ingenuidade dos agentes indigenistas, missionários, gestores públicos e outros representantes de instituições que atuam entre os indígenas, essa falta de consenso em relação a representatividade do capitão e as dificuldades de gestão da reserva passaram a ser cada vez mais creditada à suposta incapacidade dos Kaiowa e Guarani de se organizarem, alimentando preconceitos e estereótipos. A criação da figura do capitão vem muito a partir da percepção do Estado e dos próprios Guarani e Kaiowa, de que o “problema das reservas era a falta de administração” (BRAND, 2001, p.72).

A reserva, por se tratar de uma “aldeia” fictícia, criada e gerida pelo Estado, que aglomerou distintas parentelas e diferentes etnias, a organização social destes indígenas sofreu profundas transformações com a transferência para essas áreas de confinamento, que os impedem de se organizar conforme seus modos próprios num território forjado. Para isso, a figura do capitão foi construída, a princípio, como o personagem das mediações nas brigas internas, distribuição de bens igualmente, interlocução com o Estado, regulação de entrada e saída de parentes nas reservas. Segundo a concepção expressa pelo SPI na criação da figura do capitão, sua principal tarefa era cumprir e fazer cumprir as ordens do chefe do

Posto, em sua preocupação de manter a ordem e engajar a todos nos projetos que visavam a escolarização e a integração econômica da população kaiowa e guarani.

Lilia Vale, em relatório produzido em 1976, afirma que, em Dourados, neste período, as funções dos capitães eram de cuidar dos “criminosos” e “transgressores” das normas vigentes nas reservas, expulsando-os das reservas, castigando-os ou mesmo entregando-os para a polícia local (VALLE, 1976, p.112). Antônio Brand registra a explicação de Ângelo Mendez, Kaiowa de Te'yikue, de que o problema da administração “consiste, exatamente em articular diversos grupos macro familiares ali localizados, em torno de iniciativas conjuntas para melhorar a vida em reserva” - o que se mostrou impossível diante da superpopulação e sobreposição das parentelas e destruição do meio ambiente que circundam estas áreas (BRAND, 2001, p.70).

Nestas condições, a figura do capitão era a alternativa do Estado para a problemática por ele mesmo criada. Entretanto, o problema do capitão aponta para uma questão mais profunda: trata-se da obrigatoriedade de “aceitar a liderança de alguém, que, em muitos casos, nem sequer integrava a sua aldeia” (BRAND, 2001, p.72), muito menos o seu fogo ou parentela. Isto impossibilitava que a palavra do capitão fosse levada a cabo por estes indígenas e, então, se utilizava do recurso da violência para legitimar a sua liderança.

É preciso ressaltar que, assim como o Estado criou a reserva, também criou a figura do Capitão, emitindo ainda uma portaria oficial que legitimava a atuação desta instituição, que foi extinta no ano de 2008. A “carteira de capitão” passou a ser emitida pela FUNAI, na década de 1960, o SPI, órgão que criou os postos indígenas para o reservamento dos indígenas não emitia a carteira do capitão. O "Estado como um todo" é uma noção extremamente sustentada pela constituição dos modernos (LATOURET, 1991), é importante sublinhar que os indígenas fazem muitas traduções sobre os modos que o Estado se faz no seu dia a dia: FUNAI, CRAS, SESAI, Conselho Tutelar, FUNASA, escola.

A figura do capitão foi uma instituição que acabou se incorporando às instituições locais dos Kaiowa e Guarani na situação de reserva<sup>110</sup>. Na atualidade, a FUNAI abandonou o modelo tutorial nas reservas, e os Kaiowa e Guarani têm experimentado novas formas de gestão destes espaços, como os conselhos de lideranças e outras formas que transcendem a figura do capitão. No caso de Caarapó em meados de 2010, em razão do processo de constituição política em torno da escola com o alinhamento entre o discurso de valorização

---

<sup>110</sup> Mais sobre o tema em Cariaga, 2019.



cultural entre "famílias", escola, vereança e o capitão vem ocorrendo uma transformação na relação com esta figura. Já no caso de Dourados é relevante notar os efeitos da ação do MPF na dissolução do "capitão" para a capitania - conformando "lideranças constituídas" (CARIAGA, 2019).

Em Pirakua e Ñanderu Marangatu, por exemplo, a primeira vem experimentando o conselho de lideranças com uma presidência feminina desde 2020, enquanto a segunda vem, desde 2016, inspirando e demonstrando maestria na atuação feminina na chefia da aldeia, sendo maioria no conselho de lideranças desta terra indígena. Muitas áreas ainda mantêm a figura do capitão, mais flexível, mas ainda assim, não consensual. O formato de conselho de lideranças também não é consensual, mas, evidentemente, mais democrático e busca romper com a economia da tragédia que marca a vida destes indígenas. Para Antônio Brand, o confinamento, a superpopulação, a atuação violenta física e social dos capitães gerou um intenso "mal-estar" dentro das reservas, conectado às situações de violências:

Conflitos com os capitães são ainda hoje talvez o motivo principal para a mudança de uma reserva para a outra. Porém, esta possibilidade de mudar, ou de *oguata* (caminhar), com a superpopulação e o fim das aldeias de refúgio, tornam-se mais difíceis. Cabe destacar que as crescentes restrições a deslocamentos ou transferências para outros espaços sempre quando algum "mal-estar" perturbasse a permanência naquele local, é, certamente, um dos fatores responsáveis pela violência interna em algumas reservas indígenas hoje. (BRAND, 2001, p.78).

Parece que o problema da capitania não é necessariamente a figura do capitão, mas como esse personagem traduz aqui o catalisador das tristezas da vida para quem vê a reserva como um contingenciador da vida. A condição de insatisfação que se vive na reserva e a inviabilidade de se manter os fogos é o que mobiliza o elemento propulsor para as retomadas. Este mal-estar está relacionado a sentimentos de tristeza, desalento, desventura, insatisfação, que levam a pessoa a ficar desorientada e sem percepção do autocuidado, sendo o próprio mal-estar um sentimento, conforme as explicações guarani e kaiowa.

A percepção da autoproteção acaba sendo afetada por estes sentimentos profundos e a pessoa é levada a se expor e perder a noção de perigo. Não é somente a pessoa que se protege é o coletivo que protege a pessoa, dessa forma, a percepção de autoproteção aqui adotada se configura não como uma projeção somente do indivíduo, mas do coletivo.

Embora o sentimento de autoproteção seja muito forte na pessoa, ele pode ser enfraquecido e até suplantado por outro sentimento, pois afeta justamente esta proteção, e a pessoa acaba ficando totalmente exposta, tanto aos efeitos que atingem o meio físico, quanto

ao meio espiritual, o que a faz deixar de tomar os cuidados coletivos para se manter enquanto ser humano.

Estes cuidados referem-se aos realizados em períodos de maior vulnerabilidade dos corpos guarani e kaiowa, conhecido como *tekohaku* (SERAGUZA, 2013; CHAMORRO, 2008; VALLE, 1976), como, por exemplo, na primeira menstruação, na gravidez, na perfuração labial dos meninos, entre outros. Pela falta destes cuidados, pouco possíveis nas vidas em reservas, as pessoas são levadas a uma frágil proteção de si mesmas e de suas parentelas em virtude desse mal-estar que atinge a todos. Tanto os Kaiowa quanto os Guarani, com quem conversei, traduziram este mal-estar por *ñemyrõ*<sup>111</sup>.

### *desgostos*

Para Leila Guarani, o *ñemyrõ* é um sentimento profundo, nascido nos corpos dos Guarani e que vive alojado na cabeça, especificamente no pensamento das pessoas. Este sentimento não parece ser exclusividade dos indígenas e pode ser encontrado também entre os não indígenas. A antropóloga Sandra Benites (2018) sublinha em sua dissertação de mestrado a relação do *ñemyrõ* entre os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul, destacando que,

*Nhemyrõ* sempre está relacionado à falta de algo na pessoa. *Nhemyrõ* pode levar à morte, mas não se manifesta visivelmente. Na maioria das vezes, os meninos são atingidos com mais força. Mas se eles não tiverem mais lugar para si mesmos, como podem cuidar dos outros? Aí vem a angústia, ficam mais agressivos ou não querem existir mais. Não é à toa que em Mato Grosso do Sul há uma taxa de suicídios dos jovens Guarani Kaiowa muito alta. A pesquisa aponta que o suicídio é um sinal de *nhemyrõ*. (S. BENITES, 2018, p.89).

Entre os Kaiowa e Guarani ele geralmente é registrado como relacionado às situações que precedem suicídios (como já descritos por PIMENTEL, 2006; MURA, 2019)<sup>112</sup>. Leila se empenhou muito para que eu pudesse entender exatamente o que ela explicava sobre *ñemyrõ* e, para isso, me presenteou com muitos exemplos. Explicou sobre

---

<sup>111</sup> Agradeço muito aos amigos e amigas Leila Rocha, Jacy Duarte, Tiago Karai, Levi Marques Pereira, Maria Inês Ladeira, Diógenes Cariaga, Rosa Colman, Lucas Keese e Daniel Pierri pela disposição em conversar comigo sobre a temática, o que foi fundamental para as reflexões apresentadas aqui.

<sup>112</sup> Em um documentário/série produzido em 2019, “O mistério de Ñemyrõ” Spensy Pimentel e Tonico Benites debatem diretamente a questão - disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vZzeZOUtjEQ>

quando o *ñemyrõ* é atribuído aos casos de suicídio, exemplificando com a história de um menino que se suicidou “por conta de um celular”.

O menino pediu aos pais que comprassem um celular para ele, como havia visto com um colega na escola. Os pais, sem recursos financeiros suficientes para a compra do celular, não atenderam ao pedido do menino. O menino, sem entender por que seu pedido não foi atendido, começou a pensar que não ganhou o celular porque seus pais não gostavam dele e foi ficando muito, muito triste. Se afundou na tristeza e se suicidou - “É um sentimento profundo, um sentimento muito grande, que nós seres humanos temos no pensamento; esse é o sentimento *ñemyrõ*: não se suicidou pelo celular, mas pelo sentimento que tomou conta dele”, explicou Leila. Para Sandra Benites,

Quando não há mais perspectivas de vida, sempre ocorre *nhemyrõ*. Os Guarani de modo geral aprendem desde pequenos para receber e ser recebido da forma *mboraywu pa*, com amor grande, para isso não dependem apenas de uma pessoa. É preciso ter ambientes de acordo com a visão do mundo, como aponta o “mito” sobre as origens. É preciso ter um lugar onde qualquer Guarani possa construir seu *teko rã*, modo de ser futuro. Quando o *tekoha* não tem mais possibilidades de construir seu *teko*, a vida dos Guarani tende a *nhemyrõ*. Aí não tem como construir o ser guarani verdadeiro. [...] (S. BENITES, 2018, p. 89).

Trata-se de um sentimento que invade os corpos e os espíritos do Povo Guarani, como um “abraço de mãe”, como me explicou o amigo guarani da *tekoa* Kalipety, na Terra Indígena Tenondé Porã, Tiago Karai, com quem também pude conversar sobre a questão. Entre os Guarani Mbya, segundo Karai, esse sentimento é conhecido por *arokueraí*: “um desgosto com o mundo - se briga com a mulher, fica desgostoso com a mulher, não quer mais saber de conversar com ela, quando conversa, termina em briga; briga com o amigo e você não quer mais conversar com o amigo”. Fica desgostoso. É um “sentimento que te leva a fazer coisas, você se joga nele como se fosse um abraço de mãe, você perde o seu espírito e o seu espírito é a sua orientação”. Ele perde a sua capacidade de autoproteção e cuidado de si.

As reflexões de Leila Guarani sobre o assunto vão ao encontro do que enuncia Tiago Karai. Explica que é um desgosto quando você espera algo de alguém que você tem expectativa e não recebe retorno, aí acaba ficando bravo, às vezes desesperado. Mesmo se a pessoa tentar voltar atrás para te agradar, já será tarde demais, pois você já ficou *ñemyrõ*, não tem mais alegria para aceitar a correspondência tardia dos seus próprios desejos e

expectativas: é a reciprocidade perdida, transformada em decepção. A saída de Leila Guarani da reserva também foi precedida por um *ñemyrõ*, conforme relatou:

Sabe por quê? Porque aqui já não dá mais para criar nada, já não dá mais para plantar aqui, aqui tá tudo perto. Se a gente criar galinha, vai para casa dos outros, né? Uns não perdoam, pega, mata e come. Se a gente planta melancia ou outras plantas, a pessoa pega, rouba. Aí foi indo, foi indo e eu falei: “Não! Eu sei onde é a minha terra e eu vou sair daqui. Eu vou para esse lugar para esfriar minha cabeça, pra plantar do jeito que eu quero, eu não quero mais incômodo na minha vida. Eu mesmo falei isso para entrar aqui na retomada. Yvy Katu é um lugar que é muito tranquilo, aqui onde eu tô é muito tranquilo, bate aquele ventinho gostoso, você não se preocupa, eu vou plantar milho, batata, abóbora, melancia. Eu sei que ninguém vai sair pegando. Aí esse *Ñemyrõ* traz tanta coisa para você desistir. E por que, Laurinha? Eu acho que eu já te falei alguma vez, né? Que eu vou desistir dessa luta, quantas vezes que eu falei isso? Falo que estou cansada, que vou desistir, que eu não vou lutar mais por esta terra. Então, é isso um *Ñemyrõ*! E afeta mais o indígena sabe o porquê? Porque vem na sua cabeça! Por exemplo, agora nesse negócio de despejo que tá ameaçando a gente, tem gente que fica contra você, às vezes o próprio indígena fica contra indígena. Fica colocando o *karai* no meio. Aí eu, de vez em quando, falo para minha família própria que eu não vou lutar mais por essa terra. Eu vou deixar. Me dá um desgosto muito grande. Porque a gente não tem nada garantido, né?

Tem pessoa que fala que *Ñemyrõ* é desgosto porque a pessoa não quer fazer o que você quer e você espera muito que ela faça. Você não faz para uma pessoa o que ele quer, aí você acaba ficando bravo com aquela pessoa. Eu entendo assim por que eu tenho esse *Ñemyrõ*. Jovens, crianças, velhos, homens e mulheres, rezadores e rezadoras também tem. Eu sei por que eu convivi muito tempo com a minha mãe, meu avô, meu bisavô e meus avós por parte do meu pai e de mãe são rezadores. Quando a família não quer nada, não chega mais perto, por exemplo para agradar eles do jeito que eles querem, aí eles já não ligam mais, né? Eles já não ligam e falam para a família que fica mais perto: “eu não gosto desse tipo de coisa, fulano me faz isso, fulano me faz aquilo, eu não tô gostando. Eu não vou chegar mais nem na casa dele. Eu não vou mais procurar ele. Deixa para lá, eu para cá”. Fica desgostoso, né?

Desgosto, no dicionário de língua portuguesa significa “1. Falta de prazer, de alegria. Aborrecimento. Contrário de prazer. 2. Sentimento de grande tristeza, mágoa. Contrário de satisfação” (HOUAISS, 2004, p.234). *Ñemyrõ*, segundo as orientações de Assis (2006), pode ser traduzido da seguinte maneira: “*Ñemy*: (vb) esconder-se, ocultar-se, encobrir-se” (ASSIS, 2006, p.254) e “*ro*: (adj) amargo, acerbo, acre, rancoroso” (ASSIS, 2006, p.344), sendo uma possível tradução em Português a de “esconder em si o amargo”. Sem possibilidade de viver com autonomia, conforme os modos próprios da vida guarani, só resta lidar com o desgosto e a tentativa de controlá-lo, para que as pessoas consigam se manter firmes nas lutas de suas vidas.

É um sentimento desesperador que tira a potência de movimento, de alegria e de toda possibilidade de vida. A necessidade de falar é fundamental diante do *ñemyrõ*, pois a sua morada no pensamento precisa ser tocada por boas palavras para que possa circular, como me explicou Leila: “Você não está sabendo qual pensamento eu tenho, eu não tô sabendo qual pensamento você tem. Então fica travado o pensamento do ser humano, né? Você não pode saber o que eu estou pensando e nem eu posso saber o que você *tá* pensando, só você mesmo.”.

O desgosto se transforma em desespero e cala a palavra guarani, amargurada e presa na garganta, tornando-se um *avave nohendúiva* (quando não tem voz, sem voz ativa, ninguém lhe dá ouvidos), como explicou o guarani ñandeva Natanael Vilhalva. A palavra calada, está pronta para ser solta em grito, em raiva, em morte, pois falar é a única condição possível para trazer para si as boas palavras que tocam o pensamento para que se promova alegria, *vy'aha*, amor, *mborayhu*, no pensamento e no coração guarani, para que possam viver bem, como princípios do *teko porã*.

Mas desgosto também existe em outros povos que não os brancos e os Guarani. Entre os Paumari, na bacia do médio rio Purus na Amazônia, Oiara Bonilla registrou a presença deste sentimento e de sua tradução em língua Paumari como “*nofiravini afojahakini*”, ou seja, “não querer-desejar mais ir atrás de nada” (BONILLA, 2016, p.02):

É um afeto. Ou melhor, um desafeto. Consequência de um acontecimento desagradável, triste ou traumático, esse desafeto toma posse do corpo-alma da pessoa e a impede de parar de pensar no que ocorreu, o que a faz então parar de sentir e de ter vontade de satisfazer seus próprios desejos. O desgosto provoca desinteresse, desânimo, tristeza e dor. É um despotencializador dos desejos e da força, o que para os Paumari já é sintoma de doença. O fígado, *va'i*, é o órgão onde se situam sentimentos, mas o desgosto acaba afetando também o estômago e a garganta, deixando pouco a pouco a pessoa sem apetite, sem vontade de falar ou responder. Ele aniquila a força vital, bloqueando a vontade de se alimentar e, portanto, de se relacionar com os parentes. A única saída para o desgosto é sair. Se afastar dos seus, de seu corpo de parentes, de sua parentela, sua aldeia, sua casa, seu rio, seu lugar. Se afastar também da lembrança. Se distanciar de tudo o que lembra aquele evento ou pessoa. Como no luto. Quando, após a morte, tudo do falecido é aniquilado, eliminado, queimado, enterrado, esquecido, e seu nome, seu lugar de vida e relações são abandonados. (BONILLA, 2016, p.02).

Entre os Guarani, o desgosto é consequência e motivo de acontecimentos violentos, seja a violência de uma palavra não cumprida, de um afeto descuidado, de um ambiente destruído sem condições de produção e reprodução da vida. Clastres (1995), registrou entre os Ache o mesmo sentimento contagiante - era imbuído dele que os homens e mulheres

indígenas tinham suas existências atormentadas: “Quando os homens tinham muito desgosto, eles tornavam-se *yma chija*, naturezas violentas: então eles combatiam, queriam bater em todo mundo. As crianças fugiam, as mulheres gritavam: "Eles querem flechas! não flechem! não flechem nãaa!"” (CLASTRES, 2005, p.42). Para S. Benites,

Quando os Guarani não conseguem seu “bem-viver”, as pessoas ficam em estado de *pyareta*, confusas, *py’a kangy*, fragilizadas para *ojepota*, se encantar por qualquer coisa. O espírito fica desequilibrado. Aí o Guarani vira um *nhemyrõ*, uma pessoa desiludida, sem perspectiva nenhuma, então muitas vezes acaba cometendo suicídio também, não estou falando apenas das mulheres, os homens também se suicidam, como ocorreu e ainda ocorre em Mato Grosso do Sul. Na grande maioria, são meninos as meninas. Eu perdi uma irmã que também se suicidou quando tinha treze anos. O bem-viver Guarani está atrelado ao futuro e dele depende a possibilidade de dar continuidade à identidade do povo. (S. BENITES, 2018, p.83).

Leila Guarani reiterou muitas vezes que este sentimento está presente desde o nascimento das pessoas e pode ser encontrado nas narrativas de origem de seu povo. Tem a ver com o sentimento vivido por *Ñandesy*, a primeira mãe, a partir do abandono do marido, *Ñanderu*, o primeiro pai, que, abraçada por este sentimento, foi se expondo no mundo, se jogando em caminhos alheios, perdendo o senso de autoproteção.

Conta Leila que, antigamente, entre os Kaiowa e Guarani, não existiam pessoas, somente existiam as divindades *Ñanderu* e *Ñandesy*, que se comunicavam diretamente com as demais divindades maiores. Nessa época, *Ñanderu* sonhou com uma plantação de milho, produto agrícola eminentemente guarani, cujo nome, segundo Leila, reflete, inclusive, a sua própria existência: “Nós somos o milho, veja bem *AVA-TI* - *ava* é índio! - o milho é a gente mesmo”.

Num amanhecer, *Ñanderu* falou para *Ñandesy* que iria plantar o milho branco - *avati moroty* - pois havia sonhado e faria conforme o indicado pelas divindades para que procedesse. Então ele pegou o *sarakua*, instrumento utilizado para o plantio, pegou as sementes e foi fazer a roça. Quando deu o horário do almoço, *Ñanderu* voltou, seguindo as orientações da divindade que lhe dissera para plantar ao amanhecer e colher após o almoço, pois o milho já estaria pronto para o consumo.

*Ñanderu* voltou para casa e *Ñandesy* estava lá, socando o milho para fazer *chipa*, *chicha*, *chipa guasu*. Então, *Ñanderu* lhe disse para largar daquele milho e pegar o *ajaka*, o cesto, pois iriam para a roça colher as novas plantas. *Ñandesy*, incrédula, respondeu ao *Ñanderu* que não iria, já que ele acabara de plantar o milho. *Ñanderu* insistiu para que ela

pegasse o *ajaka* e fosse com ele buscar o milho maduro, mas *Ñandesy* insistiu na impossibilidade de os milhos estarem maduros, pois ele acabara de plantá-los. *Ñanderu* insistiu mais uma vez e *Ñandesy* ficou brava - e já estava grávida dos gêmeos míticos neste momento.

De tanto insistir, *Ñanderu* ficou *ñemyrõ*. *Ñandesy* percebeu, pegou o *ajaka* e foi até a roça para agradecer *Ñanderu* e, quando chegou perto da roça, constatou que o milho já estava todo em pé, pronto para comer. Mas quando chegou mais perto, o milho começou a desaparecer e desapareceu. *Ñandesy* voltou para casa com o cesto vazio e falou para *Ñanderu* que reconhecia que ele estava certo, que viu de longe o milho já grande, mas que quando chegou perto, o milho desapareceu. *Ñanderu* ficou bravo, pois na cabeça dele, *Ñandesy* não acreditava em suas palavras. Pegou o cocar, o *mbaraka*, o *jehasaha*, saiu andando para o lado onde nasce o sol e desapareceu.

*Ñandesy* não sabia para onde tinha ido *Ñanderu*, ficou apavorada e pediu ajuda aos seus filhos para encontrá-lo. Estava grávida dos gêmeos - *Kuarahy* e *Jasy* - o sol e a lua. *Jasy*, ainda no ventre materno, começou a falar com a mãe, que perguntava para a criança se ela sabia para onde o *Ñanderu* havia ido, e *Jasy* respondeu que sabia e indicou o caminho. *Ñandesy* foi, então, seguindo as orientações do filho mais novo.

Na beira do caminho, *Jasy* viu uma flor bonita e a pediu para a mãe. A mãe imediatamente interrompeu a caminhada, arrancou a flor e, ao quebrar o galho, um marimbondo ferrou a sua mão. Ela ficou brava e começou a bater na barriga pedindo para *Jasy* se concentrar no caminho, se não ela não iria pegar mais flores para ele. Mas, no caminho apareceu mais uma flor e o menino mais uma vez pediu para que a mãe a colhesse. Ela, então, juntou um monte de flores e, mais uma vez, foi ferida pelos marimbondos.

Até hoje os marimbondos ficam ao redor das flores bonitas sugando a seiva delas. Por isso, quando *Ñandesy* pegava as flores, ela era picada em suas mãos pelos marimbondos - pois retirava deles o alimento. Então a mãe ficou brava, *ñemyrõ*, batendo cada vez mais na sua própria barriga. *Jasy* também começou a ficar *ñemyrõ* e falou que não iria mais contar para a mãe qual o caminho que o pai tinha seguido. Entretanto, encontraram outra flor no caminho e novamente pediu a flor para a mãe, que de novo foi ferida pelo marimbondo e, ainda mais *ñemyrõ*, bateu novamente em sua barriga.

*Jasy*, *ñemyrõ* com a mãe, decidiu que não contaria mais o caminho correto. E deixou a mãe ir para o caminho errado, onde viviam as onças. Por sua vez, a mãe se deixou ir para o caminho errado indicado pelo filho - que guardava em si o amargor da situação. Os dois

ficaram *ñemyrõ* e pararam de se comunicar. O sentimento foi compartilhado entre todos, o que os levou a equívocos que transformaram a história dos Guarani e Kaiowa. Caso não tivesse o conflito como fundante em sua cosmologia, talvez os levasse a caminhos pouco imagináveis entre os estudiosos destes indígenas.

Ao final do caminho, se depararam com a morada das primeiras onças. Era uma casa muito grande e estava sozinha por lá a avó das primeiras onças, a *jaguarete jarýi*, uma onça muito velha. Ao ver a chegada de *Ñandesy*, a avó das onças a prendeu numa cesta bem grande, aproveitando que as outras onças haviam saído para caçar. Como estava muito velha e não conseguia mais caçar, escondeu a *Ñandesy* para que pudesse devorá-la mais tarde e sozinha. Mas, neste momento, as outras onças da família, que haviam saído para caçar, voltaram para a casa e uma delas sentiu um cheiro diferente e questionou se a avó havia pegado alguma coisa para comer, o que a avó das onças negou, justificando estar velha, sem força e na espera de que seus filhos e netos a alimentassem.

Desconfiadas, as onças foram dormir. Mas, no dia seguinte, quando acordaram, descobriram a *Ñandesy* embaixo do cesto pelo cheiro que ela exalava, avançaram, mataram e a comeram. Queriam comer também os gêmeos, *Kuarahy* e *Jasy*, mas a avó das onças chegou a tempo e pediu as crianças para ela. Então começou a preparar a lenha para assar os gêmeos, mas quando os colocou no fogo, o fogo se apagou. Insistente, ferveu água numa panela e jogou as crianças dentro da água fervente, mas a água esfriou. Irritada, pegou uma lança para enfiar no corpo dos dois meninos, mas não conseguiu, pois eles se esquivaram e então os colocou no pilão e começou a socar, mas eles deslizaram e o socador do pilão não conseguia acertá-los.

Então, a avó das onças entendeu que as crianças eram divindades que não poderiam ser mortas e devoradas e as pegou para criar para que pudessem servi-las como seus “criados”. Quando crianças, *Jasy* e *Kuarahy* aprenderam a fazer *mondéu* (armadilha de caça) com sabugo de milho, mas, como o sabugo de milho continha o poder dos gêmeos, todo animal que caía em sua armadilha morria imediatamente. E assim morreram muitas das onças parentes de *Jaguarete Jarýi*, que, sem querer, caíam na armadilha dos gêmeos. Mais crescidos, pediram para a avó, que acreditavam ser a deles, já que ela os havia criado, a fazer flechinhas para que pudessem caçar para alimentá-la. A avó das onças fez as flechinhas e junto uma recomendação: pediu aos gêmeos que nunca caçassem próximos aos *pindo* (coqueiros). Nos *pindo* viviam os papagaios, testemunhas falantes da morte de *Ñandesy*. Mas



conforme os gêmeos foram crescendo, começaram a se questionar do porquê a avó não queria que eles caçassem naquele lugar, onde existiam tantos passarinhos à disposição.

Um dia, depois de já terem matado muitos passarinhos para levar para a avó, encontraram dois papagaios numa árvore. *Jasy* combinou com o irmão para que cada um se posicionasse em cada lateral da árvore e que lançassem as flechinhas para acertar o papagaio. Ao perceber as tentativas de matá-los, um dos papagaios respondeu para *Jasy*: “Ah é assim? Você não tá sabendo quem que você tá alimentando! Você está alimentando uma pessoa que matou a sua mãe e que a comeu”. *Jasy*, confuso, chamou *Kuarahy* para ver o que estava acontecendo, e lançou a flecha novamente contra o papagaio, que repetiu: “Mais uma vez você quer me matar! Você está alimentando a pessoa que matou e comeu sua mãe. Você não morreu porque você tem poder!”.

Transtornados com a fala do papagaio, *Jasy* e *Kuarahy* desistiram de matar o passarinho e choraram. Juntaram os passarinhos que haviam matado para levar para a avó das onças e começaram a assoprá-los, que então reviveram e saíram voando. Só não voaram os passarinhos que perderam suas cabeças; estes morreram e foram levados para a avó, somente estes poucos passarinhos irremediavelmente mortos. Chegando lá, tiveram uma conversa profunda e entenderam o que havia acontecido: de que foi a própria avó, que eles acreditavam ser a deles, quem matou *Ñandesy*.

A avó das onças estranhou os poucos passarinhos que ganhou e questionou o motivo e, ao fazê-lo, percebeu que os gêmeos estavam com os olhos inchados, os quais imediatamente justificaram que, enquanto caçavam os passarinhos, passaram pelos marimbondos e foram picados e, por isso, choraram. Estavam muito bravos com a avó das onças e ficaram emburrados e tristes, pensando na mãe e no que iriam fazer com a velha. Ficaram *ñemyrõ*. Não queriam saber mais nada da avó e só pensavam no que fazer para reaver a mãe de volta.

O final desta narrativa, contada por Leila<sup>113</sup> para me fazer entender como o *ñemyrõ* está na “origem do Guarani”, é bem conhecido entre os estudiosos dos Guarani. Em resumo,

---

<sup>113</sup> Toda a nossa conversa, minha e de Leila, sobre *ñemyrõ*, foi realizada no início do ano de 2021, no auge da pandemia de Covid-19, em mais de 3 horas de conversas, por áudio e ligações de *whatsapp*, somente sobre este assunto por dias consecutivos. Foi fundamental para a compreensão e elaboração do argumento aqui apresentado. Entre os exemplos incansáveis para que eu pudesse “entender bem”, mesmo à distância, o que ela queria dizer, era o fato de eu ter perguntado para ela, expressado a minha dúvida sobre o *ñemyrõ*: só assim ela poderia me ajudar, mas para isso, eu não poderia me sentir acanhada em perguntar, mesmo estando distante e tendo que fazer isso por meios tão diferentes do que éramos acostumados - com a conversa no calor do fogo, no aconchego da querida *ñandesy*. Talvez porque, em todos os anos que tive a liberdade e o acolhimento de compartilhar do fogo de Leila, foram momentos de intensas e inesquecíveis alegrias, e

*Jasy* e *Kuarahy* fazem uma armadilha para que a avó das onças morra, e este é o começo de um mundo onde os animais perdem sua humanidade e passam a viver separados dos humanos. Registrada em etnografias de todas as parcialidades guarani (CADOGAN, 2015; PIERRI, 2013; SERAGUZA, 2013; CARIAGA, 2019; VALLE, 1976; PEREIRA, 2004), com suas devidas variações, esta versão apresentada tem, no *ñemyrõ*, um grande sentimento disparador da história: é por estar *ñemyrõ*, 1) que *Ñanderu* abandona sua mulher e sai andando e cria os patamares celestes do mundo guarani; 2) que *Ñandesy* sai andando e se joga erroneamente no caminho dos outros, acabando morta; e 3) que os gêmeos matam a avó das onças e criam condições para a existência da humanidade - incluindo a posse do fogo.

É com sentimentos profundos, disparadores de violências múltiplas (abandono, agressão, morte, desconfiança, perda de orientação, *ñemyrõ*) que é desenhada a narrativa da origem dos Guarani e, por isso, estes indígenas crescem vendo exemplos a seguir e a não seguir deixados por suas divindades, cujo caminho precisa ser percorrido nesta terra como provação para alcançar os patamares celestes, onde será possível viver bem, fazendo festas, como os deuses. Por isso é possível sugerir que é contra o *ñemyrõ* que lutam as mulheres guarani e kaiowa, para que seus filhos e filhas e demais parentes mantenham a potência da fala, do movimento e, por consequência, da alegria - fundamental para que possam viver conforme o *teko porã*.

Para Sandra Benites, antropóloga guarani ñandeva nascida no Mato Grosso do Sul, em uma apresentação *online* de sua pesquisa de doutorado (CEPEGRE/UEMS - abril, 2021)<sup>114</sup>, as onças devoram a *Ñandesy* não porque as onças eram ruins, mas porque a própria *Ñandesy* se levou para as onças - o que chamou também de *ñemyrõ*: “quando estamos numa situação em que perdemos a razão por causa da tristeza ou algo que ocorre com a gente, a caminhada da *Ñandesy* nos ensinou que, quando a gente *oñemirõ*, a gente se entrega, entrega o nosso espírito e nosso corpo para as onças, a onça é uma metáfora que a gente usa pra ser devorado”.

Para Sandra, a tristeza provocada pelo *ñemyrõ* não é própria do desejo guarani, mas são levados a se entristecer assim pelo contexto, pelos acontecimentos. Talvez também possa

---

poucas vezes, ao fechar as portas para nos recolhermos, por exemplo, perpassavam por nossas conversas temas muito profundos sobre a vida das mulheres e os sentimentos de tristeza, solidão e luta. Sobre desgosto, entretanto, só conversamos quando os nossos corpos foram paralisados, quando o “longe” passou a ser um lugar que “existe”, e que me fez entender que, ainda assim, nossas palavras deveriam continuar a circular, para que nosso pensamento e coração não se separassem. A gente continua a falar. E eu lhe agradeço muito por isto, também.

<sup>114</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/CEPEGRE/videos/296647775308065/>

ser o *ñemyrõ* que invade o corpo-pensamento de meninas e mulheres guarani, levando-as a se exporem (ou serem expostas) nos caminhos aleatórios de donos perigosos ou sem donos, cenários de violências múltiplas contra as mulheres nas reservas indígenas guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul.

### *violências*

As violências que envolvem os Guarani e Kaiowa são de conhecimento público e histórico. Como num ciclo vicioso, todo o ódio e agressões que enfrentam, para além dos limites das aldeias, por parte de pessoas e instituições da sociedade envolvente, muitas vezes se repetem entre parentes. Nas assembleias dos Guarani e Kaiowa, essas situações de violências dentro dos fogos e das parentelas são publicizadas e debatidas, como também as provocadas pelo Estado, recorrentemente associadas.

O conhecimento do processo histórico de violações aos direitos territoriais e da situação de reservamento é demonstrado nas falas públicas e nos documentos finais elaborados nas *Aty Guasu* e *Aty Kuña*, destinados às autoridades que se relacionam com este povo e são acusadas de terem responsabilidades nessas violações. A presença das mulheres no cotidiano - entre os filhos, os idosos, os cuidados com a casa e a alimentação - faz com que percebam as demandas e as limitações que a vida reservada impõe, e com suas falas afiadas ancoradas em suas experiências, se fazem ouvir através de suas *belas palavras*:

[...] Fomos retirados forçadamente de nossas terras pelo estado brasileiro e obrigados a viver confinados nos "chiqueiros" que são as reservas indígenas que o governo brasileiro criou. Estas reservas estão superpopulosas e não dispõem de condições de vida para a realização de nosso modo de ser. Desde os anos 80, cansados desta realidade, iniciamos as retomadas das terras de nossos antepassados e começamos a recuperar a nossa dignidade humana, o nosso modo de ser, nossas matas, rios e nossas rezas. Com isso, nossas crianças passaram a ter contato efetivo com a nossa cultura, vivendo conosco a memória de nossos parentes. Foi esta a forma que nós indígenas kaiowa e guarani encontramos para nos libertar das cercas do Estado e garantir o futuro de nosso povo. Nosso sofrimento é coletivo, enfrentamos situações dolorosas, somos criminalizados e os não indígenas só avançam sobre nossas terras. [...] Somos mulheres guarani e kaiowa e temos que ter a garantia dos nossos direitos que levem em consideração as nossas especificidades culturais, para que assim não nos deixe como vítimas da violência do estado e da sociedade brasileira. **Sem a demarcação das nossas terras, nós mulheres guarani e kaiowa não poderemos ter uma vida livre da violência.** E resistiremos para que possamos ter uma vida com liberdade junto com nossos filhos, nosso povo, em nossa terra. (Documento Final VI Kuñague Aty Guasu, Aldeia Amambai, julho de 2018).

A situação de reserva corta o fluxo do parentesco, da vida social. Pereira destaca:

Para o Kaiowa, é impensável a condição de saúde física e mental [...] fora da sociabilidade livre e descontraída que deve ocorrer no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortáveis e à vontade umas com as outras, quando isto não ocorre o fogo se dissolve. (PEREIRA, 2011, p.14).

Estar sozinho e deslocado de um fogo familiar pode provocar inúmeras violências recorrentes nas situações de reservas, em sua maioria as que usam facas e facões no intuito de ferir um inimigo. Cariaga, registra em sua pesquisa de doutorado os ensinamentos da *ñandesy* Rosely de Panambizinho sobre a questão, que explica que:

No início, os *mbairy* não eram muito numerosos e tinham trazido consigo as primeiras ferramentas (enxadas, serra, foices) que trocavam com os Kaiowa, estabelecendo, segundo ela, uma relação cordial. Contudo, como relatava Roseli, o mais grave foi à introdução de sal, do açúcar e da cachaça nestas relações, pois, estas comidas exóticas e a bebida alcoólica provocaram nos Kaiowa o desejo e a vontade de querer consumir mais, deixando seus corpos e afetos (sentimentos) instáveis e dependentes dos brancos para acesso a estes produtos (CARIAGA, 2019, p. 202).

Parece que a constatação realizada pelo casal Watson, sobre as mudanças na organização social a partir da presença do facão - debatido no início deste capítulo -, enquanto ferramenta significativa no mundo do trabalho rural, não previu que acarretaria tantas mudanças também no fluxo do parentesco ao se transformar numa arma de defesa e ataque que está presente em inúmeras narrativas de violências na vida em reserva, que muitos buscam deixar para trás quando saem com seus parentes para uma nova vida nas retomadas. Mas estar fora da reserva é levar consigo no corpo as marcas de onde nasceu, como a maioria das pessoas adultas e jovens guarani e kaiowa, visto que, após as expulsões de seus *tekoha*, foi somente a partir dos anos 1990 que começaram a nascer crianças em áreas consideradas como *retomadas* entre estes indígenas. O que quer dizer que, por maior que seja o anseio de uma nova vida na terra retomada, na retomada dos parentes e dos conhecimentos, volta também um corpo velho, crescido nas reservas e marcado por inúmeras violências, como será debatido no último capítulo.

Cito um fato que exemplifica a situação mencionada: em uma das áreas retomadas onde realizei pesquisa de campo, em 2019, o caminho para chegar na terra indígena foi feito de carona com um ônibus escolar no horário do almoço, com as crianças daquela aldeia. Ao entrar na terra indígena, entremeada com o barulho das crianças no ônibus e da música paraguaia em volume alto que tocava no rádio, vi ao longe um homem, com um facão em

punho, que avançava contra uma mulher no meio da roça. A cada avanço contra ela, ela pulava para trás e quando o ônibus passou na direção deles, o barulho o distraiu, ele se virou para olhar e a mulher correu. Nessa hora olhei para as crianças no ônibus, que conversavam animadamente sem perceber o que acontecia. A distância me impossibilitava de ver quem eram e, mesmo sendo a única adulta por perto, não consegui reagir. Ao chegar na casa onde permaneceria durante a estadia em campo, disse ao pai da família o que eu havia visto, mas sem conseguir identificar as pessoas ou o lugar exato do ocorrido.

Ele comentou penosamente que a proximidade destas casas com a rodovia, que marcava a entrada da aldeia, facilitava a circulação de bebidas alcóolicas e que “as pessoas da entrada bebiam”. Durante a noite, já preparada para dormir, um lamento acordou os ânimos das pessoas na casa e logo minha anfitriã apareceu e perguntou se eu estava ouvindo as pessoas chorarem. Saímos para fora e o choro constante e lamurioso era intercalado com o acender e apagar das lanternas das pessoas que, como nós, acordaram com o barulho. Resolvemos ir até o lugar de onde vinham as lamentações. Minha anfitriã acreditava se tratar de uma jovem que vivia em conflito com os pais e que algo poderia ter acontecido com ela; mas eu tinha certeza de que a mulher que lutava contra as investidas do facão havia morrido.

No caminho encontramos a mãe de minha anfitriã que vinha nos contar do ocorrido; seguimos juntas até encontrar os demais familiares num campo de futebol, cada qual com suas respectivas lanternas. Ao chegarmos, o pai de minha anfitriã nos informou que alguém havia morrido, naquela casa onde eu havia, de longe, presenciado um conflito. Imediatamente perguntei se se tratava da mulher, ele disse que não, que havia sido o homem, e eu, sem entender, repeti o questionamento e ele foi enfático: “Ele se matou! Se suicidou! O homem!”.

Uma chuva iniciou em seguida e não fomos até o local da morte, mas paramos na casa dos pais de minha anfitriã. Eles aparentavam tranquilidade, e eu tentava fazer o mesmo. Entre os Guarani é preciso ser alegre, inclusive em momentos de tristeza, como os de suicídio, para espantar o mal que a alma daquela pessoa, que morreu em tenra idade, possa causar aos que ficaram no mundo terreno ou mesmo para fugir do “abraço” do pensamento *ñemyrõ*. Na varanda da casa começaram a rir, contar piadas e falar sobre o ocorrido. Se recordaram que o último suicídio ocorrido naquela área havia sido no ano de 2013.

Eu não compreendia o fato de o homem ter se matado, e não ela, ou de ele não a ter matado, como acontece com frequência nas sociedades não indígenas, nos casos recorrentes de feminicídio - marcando a minha alteridade na compreensão da situação. Foi

então que perguntei se o morto era Guarani e eles, imediatamente, responderam dizendo o seu nome e que se tratava de um Kaiowa, casado com uma Guarani, que vivia ali há muitos anos. Antes que eu pudesse emendar qualquer conclusão precipitada, eles continuaram contando sobre os parentes guarani deles, como irmãos e tios que haviam se matado, sempre associando a morte de mais de uma pessoa da família ao suicídio da primeira, como se o *ñemyrõ* também se desse por contágio.

O que me intrigava é que eu presenciei uma violência de gênero e o suicídio subsequente daquele homem me fez refletir sobre o fato de que a violência que vivenciam os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul é de uma forte intensidade, que atinge a estrutura da vida como um todo. Esses atos são as situações limites da violência que o contingenciamento territorial e o fim da mobilidade impõe a esses corpos. Há um "gradiente nativo" sobre a violência nas reservas, tanto que muitas coisas "não são perdoadas" e levam as famílias de estupradores, de quem é homicida ou mesmo suicidários a viverem em locais que haverá menos peso moral sobre seus erros, como as periferias das cidades. Recordei das palavras de Luisa Elvira Belaunde (2016), que faz pensar também na violência que vivenciam os homens indígenas (o que, de forma alguma, justifica a violência contra as mulheres), quando ela sublinha que:

[...] as pessoas dizem que a avó foi pega no laço, essa é uma expressão comum no Brasil. É uma expressão que encerra uma violência monstruosa, sexual, com certeza, mas também outras, porque se a avó foi pega no laço, o marido da avó, o irmão da avó, eles foram mortos e eles também estão silenciados (BELAUNDE; SERAGUZA; DAINESE; 2016).

Conseguimos mensurar a violência "que aparece" - como as violências contra as mulheres - a partir dos boletins de ocorrência realizados quando há registro destas violências pelas autoridades policiais, ou dos esforços de denúncias coletivas do próprio movimento indígena. Entretanto, a violência cotidiana, da vida, a qual homens e mulheres são submetidos estruturalmente no dia a dia, é imensurável: a falta de terra, de estradas, o ódio e o preconceito étnico, as dificuldades de conseguir água, de se alimentar, as relações estabelecidas entre as crianças das aldeias e as crianças da cidade, num cenário escolar onde só se fala em Português e seguem regimes de conhecimentos diferentes dos das crianças indígenas.

É preciso levar em consideração que a violência entre indígenas, no caso específico de Mato Grosso do Sul, é um fator de grande importância para a percepção do grau de tensão e intenso mal-estar dentro das terras indígenas. Mais uma vez é preciso reiterar que esta

tensão e mal-estar é fruto da expulsão dos territórios tradicionais, do reservamento, da sobreposição de chefias, da não demarcação das terras reivindicadas, que causam o deslocamento de muitas famílias indígenas para os bairros periféricos nos centros urbanos, para a beira de estradas, para as bebedeiras, para a perambulação, para a morte violenta.

Em minha dissertação de mestrado expliquei o horror às mortes violentas que existe entre os Kaiowa e Guarani; e o suicídio é percebido como uma delas, tal qual um assassinato - como o narrado por uma amiga interlocutora da referida pesquisa: “Ela foi matada, do jeito que nós não queremos morrer, ela foi obrigada a morrer, e então o corpo sumiu, mas o espírito dela vive por aí, atormentando os outros, pois deseja uma companhia para estar com ela” (SERAGUZA, 2013, p.69).

*Ñandesy* e *Ñanderu*, os demiurgos da narrativa mítica da criação do mundo dos Kaiowa e Guarani, desejam que as pessoas morram de velhice e não “matadas”. Esta é a maneira das pessoas subirem aos patamares celestes, caso contrário, seus espíritos “ficam por aí vagando”. A velhice é marcada como o período em que se pode morrer, após fazer e ver crescer os seus descendentes; qualquer fatalidade que decorra em óbito, antes deste momento, é vista com ressalvas: “como podemos morrer com a carne viva?” (SERAGUZA, 2013, p.69) - afinal, isso só é possível quando se trata da transcendência da condição humana - o *aguyje*. Quando você é “obrigada a morrer” é sinal de que seu espírito não habita mais o seu corpo, perecível aos sentimentos intensos e excessivos presentes no *teko vai*.

Além disso, é conhecido, na literatura etnológica, que os Kaiowa e Guarani são orientados para o *teko katu*, um conjunto de relações que compõe o “autêntico e verdadeiro modo de ser” (MELIÀ *et al.*, 1998, p.102). O *teko katu* está interligado reciprocamente com o *teko marangatu*: “o modo de ser religioso [...] relação direta com o divino [...] a reprodução, a imitação, o reflexo do modo de ser dos deuses” (Melià *et al.*, 1998, p.102). Ambos estão conectados ao *teko porã*, que “vem configurado por um quadro de virtudes, antes de tudo sociais, mas que regem também os comportamentos individuais” (MELIÀ *et al.*, 1998, p.103; SERAGUZA, 2013). Este se contrapõe diretamente ao *teko vai*, o modo feio, antissocial, violento e sozinho de se viver.

Mas é recorrente que não se pode viver de acordo com o *teko porã* na situação de reserva, ou em situação de pressões territoriais, como a das *retomadas* que aguardam, por décadas, as demarcações de suas terras. Entre os Kaiowa e Guarani, o uso histórico de bebidas fermentadas se dá com *chicha* (*kaguỹ* e *kaguỹju*), produzida pelas mulheres ainda nos dias de hoje, em momentos rituais, a partir da fermentação do milho branco.

É com a chegada das frentes de colonização no Estado, especialmente com a exploração da erva-mate nativa, que aparecem os primeiros registros sobre consumo de bebidas destiladas (MORETTI, 2017). Para Leandro Lucato Moretti foi nesse momento que a bebida destilada (a cachaça, “pinga”) foi introduzida mais intensamente entre os trabalhadores. Era uma forma de cooptá-los para o árduo trabalho extrativista da erva-mate, forçando um vínculo a partir de dívidas contraídas em grandes festas promovidas pelos *cabeçantes*, que atuavam a serviço da empresa, gerenciando os trabalhadores e o trabalho (MORETTI, 2017).

Ao pensar sobre o uso e o abuso de bebidas alcoólicas entre os Kaiowa e Guarani, Moretti afirma que é necessário considerar essa coexistência de sentidos; em certos momentos relacionadas ao bem viver, em referência à sociabilidade, através de suas bebidas próprias, como a *chícha*, enquanto em outros eram relacionadas a um projeto político integracionista marcado pela violência. As bebidas, quando ligadas à sociabilidade interna dos grupos, podem potencializar as relações já existentes, tanto de forma positiva quanto de forma negativa, marcadas pelo processo histórico de transformações e dinâmicas próprias (MORETTI, 2017, p.123).

O uso excessivo de álcool é mal-visto pela maioria dos Guarani e Kaiowa. Entretanto, existe uma especial tolerância aos bêbados. Trata-se de uma compreensão de que, como tudo tem um dono/a nos mundos guarani, o mesmo se dá com a cachaça, que possui o *kaña jara* - e o bêbado também - um *ka’u jara*. A bebida alcóolica também precisa de reza para ser esfriada e consumida, como acontece com a própria *chícha*, que antes de poder ser consumida nos rituais de batismo do milho, passa por um longo período de reza e negociações com as divindades e o seu efeito visa eminentemente a alegria. Desta maneira, a bebida sem reza, sem negociação com os seus donos, causa efeitos adversos nos corpos e espíritos, é como se o bêbado estivesse dominado pelo dono da cachaça e obrigado a consumi-la. Por isso, essa certa tolerância aos bêbados, identificados em muitas pesquisas (PEREIRA, 2004, ROSSATO, 2021, MORETTI, 2017) e em muitas narrativas elaboradas pelos próprios indígenas.

As igrejas aparecem como alternativas aos usos abusivos de álcool frente à ausência do Estado, que não disponibiliza políticas específicas para o tratamento de situações de uso excessivo de álcool e drogas, quando entendidas como problemas, em terras indígenas. Isto contribui com a proliferação de igrejas dentro das áreas indígenas, que acirram disputas, violências e discriminações, nos espaços exíguos de terra que dispõem



esses indígenas. As igrejas provocam muitas tensões, problemas internos, separações, violências e violações de direitos, tais como as que o Estado provocou historicamente. Para as lideranças, em geral, é comum a bebida excessiva ser classificada como um problema, pois elas estão relacionadas a uma série de atos violentos ocorridos dentro das terras indígenas, como os crimes de violência contra as mulheres que são acompanhados com a justificativa do uso excessivo de álcool

As situações de violência são duramente criticadas entre estes indígenas, ocupando um espaço negativo na organização social e na cosmologia guarani e kaiowa - fazem parte do *teko vai*. Ser *manso e alegre*, são objetivos na condução da vida dos Kaiowa e Guarani e de incumbência feminina - um desdobramento da política operada pelas mulheres. As ações violentas são, historicamente, resultados do processo de reservamento e das seculares violações de direitos a que estes indígenas são submetidos, como também foi documentado no Relatório da Comissão Nacional da Verdade<sup>115</sup> – Sessão Povos Indígenas. Dessa maneira, como pensar a violência contra as mulheres, se este coletivo está submetido a um histórico de violências que os atingem em todos os sentidos da vida?

### ***matar mulheres***

O Mato Grosso do Sul já registrou os primeiros lugares no ranking da violência contra as mulheres<sup>116</sup>, mas, no ano de 2017, registrou uma redução de 24,6%, no homicídio de mulheres, conforme o Atlas da Violência (2019), que apontou 61<sup>117</sup> mulheres mortas no Estado. Conforme os dados disponibilizados pelo Mapa da Violência de Gênero (2019), entre os 13.931 assassinatos registrados entre 1996 e 2016 em Mato Grosso do Sul, 9% foram de mulheres indígenas e 4% foram homens indígenas. De 2014 a 2017, das vítimas dos casos registrados no Sistema de Informação de Agravos e Notificação, 16.842 foram de vítimas de violências físicas e 1.296 de estupro. As mulheres indígenas em Mato Grosso do Sul foram 9% das vítimas de violência física e 15% de estupro<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Povos Indígenas / Comissão Nacional da Verdade. Brasília: CNV, 2014.

<sup>116</sup> <https://www.campograndenews.com.br/cidades/ms-e-o-quinto-estado-no-ranking-de-violencia-contra-as-mulheres>  
<http://www.primeiranoticia.ufms.br/cidades/ms-ocupa-segundo-lugar-em-numero-de-estupros-e-assassinatos-de-indigen/560/>

<sup>117</sup> [http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/06/Atlas-da-Violencia-2019\\_05jun\\_vers%C3%A3o-coletiva.pdf](http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/06/Atlas-da-Violencia-2019_05jun_vers%C3%A3o-coletiva.pdf)

<sup>118</sup> <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/ms/>

O Relatório de Violência contra Povos Indígenas no Brasil, sistematizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), mostrou que, em 2017, em Mato Grosso do Sul ocorreram 23 assassinatos de pessoas indígenas. A maioria dos casos aconteceram nas reservas de Dourados, Caarapó e Amambai com os Guarani e Kaiowá (as áreas indígenas mais densamente povoadas). O relatório registrou também que houve 7 casos de tentativas de assassinato, 3 homicídios culposos, 2 registros de lesões corporais dolosas. De violência sexual foram cinco casos, dentre os quais, três contra mulheres. A maioria dos agressores eram maridos, parentes ou vizinhos. Foram registrados também 31 casos de suicídios sem discriminação de gênero ou dados adicionais, que, conforme o referido relatório, não foram disponibilizados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Apesar dos dados acima expostos, para a Casa da Mulher Brasileira (CMB), as denúncias de violências contra as mulheres indígenas não chegam a 1% de seu total<sup>119</sup>. Estes dados apontam que a subnotificação da violência contra as mulheres indígenas é muito superior às de não indígenas, pois enfrentam outros desafios singulares, como a não presença de intérpretes nas delegacias, o não acolhimento adequado às vítimas de violência, a legislação de proteção à mulher que não foi elaborada em consonância com as especificidades e expectativas guarani e kaiowa.

A Reserva de Dourados está entre os maiores índices de feminicídio do Brasil, conforme as últimas pesquisas públicas. A Reserva de Amambai possuía, em 2018, 180 medidas protetivas da Lei Maria da Penha, conforme dados da FUNAI (2018). A violência contra a mulher indígena, em especial as que estão confinadas nas reservas, aparece como fruto da violência histórica a que esta população vem sendo submetida pelo Estado, desde a expulsão das *tekoha*, ainda hoje reivindicados com as próprias vidas, na maioria das vezes.

Em relatório elaborado pela Kunhangue Aty Guasu e publicizado em 2020, como fruto de um mapeamento de violência de gênero entre os Guarani e Kaiowa<sup>120</sup>, as autoras definem violência da seguinte maneira:

Violência é uma palavra que os não indígenas (*karai*) utilizam para se referir à quebra de um pacto/acordo social, a partir de uma visão ocidental. Violência é uma palavra que não tem tradução na língua Guarani e Kaiowá. O que chegaria mais próximo à tradução desta palavra seria o *reko vaí* (viver/comportar-se de forma ruim/negativa).

---

<sup>119</sup> Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/brasil/cidades/violencia-contramulher-indigena-equivale-a-menos-de-1-das-denuncias>

<sup>120</sup> Disponível em: [Mapeamento da Violência | KUNANGUE ATY GUASU \(kunangue.com\)](https://www.kunangue.com.br/mapeamento-da-violencia-entre-os-guarani-e-kaiowa)

Espancar/bater nas mulheres Kaiowá e Guarani, xingamento, negação de direito, ameaça à vida/existência, o paradigma de que a natureza precisa gerar lucro, afirmar que uma criança tem prazer de ser estuprada ou durante o estupro, expressar que as pessoas indígenas só geram prejuízo para o desenvolvimento da economia do estado, que somos invasores das terras e não plantamos: tudo isso também é violência contra os nossos corpos. (KUNHANGUE ATY GUASU, 2020, p.07).

Mas isto também não é exclusividade dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Em 2020 ocorreu, em Santa Catarina, o I Encontro Nacional das Mulheres da Comissão Guarani Yvyrupa, que articula os Guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, quando o debate sobre a violência contra as mulheres e a garantia dos seus direitos apareceu destacadamente e foi registrada no documento final deste encontro:

Entendemos que as leis que os *jurua* criaram para dar proteção às mulheres são muito importantes e as respeitamos muito. Sabemos que a lei Maria da Penha é o dispositivo que o estado brasileiro utiliza para combater a violência doméstica, e honramos Maria da Penha pela luta pelo direito das mulheres, assim como honramos as mulheres que lutam contra o machismo. Queremos, cada vez mais, entender sobre nossos direitos e decidir sobre a melhor maneira de praticá-los. Ao mesmo tempo, queremos fortalecer nossos próprios modos e dispositivos de resolução de nossos conflitos. Esse nosso conhecimento, sobre como cuidar das pessoas e das nossas relações, dificilmente é respeitado e levado em consideração, e é também por essa valorização que lutamos. Sabemos de nosso direito de acesso à justiça e exigimos que ele seja cumprido, mas não acreditamos que o sistema de justiça dos *jurua* possa, sozinho, ser a solução para os nossos problemas. Precisamos de mais instrumentos nessa luta, precisamos fortalecer nossas falas, abrir espaço para que elas gerem atitudes de respeito às mulheres, aos nossos corpos e aos nossos conhecimentos. Também não acreditamos que o encarceramento em massa seja a melhor forma de lidar com as situações de violência doméstica, pois, quando um parente nosso é encarcerado, seu processo de ressocialização na vida comunitária é impossibilitado pelas marcas do tempo passado no sistema carcerário brasileiro, que não é bom para os não indígenas, muito menos para os Guarani. Apesar de reconhecermos a importância da lei Maria da Penha, sabemos também que, em nossas aldeias, ela costuma ser ineficaz. Isso é percebido quando temos nossas vidas ameaçadas pelos homens e tentamos recorrer a essa legislação: mesmo com medidas protetivas sendo aplicadas, a ausência de uma segurança pública dialogada com nosso povo impossibilita que fiquemos verdadeiramente seguras diante dos homens violadores. Assim, os órgãos que recebem nossas denúncias mostram ser inefetivos na resolução destes conflitos e uma história já conhecida se repete, pois nossos direitos indígenas são, como um todo, constantemente violados. Nós não fomos ouvidas para pensar a lei Maria da Penha, para que ela se adequasse a nós assim como tenta se adequar às mulheres não indígenas, para que pudéssemos nos ver contempladas na lei, e isto nos coloca, mais uma vez, na posição de vítimas do sistema de justiça dos *jurua*. Nosso *nhandereko*, nosso modo de nos organizar, nosso modo de ser mulher e de buscar o bem-viver não foram levados em conta na produção da lei. Nossas dificuldades não foram consideradas. Como

esperam que nós mulheres vivamos bem sem que o direito à nossa terra seja garantido? Sob tantas ameaças, como poderemos nos sentir seguras? A cada vez que é invisibilizado este lado da violência contra as mulheres guarani, o racismo presente na política *jurua* nos agride. (Manifesto Kunhangue Yvyrupa, COMISSÃO GUARANI YVYRUPA, março/2020<sup>121</sup>).

Em janeiro de 2019 fui convidada para participar de uma oficina sobre violência na *tekoha* Pirakua. Diferente das reservas, Pirakua é uma terra indígena que nunca saiu do lugar, apesar das inúmeras pressões para isso - que também resultaram em avanço nas situações de violência. Para Flávia Kaiowa, liderança nesta aldeia, existe uma dificuldade de serem ouvidas pelas autoridades. E quando a própria liderança assume a resolução destes conflitos, ela também é ameaçada por quem comete crime e corre risco de ser violentada, a liderança se sente insegura, tal qual as pessoas que estão fazendo a luta pela terra e são ameaçadas por isto.

No movimento indígena, os participantes sofrem ameaças, são monitorados por ruralistas, e, sendo indígena ou não indígena, qualquer ameaça gera insegurança. O grau de violência tem aumentado conforme aumenta o grau de mal-estar nas terras vizinhas ao Pirakua. Para a liderança em questão, a violência é algo exterior à vida indígena, sendo causada pelas limitações impostas pelo mundo não indígena. Não é à toa que entre estes indígenas há uma recorrência aos pedidos por segurança pública, como se os não indígenas fossem responsáveis pelas violências sofridas por este povo e, por isso, obrigados a resolvê-las - apesar das poucas expectativas sobre isto:

Sabemos que os brancos não vão resolver, estamos buscando uma solução em conjunto de como vamos resolver esta violência. Existem vários tipos de violência, a ameaça também é violência, a pessoa não precisa te bater, te dar um soco na sua cara, o fato dela falar, e dependendo da palavra que sai, também é um crime. Se pela boa vontade a gente ver que a autoridade não faz nada, a gente vai até onde ela está e fica esperando até ele resolver. Eu aprendi a falar para defender a comunidade. Aprendi a falar pra correr atrás das coisas pra comunidade. Mas a ameaça não cala a nossa boca. (FLAVIA KAIOWA, 19/01/2019 - Pirakua).

A violência atinge diretamente a vida das mulheres e os seus princípios na realização do *teko porã*. Percebe-se que mobilizações para lidar com estas questões têm sido mais bem recebidas no mundo não indígena, conforme mais mulheres aliadas ocupam espaços de encaminhamento destas questões e fazem parcerias com as mulheres nas aldeias.

---

<sup>121</sup> Disponível em: <http://www.yvyrupa.org.br/manifesto-das-mulheres-guarani-yvyrupa/>

A presença de pesquisadoras mulheres não indígenas entre os Guarani possibilitou outros olhares sobre a participação feminina nos mundos guarani. Uma das lideranças presentes nesta oficina, vinda de uma das Reservas, apontou que, diante das violências ocorridas, têm mobilizado as agências como CRAS, CREAS, Defensoria Pública, Ministério Público Estadual e Delegacia de Polícia através das parcerias, e contou que sair com essas denúncias das aldeias é, por vezes, uma estratégia que utilizam quando a liderança não é ameaçada, mas é quem ameaça, como o caso de alguns capitães de reservas.

Ainda assim, quando chegam em alguns desses órgãos, as denúncias das mulheres lideranças não são encaminhadas antes da consulta aos capitães das reservas. Contou que essa é uma dificuldade, pois há casos em que o próprio capitão está envolvido em situações de abuso, estupro e violência. Exemplificou com um caso de um capitão que engravidou uma menina e a proibiu de contar a verdade, ameaçando-a, e o quanto a menina se sentiu acuada: “Que autonomia e autoridade essa liderança pode trazer para a comunidade?”, perguntou a mulher.

Há a constatação feminina entre as Guarani e as Kaiowa da gravidade destas situações e da dificuldade de resolvê-las - o que gera um mal-estar coletivo entre as mulheres, deixando-as deprimidas e vulneráveis. Isto se acentua com o peso da obrigatoriedade de resolver estas questões para que possam viver em paz. É consenso que se deve questionar a violência contra as mulheres junto aos homens também, “porque nós Guarani temos esse poder de falar para os homens, a gente faz os homens, eles saem de nós, por isso temos esse poder”, explicou Sandra Benites, antropóloga guarani ñandeva, durante a discussão na oficina de violência em Pirakua. Ela disse já ter acompanhado algumas dessas situações de violência e o tempo da demora na resolução dos conflitos via mundo não indígena. Aprendeu, com isso, que uma das lições é dialogar e saber escutar: “Vejo muitas mães defendendo os próprios filhos que praticam este tipo de atitudes e a gente começa a brigar entre nós mulheres mesmo, já escutei vários relatos de mãe que faleceu porque o filho foi preso ou apanhou. A gente tem que ter pulso firme e muita força de conversa entre nós mulheres”.

Para a antropóloga guarani, na comunidade indígena todo mundo participa, não se separam os homens das mulheres, fazem tudo junto. É preciso que os homens escutem as mulheres, pois precisam aprender: “Você acha legal que sua irmã apanhe, seja estuprada? Só porque ela está sozinha ou está bêbada, ela merece esse tipo de coisa? A gente precisa aprender a questionar essas coisas na comunidade”. Estupro e violência são um desafio na

vida indígena, “mas – [diz ela] - é importante todos tomarem essa responsabilidade. Cada um de nós temos a nossa responsabilidade pela comunidade. Eu tenho responsabilidade com o meu povo”.

Outro depoimento registrado no documentário “*Kuña Reko* - mulheres kaiowa e guarani”, exibido no encontro da RAJ em Porto Lindo, em 2018 - o de Janete kaiowa, liderança na retomada Kurusu Amba e liderança da *Kuñangue Aty Guasu* -, corrobora com a afirmação trazida por Sandra Benites, quando reflete sobre a vida do casal no mundo guarani: “Como é que a gente vai separar a terra das árvores, a água da terra, o vento do planeta? A gente não consegue viver sem o masculino, não adianta o feminino querer ser só feminino, eles fazem parte da combinação da mulher feminina”.

A falas acima vão ao encontro do que observei durante o mestrado, de que, entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul, as relações de gênero se dão a partir da noção de que homens e mulheres são “opostos equivalentes assimétricos<sup>122</sup>” (PEREIRA, 2008; SERAGUZA, 2013) e que sua junção, enquanto casal, os potencializa na vida social, como aprenderam a fazer com as suas divindades. Entre eles, a dualidade da vida pública e privada não corresponde à realidade dos grupos, diante da "complementaridade" exigida nas relações, nas quais a vida social das mulheres compreende a dos homens e o contrário também. Isto, segundo Luisa Elvira Belaunde (2016, p.11), “Não é porque os homens e as mulheres são complementares, é justamente por não serem complementares que a complementaridade é um desejo, uma prática, algo a ser realizado”. Para Cariaga, esta composição se dá para além da conjugalidade, mas na composição entre os modos de ser e saber de homens e mulheres dentro do âmbito do parentesco (CARIAGA, 2019).

Durante a oficina acima mencionada, realizada em Pirakua, havia a presença de homens e mulheres, lideranças e rezadores. Todos conversaram e se escutaram, na tentativa que Flávia apontou para encontrar “uma solução em conjunto” para o problema da violência.

---

<sup>122</sup> Em minha dissertação de mestrado, afirmo que: “A teoria da alteridade visualizada em *Aña* e *Kuña* parte do pressuposto dos pares que compõem a cosmologia destes povos, *Nanderuvusu* e *Nandesy*, que têm a sua harmonia rompida com a intervenção de *Mba'ekuaa*, o desencadeador da vida social no Cosmo, pai dos gêmeos *Jasy* e *Pa'i Kuara*, heróis cosmológicos que se veem em desalinho diante da presença de *Aña*, o *jaguarete*, inimigo da humanidade. *Aña* desencadeia a vida social nos patamares terrenos, a partir do ciúme que sente de *Pa'i Kuara* face à produção do homem e, na tentativa de imitá-lo, produz a mulher, fundamentalmente portadora do excesso de alteridade que compõe *Aña*, como herança de *Mba'ekuaa*. Na tentativa de produzir opostos, um produtor de sêmem e outro de receptor, para o esforço de garantia da reprodução para a vida social; equivalentes em importância para tal reprodução e assimétricos, *Aña* possibilitou a existência de um “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2004), com a intervenção do sopro de pertencimento de *Pa'i Kuara*, frente à alteridade impregnada em sua criação, o que marca a desigualdade ontológica na criação de homens e mulheres entre estes indígenas.” (SERAGUZA, 2013, p.169).

Frente a isto, muitas lideranças homens se colocaram nas discussões, trazendo importantes reflexões. Entre eles, Tônico Benites, antropólogo kaiowa e liderança da Aty Guasu, que trouxe o desafio da autonomia nas resoluções destes conflitos envolvendo violências contra as mulheres e a dificuldade de saber como combatê-las nos dias atuais. Isto acontece, segundo ele, porque há muita pressão das agências destinadas a encaminhamentos destas questões para que sejam resolvidas, além da pressão da comunidade, que reprova o aumento da violência.

Contou que antigamente existiam e ocorriam punições severas nas aldeias como modo de resolver estas questões que os agridem em seus modos de vida. Entretanto, muitas das formas de punir utilizadas em tempos antigos não tiveram sucesso no passado e são consideradas um fracasso no presente. Quando um homem batia em uma mulher ou uma mulher batia em um homem, a punição era no seio da sua própria família ou na própria aldeia. Com a criação da política de capitão, surgiram vários tipos de punição violenta<sup>123</sup>, como, por exemplo “amarrar em poste, deixar careca mulher ou homem, arrancar toco, existem vários tipos de punição; às vezes, essa forma de punição também resolvia, às vezes não resolvia nada. A forma de punir está ultrapassada”, refletiu Tônico.

Para o Kaiowa, as “punições e castigos tradicionais” se alteraram com as punições postuladas pelos brancos, como a Lei Maria da Penha, mas a forma de punir os homens contra agressões às mulheres não foi discutida entre os povos indígenas, e suas especificidades não foram consideradas: “Eu vi naquele relatório sobre índio preso<sup>124</sup> que a maior parte foi preso porque bateu na mulher e foram enquadrados na Lei Maria da Penha. As mulheres denunciam sim, tem muitos homens presos em Dourados e espalhados nos presídios do estado”, continua Tônico Benites. Para o antropólogo kaiowa, muitos dos problemas que acontecem nas aldeias e são considerados como questões internas, são encaminhados pelo próprio capitão, que, a partir da interpretação do artigo 231 da CF88, entende que isto faz parte da autonomia na resolução dos conflitos e esta é a justificativa utilizada por agentes do Estado para negar atendimentos às denúncias das mulheres. Para Tônico Benites,

O próprio delegado falava isso: “eu não sou o cacique pra resolver esse problema”. Então, o cacique deveria ter autonomia pra fazer essa resolução se a polícia se recusa a ver, e tem certas questões que o delegado quer que o cacique resolva, mas a própria família quer chamar a polícia, na minha

---

<sup>123</sup> Aos modos das práticas cultivadas na ditadura militar e que também atingiu os povos indígenas, como pode ser verificado no relatório da CNV – Povos indígenas.

<sup>124</sup> Relatório disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0td00045.pdf>

avaliação, este tipo de problema deveria ser resolvido com a família, não há necessidade de se levar este tipo de assunto a polícia civil, pois existe esse problema. Vários indígenas foram enquadrados na Lei Maria da Penha por bater em mulher. Eu concordo, porque em toda minha história de vida nunca fui ensinado a bater em mulher, mas tenho amigos que já bateram nas mulheres, por ciúme ou outros motivos. (TONICO BENITES, Kaiowa, 18/01/2019 - Pirakua).

Parece-me covardia da parte dos agentes do Estado deixar na mão dos Guarani e Kaiowa o problema de resolver a violência, pois é fruto do mal-estar provocado pelo desgosto da vida dura nas reservas e nas tensões territoriais. A dificuldade de lidar com essa intensidade de problemas se acirra com a impossibilidade de se distanciar, tendo tão pouca terra disponível para que possam se reorganizar. Numa das aldeias em que pesquisei, ouvi a narrativa de uma jovem mãe que versava sobre a vinda para a retomada, ao lado dos familiares, com pouco mais de doze anos de idade, e uma das poucas mulheres no grupo após uma situação de violência.

Uma de suas irmãs ressaltou a força da jovem: contou que ela saía a pé da retomada, às 4 horas da manhã, para esperar os parentes da reserva que levavam cestas de alimentos para eles e que ela voltava, ainda na madrugada, carregando nas costas as cestas de alimentos. O corpo franzino da jovem mãe traz marcas de uma vida deixada para trás, enquanto carregava nos braços um menino que brincava com seu peito enquanto se alimentava e outro menino pequeno que a acompanhava silenciosamente. O primeiro filho seria provavelmente fruto de uma violência sexual, de um colega da escola na reserva, nunca confirmado pela jovem mãe. Após isto, teria vindo para a retomada com seus familiares, lutar pela sua terra, pela sua vida e pelo fim da violação aos corpos a que são submetidas muitas meninas e mulheres em situação de reserva. É a luta que promete a terra de volta, onde possam viver com liberdade e alegria. Sandra Benites sublinha que o avanço da violência está intimamente relacionado com a falta de garantias territoriais,

O *jurua*, com suas atitudes e políticas, não só tiram a terra, mas também a possibilidade da harmonia e de alcançar o *Nhanderowai*, o destino do povo Guarani. Essa violência é a responsável maior pela saúde emocional dos Guarani no Mato Grosso do Sul, que enfrentam mais dificuldades por falta de acesso aos elementos principais que contribuem para o fortalecimento da identidade guarani, que são os pilares principais para a construção das identidades culturais guarani dentro do que acreditam ser o *nhandereko ete'i* (nosso jeito de viver verdadeiro), como já mencionei. Rios, matas, terra boa são fundamentais para “viver bem” (*teko porã rã*). Hoje, os Guarani das gerações mais novas precisam se auto-declarar fortemente para dar



continuidade ao modo de ser guarani. Problemas decorrentes da tristeza na pessoa guarani, problemas emocionais da pessoa guarani, estão relacionados também aos impactos ambientais nas aldeias (*tekoha*). (S. BENITES, 2018, p.84).

É importante levar em consideração que o reservamento, a superpopulação e as dificuldades com o ambiente fazem com que muitos jovens sejam expostos a situações de violência, pois saem cedo em busca de trabalhos em fazendas, canaviais, usinas, frigoríficos e outros lugares onde os instrumentos de trabalho são, em suma, facas, foices, punhais e enxadas, os mesmos instrumentos identificados na maioria das situações de violências ocorridas com esta população.

Esta questão também foi percebida pelo advogado e antropólogo Bruno M. Morais (2016), quando chamou atenção, em sua dissertação de mestrado, para a questão a partir de seus dados elaborados em convívio na cidade de Dourados: “Os instrumentos comumente utilizados por essas gangues de jovens são os mesmos instrumentos do trabalho no corte de cana-de-açúcar, que por muito tempo foi a única oferta de trabalho às famílias reservadas.” (MORAIS, 2016, p.72-74). Morais ainda sublinha a recorrência destes casos em Dourados, marcados por “gerações inteiras de famílias indígenas perdidas em mortes violentas” (MORAIS, 2016, p.70).

### *tirar crianças*

As violências contra as mulheres indígenas perpetradas pelo Estado também são significativas: chama atenção os índices importantes de mortalidade materna indígena nos hospitais da cidade. É o caso de Dourados, que recebe uma grande população em seus hospitais e maternidades e fazem de muitas mulheres indígenas vítimas das políticas de assistência social e de saúde que são pensadas por mulheres não indígenas e que estigmatiza essa população como ‘pobre’, negando a elas o seu direito constitucional à diversidade.

Em evento destinado a discutir a temática da violência obstétrica, realizado pelo MPF e *Kunhangue Aty Guasu*, foi registrado, em ata, o seguinte ponto de vista problematizado na mesa “Violência Obstétrica E A Atuação Da Rede De Cuidados Perinatais: Desafios E Perspectivas”<sup>125</sup>:

Com relação às mulheres indígenas, as informações trazidas pela SESAI demonstraram [...] algumas regiões com maior índice de parto cesariano.

---

<sup>125</sup> Disponível em: [ata-ap-violencia-obstetrica \(mpf.mp.br\)](http://ata-ap-violencia-obstetrica(mpf.mp.br))

As dificuldades também em relação ao desconhecimento da língua portuguesa, das terminologias médicas e da falta de comunicação entre a equipe de saúde dificultam o atendimento e transformam em desconhecimento das mulheres, muitas vezes se configurando em violência obstétrica. Nesta mesa foram feitos alguns relatos de mulheres indígenas que sofreram violência obstétrica em alguma fase da gestação. (MPF, 2020, p.01).

A proibição da atuação das parteiras pela SESAI - quando faz procedimentos não indígenas obrigatórios, por exemplo, ou o controle da atuação das parteiras - fere os modos de cuidado e fabricação do corpo, construção da pessoa dos Kaiowa e Guarani (SILVA, 2013; e L. PEREIRA, 2020). A obrigatoriedade dos partos em hospitais, dos pré-natais e do acompanhamento com médicos não kaiowa e não guarani tem sucumbido em relatos de violências e frequentes mortes maternas. Um relato bastante conhecido pelas indígenas é o de que, durante o parto foram deixadas à deriva, com as dores, no ambiente frio do hospital, com a justificativa de que eram “mais fortes” e, portanto, precisavam de menos cuidados naquele momento. Isto tem produzido uma geração de crianças que são frutos de partos complexos, isoladas de seus parentes e que marcam corpos e vidas destas mulheres e crianças. No documento final da *Aty Kuña* de 2018, as mulheres chamam a atenção para esta questão:

A saúde pública também não está do nosso lado. Somos nós mulheres que damos a vida e temos o direito de viver. Estamos cansadas de perder as nossas irmãs guarani e kaiowa durante o trabalho de parto. Dar vida a uma vida não é um momento de tristeza, mas o parto tem se tornado um momento de muitas violências entre nós. Desde que nossas parteiras foram proibidas de atuar do nosso jeito tradicional, tendo que fazer o seu trabalho escondidas e que fomos obrigadas a parir nos hospitais e fazer o pré natal do jeito da medicina não indígena, as violações ao nosso conhecimento tradicional, nossos remédios, nossas mulheres *ñandesy*, tem culminado com a morte de nossas parentes durante o parto nos hospitais. Nós mulheres guarani e kaiowa sabemos como ter e cuidar de nossos filhos. Nossa medicina tradicional e a reza são muito importantes para a saúde da mulher indígena e para o crescimento saudável da criança. Nós sofremos enquanto mulher indígena sofre muito nas mãos dos médicos não indígenas, sendo que as parteiras e *ñandesy* têm reza e remédio para a mulher indígena na hora do parto, para sofrer menos no momento do nascimento da criança. Os hospitais precisam respeitar a medicina tradicional e as parteiras indígenas, a SESAI tem que dar mais valor ao modo de ser indígena, pois é muita burocracia que viola o nosso direito. Exigimos intérpretes de nossa língua para o nosso atendimento em todos os hospitais, postos de saúde, dentro e fora de nossas aldeias no Mato Grosso do Sul. Não podemos ser atendidas por pessoas que não conhecem o nosso modo de ser e não conseguem comunicar conosco com dignidade. É preciso que os nossos profissionais de saúde guarani e kaiowa sejam valorizados e contratados para trabalhar com e pelo nosso povo. Chega de

técnicos de outras etnias trabalhando conosco quando temos nossos próprios profissionais especializados à disposição. Não se pode usar a força da mulher indígena como justificativa para violações aos nossos direitos à saúde. (Documento Final VI Kuñague Aty Guasu, Aldeia Amambai, julho de 2018).

Vale ressaltar que exames preventivos, de cunho invasivo e obrigatórios, de acordo com os princípios públicos para a saúde da mulher, rompem com as relações que compõem o corpo e a pessoa kaiowa e guarani quando não dialogados com as mulheres indígenas para serem realizados. Uma série de doenças, consideradas anteriormente como de “brancos”, atinge a vida das mulheres kaiowa e guarani: obesidade, diabetes, pressão alta, câncer de colo de útero, HIV, HPV, alcoolismo, entre outras. Todas estas doenças estão relacionadas à falta de terra e à imposição, pelo Estado, de outros sistemas alimentícios, de saúde, educação e cuidados, a esta população. Clara Barbosa de Almeida (2018), pesquisadora kaiowa, também aponta estas preocupações em sua dissertação de mestrado, quando afirma que:

São nas áreas retomadas de todos os lugares do *tekoharã* onde se juntam as forças femininas e a coragem e a resistência dos povos indígenas Guarani e Kaiowá. A luta das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá não é só a luta pela demarcação da terra, mas também pela saúde, educação e para o bem da população indígena das áreas de retomadas. A saúde das mulheres indígenas nas áreas retomadas é muito precária, corremos altos riscos de ter doenças que não são conhecidas pelos rezadores. As mulheres indígenas por falta de cuidados específicos morrem sem cuidado médico e muitas vezes são discriminadas pelos próprios médicos por serem indígenas e não são bem atendidas e muito mais discriminadas se for das áreas retomadas nos atendimentos dos hospitais. Muitas mulheres já foram a óbito dentro do hospital do estado do Mato Grosso do Sul de várias maneiras, na cirurgia, ou medicamentos inadequados para a saúde das mulheres. Muitas vezes a negligência é maior do que o bom atendimento para populações indígenas Kaiowá e Guarani. As nossas lutas também são pelos atendimentos adequados para nossa saúde, somos mulheres indígenas, também somos humanos que nem toda a civilização do país. Precisamos de atendimentos específicos, próprios, dentro dos hospitais para diminuir a mortalidade das mulheres indígenas que estão morrendo sem saber de que elas estão morrendo. (ALMEIDA, 2018, p.15-16).

As imposições do Estado também se dão no âmbito da intimidade, nas relações de cuidados com os outros e do casamento, numa flagrante invasão aos fogos. Afinal, quando é hora de tornar-se um casal dentro da etiqueta guarani? Entre os Kaiowa e Guarani mais velhos, a menstruação pode ser percebida como um “marcador etário” (LÉVI-STRAUSS, 2008) do momento em que se torna mulher adulta, estando apta a compor o seu próprio fogo. Pode ser percebida, então, como o momento de maturação plena da mulher, o que a habilita

à realização de alianças. Mas como explicar isto ao Estado, que impõe a idade limite de 16 anos para um relacionamento consentido entre homens e mulheres, independente da realização dos rituais e da própria autonomia na organização social indígena, o qual tem livre acesso às reservas, causando transformações estruturais na vida dos indígenas? (SERAGUZA, 2017). Para Pereira (1999, p.139),

O conhecimento implica no reconhecimento de relações estabelecidas, o que reforça a idéia de que as estratégias matrimoniais estão na base da composição de grupos de parentela aliados pelo casamento. O casamento entre iguais, a hipergamia, quando possível e os casamentos próximos, mas não considerados incestuosos, são os tipos de casamento mais praticados pelos Kaiowá. Com relação à idade dos cônjuges, é comum o casamento de homem mais velho com mulher mais nova. O caso extremo que encontrei foi em Dourados, de um ancião de mais ou menos 70 anos casado com uma menina de 13. Justificaram dizendo que ele era aposentado (tinha fonte de renda) e era xamã (tinha prestígio). Pode acontecer também casamento de mulher mais velha com homem mais jovem - hipogamia. Em Pirakuá, encontrei uma mulher de cerca de 45 anos casada com um rapaz de 20. Em ambos os casos, a pessoa de mais idade tinha status mais elevado do que o parceiro jovem.

Acompanhei, a trabalho, um caso de uma menina que foi adotada e criada por outra família, não consanguínea, como *guacha*, filha adotiva, e, após a sua menarca, casou-se com o filho consanguíneo da “mãe adotiva”, mais velho que a jovem, ainda menor de idade à época. Ela teve complicações na gravidez e precisou ser internada. No hospital circulava o burburinho de que a menina internada era casada com um homem mais velho, que a visitava constantemente na internação (SERAGUZA, 2017).

Por isso, o Conselho Tutelar foi acionado pelo próprio hospital para verificar a situação e retirou a menina do convívio familiar, proibindo as visitas de seu companheiro, a partir da justificativa de que possivelmente poderia ser uma situação de estupro de vulnerável, mesmo com a constante afirmativa da menina em relação à situação de conjugalidade que vivia com o homem e a afirmativa do homem sobre a relação mantida com a menina. Mesmo assim, o Conselho Tutelar não permitiu que eles voltassem a conviver (SERAGUZA, 2017).

Situações como estas ocorrem porque o Estado tem livre acesso às reservas através de suas inúmeras agências, como escola, saúde, assistência social, rede de proteção aos direitos das crianças e adolescentes, o que muitas vezes universaliza a ideia dos direitos e punem os Kaiowá e Guarani por não compactuarem com as perspectivas não indígenas de direito e bem viver (SERAGUZA, 2017). Um exemplo é a tendência, por parte das agências do Estado, de uma certa culturalização da violência, como num caso que ganhou notoriedade

na imprensa ocorrido no ano de 2015, na reserva de Dourados: uma menina foi vítima de estupro coletivo e a delegada da delegacia da mulher de Dourados, responsável pela investigação do caso, em uma fala pública à imprensa, considerou o ato como “habitual”<sup>126</sup> entre estes indígenas. É importante ressaltar que estes indígenas não possuem um histórico de violência, ao contrário, são vítimas de uma violência histórica do Estado, que insiste em culpá-los a partir das lógicas não indígenas.

É como se o fato da pessoa ser indígena a colocasse como “vítima da “cultura”, como também observou a pesquisadora Silvana Nascimento em relação às crianças kaiowa retiradas de suas famílias pela rede de proteção às crianças, com uma recorrente alegação de abuso e maus tratos: “A criança indígena é vítima da situação de violência a qual foi exposta e também é vítima da ‘cultura’ de seu grupo étnico (sem educação, bêbados, preguiçosos). Há a padronização e culturalização da violência como características intrínsecas à organização social, à moral e aos costumes kaiowá.” (NASCIMENTO, 2014).

O Estado intervém constantemente nos modos de criação das crianças guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul e há uma recorrência no recolhimento arbitrário das crianças, especialmente nas reservas, que as separam de suas famílias, por denúncias de maus tratos exclusivamente relacionados às bebedeiras, estupros e a uma cobrança de concepções sobre alimentação e cuidados que a sociedade não indígena tenta impor às indígenas.

O resultado da circulação de crianças via Estado tem gerado mobilizações de famílias e lideranças guarani e kaiowa contra a rede de proteção dos direitos das crianças, e obrigado ao órgão indigenista e agências públicas que lidam com o direito à convivência comunitária e familiar a se posicionarem frente a estas situações. A retirada das crianças em idades iniciais das aldeias causa enormes problemas dentro das famílias, como o acirramento das situações de violência e de consumo abusivo de bebidas alcoólicas e o não reconhecimento e/ou não adaptação na comunidade, no caso de devolução posterior à retirada, a partir de uma ideia bastante difundida entre os Guarani e Kaiowa de que *só se conhece quem se vê crescer*.

É frequente que as mulheres guarani e kaiowa se casem após a primeira menstruação, mas também após a realização dos estudos superiores, como vem sendo percebido, nos últimos anos, em Mato Grosso do Sul<sup>127</sup>. Ocorre que, após o casamento, o

---

<sup>126</sup> Disponível em: <https://www.topmidianews.com.br/policia/estupros-em-aldeias-de-dourados-sao-habituais-diz-delegada/27719/>

<sup>127</sup> Em minha dissertação de mestrado, refleti sobre a questão: “Pode-se considerar a solteirice como temporária e frágil, pois, em todas as mulheres com quem pude conviver, há o desejo da conjugalidade, de

homem se muda para a casa da família da esposa, com as devidas exceções, recorrentemente marcadas pelo acesso a recursos. No caso das separações, percebe-se uma repetição do fato das mulheres deixarem seus filhos de relacionamentos anteriores para serem criados pelas avós e tias maternas, prática bastante documentada nas etnografias sobre os Guarani e Kaiowa.

Algumas situações de divórcios - que são relativamente bem aceitos entre estes indígenas - e a separação de casais, anunciadas desde as narrativas de origem, chamam atenção no modo de encaminhamento dos filhos. Na maioria dos casos, separar-se pressupõe a perda de um prestígio acumulado pelo casal e potencializado pelas mulheres. Recordo de um homem casado, liderança em ascensão, que se relacionou com outra mulher e passou um longo período vivendo com ela; quando resolveu voltar para casa da sua primeira família, a mulher anterior já tinha outro marido em seu lugar, como parceiro sexual e “pai” de seus filhos. Ela permaneceu com os filhos e ele perdeu o prestígio que a comunidade lhe creditava, tendo se mudado de aldeia diversas vezes depois disto. Mas ela é funcionária pública, com formação superior e liderança reconhecida na aldeia.

Outro caso que observei foi o de um casal de lideranças que, ao se separarem, o fato de o homem ser reconhecido como liderança e estar cursando uma conhecida faculdade, possibilitou-lhe apoio para que permanecesse com o filho, que só foi entregue à mãe após procedimentos judiciais movidos por ela contra o pai da criança. Estas mudanças apontam para uma transformação na organização social, que leva em consideração outras condicionalidades nos processos de criação e circulação das crianças na atualidade.

A ida das crianças, frutos de casamentos desfeitos, para a família paterna só se dá quando a família materna se recusa a recebê-las, frequentemente com medo da reação de pais vivos, ou a mando da justiça, em virtude de situações de perda de poder familiar. Quando a circulação das crianças, resultado de divórcios, ocorre no âmbito do fogo doméstico, a tendência é a reinserção desta criança, via categoria de *guacho*, como registrado por Valle (1976, p.120,121), Pereira (2002), Cariaga (2012) e Nascimento (2014).

A categoria de *guacho* vem sendo discutida na etnologia kaiowa desde 2002, quando o antropólogo Levi Marques Pereira despendeu tratamento a ela. Passou a ser, então, um termo marcador de diferença na criação das crianças adotivas, pois leva em consideração

---

deixar a condição de solteira, que é aceitável até idade liame, seja a menarca, seja a conclusão do curso superior e/ou o exercício de atividade remunerada profissional. É como se aliança se desse, preferencialmente, com as instituições, na contemporaneidade.” (SERAGUZA, p.65, 2013).

a proximidade consanguínea na diferenciação do trato para a classificação ou não enquanto “*guacho* puro”. Esta categoria é atribuída àquela criança adotiva que tem uma rotina árdua de trabalho nos fogos, pouco acesso às políticas do mundo não indígena ou ao lazer, e em situações extremas, “certos *guacho* quando adoecem podem ser abandonados à própria sorte” (PEREIRA, 2002, p. 172), o que é muito reprovado entre os Guarani e Kaiowa.

É importante ressaltar que a categoria de *guacho* não é uma condição eterna, mas uma condição a ser superada. Posso afirmar isto baseada no conhecimento de diversas histórias de vida de pessoas *guacho* que se tornaram lideranças de família, de comunidades, de aldeia, professores, etc. Mas com a constante intervenção do Estado nos modos de cuidado das crianças, especialmente nas reservas, o modo de reinserção familiar tem se dado frequentemente através da judicialização. Em virtude das acusações e problemas internos, mas, especialmente, da identificação, pelo sistema de saúde, de crianças em “situação de risco”, tem ocorrido, na última década, um avanço sobre as crianças guarani e kaiowa e um recorrente recolhimento arbitrário destas crianças em instituições de acolhimentos nas cidades (NASCIMENTO, 2020).

Constantemente são identificadas, pelo sistema de saúde, pelos capitães e confirmadas pelo Conselho Tutelar, crianças em situação de risco. Entretanto, isto não se dá naturalmente, trata-se de resultado de um processo histórico de violências contra esses coletivos, como vimos até aqui. A remoção forçada de suas terras originárias, o contato intenso com as sociedades não indígenas e o confinamento a que estão submetidos os indígenas em situação de reserva, contribuem para tais efeitos no cotidiano das aldeias. Não se pode negar ou omitir os históricos de violência e violações de direitos cometidos contra estes indígenas, desde o período colonial, que reflete e ainda é perpetuado nos dias atuais.

Em muitos casos, os processos de desarticulação interna promovidos pelo Estado, seja na reserva ou na terra indígena recuperada, resultam em violências múltiplas, as quais são conectadas pelas pessoas kaiowa e guarani ao mal-estar fruto das péssimas condições de vida que têm e que impossibilitam a realização dos procedimentos rituais nas distintas fases da vida, como no batismo, no resguardo da primeira menstruação, nascimento e morte.

Em conversa com o historiador kaiowa Izaque João, ele afirmou que o resguardo da mulher, o *ikoty*, existe como parte de um processo para a vida futura, para obter o bem-estar para a concepção de criança, para a vida adulta e para manter-se em bom estado de saúde para um “envelhecimento manso”, como deve ocorrer entre os Kaiowa e Guarani. Acompanhei outro caso de acolhimento arbitrário de cinco crianças de uma terra indígena

retomada, com a acusação de que estavam em estado de vulnerabilidade porque o pai e a mãe estariam vivenciando uma condição alcoolista. Quando fui conversar com a família, a maior preocupação era de que uma das meninas estava em vias de menstruar pela primeira vez e, portanto, já estava com a dieta regulada. A preocupação era: “e se ela menstruar, longe de casa?” (SERAGUZA, 2017).

O retorno destas crianças ao convívio familiar só foi possível em virtude de uma forte articulação e mobilização da parentela, atrelado ao fato de não se tratar de uma família de reserva: moravam lado a lado, entre parentes, exercem práticas de solidariedade mútua e mantêm muito de seus modos próprios de resolução de problemas (SERAGUZA, 2017). Isto reitera a ideia dos modos distintos de vida, circulação e transformação de saberes, na reserva e na terra indígena recuperada.

As crianças abrigadas, na atualidade, são em grande parte frutos de casamentos desfeitos ou em situação de consumo excessivo de álcool, e os Guarani e Kaiowa sofrem com a desfragmentação da parentela, unidade fundamental para a resolução de conflitos de sua organização social. Levi Marques Pereira e Silvana Nascimento acentuam que a retirada da criança indígena da aldeia e o abrigo institucional ocasionam um desconforto cultural, o que, de certa maneira, faz com que o abrigo re-vitimiza a criança PEREIRA e NASCIMENTO, 2011)<sup>128</sup>. Mas as mulheres estão atentas a esta situação, como pode ser visto no documento final da *Aty Kuña*, de 2018:

Nós entendemos que há várias tentativas de genocídio contra o nosso povo. Seja a nossa remoção forçada de nossas terras ancestrais e o confinamento nas reservas, seja a tentativa de tirar nossa língua e agora, a insistência do Estado em dizer que não sabemos cuidar dos nossos filhos e a insistência em tirar eles de nós. Atualmente tem 65 crianças indígenas em abrigos em Dourados. Hoje o município de Dourados é a cidade onde há mais

---

<sup>128</sup> A autonomia no cuidado com as crianças indígenas é prevista na legislação específica. A Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990, assim como a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Crianças, promulgada pelo Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990, reconhece a importância das tradições e os valores culturais de cada povo para a proteção e o desenvolvimento harmonioso da criança; a Convenção da OIT nº 169, promulgada pelo Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004, estabelece que os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito a sua integridade. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas reafirma o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança, como povos distintos, não podendo ser submetidos à transferência forçada de crianças de um grupo para outro grupo, devendo ser dada particular atenção aos direitos das crianças. Não se pode desconsiderar que o Estatuto da Criança e do Adolescente buscou romper com a cultura da institucionalização ao garantir a excepcionalidade da medida, estabelecendo, ainda, que a situação de pobreza ou condições culturais diversas não constituem motivo suficiente para o afastamento da criança e do jovem do convívio familiar e que, de acordo com o Plano Nacional de Convivência Familiar e Comunitária (2006), a convivência familiar e comunitária é fundamental para o desenvolvimento da criança e do jovem, os quais não podem ser concebidos de forma dissociada de sua família e do contexto sociocultural.



incidência de crianças em situação de acolhimento institucional. O estado brasileiro retira a criança da sua família indígena e leva ela para o abrigo. Isso fere a nossa autonomia e cultura, pois quando a criança indígena é levada para a cidade, é um lugar diferente, costumes diferentes, hábitos diferentes. O genocídio das nossas crianças está claro, a pobreza não justifica o acolhimento da criança, precisam nos respeitar. Os não indígenas nascem no berço, no hospital, os nossos filhos nascem na aldeia, no nosso *tekoha*, embaixo da nossa casa na terra, precisam respeitar o nosso modo de ser nativo. Reclamam que nossos filhos são sujos, mas claro, vivemos na terra, cozinhamos no fogo. Não aceitamos a retirada de nossas crianças, a doação delas para não indígenas, não aceitamos o estado intervindo nas nossas formas de vida e cuidado com os nossos. Exigimos que seja construído com a comunidade alternativas dentro de nossas aldeias para lidar com a situação das crianças, para que elas não sejam levadas para longe de nós, para viver e comer com o branco. Temos uma preocupação muito grande com a retirada das crianças. O Artigo 28 do ECA afirma que o acolhimento é a última alternativa, mas sempre é a primeira alternativa da rede de proteção de direitos às crianças. É mais fácil o Estado negar nossos direitos do que se dispor a nos escutar, a dialogar conosco e a respeitar nosso modo de ser. [...] (Documento Final ,VI Kuñague Aty Guasu, Aldeia Amambai, julho de 2018).

Em um outro caso ocorrido em 2014, de uma menina que havia sido acolhida num município próximo de Dourados pelo Conselho Tutelar e a vagarosidade na localização da família fez com que ela vivesse na casa de acolhimento até os 15 anos de idade. Nesta época, o juiz ordenou a reinserção familiar da menina. E assim o fez o Conselho Tutelar local. Localizou a mãe da menina e a devolveu para ela. Só que a mãe não a reconheceu como filha, afinal, *não a tinha visto crescer*. Após uma série de situações de agressões de uma com a outra, a jovem voltou para a casa da acolhida, *para o lugar onde cresceu*. Mas esta menina não poderia viver para sempre acolhida, e aos 18 anos foi novamente desacolhida e feita uma nova tentativa de reinserção familiar que, desta vez, deu-se via um parente adulto, com filhos jovens, distante da mãe em Dourados, já numa negociação de casamento.

Em conversas com o Conselho Tutelar, recordo das conselheiras falando com afeto da menina, de que ela era como *filha deles*, após tantos anos de convivência. O acolhimento arbitrário também produz afetos e desafetos entre as pessoas que são retiradas de sua convivência comunitária, com a recorrente justificativa da situação de risco, da violência, da “má alimentação” ou do que avaliam como poucos cuidados destinados às crianças entre os Guarani e Kaiowa. Mas entre eles, como já ensinou Pereira (2004), as crianças são criadas para a autonomia e o autocuidado e desde muito cedo ajudam os pais no trabalho doméstico e da roça, no cuidado das crianças menores. Elas brincam, também, de cuidar e trabalhar.

Elas aprendem, com os corpos e lutas de seus pais e mães, sobre como proceder na vida que os aguarda.

No início dos anos 2000, quando fui morar em Dourados, Mato Grosso do Sul, havia uma presença intensa das mulheres kaiowa e guarani nas ruas desta cidade. Era muito corriqueiro encontrá-las, com suas crianças, refrescando-se nas sombras das árvores frondosas da cidade, perto do centro comercial, esperando nas portas dos mercados ou indo de casa em casa para vender ou trocar milho e mandioca.<sup>129</sup> Com o passar dos anos e com a chegada de políticas de inclusão do governo federal à época<sup>130</sup>, a presença das mulheres e suas crianças nestas condições ficou minimizada nas ruas das cidades. Ao mesmo tempo, as mulheres kaiowa e guarani passaram a ganhar proeminência nos movimentos de luta pela terra, especialmente a partir de 2007, com a criação do Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC)<sup>131</sup>, para que as terras indígenas guarani e kaiowa que não haviam sido demarcadas após a promulgação da Constituição Federal pudessem ser reconhecidas. Em meio a estas lutas, as indígenas começaram a fazer ecoar relatos de episódios de violência contra as mulheres, que levaram muitos parceiros e instituições a olhar para elas. Os relatos de violência se agregavam aos relatos de luta pela terra, como se um fosse consequência do outro.

É necessário “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) o que faz os Kaiowa e Guarani sofrerem o que estão nomeando como violência, e refletir sobre se, e o quanto, o que nomeiam corresponde “às nossas noções fixas de ‘é violento’ e ‘não é violento’” (BELAUNDE, 2016, p.302). Clastres (2014, p. 219) já sublinhava esta questão: "As sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser para a guerra" - e vivem entre guerras violentas - e violências outras que não as que entendemos por guerra e alianças festivas - ambas produzem relações e transformam a história.

Bartomeu Melià concordava com o sublinhado por Clastres, como me disse em comunicação pessoal<sup>132</sup>, mostrando-me microfimes impressos de um manual de confissões

---

<sup>129</sup> Falo mais sobre isto em minha dissertação de mestrado, Seraguza, 2013.

<sup>130</sup> Por exemplo, programas como o Bolsa Família e Luz para Todos, entregas regulares de cesta de alimentos, políticas de acesso e permanência para estudantes indígenas nas universidades, políticas para pessoas com deficiência, para as mulheres, para combater a pobreza no Brasil.

<sup>131</sup> Mais sobre o assunto disponível em: <https://cimi.org.br/2017/11/tac-das-demarcacoes-uma-decada-de-descumprimento/>

<sup>132</sup> Agradeço aos amigos Rosa Colman, Arnulfo e Amaru por me levarem e me acompanharem até o escritório de Mèlia, numa visita agradável em que fomos recebidos com música paraguaia que animava as estruturas de concreto antiga da casa dos Jesuítas (Taita Roga) em Assunção, PY, onde o velho amigo não nos poupou de sua generosidade intelectual.

jesuíta de 1629, escrito a punho e que constavam alguns termos traduzidos como violências passíveis de confissão pelos jesuítas à época. Mas, parece-me que se tratava de uma outra intensidade de violência a que se referiam - relacionadas ao campo da guerra, da vingança, do canibalismo, das substâncias descuidadas, das palavras desmedidas, como discutiremos no próximo capítulo.

As violências com que lidam hoje, a partir da presença do mundo dos brancos, exigem outros dispositivos que escapam dos conhecimentos dos Guarani e Kaiowa, talvez por se configurar como excessos de proporções gigantes e consequências perigosas à vida destes indígenas. É preciso levar em consideração a multiplicidade dos pontos de vista indígenas e os vários estilos que compõem cada família guarani e kaiowa, para fugir dos discursos dominantes que tendem à múltipla vitimização das pessoas e à culturalização da violência.

### *levantar alegrias*

O desafio das mulheres no levante da vida, diante deste cenário de existências, é extremamente árduo. As mulheres são o centro das relações, concentram a alegria, a partir de seu *jeko vy'aha*, o seu modo produtor da alegria necessária para os bons modos de vida kaiowa e guarani. Isto proporciona às mulheres a possibilidade de ativação das suas redes de relações, e juntas se cuidam e se protegem coletivamente, preparam a comida que deve ser compartilhada entre os parentes, deixando as pessoas alegres, com corpos fortes e na convivência harmoniosa, o que não significa ausência de conflitos. É a ativação de suas redes de relações, do seu potencial produtor de alegria e de criação da vida, que possibilita a reconstrução da vida nas áreas retomadas ou nas próprias reservas criadas pelo Estado.

Em Guarani, conforme mostrou Pereira (2016), “o verbo ‘levantar’ - *opu'ã* - é usado para se referir ao crescimento das crianças, plantas cultivadas, fogos domésticos, parentelas e *tekoha*” (PEREIRA, 2016, p.117). Para Pereira trata-se de uma ação que deve vir de “espécie de potência xamânica” (PEREIRA, 2016, p.117), pois “levantar” é “o ato de fazer as coisas existirem, engendrando em seu interior a força vital para elas se sustentarem - *omopu'ã*. Existir é estar em pé, é dispor de vontade, movimento, intencionalidade, afetividade e desejo” (PEREIRA, 2016, p.117). Segundo este estudioso, é o xamã que levanta a *tekoha*, porque é ele que possui condições para fazer, “vivificar o que, no estado inicial, encontrava-se deitado, inerte, imanente. Para existir é preciso de ânimo para erguer-

se”. (PEREIRA, 2016, p.117). Erguer-se é intencionalidade do indivíduo que passa a senti-la depois de ter sido despertado pelo xamã (PEREIRA, 2016, SERAGUZA e BENITES, 2019).

Levantar pessoas, grupos e terra é um exercício difícil. A tendência é as coisas ficarem ao léu, desconfiguradas, caídas. Aquilo que é levantado exige um esforço constante do levantador/a de manter as coisas em pé, se não elas caem. Neste sentido, a disposição para amabilidade, sociabilidade, convivência boa, para o *teko porã*, tem que ser produzida o tempo todo; se ela deixa de ser produzida ou se o esforço de produção não é eficiente, vai prevalecer o *teko vai*, a briga, a confusão, o desentendimento, a falta de conversa. É isso o que ocorre na vida nas reservas: os mecanismos de produção do bom viver já não são tão eficientes (PEREIRA, 2004, p.304), e, na ausência dessa produção, emerge o mau viver, o *teko vai*. A violência anunciada pelo *ñemyrõ* é uma, entre tantas, das expressões disto.

Com a presença massiva do Estado no controle da vida indígena, a organização social e política deste povo e suas relações de gênero foram sendo extremamente impactadas, e as mulheres, donas dos fogos, têm se visto em situação de extremo descontrole por parte, muitas vezes, de seus próprios parentes dentro das reservas. Parece emergir nas reservas um movimento de desconstrução do parentesco e a violência parece ser uma força diluidora das relações parentais. Não dispor de um significativo número de parentes com quem se possa contar é uma condição crescente nas reservas, onde as famílias estão desagregadas e misturadas com outras famílias, às vezes de outras etnias, como na reserva de Dourados, que reúne Guarani, Kaiowa e Terena.

Predomina nas reservas uma espécie de encurtamento dos coletivos parentais, pois embora sempre se mantenha a memória de um conjunto vasto de parentes, nem sempre se ativam estas relações no cotidiano. Este encurtamento dos coletivos parentais está conectado com a pressão e controle que o Estado e outros agentes exercem sobre os indígenas e suas terras. Isto resulta numa série de violências, inclusive entre parentes, acionadas pelas dinâmicas da vingança e das acusações.

Essas violências se dão, recorrentemente, como resultados de bebedeiras potencializadas pelo *ñemyrõ*, e entre os mais comuns estão os casos de violência contra a mulher. Isto gera outras conceitualizações sobre a lógica da criminalidade e as noções de violência, que se vê necessário preenchê-las etnograficamente para compreender o porquê da recorrência das cenas de violência que resultam em prisões, exposições e mais violências

contra os Guarani e Kaiowa. Estes são desafios que se apresentam ao cotidiano indígena e estão lançados no mundo, e por isso importa por aqui.

As reservas possibilitam modos distintos de vida frente aos modos observados nas terras indígenas recuperadas. A diferença entre a vida em reserva e a vida na terra indígena retomada perpassa pela total transformação da paisagem: as 18 mil pessoas que vivem na reserva de Dourados, por exemplo, se contrastam drasticamente com as menos de 300 pessoas que vivem na maioria das retomadas (em cada uma delas), onde a composição familiar ainda não tem as marcas indeléveis, mas possui outras marcas tão profundas quanto, do impacto que o Estado e a vida em reserva proporcionaram historicamente aos coletivos guarani e kaiowa.

Desta forma, a manutenção de recursos naturais, da realização de rituais dedicados ao corpo e à pessoa, são muito mais possíveis nas áreas onde o Estado pouco, ou menos, intervém, como as retomadas (SERAGUZA, 2017). Fora da Reserva, a tendência é manter os núcleos familiares unidos pela parentalidade consanguínea ou por afinidade, marcada pela solidariedade difusa e, conseqüentemente, com mais cuidados na proteção com os corpos e espíritos guarani e kaiowa.

Pude perceber isto a partir de uma estadia na *retomada* Ypo'í, em Paranhos, quando fui convidada para batizar duas crianças, filhos de um casal de amigos. A reza duraria três dias. Ao chegar na retomada, um dia antes, percebi que a casa de reza, coberta por sapé e com as laterais abertas, já tinha o *yvyra'í* virado para o leste, enfeitado com espigas de milho coloridos e lascas de cedro numa meia cabaça com água, apoiados num cocho de madeira, pronto para ser preenchido com a *Kagwyju*, bebida típica feita de milho por ocasião do batismo.

No primeiro dia da reza-canto, nos reunimos após o pôr do sol, pois o cair da tarde é considerado um momento em que muitas forças atuam livremente, sendo necessários cuidados rituais para circular nestes momentos. Havia três rezadores à frente do *jerisy*: Salvadora, rezadora guarani de Triunfo, mas que vivia em Arroyo Kora, falecida no segundo semestre de 2020; Jorge, rezador guarani que vem da região de Dourados, mas que vive em Potrero Guasu; e Ricardo, rezador guarani de Ypo'í, responsável pelo batismo das crianças encomendado pela família da mãe destas.

Divididos em duas fileiras, os homens das famílias das crianças a serem batizadas ocupavam a da frente, logo atrás do *yvyra'í*, com seus respectivos *mbaraka*, enquanto as mulheres ocupavam a fileira atrás dos homens, com os seus *takuapu*, que faziam tremer a

terra ao ser tocada. Entre eles circulavam as crianças de mãos dadas, para *siriri*, dançar a reza-canto, e vez ou outra lutar-dançar *sambo* com os rezadores. Os rezadores se dividiam na reza, cada um com seus cantos específicos. Vez ou outra, paravam as rezas e aconselhavam os adultos e as crianças - que se acocoravam à sua frente, iluminadas pelas luzes de três velas acesas no esteio da casa de reza - sobre as mudanças no mundo e a luta para continuarem vivendo como querem em sua terra. À meia noite a reza se encerrou e, no dia seguinte, após o pôr do sol, retornou, com a expectativa de que naquele dia as crianças seriam batizadas. Junto ao batismo, queriam realizar uma homenagem para Rolindo e Genivaldo, os parentes professores assassinados no ato da entrada em Ypo'í, no ano de 2009.

A reza teve a mesma configuração da noite anterior, mas o batismo não foi realizado, segundo o rezador Ricardo, porque “estava faltando alguma coisa”. E então, o avô de meus afilhados, Senhor Bernardo, pediu para que apresentássemos, eu e Holanda (mãe das crianças a serem batizadas), os vídeos e imagens que havíamos feito na época, eu e professoras do Ara Vera e Teko Arandu, em virtude da morte dos professores, em 2009, na reserva Pirajui, quando velavam o corpo de Genivaldo. Queriam mostrá-los na reza do dia seguinte, durante a homenagem aos professores, para que as novas gerações não esquecessem de como foi voltar para aquela terra e da luta que empenham para que ela continue a existir.

Eu não tinha as imagens comigo. Então liguei para uma amiga antropóloga, Tatiane Klein, que também estava em pesquisa de campo em Mato Grosso do Sul, pedindo para que ela trouxesse os tais vídeos e imagens, o que ela fez prontamente, deslocando-se de uma longa distância para levar as imagens. No terceiro dia, a reza começou às 13 horas. Para que eu pudesse batizar as crianças, eu também deveria ser batizada, assim como a amiga que gentilmente foi levar os materiais audiovisuais tão esperados.

A reza, além dos adornos rituais já mencionados, neste dia contavam com faixas que faziam menção à morte dos professores, ao sumiço do corpo de Rolindo, à espera por justiça e à demarcação final de suas terras. Entre uma reza e outra, falas emocionadas dos rezadores, que viveram estas experiências, se mesclavam com falas de parentes e o *guaxire* das crianças que cantavam a morte dos professores e a luta deles pela terra.

Após o anoitecer, a reza assumiu a configuração das noites anteriores, até que os rezadores pediram para apagar as velas e as lanternas e acenderam a ponta levantada de uma vela de cera de abelha que contornava as bordas de uma metade de cabaça contendo o cedro imbuído em água durante toda a reza, acima do cocho, já cheio de *kagwyju* feito com milho

branco pela rezadora Salvador. Com os cantos entoados, sob a luz das velas, os três rezadores unidos no batismo das crianças, batizaram as crianças, as duas antropólogas e os alimentos. A ideia era que todos nós *precisávamos crescer* e crescer bem, alegres, com corpos saudáveis e qualidades sociais que pudessem ser compartilhadas entre os parentes. Era como se juntar o batismo com a homenagem aos professores assassinados fosse celebrar a morte com a vida que se iniciava a partir dali, na terra onde os dois jovens deram a vida para que os parentes pudessem nela viver.

Perguntei à minha agora comadre, mãe de meus afilhados, se ela havia passado por este ritual de batismo, já que havia nascido na reserva de Pirajui. Ela contou que sim, mas de forma diferente, pois não tinham o espaço e as condições do ambiente necessárias à realização do ritual, e ainda assim foram batizados, quando ela e todos os irmãos haviam recebido seus nomes. Contou que, ao perceber o quanto a reserva os impossibilitavam de viver conforme suas necessidades e estilos de vidas, bem como a saudade de seus pais e irmãos mais velhos do lugar de onde nasceram e do filho-irmão que perderam, fez com que a família quebrasse as cercas da reserva e voltassem para a *tekoha*. Eu nunca havia vivenciado nesta intensidade um ritual de batismo entre os Guaraní Ñandeva, apesar de ter participado de dezenas de batismos, de crianças, alimentos, e meus, inclusive.



Imagem 22 – *Ñemongarai* - Batismo realizado em Ypo'í, nov.2019. Foto de Tatiane Klein

Nas reservas pouco se vê de rituais tão cuidadosamente elaborados, em virtude do pouco espaço para reprodução física e cultural de que dispõe e da superpopulação. A proximidade das casas, o compartilhamento da vida com pessoas não parentes, a regulação constante da vida por parte do estado, impossibilitam os Guarani e Kaiowa da realização de seus rituais, especialmente os relacionados às crianças, mulheres e aos alimentos, da disposição do tempo e recursos naturais para isto.

Nas retomadas, os cuidados com as crianças são mais possíveis, pois, vive-se no mundo dos parentes, dentro do fogo doméstico, em solidariedade mútua, num ambiente propício e conhecido da parentela. E o que impressiona é que mesmo diante de um mundo de violências, os Kaiowa e Guarani seguem produzindo seus modos de ser e viver - e a luta



se mostra como elemento para o despertar de corpos e espíritos destes indígenas e levantar as alegrias necessárias ao bem viver coletivo.

### **lutar pela terra**

Como Leila Guarani incansavelmente tentou me explicar, o *ñemyrõ* é um sentimento profundo que é próprio dos seres humanos, é um afeto que toca intensamente o pensamento da pessoa e te deixa abraçado pelo desgosto, alimentado pela desconfiança, revolta, desespero, raiva, angústia. Por ser nato nas pessoas, as possibilidades de mudança são ínfimas. Mas é preciso controlar o *ñemyrõ* nas pessoas para que se prossiga no palco da vida. Leila, diz que, quando fica *ñemyrõ*, “vou ficar na minha casa no Yvy Katu, aí eu fico mais tranquilo, a gente senta, toma tereré, a gente conversa e acaba o *Ñemyrõ*, né? Acaba do pensamento!”. Falar, retomar, movimentar, lutar, parecem alternativas possíveis diante do mal-estar vivido, e as retomadas se tornam promessas de alegrias, lugar de boas palavras. A palavra, ao circular no corpo, faz dele corpo ereto, corpo em pé, princípio fundamental da humanidade<sup>133</sup>.

Quando se perde a palavra, o silêncio é o fim, pois com ele vem a diminuição da capacidade de autocuidado e a exposição ao perigo. Por isso, a constatação de que “sem mulher, não há fogo” (PEREIRA, 2004) nos leva a pensar, então, que “sem mulher, não há *tekoha*” (SERAGUZA, 2017) também, pois só as mulheres são capazes de fazer alegria nos corpos e espíritos das pessoas que vivem e são a própria terra<sup>134</sup>, que nutrem, cultivam e fazem levantar. Diante da destruição provocada pelo *ñemyrõ*, as mulheres são uma força anti destruição, criadoras de *vy'aha*, compartilhadoras de boas palavras, levantadoras de pessoas e cuidadoras dos fogos.

---

<sup>133</sup> “Entre os falantes de Guarani circula a ideia de que é a palavra que os faz humanos, pois ela circula pelo esqueleto garantindo a verticalidade humanizante que confronta com a horizontalidade animalésca (CHAMORRO, 2008, p.56), ou, ainda, um confronto entre os vetores *porã* relacionados ao primeiro, e vai relacionado ao segundo. Conforme Macedo (2011), “Tais princípios em oposição complementar são indissociáveis da condição humana guarani, composta de sopro (palavra, canto, respiração) e carne/sangue, associados respectivamente à divindade e à animalidade, isto é, aos eixos vertical e horizontal da alteridade.” (Idem, p.29).

É a palavra que difere os humanos dos não humanos. Os períodos críticos da vida social, relacionados a dificuldades na saúde, no convívio com o entorno, são “explicadas como um afastamento da pessoa de sua palavra divinizada, por isso os rezadores e as rezadoras se esforçam para “trazer de volta”, “voltar a sentar” a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde” (idem, p.57).” (Seraguza, 2013, p.168).

<sup>134</sup> Importante lembrar do título das mobilizações referentes ao mês de março de 2021 junto à APIB - Associação dos Povos Indígenas do Brasil, que foi “A mãe do Brasil é uma mulher indígena”, em referência ao texto de Myrian Kerexu, disponível em: <https://www.facebook.com/108578573843259/posts/261956708505444/>



Imagem 23: Mulheres Guarani na Reserva Pirajui durante encontro de professores em 2018 cantando com a *takuapu* – Foto Lauriene Seraguza

Durante a última década de trabalho de campo junto aos Guarani e Kaiowa aprendi com as mulheres que a luta faz parte do *ethos* feminino. Resistência é um termo que, em sua semântica, abarca as mulheres, se pensarmos que são elas que vivenciam o cotidiano nas aldeias, já que grande parte dos homens buscam serviços remunerados fora delas, como trabalhadores nas usinas de cana e álcool, na colheita da maçã, no funcionalismo público ou mesmo se empregando nos fundos de fazenda. (SERAGUZA e BENITES, 2019).

É das mulheres a responsabilidade de lutar para seguir a vida nas aldeias e ser criativas para lidar com as questões que possam aparecer, recorrentemente relacionadas à segurança: da casa, das crianças, dos idosos que vivem juntos, dos animais e plantas, da alimentação, da educação indígena e escolar indígena, da saúde, da terra e dos cuidados com as pessoas.

Há muitas retomadas que são terras de mulheres e crianças. Daí a palavra *luto*, muito mobilizada entre estes indígenas, é *verbo* (*eu luto pela minha terra, eu luto pela minha família, eu luto pelo meu povo*) e se configura como “força reparadora”, como uma espécie de “função recondicionante”, como propõe Rafael Pacheco Marinho (2018) para os vizinhos Xeta que vivem no Paraná. E, para os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, através da luta tentam reaver justiça frente a tantas violações da vida executadas pelo Estado brasileiro:

A luta é enfatizada em sua força reparadora, se por “reparar” for entendido como “pôr em bom estado de funcionamento (o que se havia estragado); restaurar, consertar, recondicionar”. A função recondicionante da luta faz do futuro uma espécie de passado transformado, que, num jogo de palavras, chamarei de futuro do pretérito. “Recondicionar” é “restituir à primitiva condição” (Houaiss [online]). O pressuposto ou condição da luta é a existência de adversários. Enquanto houver rivais haverá luta, mas não é a relação de oposição que aí existe que está no fundamento da ação. O que impele à luta é o sentimento de uma contrariedade vivida, subjetividade decorrente, *i.e.*, historicamente conformada, na experiência da violência e consequente injustiça. De um lado, uma vida perdida, ou roubada, destruída no passado pela ação dos brancos (colonos, fazendeiros, governadores, empresários, indigenistas, principalmente) e, de outro, uma vida que o futuro lhes reserva, mas que está impedida de realizar-se. (MARINHO, 2018, p.268, 269).

Lutar é uma força criadora de alegria e agregadora de parentes. E foi com luta que Leila reouve parte de sua *tekoha*: é preciso lutar para que possam ter de volta o que lhes foi retirado - a terra e o bem viver. Ela enfatiza que a *tekoha* recuperada é o lugar de onde vieram, onde nasceram e enterraram os seus antepassados, onde viram os primeiros brancos chegarem, as primeiras cercas se levantarem. Lembra quando foram jogados nas reservas e, por isso, sabem como voltar para as suas terras ancestrais. Entretanto, a luta só é possível e produz os efeitos esperados quando é feita coletivamente e dialogada, onde a metáfora de que “andorinha sozinha não faz verão” é regra.

Leila Guarani é uma das 14 lideranças da Terra Indígena Yvy Katu (ela é a única mulher do grupo). É ela quem fala para fora da aldeia em nome de Yvy Katu, desde 2013. Conta que Yvy Katu é a história de sua vida, de sua família. Cresceu fora dele, mas olhando para ele e ouvindo suas histórias, pois foram confinados na reserva, no *chiqueiro*, como ela diz constantemente. Seu marido foi liderança em Porto Lindo e assassinado por isto, seus pais e avós, rezadores locais, também morreram. Todos os seus filhos se casaram e construíram seus fogos, nos arredores do seu. Ela conta que, durante o dia, a casa está sempre cheia de gente, mas a noite, ela dorme sozinha, sem o marido, os filhos, os pais e os avós.

“A luta é que me faz viver, voltar para a minha Yvy Katu é minha alegria”, exclamou Leila, emendando um *guaxire* que fez para Yvy Katu: *Peju peju jajaguerovy’a, jaguerovy’a Yvy Katu!*: “venham todos ser felizes, felizes em Yvy Katu!” Durante o I Seminário de Etnologia Guarani, realizado em Dourados, MS, em 2016, Leila afirmou que “[...] Nós estamos voltando para o nosso *tekoha*. Nós estamos recuperando esse *tekoha* para a nossa criança, para o nosso neto, para sobreviver ali. Porque na reserva, onde que o governo enfiou todos nós, já não cabe mais ninguém”:

[...] por um pedacinho de terra quantos Guarani e Kaiowá que morreram? [...] a nossa sobrevivência é a terra, é o mato, é o rio. [...] Porque a terra é a nossa vida, a terra é a nossa mãe, porque de lá que sai a comida pra nós, para a criança, é na terra que a gente acha os remédios medicinais, e não é de agora; hoje nós indígenas temos que comprar remédio, porque não existe mais o mato para a gente procurar os nossos remédios tradicionais. [...] Antigamente nós não estávamos pedindo esmola, para bem dizer, para os não indígenas, porque a gente tinha tudo. Mas, agora não. É muito triste! E tem hora que eu fico pensando na vida, na nossa vida e agora a gente tem que tá pedindo ao Governo para a gente sobreviver, pedindo remédio, tantas coisas a gente tem que pedir pro Governo, para poder sobreviver com a nossa família. Porque a nossa, a nossa terra, o próprio Governo do Mato Grosso do Sul não quer reconhecer para nós. Só que nós indígenas há décadas, mais de quinhentos anos, a gente sabe que a terra, aqui em Mato Grosso do Sul, era nossa. (LEILA ROCHA, I Seminário Internacional Etnologia Guarani, 2016)

Yvy Katu é a promessa de alegria para vidas marcadas por violências, dores e perdas. Retomar Yvy Katu possibilitou-lhe viver junto dos filhos, fazer roça, plantar flores, frutas, remédios, fazer conversas longas em torno do fogo, dormir em silêncio (já que “há muitos carros e energia elétrica nas reservas”), criar os netos por perto e viver sem capitão. Ou seja, viver mais próximo ao que *Ñanderu* e *Ñandesy* deixaram de exemplo para eles seguirem, enquanto seres vivos nesta terra.

No II Seminário Internacional Etnologia Guarani, realizado em 2019 na Universidade de São Paulo, a mesa de abertura do encontro foi realizada pelas mulheres guarani - kaiowa, nhandeva e mbya, e eu pude participar junto como provocadora do debate. As falas destas mulheres mostraram uma diversidade de pensamentos, os muitos estilos de mulheres guarani, relacionados aos lugares onde vivem, aos parentes com quem cresceram, as escolhas que fizeram. Por isso, as reproduzo abaixo.

Leila estava presente e novamente protagonizou uma fala inspiradora, abrindo o caminho para as palavras das demais mulheres que compunham a mesa de abertura:

[...] eu sou uma mulher liderança, que luta pela minha terra, pelo meu povo, a minha retomada fica na fronteira, o governo não quer fazer a homologação e a demarcação da terra, estamos preocupados com a luta pela terra, fomos ameaçados, o próprio governo ameaça o povo tradicional, é nossa a terra, não viemos de outro lugar, nós estamos em nossa terra para sobreviver, nós não temos dinheiro para fazer um prédio para morarmos todos juntos, porque sem terra, este governo fica perseguindo os indígenas, se um *tekoha* cair, todos nós caímos. Despejo derrama sangue de criança, idoso, mulheres. (Leila Guarani, nov. 2019).

Priscila Guarani, da TI Tenondé porã, SP, seguiu a fala de Leila, trazendo a sua experiência junto a inovadora gestão do território recuperado:

[...] faço parte da equipe de liderança, nós não temos mais caciques em nosso território, por muito tempo foram 26 hectares, hoje temos mais de mil pessoas, hoje temos 16 mil hectares, mas não estamos seguros com a portaria demarcatória, por conta do governo – movimento e luta pelas terras, seguimos com nossos saberes, nossas línguas, os parentes se juntando, a gente se fortalece cada vez mais. Eu via que as mulheres não participavam muito, mas hoje a maioria das lideranças são mulheres, que decidem as coisas que acontecem dentro e fora da aldeia, participam das reuniões, dos encontros das mulheres, o movimento na busca dos direitos dos povos indígenas, o nosso movimento fortalece o nosso espiritual! (Priscila Guarani, nov.2019).

Kerexu Ivanildes, da TI Boa Vista em Ubatuba, SP, Guarani Mbya, também destacou a participação das mulheres na luta, e do enfrentamento que fazem com as palavras na defesa de seus parentes:

[...] faço parte das lideranças, também não temos cacique no momento, estamos no processo de demarcação, nunca foi fácil, nos governos anteriores também, a luta foi desde o início quando os portugueses invadiram a nossa terra, nossa fortaleza é nosso espírito, a força dos mais velhos. Temos nossos pajés, nosso território *yvyrupa*, pra gente não é brasil, paraguay, argentina, vocês que inventaram a divisão dos estados nacionais, para a gente não tem nenhuma fronteira, somos parentes, usamos os nossos nomes verdadeiros, estamos com a força de luta porque aprendemos isso com os mais velhos, vamos a nossa casa de reza para termos muita força para sair para a luta, é isso que nos fortalece e que não deixa que coisas piores aconteçam, a gente que fica na aldeia tá sempre lutando, pela nossa sobrevivência e liberdade. [...] a mulher sempre é uma lutadora. Lutar quer dizer resistir. (Kerexu Ivanildes, nov.2019)

Já Clara Mboy Jegua, Kaiowa de Laranjeira Ñanderu em Rio Brillhante, MS, fez uma fala dura, onde afirmou que

[...] Cada um de vocês que está aqui está dentro de nossas casas! Hoje estamos morrendo pela caneta. Caneta do deputado, senado, STF, mandando nos despejar, destruindo os nossos *tekoha* [...] Eu sou dona de casa, eu sinto a dor, eu vejo ainda meus parentes sendo matados de forma cruel, cada cidade está sendo construída em cima dos corpos dos meus parentes. É aí que entra a palavra igualdade, nós não somos iguais, nunca seremos, temos as nossas diferenças. (Clara Mboy Jegua, nov.2019).

Delmira, Ava Guarani do Oeste do Paraná, que como já citado no capítulo anterior, compartilham os contextos de retomadas territoriais e ataques ruralistas, explicou que

[...] é re-tomada, estamos retomando o que era nosso mesmo – hoje somos mendigos de nossa própria terra. Já tá na hora de devolver o Brasil para os povos nativos. O Brasil é nosso, povos indígenas. Retomar não é só voltar

onde a história acontece, nós temos a nossa história que é muito sagrada, onde a gente foi criado pelos nossos ancestrais. Retomar é reviver aquela história que foi cortada ou esquecida. (Delmira Ava Guarani, nov.2019).

Por toda a *Yvyrupa* - “A superfície terrestre designada [como] espaço geográfico sem fronteiras que os Guarani conservam com seus itinerários e aldeias [...]” como bem definiu Maria Inês Ladeira (LADEIRA, 2020) -, as mulheres do povo Guarani estão engajadas na recuperação de seus territórios e sabem que este é o caminho para a resistência e futuro de seus parentes. Desta maneira, levantar gente, para levantar *tekoha*, para ter de voltar às suas divindades afastadas com a chegada do branco, com o desmatamento, com o uso de venenos e o individualismo do *karai*, que se contrapõe ao desejo de solidariedade social, reciprocidade, expressado pelos Guarani e Kaiowa como *tekojoja*. Pereira (2016), como vimos, afirma que quem levanta a *tekoha* é um xamã. Mas quem levanta o xamã para que ele chegue nessa posição?

O xamã também é um filho, também é um neto, já foi criança e foi alimentado, ensinado, cuidado, criado pelas mulheres. Se um (ou uma) xamã pode levantar uma *tekoha*, ele só pode porque foi erguido primeiro por uma mulher, para que pudesse sentir, querer, desejar, cantar, alegrar-se. O *teko vy'aha*, o modo de ser alegre está presente nas mulheres, por isso ela levanta gente e levanta luta. Para Helene Clastres, ao pensar sobre o estatuto do xamã, traz o seguinte registro sobre a importância das mulheres entre os Guarani:

Recordemos o que Lozano diz a seu respeito: que às vezes eles afirmavam não serem nascidos de pai, mas somente de mãe. Seria possível ver nessa afirmação – como de fato se viu - um sincretismo, uma reminiscência da Virgem Maria: eles se teriam apropriado desse tema para justificar sua própria divindade. A explicação talvez seja verdadeira quanto aos profetas do século XVIII, que eram frequentemente mestiços. Mas, antes disso, vamos sugerir uma explicação mais simples do que a que recorre ao sincretismo: não ter pai significa, para os tupis-guaranis, patrilineares, não ter parentes. Nascer de mulher pode em compensação, ser aceito sem maiores dificuldades: não, como afirma Lozano, porque houve testemunhas do nascimento e tal evidência não pode ser negada, mas porque a mãe tem pouca importância, tanto "naturalmente" (não é geradora: mas mero receptáculo) como socialmente (não é por seu intermédio que a pessoa se, insere no parentesco). De modo que, enunciando tal "pretensão" os caraís não faziam mais do que exprimir ou reivindicar o estatuto ideal que, efetivamente, era o seu. A esse respeito, os caraís terrestres representam o inverso simétrico dos caraís míticos, que, no decorrer da narrativa de Thevet, sucedem-se de pai a filho e aparentam nunca ter mãe. Se excetuarmos o mito do dilúvio, que menciona dois casais - o que se explica no caso, já que se trata de dar conta da origem da

humanidade sob as espécies concretas das sociedades diversificadas - só uma vez mais se alude a uma mãe, a dos "gêmeos", e ainda assim essa heroína só tem uma importância secundária. Por essa razão, ao se descer do céu à terra, ocorre uma inversão das coisas, isto é: a transformação do herói mítico em herói terrestre acompanha-se da transformação de "originado de pai" em "nascido de mãe". O que pode significar que, se os carais não tem pai terrestre, é porque a única genealogia que possa convir-lhes é a que os ligaria aos grandes heróis celestes. Em todo caso, os carais não teriam desmentido essa interpretação, eles que podiam afirmar que "eram Deus e que nasceram deuses"! (H. Clastres, p.42,43,).

Os dados aqui apresentados caminham com passos diferentes dos propostos por Hèlene Clastres, principalmente ao que se refere à importância da mulher, à sua contribuição "natural" e principalmente social, pois justamente percebe-se sua importância irrefutável junto à construção do parentesco, sendo elas as "donas do fogo", capazes de levantar terra e levantar gente com os seus saberes.

Na situação de reserva, a vulnerabilidade, a penúria e a carência atingem diretamente os mecanismos de produção dos fogos, as mulheres sentem mais imediatamente e profundamente todo esse ambiente da reserva, o que faz com que seus espaços de expressão e realização sejam limitados dentro das reservas. As mulheres são responsáveis pela permanência e formação dos grupos nas retomadas, ganham mais expressão nesses espaços, porque são atingidas pelos impactos da falta de esperança na vida em reserva, onde enfrentam limitações para construir seus fogos, pois os homens circulam mais para fora das aldeias através da possibilidade do trabalho.

Os efeitos do reservamento na organização social guarani e kaiowa, com a incidência direta do Estado e a superpopulação em exíguos pedaços de terra, arrefecem as relações que são descritas em narrativas acerca da violência como fator fundante da desagregação de famílias e rearranjos parentais, onde, muitas vezes, a única possibilidade é a saída da reserva e a retomada, uma das poucas soluções. Lutar e retomar é um caminho para cumprir a incumbência de alegrar-se para o futuro da vida, e as mulheres, enquanto detonadoras de processos - mas ainda assim relegadas à "importância secundária" na cena etnográfica da etnologia guarani - esquentam a história.

A condição de mal-estar, de insatisfação, de autodestruição deve ser combatida entre os parentes, o que não significa que o *ñemyrõ* seja contrário ao *vy'aha*, mas sim o *clímax* da antissocialidade, uma falência da palavra-alma - *ñe'ẽ*, que testa os limites do corpo para suportar a intensidade destes sentimentos. Entretanto, estas dimensões da vida não são

somente sentimentais, elas são sociais. Estar feliz e estar triste são posturas políticas no mundo guarani, o que parece problemático são os excessos que também são políticos e são quem dificultam que se alcancem o *aguyje*, pois a tentativa de equilíbrio do excesso faz com que permanecer num meio seja impossível, como num “dualismo em desequilíbrio perpétuo” (LÉVI-STRAUSS, 1993), como veremos no próximo capítulo.

### **algumas considerações**

Afirmar que a chefia e o controle da unidade primeira, que compõem a rede de fogos e parentes e que se conforma com a *tekoha* entre os Guarani e Kaiowa, é feminina, só é possível frente à posição de prestígio que a mulher-mãe, a dona do fogo, recebe no sistema de parentesco guarani. Este sistema legitima o seu fazer político e as coloca no centro das resoluções dos conflitos, as quais articulam, junto a outras redes de cooperação femininas, soluções possíveis para se viver bem junto aos parentes.

Para demonstrar isso investiguei sobre como o parentesco opera para as ações de retomadas que são realizadas com a sua evidente mobilização e ativação. Assim, trouxe reflexões acerca do sistema de parentesco e suas respectivas classificações entre os Kaiowa e Guarani, bem como genealogias e terminologias elaboradas, além de algumas experimentações de modelagem e manuseio para a visualização da rede empírica levantada na realização da pesquisa. A partir das redes elaboradas, foi possível entender as estratégias de organização das relações de parentesco para evitação de casamentos reprovados e conectar os Guarani Ñandeva que vivem em seis áreas distintas, localizados em municípios diferentes que compõem a bacia *ñandevapegua*, em Mato Grosso do Sul. Trata-se, de fato, de um *mundo dos parentes*, como nominou Pereira (2004, 2016).

Discuti algumas situações etnográficas que possibilitaram ampliar as percepções acerca da construção do parentesco, a partir das distinções entre a vida em reserva e a vida em retomada, elencando a possibilidade de realizações femininas mais possíveis nas retomadas, frente às inúmeras tentativas de confiscação da vida (VILLELA, 2019) a que estão expostos estes indígenas na vida reservada.

Refiro-me a um mal-estar generalizado que irrompe num desesperador e aborrecido sentimento de desgosto, conhecido como *ñemyrõ*, o qual anula a força vital do sujeito através do silenciamento da palavra-alma dos Guarani, que se mostra como antecessor e consequência de monstruosas violências a que estes indígenas estão submetidos. Para controlar esse



sentimento que invade os corpos e pensamentos como “um abraço de mãe”, como me ensinou Tiago Karai, é preciso comunicar-se, falar, movimentar, compartilhar a palavra, trazendo, assim, de volta a alegria de viver, como me explicou Leila Guarani.

O fogo doméstico tem a sua integridade ameaçada nas situações de reserva, tensões territoriais e na exposição que os centenários anos de relações com o mundo não indígena proporcionaram, como a intensificação das violências entre e contra estes indígenas, pelas quais as grandes atingidas são as mulheres. Mas isto não minimiza as violências a que os homens também estão expostos, já que a vida kaiowa e guarani passa por situações de enfrentamento a uma violência estrutural que os atinge em todos os níveis da existência.

Uma certa perda da projeção do prestígio masculino coincide com a chegada das frentes agrícolas nesta região, que arregimentaram muitos homens indígenas, fazendo com que a presença contínua das mulheres nas aldeias lhes possibilitasse trazer para si essa projeção, visto que é realizado um grande esforço para a manutenção da vida no fogo, apesar de tantas situações contrárias a isto. De certa maneira mobilizam as violações em suas trajetórias com um movimento de resistência na luta pela terra, pela autonomia de suas vidas e corpos que questionam a homogeneização dos seus modos de ser mulher, marcados por seus conhecimentos, seus percursos, suas experiências familiares, suas multiplicidades.

Lutar é o dispositivo acionado por muitas mulheres para “restaurar” (MARINHO, 2018) a alegria dos corpos e fogos guarani e kaiowa, que necessitam de movimento para fazer circular as experiências e as palavras entre os seus, como modo de pactuar a vida coletiva. As experiências com a vida em retomadas mostram que as mulheres retomam também o parentesco, pois contribuem diretamente, a partir de seus conhecimentos e atuação, com o assentamento e permanência dos coletivos e, com isso, levantam pessoas, terras e vidas. Mostram-se como alternativa fundamental para o controle da violência entre estes indígenas, que se apresenta de distintas maneiras, rompendo com paradigmas não indígenas e possibilitando outras reflexões sobre a temática.





### CAPÍTULO III

#### **KUÑA JURU ATÃ TOMAR AS PALAVRAS**

*tem pão velho?  
não, criança  
tem sua fome travestida de trapos  
nas calçadas  
que tragam seus pezinhos  
de anjo faminto e frágil  
pedindo pão velho pela vida  
temos luzes sem alma pelas avenidas  
temos índias suicidas  
mas não temos pão.  
(Emmanuel Marinho, 1994)*

Se a palavra<sup>135</sup>, ao tocar o pensamento, pode inundar os corpos e os espíritos com bons sentimentos, parece ser na busca constante pelas boas palavras compartilhadas em torno dos fogos, vividos com saúde e alegria, que os Guarani e Kaiowa mobilizam corpos e espíritos para o retorno aos seus territórios. É preciso pensar que corpos, palavras-almas e territórios não podem ser compreendidos dissociadamente, pois palavra e alma são termos operados em conjunto em guarani - *ñe'ẽ* - e é a *ñe'ẽ* que, ao entrar no corpo através da rezacanto dos rezadores e rezadoras, circula pelo esqueleto e o faz corpo em pé - humano. Os indígenas afirmam com frequência, em suas expressões de lutas, que “são a terra”; inclusive, os Guarani e Kaiowa protagonizam recorrentes manifestações ao comerem punhados de terra<sup>136</sup> para contribuir com a compreensão dos não entendedores de que os povos indígenas são eles mesmos a própria terra.

Por isto, este capítulo é dedicado às reflexões acerca da produção do corpo e da construção da pessoa entre homens e mulheres guarani e kaiowa e a centralidade das mulheres nesses processos. São elas que, com os seus corpos, põem no mundo gerações de crianças que serão o futuro nas aldeias. Trata-se de uma reflexão sobre os processos de produção corporal e de palavras femininas, onde recupero discussões clássicas sobre os corpos entre as mulheres guarani e kaiowa, rituais de liminaridade, abordando as relações com substâncias, gravidez, remédios, alimentos e sensações de calor e frio.

Destas relações, a reflexão caminha pela percepção de corpos de reserva, onde a existência de mais de cem anos de instituições estatais e religiosas impacta os corpos das pessoas indígenas –, seja pela força do trabalho, pela contaminação dos agrotóxicos, da escola, das igrejas, instituições de saúde ou da memória de corpos retalhados deixados nas estradas, vítimas de violências. Estas marcas são carregadas no corpo, mesmo quando rompem com a etiqueta da reserva e buscam as retomadas.

Então identifica-se o esforço em produzir corpos belos, leves, alegres, mas também guerreiros, que são os corpos que ocupam as trincheiras das retomadas, o centro das grandes assembleias e outras estratégias de ação política guarani e kaiowa. São também estes corpos que rezam, fazem festas e crianças, para a continuidade da vida e da luta pela demarcação das terras guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul. Todavia, é preciso uma medida de

---

<sup>135</sup> “Palavra”, como veremos no decorrer deste capítulo, não se refere a vocábulo. Seu uso se dá numa intenção muito mais próxima a atividade da fala, do dizer. Trata-se de um termo polissêmico e o problema de sua tradução é um tema clássico nos estudos sobre cosmologia guarani desde Cadogan (2015).

<sup>136</sup> como o reproduzido por Ambrósio Vilhalva no filme Terra Vermelha. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=nOCFZWF\\_Wb4](https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=nOCFZWF_Wb4)

conciliação do calor dos corpos com o calor do fogo doméstico, para que sigam juntos na produção da vida social. Desta maneira, é preciso analisar a relação com as palavras e os corpos que as proferem, observando os efeitos e analisando as situações em que estas falas são elaboradas.

Esta percepção se deu porque é através da palavra que as mulheres guarani e kaiowa rompem com a etiqueta da mansidão, entendida como fundamental à boa oratória guarani e às inúmeras vezes que mobilizam as pessoas no seu entorno: seja pela festa, ou pela guerra, ou por uma através outra. Todavia, os excessos femininos - de sentimentos, substâncias ou palavras - podem ser mal interpretados e produzir outros efeitos, como as acusações de feitiçaria, que são atribuídas aos estados de ânimo alterados. É preciso uma medida para a fala, para que não se torne agressão desmedida, excessos de fala, emoções quentes, vistas como perigosas. A suspeição contra as mulheres foi percebida em distintos momentos históricos e aqui torna-se um dado importante para análise, apoiada em etnografias e registros históricos sobre a questão, trazendo à luz a acusação e a punição por feitiçaria contra as mulheres, bem como seus efeitos históricos nos coletivos indígenas aqui estudados.

### **corpos-palavras-almas-territórios**

Sentada no beiral da porta de entrada de sua casa, de frente para mim, que me acomodava na mureta da varanda, Leila me contava que, quando criança, a mãe lhe trancou num quarto durante a primeira menstruação, com uma peneira, em que ela peneirava milho e arroz para a mãe poder cozinhar. Ela e a mãe cuidavam da sua alimentação naquele momento – pois, ainda hoje, trata-se de uma dieta alimentar especial para a ocasião. Eu, então, me levantei, fui até o cômodo onde encerrara as minhas tralhas, peguei uma peneira que havia trazido de outra aldeia, mostrei a ela e perguntei: era igual a essa daqui?

Ela se emocionou ao ver o objeto em minhas mãos e eu não tive outra reação a não ser presentear-lá. Feliz, emendou muitas histórias desse momento. Contou que não gostou de ter o cabelo cortado, dos banhos de remédios com odores desagradáveis que tomou, da reclusão submetida e da comida restringida<sup>137</sup>. Não repetiu na mesma intensidade os procedimentos com suas filhas quando estas chegaram à menarca. Mas o que menos gostou foi que houve um momento em que sua mãe chegou com um socador de pilão, enquanto ela

---

<sup>137</sup> Em minha dissertação de mestrado, é possível encontrar relatos sobre o assunto proferido por mulheres, que seguem nesta mesma direção (SERAGUZA, 2013).

estava acorçada peneirando os grãos, e tentava acertar seus pés. Leila se desesperou, levantou-se jogando a peneira para o alto e começou a pular, na tentativa de proteger os pés. Quanto mais ela se esquivava do pilador, mais a mãe a perseguia. “Hoje eu entendo que ela estava me formando para eu saber me defender, ensinando o *sambo*<sup>138</sup>, que os Guarani Mbya também chamam de *xondaro*, estava formando um corpo de guerreira”, disse-me concluindo a história.

É preciso ter corpo de guerreira para viver na fronteira entre o Brasil e o Paraguai, no *front* da luta contra a invasão de seus territórios tradicionais. O corpo franzino daquela mulher, que se agiganta com sua história e seus ideais, foi produzido para suportar o dia a dia nas aldeias, as dificuldades de crescer dentro de uma reserva, de se casar, fazer filhos, enterrar o marido, despertar para a luta e fazer dela seu motivo de vida.

Este corpo foi produzido com as rezas de seus avôs e de suas avós, com as massagens de sua mãe, com os remédios, dos quais ela ainda hoje guarda os saberes, com os alimentos verdadeiros que cultivava em seu quintal e a faz uma dona de seu fogo. Ou seja, é uma *ha'í*, cabeça de sua parentela, tendo criado os cinco filhos sozinha, dos quais se orgulha de ver, nos dias de hoje, todos casados, estudando e trabalhando dentro da própria aldeia. Mas este corpo também foi feito com as dores dos amores perdidos, a dor do parto, do medo da morte diante das ameaças nas áreas retomadas ou dentro das reservas, e da necessidade de falar no centro das assembleias para “segurar” sua luta.

A produção da corporalidade entre os Guarani e Kaiowa, em Mato Grosso do Sul, já foi abordada por Chamorro (2009), Morais (2016), Cariaga (2018), sendo tema central de minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013). Entre os Guarani Mbya foi discutido em Pissolato (2007), Macedo (2011), Testa (2014), Pierri (2013), Keese (2016), Aranha (2016) e entre os pesquisadores e pesquisadoras Guarani e Kaiowa, como a antropóloga guarani ñandeva Sandra Benites (2018) e o historiador kaiowa Izaque João (2011). Trata-se de tema fundamental nos estudos em etnologia guarani e vem de Nimuendaju os primeiros registros sobre o assunto, entre os Guarani Apapokuva, em que ele apontou a necessidade guarani de produzir corpos leves, o que pode ocorrer através da dança, para o alcance de *Yvy Marãe'ỹ*. Mas, impactados pelo contato com os não indígenas e a incorporação de seus costumes, como os alimentares, através do consumo de sal, álcool, carnes de animais

---

<sup>138</sup> Entre os Guarani Mbya, Lucas Keese dos Santos se dedica a pensar a questão (SANTOS, 2021) e entre os Kaiowa, Veronice Rossato foi uma das organizadoras de um livro – *Ñemborari* -, produzido por alunos indígenas, durante aulas sobre a temática (ARA VERÁ, 2012).



domesticados, fez com que os corpos adquirissem “um peso invencível” (NIMUENDAJU, 1987, p. 104).

Entre os Kaiowa e Guarani é através da dança e da reza-canto que os patamares celestes podem ser alcançados. Desde quando *Ñanderu* saiu andando e deixou *Ñandesy* grávida dos gêmeos, ele se distanciou e produziu a abóbada e os patamares celestes. Para que seus parentes pudessem alcançá-lo, estabeleceu obstáculos que dificultam o caminho, que os leva a desfrutar do *status* de seres imortais, semelhantes às divindades: para isso é preciso alcançar o estado de *aguyje*, amadurecimento, tornando o corpo livre dos pesos da vida terrena e leve o suficiente para alcançar o local da proveniência de sua “alma” (CADOGAN 1959; MÉLIÁ, 1985; MONTARDO, 2002; PEREIRA, 2004; MURA, 2004; VIETTA, 2007; CLASTRES, 2007; CHAMORRO, 2008; SERAGUZA, 2013; S. BENITES, 2020 e E. BENITES, 2021).

Na antropologia, as discussões dedicadas à corporalidade são algumas das grandes contribuições ameríndias à disciplina, desde Marcel Mauss (2003), com o seu registro sobre as técnicas corporais, passando por Victor Turner ([1967] 2005), Mary Douglas (1966) e, na tetralogia “Mitológicas”, de Lévi-Strauss ([1960] 2006). Nesta última, o tema ganha densidade em relação aos povos indígenas no Brasil, para quem o corpo é percebido como um feixe de relações que o faz estar em atividades e negociações com os mundos humanos e não humanos o tempo todo, produzindo efeitos no próprio corpo que precisa de cuidados atenciosos - principalmente quanto ao que se refere às suas próprias substâncias, bem como aos demais corpos com quem compartilham a existência.

Em 1978, num texto seminal sobre esta discussão entre os indígenas brasileiros, foi que Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro sistematizaram essas questões e sublinharam que

Sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologias dessas sociedades. [...] Mas na verdade esse privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da pessoa pela sociedade. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social das pessoas, i.e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas



têm da natureza do ser humano [...] (VIVEIROS DE CASTRO, SEEGER, DA MATTA, 1978, p.3-4).

Desta maneira, a corporalidade e a construção da pessoa são práticas necessárias à construção do ser humano. Trata-se de um caminho conjunto moldado pelas distintas experiências dos coletivos indígenas a partir de suas existências compartilhadas nas terras em que vivem.

A indivisibilidade entre corpo e pessoa e sua posição fundamental para a compreensão junto às sociedades indígenas é importante para o entendimento da construção dos coletivos dentro dessas sociedades, que, diversos entre si, possibilitam a existência enquanto “sujeito que é pura relação” em detrimento ao ser “individuo” (SZTUTMAN, 2015, p.12) num cosmos absolutamente conectado. Para Renato Sztutman, o estado corporal produz efeitos sobre o próprio sujeito, às pessoas em seu entorno, “[...] sobre a sociedade e mesmo sobre o mundo, sobre o cosmos. Por isso, é preciso controlar esse sujeito, porque ele não é autônomo nesse sentido, ele depende de relações, ele é um feixe de relações, ele não é algo unitário.” (SZTUTMAN, 2015, p.11 e 12).

O “controle do sujeito” se dá através de sua posição no coletivo, onde seu corpo será inspirado e sua pessoa será construída em conjunto com as ações exercidas pelos grupos que compartilham. Trata-se de práticas diversas, mas que visam um sujeito a quem se reconhece enquanto semelhante, cujas atitudes são convenientes às práticas coletivas. Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro, em reflexão conjunta sobre o tema, apontam para as distintas formulações sobre a produção corporal existentes: na Melanésia, por exemplo, as práticas corporais se dão por subtração e especialização, enquanto na África e Europa se encontraria “um tipo ideal, do qual recebe de uma só vez sua forma e seu destino” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.769), ou seja, cada corpo é desenhado pelo “testemunho” de um outro. Para os autores,

Existe, entretanto, outra maneira de variar esse princípio de incompletude que faz com que um corpo não se baste nunca a si mesmo. Trata-se de imaginar que sua forma é determinada pelo olhar dirigido a ele, em função da relação que se estabelece com ele. Essa maneira de conceber o corpo é comum entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Dentre todas as configurações examinadas até aqui, esta é aquela cujas implicações são mais desconcertantes para um espírito ocidental. Neste caso, o corpo humano não mais ocupa um lugar único e estável no esquema do cosmos, já que sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de um testemunho – humano ou não humano –, fornecido pelo olhar do outro, em vez de ela ser um atributo essencial de uma dada classe de seres. (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.769).

A construção de corpos e pessoas coletivas, delineada pelos olhares humanos, ou não, a estes corpos destinados, é uma fina ideia apresentada pelos autores e inspiradora para a produção da etnografia aqui apresentada. A partir do contexto Amazônico, pano de fundo de suas elaborações, os antropólogos sugerem que a percepção enquanto corpo humano se dá a partir da “materialização de uma relação de filiação ou de parentamento [...] O “humano” é a forma que toma um corpo de um parente ou de um congêneres: de maneira mais geral, é a forma de toda criatura percebida como semelhante, quer dizer, como sujeito” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.773).

Todavia, a posição de sujeito pressupõe o acesso e o domínio a formas de conhecimentos sobre os mundos humanos e não humanos compartilhados em coletivos: “[...] ser um sujeito (portanto um sujeito social, portador de cultura) é dispor de um corpo análogo ao dos humanos quanto às suas modalidades sensoriais, sua anatomia, sua organização interna e, sob certas circunstâncias, sua aparência” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.775). Passa a ser, então, reconhecido como parte do coletivo, o que compõe a noção de pessoa entre os povos amazônicos, mas também entre os povos do Brasil meridional, como os Kaiowa e Guarani.

Em reflexões sobre o assunto, Viveiros de Castro sugere que o ponto de vista oferecido aos corpos vai além da fisiologia, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.380) - trata-se da corporalidade como categoria do pensamento (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, OVERING, 1982, MARINHO, 2018).

Entre os Guarani e Kaiowa, o recebimento da *ñe'ẽ* compõe a noção de pessoa destes coletivos, o que se expressa através da fala, da palavra e está relacionada à humanidade, e se trata de atributo perdido pelos animais na primeira terra, o que os deixou nessa situação de possibilidade contraditória em relação à humanidade, restando aos Guarani e Kaiowa o privilégio - ou a penúria - da humanidade: “Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade.” (VIVEIROS de CASTRO, 2002, p.72):

O corpo humano é um efeito relacional: perceber o outro sob a forma de um ser humano equivale a compartilhar com ele uma posição de sujeito, o que supõe o reconhecimento de uma identidade entre si e o outro [...] A especificidade da corporeidade humana está ligada aos procedimentos

pelos quais ela é fabricada: a carne e a forma do corpo são a memória literalmente encarnada das interações afetivas entre o sujeito e seu entorno. Ao invés de ser dada, como é o corpo de uma espécie natural, a forma humana do corpo é inteiramente produzida: ela é o resultado de uma ação intencional e coletiva. Um indivíduo não vem ao mundo como humano; ele se torna humano por meio da alimentação e dos cuidados dispensados por seus parentes, do zelo que estes demonstram entre si. (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.784-785).

Entre os Guarani e Kaiowa, tais cuidados dedicados aos parentes através da corporalidade e da construção da pessoa para a construção do *teko porã*, o bom viver que se deve realizar na vida terrena, são fundamentais para o reconhecimento enquanto sujeito e membro de um grupo, o que também não acontece de pronto no nascimento.

Após o nascimento, e todos os cuidados corporais que isto inclui, como a reclusão, dieta alimentar específica, os remédios, as massagens e a restrição na realização de atividades sociais (seja à caça, às visitas familiares, à participação em rituais, às conversas ou à própria preparação da comida) existe a necessidade da realização de um ritual de nomeação - feito a partir da identificação da proveniência da “alma” da criança por um rezador ou rezadora habilitado para isto - o que implica no conhecimento dos cuidados com as crianças nomeadas, que as colocariam como sujeitos coletivos, reconhecidos por seus congêneres.

Com o nome, dizem os Kaiowa e Guarani, vem sua “alma-palavra”, como se convencionou nomeá-la, no histórico dos estudos com os povos Guarani e que, em outros povos indígenas, se estende ao termo “alma”. Taylor e Viveiros de Castro (2019) pontuam uma questão relevante para esta discussão. Trata-se do histórico de traduções do termo “alma”- por missionários ou mesmo etnólogos que o circunscrevem na maioria dos registros sobre povos indígenas, perdendo a perspectiva do que a mera tradução cristã de “alma” pode eclipsar. Para os autores,

a “alma” indígena é formada pela perspectiva de outrem. [...] o “corpo” é tão imagem quanto a “alma”, e esta é tão material quanto aquele; essas duas dimensões estão em uma relação reversível, análoga àquela entre fundo e forma, e a única coisa que as distingue é o ponto de vista incidente sobre elas” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.783).

Entre os Guarani e Kaiowa há percepções distintas, mas semelhantes entre os antropólogos e antropólogas indígenas dedicados a pensar a temática. Sandra Benites, por exemplo, aponta para um equívoco na tradução do termo alma-palavra nos estudos sobre o seu povo. Para a antropóloga, a alma é dividida em duas partes: *ã* - a alma que caminha

junto com o portador, como uma sombra, e *angue*, que pode ser "boa ou ruim", sendo mais vulnerável às ações humanas, podendo sair de nossa companhia em algum momento da vida - e voltar depois, o que não acontece com *ã* (BENITES, 2017, p.108).

Segundo a autora, as duas almas estão relacionadas à vida terrena, pois a “*Nhe’ẽ* [...] é um ser nome que vem de *Nhanderu Kuery*. *Nhe’ẽ*, portanto é fundamento da pessoa guarani e não palavra alma [...] talvez uma tradução possível [...] seja espírito nome”. (BENITES, 2017, 109). Para ela, só depois que a criança começa a andar que ela tem a sua *ã*, pois “*nhe’ẽ* está ligado ao sentimento, ao nosso *py’a*, *xamoi kuery oendu opy’are* - eles sentem com o coração [...] estamos nos referindo a todo o nosso pensamento, conhecimento, nos conectamos com o nosso mundo espiritual” (BENITES, 2017, p.109).

Todavia, para a antropóloga há uma variação no uso dos termos *nhe’ẽ* e *aywu*, mas os dois possuem semânticas semelhantes - são termos referentes às palavras, às falas ordinárias e às falas sagradas. A antropóloga retira da discussão o termo “alma”, pela inconsistência que ele traz diante da tradução possível de espírito, complexificando a discussão quando traduz *ñe’ẽ* como o “ser espírito”, “espírito-nome”, mas que inevitavelmente se relaciona com a construção da corporalidade e os leva para a construção do *teko porã* (BENITES, 2017, 2020):

Existem vários sentidos para as palavras *nhe’ẽ* e *aywu* em cada grupo Guarani. Geralmente, estas duas palavras são entendidas como espírito, ser, vida, palavras, falas, som que vem do *py’a*. *Py’a* traduzimos literalmente como estômago, mas esta expressão faz referência àquilo que fica no peito, que nós Guarani chamamos *nhe’ẽ rapyta*, a base fundamental de *nhe’ẽ*, *aywu* e sentimento [...] Cada *nhe’ẽ* é um processo que possui vários ritos de passagem, sendo direcionado a cada etapa em que se encontra cada Guarani. É um caminho (*tape*) para a construção de cada passo do indivíduo no grupo, lembrando-o sempre do coletivo. É importante destacar de cada indivíduo o estado em que ele se encontra emocionalmente, por isso esses *aywu* ou *nhe’ẽ porã* – fala boa, ou boa fala – dependem do coletivo, do espaço dos elementos que formam o ser guarani. O ser guarani é construído por um conjunto de fatores. Para aproximar as expressões em Guarani e suas traduções em português, eu diria que, para nós Guarani, linguagem e o conceito de *nhe’ẽ porã* indicam a construção de um ser *nhe’ẽ mbaraete*, que significa uma pessoa alegre, tolerante, paciente, que sabe escutar com sentimento. Essa pessoa é considerada uma pessoa saudável, alegre, forte, que tem facilidade de superar qualquer desafio. É uma pessoa *arandu* (sábua). *Nhe’ẽ mbaraete* também está relacionado com ritos, cantos, mitos e práticas do *nhandereko*, nosso modo de ser. (BENITES, 2020, p.37, 38).

O antropólogo Izaque João, diferente de Sandra Benites, não se desfaz do termo alma, ao contrário, nos leva junto dele para inspirações profundas do mundo kaiowa sobre a

palavra. Assim como Benites, João aponta e demonstra as variações de uso de *ñe'ẽ* e *ayvu* entre os Kaiowa, o que me leva a pensar que o acionamento do termo se dá diante da modalidade da conversa e do próprio interlocutor. Para João, a *ñe'ẽ* faz parte do domínio do sagrado em todos os seus acionamentos, assim como *ayvu*, que contém em si a voz, o som das palavras, a fala - atributos de humanidade:

Para o Kaiowá, a palavra ou *nhe'ẽ* se define como algo sagrado em todos os sentidos, seja no momento do diálogo, seja para contar histórias. A palavra define as coisas e também pode provocar fenômenos incontroláveis no espaço físico. [...] A palavra humana, denominada pelo Kaiowá como *nhe'ẽngáry* (palavras próprias de uma pessoa), também é conhecida por *ayvu*. *Ayvu*, no princípio, foi criado pela mágica da cruz, por meio do barulho – *ayvarasa ayvarapy* – provocado pelo *xiru ryapu guasu*, tão alto que este necessitou diminuir seu volume, para não “percorrer em poucos segundos os patamares celestes, chegando ao final”, pois isso não seria bom para os seres humanos. Com esse ruído, surgiu a palavra – *nhe'ẽ ypy* – que está no mesmo patamar de *Nhanderu Guasu*. A denominação de alma, [...] para o Kaiowá é utilizada para se referir aos espíritos que asseguram parte da estrutura do corpo, denominada *xe rete va'ýra*. Estes espíritos incorporam o *nhe'ẽ*, e ambos dependem um do outro para sustentar o corpo plenamente. Quando o corpo deixa de existir, o *ang* se afasta do corpo e se transforma em *anguéry*, que atua como assombração, imitando as atividades que havia feito durante a vida [...] Segundo as informações dos xamãs, *ayvu* é definido como o conjunto de vozes humanas, e pode se referir também às palavras de sentido incompreensível como, por exemplo, uma algazarra. *Ayvu* é também o pássaro guardião e, para o Kaiowá, o corpo humano é entendido como o abrigo desse guardião, ou como uma casa que abriga diversos *teko va'ýra* (guardiões incorporados no corpo). Quando a doença ataca a pessoa, esse pássaro se retira do seu corpo e sobrevoa no espaço. Por isso, na concepção do xamã, a doença é considerada como fogo se propagando lentamente pelo corpo humano: na ausência do *ayvu*, o corpo perde a força do movimento e fica impossibilitado de reagir. Quando o *ayvu* se ausenta do corpo, a pessoa se sente mal e fica triste, sem vontade de praticar atividades cotidianas. Muitas vezes, na ausência de *ayvu*, um espírito maléfico aproveita a ocasião e se aproxima, encarna no corpo da pessoa, que pode cometer atos ilícitos ou tirar sua própria vida. A pessoa não consegue controlar suas emoções, o corpo fica vazio e sem defesa para se proteger da maldição. A reza, no entendimento kaiowá, pode trazer de volta o *ayvu*, mas também existe reza para espantá-lo. [...] (JOÃO, 2011, p.53, 54).

O fato é que, antes de mergulharmos no mundo das reflexões instigantes propostas pelos dois antropólogos - entre os Kaiowa e Guarani, esta questão valiosamente insolúvel vem sendo registrada por muitos estudiosos e estudiosas indígenas e não indígenas, há muito tempo. No mundo riquíssimo dos registros sobre o povo Guarani, além do já sublinhado de um ponto de vista da antropologia indígena, destaco alguns estudiosos e estudiosas não

indígenas e suas respectivas proposições fundamentais para o desenho da narrativa aqui esboçada.

A tradução de *ñe'ẽ*, como alma, pouco pode ser vista nos estudos históricos realizados por missionários e agentes do governo, que convencionaram a significação em língua não indígena como voz, palavra e fala (MONTROYA ([1639] 2011), GUASH (1995)). Numa análise mais atenta é possível perceber que para Guash e Melià, (2005), *ñe'ẽ* se configura como palavra, verbo, fala, vocábulo, conversa, linguagem, idioma, voz, (p. 89 e 362); para Felix de Guaránia, 2010 (p. 486): *ñe'ẽ* é voz, fala, palavra, idioma; enquanto para Montoya [1639], 2011, p. 365-371: *ñe'ẽ* - palavras, linguagem; utilizadas como, por exemplo: *ñe'ẽ sãĩ* – palavras alegres; *ñe'ẽ he'ẽvae* – palavras doces; *ñe'ẽ aky* – palavras ternas; *ñe'ẽ porerekua* – palavras de compaixão, amorosas; *ñe'ẽ pysývy* – determinação, conselho. Todos estes autores traduzem *ñe'ẽ* como palavra, e nenhum deles associa *ñe'ẽ* com alma<sup>139</sup>.

O primeiro registro de *ñe'ẽ* relacionado à alma e palavra vem de Curt Nimuendaju que, junto à sua descrição sobre os corpos leves e belos dos Guarani Apapokuva, apresentou sua reflexão sobre a composição das almas em duas frações: a primeira *ayvucué* (NIMUENDAJU, 1987 p.29), identificada como uma alma celeste; e a segunda, *acyiguá*, uma alma animal (NIMUENDAJU, 1987, p.34) ou terrena. É na morte que a alma se separaria nestas duas partes e a alma celeste retornaria para a sua morada originária. Para alcançar esse lugar, a alma teria que percorrer um caminho conflituoso, enfrentar vários obstáculos podendo ou não a alcançar, pois corre o risco de ser devorada, no meio do caminho, por seres sedentos de predação para o retorno à sua humanidade perdida nos tempos primordiais. À parcela terrena que permanece na terra após a morte, os Guarani atribuem a nomeação de *anguery* (NIMUENDAJU, 1987, p.41), o que foi registrado por MONTROYA ([1640], 2002, p. 33), como alma de defunto – *ãnguéra*.

A palavra aparece em Egon Schaden, registrada entre os Guarani e Kaiowa, como resultado da função primordial da alma, que é a linguagem (SCHADEN, 1974, p.112), atributo fundamental da humanidade, o que se aproxima do que propõe Sandra Benites em relação à aproximação de linguagem e *ñe'ẽ*, que estão atreladas à produção de seres sociais congêneres (S. BENITES, 2020). Schaden registra três versões sobre a composição da alma - defendendo sua concepção plural - a primeira de que ela é composta por duas metades, uma

---

<sup>139</sup> Agradeço a Veronice Rossato por me atentar para esta questão.

terrena (*atsygyua*) e uma celestial (*ñe'ẽ e ayvu*), alocadas entre a nuca e o pescoço e separadas somente em virtude da morte. A segunda versão é de que ela é composta por uma alma inteira (*ñaneñe'ẽ (gue)*), alojada no peito, e a última, nenhum pouco menos interessante, é a de que a alma guarani é composta em três partes: *ñaneã*, nossa sombra, *ayvúkuê-porãvê*, a alma celeste e a alma terrena, nomeada em vida, *atsjyguá* e, após a morte, como *anguery*, já que, a depender da jornada do sujeito que a recebeu, ela pode se encerrar no mundo terreno (SCHADEN, p.111-112). Uma questão interessante que Schaden coloca é que a “A alma já nasce pronta ou, pelo menos, com determinadas qualidades virtuais, por assim dizer embrionárias.” (SCHADEN, 1974, p.61).

Entre os Pai Tavyterã, Bartomeu Melià, Georg Grumberg e Paz Grumberg (1995), sublinharam duas parcelas da alma, sendo *ñe'ẽ (teko katu)* a palavra-alma que se assenta no sujeito durante a concepção através do corpo feminino (*oñapykano*), e *ã* ou *ãngue* para a alma terrena. A *Ñe'ẽ* ou *Ayvu* se divide em três aspectos; *tyke'yra*, *tyke'y mirĩ* y *tyvy mirĩ*. *Tyvy mirĩ* é o irmão menor que se desloca diante do sono da pessoa, enquanto *tyke'y mirĩ* se responsabiliza pelo corpo que ali repousa até o seu retorno. O segundo aspecto da alma, sugerido por Melià *et al*, é *ã* ou *ãngue*, a alma do corpo que se manifesta na sombra e que, após a morte, vaga pela terra, podendo ocupar o corpo de um animal e perseguir as pessoas que lhe foram próximas durante a vida terrena (MELIÀ, GRUMBERG E GRUMBERG, 2008, p.170-171), ao contrário da *ñe'ẽ* que, após a morte, segue direto rumo aos patamares celestes. Em Tesoro, de Montoya, ([1639], 2011, p. 42), ‘*ãng* aparece como alma, espírito, consciência; e também como sombra; em Guasch e Melià, (2005, p. 165 e 239), alma é *ánga*, *ã*, *angue*. *Angue* também é traduzido por fantasma.

Interessante para o argumento aqui apresentado é que, além da aproximação com os cuidados femininos através da concepção, Bartomeu Melià, Georg Grumberg e Paz Grumberg (1995) relacionam a produção da alma a duas substâncias eminentemente femininas: “El alma parece estar relacionada también con la sangre y la leche materna, y por eso transfusiones de sangre de un Paĩ a otro son solamente posibles entre parientes sanguíneos. Igualmente a un lactante cuya madre murió, solamente una pariente sanguínea puede darle su pecho.” (MELIÀ, GRUMBERG e GRUMBERG, 2008, p.170-171). Já pude presenciar, em virtude do falecimento de uma amiga kaiowa durante o parto, a recusa de seu pai em deixar a criança ser amamentada por outras mulheres não familiares, preferindo o leite de vaca ao leite materno de uma mulher não parente.

Entre os Kaiowa e Guarani, nas reflexões de Graciela Chamorro, as discussões sobre alma se dão a partir da percepção da alma dual - uma divina, *ñe'ẽ*, e uma animal, em que “*Asykye* refere-se à consequência da ação da alma animal, e *ãngue* à sua procedência: as palavras-almas de defuntos que degeneraram à animalidade por não terem alcançado a boa ciência” (CHAMORRO, 2008, p. 229). Para a autora, é sob a influência desta parcialidade da alma que os “[...] os humanos são acometidos de várias perturbações.” (CHAMORRO, 2008, p.194). Trata-se de “crises da vida”, explicadas como uma dissociação, uma interrupção da comunicação entre a pessoa e seu nome divinizador. A palavra-alma de origem divina se afasta da pessoa sob a pressão da sua alma animal, causando nela fragmentação e doenças (CHAMORRO, 2008, p.194).

A autora reitera que a primeira terra foi um espaço para que os humanos alcançassem a “perfeição” - *aguyje* – aqui entendido como estado de maturação ou plenitude do ser Kaiowa e Guarani, uma condição divinatória que pode ser alcançada através da observação e disciplina aos modos de ser e de viver ideais destes indígenas que os levariam à superação da condição humana (SERAGUZA, 2013), porém, deixaram-se levar pela “alma animal”. Chamorro destaca que “Pela sua ascendência divina os humanos conheceram a boa ciência, porém a animalidade privou-os dessa faculdade. Desse modo eclodiu a ignorância humana – a irracionalidade – e rompeu-se a amizade, o parentesco entre o humano e o divino” (CHAMORRO, 2008, p.198).

Entre os Guarani Mbya, Valéria Macedo postula que o “ascetismo como via de acesso ao *aguyje* pode ser interpretado como um desejar não desejar. O desejo implica uma falta, cujo signo maior é a mortalidade. Vinculada a carne, o receio pela animalidade convive com o anseio pela divindade” (MACEDO, 2011, p.12). Para a antropóloga, a composição da pessoa guarani se dá pela junção de sangue (*marã*), de sopro e osso (*marã e'ỹ*), situando como parcialidades perecíveis e imperecíveis da pessoa guarani, em que “animada por *nhe'ẽ porã* e *nhe'ẽ vai*, a pessoa é habitada por desejos de partir e de ficar, de rezar e de comer, de dançar e de caçar (ou casar)” (MACEDO, 2011, p.13). Desta maneira, o que se apresenta como desafio humano “seria assim manejar os desejos-afetos para gozar neste mundo, a exemplo de *nhe'ẽ vai*, sem estar confinado nele, a exemplo de *nhe'ẽ porã*”. (MACEDO, 2011, p.14, SERAGUZA, 2013).

A coletividade de *ñe'ẽ* aponta para a possibilidade da multiplicidade percebida até aqui. São nomeadas pelos Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul como *ñe'ẽ kuéra* e registradas por Sandra Benites como *nhe'ẽ kuery* (apesar de que em MS, os Kaiowa também



escrevem *nhe'ẽ kuéry*), onde “esses *nhe'ẽ kuery* nos ajudam a lidar com as *mitã* – crianças pequenas, [...]. Desse modo, seguimos nos costumes, o que nos ajuda a construir o ser guarani *ete'i* - verdadeiro, ou seja, preservar o modo de ser guarani e dar continuidade ao sistema guarani” (S. BENITES, 2017, p.108). Em Daniel Pierri encontramos o registro de sua conexão com as almas-palavras: “A expressão *nhe'e kuery* é utilizada para designar as almas-palavras que vêm à terra para formar as pessoas guarani, mas também para designar a coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes, que habitam as distintas moradas das divindades” (PIERRI, 2018, p. 201).

Pierri também registrou entre os Guarani Mbya as parcelas da alma como partes perecíveis e imperecíveis da noção de pessoa guarani, compostas por três parcialidades, avançando numa filosofia da pessoa guarani. Para o antropólogo há um desequilíbrio no sistema em que uma tríade povoa um par. Desta maneira, a pessoa é composta pela *nhe'ẽ porã* e por mais dois *nhe'ẽ mbyte*, “[...] o dualismo entre alma e espectro corporal desdobra-se novamente, por um desequilíbrio no seu par, em *nhe'ẽ porã*, *-ã'ng* e *ãgue*, a primeira destinando-se à morada celeste no *post mortem*, a segunda sendo devorada por *Anhã* e a última perdurando na terra, para infortúnio dos vivos.” (PIERRI, 2016, p.253).

Adriana Testa (2013), em sua tese de doutorado com os Guarani Mbya, pensa a produção da corporalidade e da pessoa como relação a partir da categoria de corpos-caminhos, em que estabelece uma conexão com a circulação dos saberes, a produção da pessoa, a alimentação com plantas e a produção do parentesco (TESTA, 2013, p.242). Para Testa, (2012, p.168), o corpo seria “uma espécie de lugar passagem que concentra e por onde fluem as substâncias” e o eixo dos Guarani para a produção das pessoas. Segundo a antropóloga, “as palavras dos humanos têm um potencial criador, e os atos de falar são também entendidos como atos de fazer” (TESTA, 2014, p.181), como caminhos construídos e percorridos pelos Guarani.

No entanto, é em Lucas Keese, em sua etnografia junto aos Guarani Mbya, que a relação sobre as retomadas das aldeias e *ñe'ẽ* ganham destaque, apontando para o fato de que seria ela quem revelaria e aconselharia os Guarani para abertura das novas aldeias (KEESE, 2021). Para Keese, a relação existente entre *ñe'ẽ* e o corpo é de complexa conectividade, e sugere que, de certa forma, obriga o corpo a se submeter aos desígnios do princípio vital. O autor destaca a proveniência dessas *nhe'ẽ* e sua multiplicidade de conceitualizações como “alma-palavra”, “palavra-habitante”, “linguagem-afeto”, o que ele chama de “traduções possíveis” para o princípio vital: “Os termos compostos nessas

propostas de tradução de *nhe'ẽ* demonstram, no entanto, que se trata de algo mais que almas que encarnam. Ao mesmo tempo que o *nhe'ẽ* é o eu, ele é também um outro, cuja relação com o eu parece similar à do *-ja* com seu *mymba*.” (SANTOS, 2021, p.153).

Se o corpo é o lugar onde se assenta a *ñe'ẽ*, e se a terra é onde os corpos se assentam, é preciso recuperar os ensinamentos de *Ñandesy Alda*, registrado entre os Kaiowa por Diógenes Cariaga (2019), quando ela explicou que “antes do *nhe'ẽ* se fixar no corpo em gestação, o útero materno é o *mitã apyka* - assento da criança” (CARIAGA, 2019, p.30), relacionando a produção da *ñe'ẽ* diretamente com a existência e a potência das mulheres. As parcelas das almas, conforme registrado pelo antropólogo, demonstram o desequilíbrio que precisam percorrer estes indígenas em busca de um meio - sem ausências ou sem excessos - para a existência.

Em diálogo com Tónico Benites, Cariaga explica que nem todos os seres conseguem alcançar o *aguyje*, pois sua *ñe'ẽ* é composta por qualidades boas e negativas, “Todavia Tónico ressaltou que não existe uma exclusividade destas características positivas entre os Kaiowa, isto é, uma pessoa kaiowa jamais é portadora apenas de boas qualidades ou de más” (CARIAGA, 2018, p.177):

Esse *nhe'ẽ* faz parte do nosso *teko*, não tem como separar *nhe'ẽ* de *teko*. Não é a mesma coisa! Eles estão assim (fazendo um movimento com as mãos de englobamento) nem tem como separar, não dá pra falar quem veio primeiro. Para nós o *nhe'ẽ* têm três partes: um que é sagrado, que é o *Ayvu*, um outro que dá origem a nossa língua, a nossa cultura; esse é o *nhe'ẽ* que pode falar *teko'tee*. Daí tem essa parte da alma que é o *angwe* que a gente diz que não é ruim, mas se a pessoa não seguir os valores do *teko*, essa parte fica mais forte e daí pode virar feiticeiro de verdade, que quando morre fica aqui na terra causando infortúnio, que a gente fala que é *angwéry*. (Tónico Benites, *apud* CARIAGA, 2018, p.178).

A diversidade de concepções do princípio vital entre estes indígenas se contrapõe à pobreza uma da concepção entre os não indígenas, e mostra a riqueza das elaborações guarani e kaiowa sobre o tema. Neste trabalho, *ñe'ẽ* é percebida como categoria conjunta - alma-palavra, em referência ao princípio vital dos corpos e pessoas guarani e kaiowa. Isso é fruto da pesquisa de campo, durante a qual acompanhei dezenas de explicações que se assemelham em parte a cada uma das esboçadas aqui. A mais comum é a tradução da *ñe'ẽ* como um *guyra*, um passarinho que se assenta no ombro por ocasião do *ñemongarai*, o batismo indígena, onde, através do rezador ou rezadora, o seu nome e sua origem são revelados. Essa parcela celeste da alma se pronuncia justamente através de seu coração, onde guardam seus sentimentos mais profundos.

Não posso negar que a tradução de *ñe'ẽ* para *guyra* é fruto de “minha educação indígena kaiowa”, como aprendi a assumir com o professor Bartomeu Melià em suas saudosas aulas - quando afirmava que a sua era guarani mbya. Por isso, já foi visto até aqui a presença de um pássaro que habita o corpo, anunciado por Izaque João em seu destaque anterior. Para o antropólogo kaiowa, conforme os registros em sua dissertação de mestrado,

A alma humana, para os Kaiowá, é compreendida como uma espécie de pássaro veloz, e cada um têm o seu espaço específico nos patamares celestiais. O corpo humano se movimenta devido ao espírito, mas com características de pássaro pousado no ombro da pessoa, dando-lhe força para se movimentar e interagir com o ambiente de várias maneiras, com livre arbítrio, porém conduzido com emoção e alegria. Para os líderes espirituais, a alma precisa ser constantemente protegida, para continuar fluindo o gosto de viver. A conduta negativa ou positiva praticada resulta em consequências para a pessoa. (JOÃO, 2011, p.52).

*Ayvu* e *nhe'ẽ* referem-se à fala que é dada em virtude do nascimento e, conforme a origem do princípio vital de cada Kaiowa e Guarani, *nhe'ẽ* é um pássaro que vem e pousa nos ombros da criança, mas se o pássaro não permanecer, a criança pode morrer. Para o pássaro permanecer é preciso das palavras elaboradas pelos rezadores e rezadoras e dos cuidados familiares e maternos para que a criança tenha corpo para recebê-la, fazendo com que o pássaro permaneça, pois o que o afasta naquele ambiente são os espíritos que o espantam. Então, o rezador precisa cantar para harmonizar o ambiente, espantar os espíritos maus e o pássaro seguir assentado nos ombros da criança pelo decorrer de sua existência.

A palavra que sai da voz dos rezadores serve de proteção contra bichos, insetos, espíritos e transtornos climáticos e humanos. A reza é uma forma de se comunicar, de se identificar, de pedir licença para os *jára* para circular nos espaços em que estes são os donos, como detalhado nos capítulos anteriores. Desta maneira, o *teko va'yra* citado por João - que se refere ao modo de vida do conjunto de guardiães das parcelas imperecíveis do corpo indígena -, faz com que as pessoas se sintam plenas, mas, quando os pássaros se distanciam, a pessoa se sente doente, porque a doença “é como o fogo pousando em mim” (JOÃO, 2011), se o pássaro vê que o corpo está se incendiando, ele tende a se afastar.

Desta maneira, quando a pessoa morre e esse pássaro volta ao seu patamar, a sua substância é colocada dentro do *xiru*, através dos cantos dos rezadores, cuja repetição é fundamental para o alcance do *aguyje* (JOÃO, 2011). Esta substância é *jasuka*, a matéria primordial da vida na terra, a neblina, a água que compõe o *xiru* - a madeira sagrada em formato de cruz que sustenta o mundo kaiowa com suas substâncias imperecíveis. Para João,

a alma, *nhe'ẽ*, é quem volta para o lugar de origem, a que é assentada durante o batismo, *ayvu*, volta para o *xiru* e *ã* é sombra e é terrena. A *ã* pode afastar a *nhe'ẽ*, para a pessoa ficar triste; quando isso acontece significa que a alma está distante, pois sem *nhe'ẽ* a pessoa fica triste, e também vulnerável, violento, pois está “sem força” (JOÃO, 2011).

Por isso não se pode submeter as pessoas - especialmente crianças e velhos, cujo *guyra* está em assentamento ou descolamento - a emoções profundas, pois parece que o *guyra* está relacionado a um componente da memória, sendo por ela despertados sentimentos ruins que podem levá-lo a se afastar do corpo, gerando uma série de infortúnios. O mesmo se dá em relação ao susto: já vi mulheres utilizando a expressão “ai! *che guyra!*” em relação a situações em que se assustam: isso faz com que o *guyra* também se assuste e voe para longe do corpo, sob condição de doença ou morte do corpo. Toda doença ou morte violenta - seja homicídio, por arma física ou espiritual, ou suicídio - são atreladas à falta de cuidados rituais com a *ñe'ẽ*, o que a deixa vulnerável para atuação dos outros humanos e não humanos, semelhante aos amazônicos, registrados por Taylor e Viveiros de Castro:

Os amazônicos assimilam a doença e a morte a um ato de devoração, prova suplementar, se ainda faltasse alguma, do papel desempenhado pelo esquema da predação. Assim, eles dizem correntemente de um morto ou de um moribundo que ele “foi comido”, seja qual for a causa de sua agonia. De resto, os povos indígenas não costumam fazer uma distinção clara entre um assassinato ostensivo, uma morte causada por uma agressão xamânica e uma morte que qualificaríamos de natural. Em todos os casos, o falecimento ou o mal-estar é causado pela ação predadora do outro, seja um outro humano, uma dada variedade de espíritos, ou uma classe de animais, notadamente os animais de caça (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.806).

Por isso é preciso cuidar do *guyra*, para que ele se assente com alegria nos corpos e não fique à disposição dos desejos alheios. E essa conduta implica em saber escutar os sentimentos profundos emanados através das palavras. Se a base da *nhe'ẽ* são os sentimentos e falar de *ñe'ẽ* é falar dos mais profundos sentimentos guardados no coração, é preciso saber falar, mas acima de tudo, saber escutar para poder falar. Para os Kaiowa e Guarani, como discutimos certa vez no ano de 2013, junto aos amigos indígenas e não indígenas do grupo de pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD), os ouvidos podem ser configurados em três tipos de escuta: 1) aquela que é filtrada por uma espécie de película que impede o acesso direto às palavras divinas, 2) a escuta dos rezadores e rezadoras que se comunicam diretamente com o mundo das divindades, e 3) aqueles que não a têm, e, conseqüentemente, sem saber escutar, falam mal.

Dessa maneira, *Hendu* significa ouvir, mas, mais do que ouvir mecanicamente, significa entender e se responsabilizar pelos conhecimentos acessados, o que só se dá pela via do afeto. Para isso, seria preciso a) purificar-se dos desejos do mundo não indígena, b) preparar os ouvidos, c) ouvir por etapas e, d) cultivar a relação afetiva para o acesso aos conhecimentos. Feito isso, deve-se ouvir com o coração, que ativará o pensamento para a intensidade necessária às reações. Não por acaso, a palavra pensamento em Guarani e Kaiowa pode ser traduzida como *py'a ñomongueta*<sup>140</sup> - que, ao pé da letra, pode ser traduzido como conselho/conversa do coração/estômago/peito.

Isto remete aos argumentos de Belaunde (2006), elaborados entre os amazônicos, em que, ciente de que o “coração de uma pessoa seja o centro do pensamento, isso não significa que ele monopoliza todos os processos” (BELAUNDE, 2006, p.212). Para a antropóloga, “O pensamento pode também estar assentado sobre outras partes do corpo, mas o coração as reúne sob a batida e o fluxo unificadores do sangue. Pensar com o coração significa pensar como um todo fluido, e não em pedaços desconectados” (BELAUNDE, 2006, p.212).

Isto quer dizer que escutar a *ñe'ẽ*, em sua amplitude de vibrações que se espelham nos corpos, levam a segui-la, como numa relação de quase subordinação, como apontou Keese dos Santos (2021), ou ainda como afirmou Sandra Benites, “O *nhe'ẽ* também pode escolher onde e com quem deseja morar novamente em *yvy rupa*. Isso depende muito de como ele *oiko porã* – se comportou bem, se *ovy'a* no ambiente, na família. Acontece também do *nhe'ẽ* voltar.” (S. BENITES, 2017, p.110).

Sendo assim, é possível refletir sobre as retomadas a partir da perspectiva de que se vive mal dentro das reservas, e por isso algumas *ñe'ẽ* não conseguem permanecer confortavelmente nestes locais. Sem condições de afastamento físico, os Kaiowa e Guarani preferem as retomadas territoriais e a violência que isso pode acarretar por parte dos não indígenas, pois a *ñe'ẽ* deles é daquele lugar específico e voltar para o território ancestral é voltar para o lugar onde foram assentadas as *ñe'ẽ kuéra* dos seus antepassados. Trata-se do lugar onde se origina a sua vida enquanto pessoa, de sujeito coletivo, no mundo terreno - o lugar que contém a sua substância. Então, sabem que, ao retornar, apesar dos obstáculos

---

<sup>140</sup> Quem me traduziu desta maneira foi Jacy Guarani, Leila Guarani e Eliel Kaiowa. Eliel conhece o termo, mas utiliza com mais frequência *tesa mondo* (enviar aos olhos - no sentido de viagem), enquanto Izaque João traduz como *jehesa mondo* (pensar intensamente como vai fazer), *jeheko mondo* (pensamento, imaginar, pensativo) e *py'a ñomongueta* como reflexão.

impostos pela presença não indígena, como o Estado, a fome, a violência - sabem que, ao alcançar este caminho, o seu espírito estará livre, como em *aguyje*.

Certa vez, um amigo kaiowa da Reserva de Dourados me explicou que os “índios se parecem com os porcos do mato - a terra pode virar fazenda, pode passar trator, boi pisar, soja nascer, ele sempre sabe onde nasceu e volta para onde é a morada do seu espírito”. É esta memória-linguagem - do espírito - (se é que podemos convencionar assim) que faz com que os indígenas retornem ao lugar onde nasceram, como a mãe que rememora o seu parto nos cuidados dedicados a fio por toda a vida aos seus filhos e faz com que seus filhos sempre retornem para próximo delas. Elas também sabem como e de onde vem a *ñe'ẽ* de suas crias e, por isso, se preocupam em saber como devem ser cuidadas.

Conforme o argumento que sustenta esta tese, é justamente a atuação das mulheres, na arregimentação dos parentes para as áreas de retomada, que possibilita a reflexão sobre esses corpos que parem e lutam, ou até que ponto o encanto das mulheres pode se dar em relação às substâncias delas compartilhadas com as *ñe'ẽ* de seus descendentes?

### ***corpos de mulheres***<sup>141</sup>

As mais distintas matérias são dadas como primeva à criação das mulheres nos mundos guarani<sup>142</sup>. Desde a origem da *ajaka*, da terra e do barro, de *jasuka*, da costela de *ñanderu*, da batata da perna de *ñanderu*, da florzinha de pena que compõe o *jeguaka* primordial, até a mal-sucedida imitação de *Aña* na disputa pela criação do mundo com *Pa'i Kuara*, entre os Kaiowa e Guarani, como registrei em minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013). Das ricas versões e variações tem-se acesso ao universo da cosmologia guarani, onde se debatem e se afetam com as narrativas de criação das sociedades do entorno e recriam-se mundos a partir de força criativa inata a estes povos.

Os cuidados corporais das mulheres perpassam por aqueles que os recebem e sobre aqueles que os produzem. Desde os saberes sobre alimentação e cultivos, aos complexos saberes relacionados aos partos, por exemplo, realizados por mulheres e homens, como me confirmou Mateus, Kaiowa de Paraguasu (SERAGUZA 2013), ou mesmo o testemunho de Henrique Guarani - marido de Holanda, que trouxe ao mundo seus dois filhos, meus afilhados - o qual relata que só depois dos cuidados tradicionais buscaram o hospital “para

---

<sup>141</sup> Este tema foi central em minha dissertação, por isso, apresentarei aqui um esboço geral sobre o assunto.

<sup>142</sup> Como registrado por Pierri (2016), Aranha (2016), Benites (2018), Morais (2017), Ramo y Affonso (2017).

não ter problemas com a SESAI”. Nos dois casos, eles relatam que aprenderam com suas mães - que pariram seus irmãos - e com suas próprias mulheres, no parto de seus filhos.

Na gravidez, muitos cuidados são tomados pelo casal, pois derivou da conjunção das substâncias dos dois - sangue e sêmen -, quando todo o não cuidado pode produzir efeitos no casal e na criança, quiçá em toda a aldeia, ou como constatou Lévi-Strauss (2006, p.371-72): “De fato, o esperma *é o que deve* passar do marido à mulher, e o sangue menstrual, *o que não deve* passar da mulher para o marido. [...] A não ser que seja uma bruxa (cf. M24), a mulher não transfere sangue menstrual para o marido”.

Este autor elabora esta constatação a partir de um mito terena registrado por Baldus (1950). Este mito (M24) refere-se a uma mulher terena feiticeira que “tempera”<sup>143</sup> o caraguatá com o sangue menstrual e tenta alimentar seu marido com ele, mas é impedido por seu filho que o avisa e lhe possibilita vingar-se da mulher. O homem produz uma mistura de mel e filhote de cobra e oferece à mulher que, ao consumi-lo, se desorienta e termina caindo num buraco e morre. Sob este buraco, nasce uma vegetação que está relacionada com a origem do tabaco (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.127, 128).

Além destes cuidados de transferência do sangue e seus efeitos, a restrição alimentar deve ser observada pelo casal, assim como a regulação das atividades possíveis de serem executadas neste período, e também os remédios para banho e infusão, feitos com ervas do mato - da floresta, campos e brejos, como, por exemplo, samambaia, espada de são jorge, orquídeas, raiz de sapé, urucum, cedro, algodãozinho, bálsamo, gorduras de animais, rabo de tamanduá, capim guiné, massagens e o canto-reza executado pelas pessoas próximas ao fogo, sendo preferencialmente por um rezador ou rezadora da parentela (SERAGUZA, 2013; VERA, 2017; MEDINA, 2017; FLORES, 2016; AQUINO, 2017).

Após o nascimento, o resguardo é realizado pela mulher e pelo marido em modalidades e intensidades distintas, seja de alimentos, banhos, infusões, remédios do mato ou mesmo de rezas-cantos. Neste momento, muitos conhecimentos são apresentados às crianças, como flores que produzem simpatia nelas (*karai yvoty*) que devem estar em seu quarto, ou mesmo ervas que espantam mau-olhado, bem como rezas que revertem até coalho virado - *kambyryru jere* - uma doença de infância que acomete os Guarani e Kaiowa - completamente relacionada ao distanciamento que a *ñe'ẽ* pode adquirir em relação aos

---

<sup>143</sup> Impossível não lembrar de Simone Becker (2009), que, em sua dissertação de mestrado, registra o mesmo tempero entre casais urbanos no sul do Brasil que visa o encantamento dos maridos e parceiros sexuais.

corpos das crianças em distintas fases da infância (HEUSI, 2011; SERAGUZA, 2013; MORETTI, 2017).

Por isso, até o momento do batismo da criança, todos os cuidados devem ser tomados à risca - sua *ñe'ẽ* ainda está assentando em seu corpo, tem poucas histórias no coletivo e pode se desapegar com facilidade ou ser seduzida por algum ser não humano, como espírito ou animal. Por isso, fazer as crianças alegres e felizes junto à sua parentela é fundamental. Daí o empenho em massagear os corpos dos bebês no intuito de modelá-los dentro da estética que consideram adequada para a vida em coletivo (como as mães que passam gordura de ema no joelho das crianças para que eles sejam ágeis como as emas), para que a criança não sofra e permaneça alegre na convivência da parentela.

Assim como os cuidados destinados à mãe, pois é em seu útero que a criança se assenta para receber sua *ñe'ẽ* e de seu leite a criança se alimenta - ele precisa ser transmitido com afeto e generosidade – *mborayhu* -, mas para isso, as mulheres também precisam de cuidados afetuosos e solidários: “A mulher pode adquirir *akã tarowa* ao longo da sua vida, se vive ou viveu na pressão; se uma mulher guarani fica com cabeça louca é porque alguém a enlouqueceu (S. BENITES, 2018, p.79). Para Izaque João, isto também pode acontecer devido aos descuidos rituais,

Todas as pessoas, desde o nascimento na superfície da terra, trazem consigo o seu temperamento e caráter. Sendo assim, no primeiro momento de respiração no mundo físico, o seu pássaro guardião é enviado do espaço de origem para assentar no seu ombro. O xamã ressalta que, após cortar o cordão umbilical, é preciso fazer *nhembo'e* para proteger o umbigo da criança e o útero da mãe e impedir a encarnação do espírito mau (*mba'etirõ*), que pode provocar doenças (JOÃO, 2011, p.155).

Sandra Benites descreve que os mais velhos de seu povo “sempre orientam as mães a não falar palavras à toa por impulso, na hora da raiva, se referindo aos filhos”, pois, segundo a autora, isto pode ocasionar o desejo “de a criança querer voltar para o *amba* (morada celeste)” (BENITES, 2020, p.40). Por isso, os cuidados maternos são fundamentais - alimentos, remédios, palavras, cantos e rezas que vão manter a sua *ñe'ẽ* em paz e, conseqüentemente, a sua cabeça; assim poderá repassar esses sentimentos profundos e positivos através de suas substâncias, como o leite materno, o suor, a saliva, as lágrimas... É o seu sangue que liga a criança ao seu princípio vital e é o seu leite que a mantém em condições para receber e assentar sua *ñe'ẽ* na vida terrena: “A mulher, *ipuru'a va'erã* – futura grávida -, tem que se preparar para receber esse *nhe'ẽ*, pois isso implicará, realmente, no futuro da ser-criança, do *nhe'ẽ*.” (S. BENITES, 2017, p.111).



A memória é ativada no processo da gestação, através dos cuidados dedicados aos outros, tais quais os dedicados a si mesmo, como na infância, gestação, parto, crescimento, amadurecimento, aproximando-se do que propôs Peter Gow sobre os Piro: de que a memória desses cuidados está relacionada aos “parentescos reais” (GOW, 1991). Para Belaunde (2006) é “[...] é exatamente a demonstração de força e pensamentos das mulheres durante o parto que mais marcadamente separa o seu sangue do sangue dos homens” (BELAUNDE, 2006, p. 217). Para a antropóloga, o sangue produz o gênero entre homens e mulheres na Amazônia, pois ele reflete os cuidados durante a vida: o que comem, onde crescem, os tipos de remédios e rezas que cultivam, os quais delineiam coisas a serem feitas em seu manejo, seja o manejo do sangue menstrual, puerperal ou mesmo de seus inimigos - o manejo do sangue atribui gênero aos corpos, pois ensina a prática de coisas relacionadas aos gêneros:

Ele leva pensamento e força e incorpora os espíritos e o conhecimento de uma pessoa, trazendo de volta à memória o conhecimento de si e dos parentes, mantendo a vida. O sangue tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres. Em primeiro lugar, porque o sangue transporta conhecimento corporificado, atribuindo gênero à pessoa; em segundo, porque o sangramento é explicitamente uma posição feminina, embora ela não seja ocupada apenas por mulheres. (BELAUNDE, 2006, p.232).

Alimentar é um desses cuidados para o sangue e o pensamento; desde a amamentação ao alimento transformado no fogo e na reza, alimentar pressupõe relações aprofundadas e bagagem de conhecimentos (SERAGUZA, 2013), o que confere um papel de importância às mulheres. Tanto é que vem daí a autodenominação de donas do fogo: são as mulheres que geram, que nutrem e fazem crescer o futuro, são elas que apresentam as crianças ao coletivo e contribuem para o seu reconhecimento, inclusive afetivo, enquanto membro. Entre os amazônicos, Taylor e Viveiros de Castro afirmam que oferecer alimento é um processo do reconhecimento enquanto parente, que alimenta o corpo e também o pensamento:

Oferecer regularmente alimento a outrem com sinais de afeição é um comportamento típico de congêneres; é fonte de uma relação de parentesco. Isso exprime uma disposição em pensar em seus próximos, particularmente quando estão ausentes, evocando-os por meio de imagens mentais que suscitam ternura, desejo e saudade. Essa atitude mental, aliás, constitui a forma primeira da reflexão nas culturas indígenas: “pensar” é antes de mais nada pensar nos seus próximos, por oposição ao exercício especializado do pensamento especulativo, o qual remete ao saber. Em suma, o parentesco não é dado por um laço biológico que lhe precederia: ele se constitui na construção mútua de uma corporeidade compartilhada, depositária de uma consciência corporal feita de uma memória de interações com os seres, os

lugares e os objetos familiares [...] O dom de alimento, mas também o olhar, desempenham um papel central nesse processo, em função de uma lógica que assimila estreitamente o alimento oferecido, a relação entre pessoa provedora e sujeito alimentado, e o olhar mútuo, eixo maior da relação de intersubjetividade. Comer é, portanto, incorporar uma relação – especialmente visual – ao mesmo tempo que se incorpora uma substância; [...] O corpo humano é a coisa mais valorizada nesse universo porque ele materializa a sociabilidade e, também, porque ele é testemunho de uma capacidade de ação – fabricar viventes semelhantes ao fabricante – percebida como própria do humano [...] (TAYLOR e VIVEIROS de CASTRO, 2019, p.785-787).

Alimentar, olhar, pensar, remediar, manusear substâncias e resguardar fazem parte dos cuidados corporais que são praticados em distintos gradientes entre as diversas famílias indígenas em Mato Grosso do Sul. Entretanto, nem todas têm, como já vimos nos capítulos anteriores, condições territoriais e ambientais para exercer seus rituais com segurança física e espiritual (SERAGUZA, 2017) e rendimento, mas todos desenvolvem a capacidade de pensar nos seus parentes próximos, caso contrário, não poderá ser identificado enquanto um congênere.

As reflexões sobre menstruação, corpo e pensamento, elaboradas por Overing (1982) junto aos Piaroa, é o caminho por onde Belaunde (2006, 20016, 2018) constrói as suas formulações, fundamentais para a argumentação aqui apresentada. Compartilho com a autora a percepção da centralidade do sangue e do pensamento para as reflexões sobre corporalidade e noção de pessoa também entre os Guarani, partindo da aproximação de que tal qual nas línguas amazonenses, “o “pensamento” significa lembrar de nossos parentes, sentir saudades deles e agir no sentido de lhes oferecer cuidados e sustento” (BELAUNDE, 2006, p.226).

Os rituais de menstruação são alguns desses cuidados que ativam pensamento e memória, além de lidar com o manejo do sangue e do pensamento, principalmente a partir do controle do desejo – *jepota*: desejo demais pode te levar ao encantamento sexual que retira a humanidade, levando mulheres a ter seus corpos devorados pelos grandes animais e espíritos donos e suas almas aprisionadas por esses seres (SERAGUZA, 2013).

Nos rituais dedicados aos cuidados com os diversos tipos de sangue (*tuguy/huguy*) que vertem, como o sangue puerperal e a menstruação, o resguardo e os cuidados são distintos, mas geralmente recordados com amargura e dor pelas mulheres que passaram por ele. Como o ritual de primeira menstruação citado no início deste capítulo, a memória da solidão e dos cuidados desconhecidos incutem o sentimento de sofrimento e estão

relacionadas ao pensamento, já que é, possivelmente, a primeira vez que estas meninas se submetem a uma situação de não convívio social, de ruptura da comensalidade, cuja ideia compartilho da proposta por Taylor e Viveiro de Castro, quando afirmam que “comensalidade equivale a comunidade, e esta equivale a identidade” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.795).

O silêncio, para Sandra Benites, é fundamental para o cuidado do pensamento nestes momentos, pois provocam reflexões profundas que visam a alegria e o bem-estar das mulheres e de seus parentes; por isso precisam de concentração:

As mulheres precisam ter corpos saudáveis e precisam estar em silêncio quando sangram, porque as suas cabeças precisam estar bem para que sejam alegres, porque a saúde da mulher está relacionada com *akã* (cabeça), que é um lugar muito importante para a alegria e o bem-estar da mulher. Se as pessoas em torno não compreenderem o humor das mulheres, estas não terão paciência. As mulheres precisam ter apoio e força para ensinar aos homens a ser sensíveis. [...] No costume guarani, de modo geral, quando vem a primeira menstruação das meninas, estas ficam de resguardo durante três ou quatro meses, no silêncio, para acostumar o corpo e a cabeça a ficarem calmos. Minha avó dizia que a cabeça da mulher funciona como um filtro no período da menstruação. Se não tiver cuidado com a cabeça e com as emoções, pode acontecer uma transformação, pode haver um problema de desequilíbrio emocional (na mulher). Tal desequilíbrio emocional pode ser causado por barulhos, irritação causada por outras pessoas, muitas preocupações. (BENITES, 2018, p.74, 75).

Portanto, este é o momento do pensamento, dos cuidados com a “cabeça”, quando todos da família pensam na pessoa reclusa - pais, mães, avós, irmãos e primos -, e a própria menina também pensa em si e na família, fazendo crescer a coragem em si, como no exemplo deixado por *Ñandesy* (primeira mãe), que sai andando grávida e sozinha pelo mundo pensando em seus filhos e em seu companheiro, que também pensam nela. Desta maneira, o resguardo praticado pela menina exerce efeitos positivos e de cuidados sob todo o coletivo, e constrói em seu próprio corpo a memória do coletivo da iniciada, tal como apontado por Clastres sobre os rituais iniciáticos entre os Ache Guayaki:

Na exata medida em que a iniciação é, inegavelmente, uma comprovação da coragem pessoal, esta se exprime - se é que podemos dizê-lo - no silêncio oposto ao sofrimento. Entretanto, depois da iniciação já *esquecido* todo o sofrimento, ainda subsiste algo, um saldo irrevogável, os *sulcos* deixados no corpo pela operação com a faca ou com a pedra, as cicatrizes das feridas recebidas. Um homem iniciado é um homem marcado. O objetivo da iniciação em seu momento de tortura é marcar o corpo: no ritual iniciático a *sociedade imprime a sua marca no corpo* dos jovens. Ora, uma cicatriz, um sulco, uma marca são indelévels. Inscritos na profundidade da

pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança - *o corpo é uma memória* (CLASTRES, 2013, p.196, 197).

Os rituais de primeira menstruação deixam marcas no pensamento, por isso não se esquece deles. E é por isso que, nestes rituais, dizem “nascer de novo” (SERAGUZA, 2017), pois deixam de ser meninas crianças para se tornarem mulheres aptas a serem donas de seus fogos, e que, para isto, os cuidados com as substâncias e fluidos corporais são fundamentais. O sangue é percebido como uma marca ontológica da diferenciação entre homens e mulheres, anunciada desde o mito fundador, quando o primeiro homem, que havia recebido o poder de gerar os filhos, o perde por não saber cuidar das substâncias que envolviam a ação, cabendo às mulheres serem as herdeiras destes saberes, as quais, em cada lua nova vêm demarcar o poder, o perigo e a diferença através de sua menstruação (SERAGUZA, 2013).

De modo algum tendo a reprodução das discussões sobre subordinação feminina com a perda original da menstruação (BELAUNDE, 2006, HÉRITIER, 1996), pois a percebo enquanto potência feminina que coloca as mulheres numa situação de poder não coercitivo. Assim, concordo com o que propõe Belaunde (2006), quando afirma que “O sangramento é uma capacidade feminina de conhecimento, implicando conseqüências sociais das mais significativas, e pode ser visto como um poder feminino, ao invés de um índice da subordinação feminina” (BELAUNDE, 2006, p.226).

Desta maneira, o sangue menstrual pode ser percebido como um resíduo de alteridade - como demonstrei em minha dissertação de mestrado -, já que ele seria a marca primeira da descendência das mulheres, inclusive passando para as crianças que, em seus primeiros anos de vida, precisam de batismo e de reza-canto para cortar os seus “rabinhos”, que, caso não seja feito, poderá incorrer em comportamentos excessivos no decorrer da vida que possam vir de encontro aos esperados da vida em coletivo (SERAGUZA, 2013, NASCIMENTO, 2020). Acrescento, a partir dos dados apresentados aqui, que a reza-canto é também necessária para esfriar esse corpo novo para que possa receber sua *ne'ê*, pois é um corpo nascido e conectado a um corpo quente, como o das mulheres, então é preciso buscar um equilíbrio na temperatura da vida para a produção da vida social.

Enquanto corpo quente refiro-me aos corpos entendidos como de alta circulação de sangue, como o das mulheres, que até os vertem. Todos os corpos, de homens e mulheres,

passam por períodos de maior acúmulo de sangue, sendo considerados corpos quentes, nos períodos considerados de grande vulnerabilidade corporal e espiritual, como a menarca, o puerpério, da puberdade dos meninos e a própria morte. São conhecidos por *tekohaku* (SCHADEN, 1974, CHAMORRO, 2008, SERAGUZA, 2013, 2017), o modo de ser quente, bravo, violento e representa os momentos de crise (SCHADEN, 1974), estados de transição (DOUGLAS, 1966) ou liminaridade (TURNER, 2005), em que *haku* significa calor, quentura, ser bravo, irado, desde os primeiros registros lexicográficos (MONTOYA, 2011).

É preciso resfriá-los, o que se dá através das rezas-cantos e cuidados com remédios e alimentos considerados frios. Desta forma, os corpos alcançam o *tekoro'y*, o modo de se viver frio, com mansidão, que se espera alcançar com os rituais exercidos durante os momentos de *tekoaku*, como a reclusão, que devem ser momentos de reflexões comportamentais de si mesmo e perante o grupo e de aprendizados a serem aplicados junto ao coletivo, com o uso de remédios do mato e alimentação considerados frios, por aqueles que não possuem ou possuem o que consideram “pouco sangue”, ou os que não “mexem” muito com o sangue.

Diante do poder e do perigo representado por esta substância, os cuidados necessários na primeira menstruação da *mitã kuña* (*ikoty ñemondy'a, huguy kejy*, em Guarani Kaiowa; *ikuña tai, imba'e jehu* em Guarani Nandeva; *jaxy menda* em Guarani Mbya) são necessários, pois as substâncias não cuidadas podem produzir efeitos negativos no coletivo<sup>144</sup>, como já afirmou Joanna Overing em relação aos amazônicos, mas que se estende aos Kaiowa e Guarani. “Cada pessoa tem a responsabilidade de proteger os parentes, tanto quanto possível, dos perigos de suas próprias excreções corporais” (OVERING, 1999, p.97). As mulheres expelem junto com o sangue vertido as relações não digeridas, seja com os alimentos, com os humanos e com os espíritos, podendo adoecer as pessoas, ou agredir as plantações, ao ponto de deixar o coletivo sem alimentos, o que faz da menstruação este perigo e poder (SERAGUZA, 2013, 2017, BECKER, 2009, DOUGLAS, 1966). Para Overing,

Ao sangrar, sua vagina expele todos os venenos perigosos que ela havia internalizado durante o mês ao conviver com outras pessoas. O sangue menstrual é perigoso para os outros, especialmente para crianças e jovens, porque a mulher está se purificando profundamente, eliminando todos os pensamentos não domesticados emitidos pelos outros [...] (OVERING, 1999, p.46).

---

<sup>144</sup> Como também registrou Leonardo Braga (2016) entre os Zo'e e Felipe Vander Velden entre os Karitiana (2004).

Luiza Belaunde (2006) concorda com Overing (1982) e avança no sentido de perceber que o sangue vertido “é ‘um assassino de pensamentos’ e de agência habilidosa, e portanto é altamente negativo. Por outro lado, ao mesmo tempo, a observância de dieta e reclusão limpa reinicia o fluxo de sangue, tornando-o mais forte e mais cheio de pensamentos” (BELAUNDE, 2006, p.219).

Junto com o sangue vertido há o odor que o corpo exala nesta situação e que é atrativo aos seres não humanos como animais e espíritos (SERAGUZA, 2013, 2017, BELAUNDE, 2006), que deixa as mulheres em estado de suspeição e pensamento constante. Por isso, a alimentação regulada, a reclusão, os banhos e infusões com remédios, os aprendizados e as reflexões são fundamentais para o corpo pleno das mulheres, *kuña rete potĩ* (MEDINA, 2017, p.2), e, por extensão, a de todos os parentes com quem convivem.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss, na segunda Mitológica “Do mel às cinzas”, mas também em sua terceira, “A origem dos modos à mesa”, elabora uma “filosofia do mel”, a partir da comparação com o sangue menstrual e sublinha que “Ambos são substâncias elaboradas resultantes de uma espécie de infraculinária, vegetal num caso [...] e animal no outro. Além disso, o mel pode ser sã ou tóxico, como a mulher, que normalmente é um “mel”, mas segrega veneno quando está menstruada”. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.372).

Entre os Kaiowa e Guarani, a composição do sangue se dá por água (y) e conhecimento (*arandu*) (SERAGUZA, 2017, FLORES, 2016) - duas matérias vitais para a produção da vida - faz com que os cuidados com as substâncias expelidas pelas mulheres tenham que ser de domínio comunitário, pois, ao expelir o sangue verte-se vida vivida que fica exposta, especialmente nestas ocasiões, a todos os seres que compõem o cosmos guarani e kaiowa: “O conhecimento do sangramento não é conferido unicamente às mulheres, já que os homens também nascem do sangue vertido por elas e podem também sangrar e causar sangramento a si mesmos e a outros”. (BELAUNDE, 2006, p. 226).

O período da menopausa é percebido como o momento em que a mulher cessa o vertimento do sangue (BELAUNDE, 2006, HÉRITIER, 1990), o que a colocaria numa condição de corpo frio em maior constância. Todavia é também o momento em que todos sabem que ela está no momento do auge da experiência e da mansidão, e que, não coincidentemente, é nestes momentos, principalmente quando se torna avó, que têm suas palavras ainda mais quentes e libertas, podendo acioná-las conforme os seus desejos, sem se preocupar muito com os efeitos, já que o respeito e admiração por sua trajetória e palavras

encanta escutas que se desdobram em ações de respeito - mas também em suspeições, como veremos adiante.

A vida vivida é a vida em coletivo, em casal, dentro do fogo, nos limites da parentela e da *tekoha*. Assim, os homens também precisam aprender sobre a menstruação das mulheres, pois implica a relação cotidiana com toda a *tekoha* (SERAGUZA, 2013, 2017). Desta maneira, os homens se resguardam em distintos gradientes, tais como as mulheres de seu fogo. Por isso, as falas de Janete, no capítulo anterior, que apontam para a composição entre os gêneros entre os Guarani e Kaiowa, são fundamentais: o saber do casal é inserido em seus corpos e juntos se complementam para a composição da vida social.

Dessa forma, dominar os saberes sobre o manejo do sangue também é importante para os homens que também manejam o sangue - seja o de suas presas animais com quem se relacionam durante as caçadas, por exemplo, seja o próprio sangue vertido de suas vítimas humanas em situações de violência, como os casos de homicídios (BELAUNDE, 2016), já relatados no capítulo anterior. Para Taylor e Viveiros de Castro, “o homicídio é frequentemente concebido como um ato de devoração” (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.799):

Como essa aptidão para fabricar o humano se articula com a intencionalidade predadora própria a todos os seres vivos? Ela é o inverso desta, sua face positiva, da mesma maneira que a troca matrimonial é o inverso da proibição do incesto. Longe de se oporem, “pulsão predadora” e “pulsão parental” são indissociáveis: num mundo governado pelo esquema da predação, quanto mais “amamos” nossos parentes, quanto mais os representamos mentalmente, quanto mais participamos do seu crescimento e de seu bem-estar corporal, mais intensas também são a “raiva” que experimentamos contra aqueles que os ameaçam de predação e a “fome” por aqueles de que nosso próprio coletivo se alimenta. Predação e produção, disposição de destruir o outro e de engendrar semelhantes se entrelaçam tão bem que as duas capacidades aparecem uma como a condição da outra [...]: a fecundidade pressupõe a aptidão para a predação, o homicídio confere um acréscimo de potência produtiva. (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.787).

O homicídio importa aqui por possibilitar pensá-lo como o sangue que vertem e que fazem verter os homens e que evocam habilidades de manejo, mas principalmente, pelo fato de que grande parte do sangue vertido por eles são o das mulheres dentro das reservas indígenas, como vimos no capítulo anterior. Não por acaso, a impossibilidade de cuidados rituais deixa as pessoas bravas, violentas, sem reconhecer os corpos congêneres, ou com a cabeça enlouquecida, como bem observou Sandra Benites (2018).

A vida em reserva e na tensão das demarcações territoriais também se relaciona com o sangue violento, o sangue que não se tem e que se faz jorrar das mulheres. O sangue das mulheres e suas demais substâncias produzem as crianças e sua capacidade de recepção da *ñe'ẽ*, o que, pela análise de Françoise Héritier (1990), poderíamos facilmente entender que talvez aí estivesse o ciúme dos homens quanto à fecundidade das mulheres, fazendo delas suas vítimas para predar os seus poderes perdidos nos tempos míticos, balizado pela valência dos gêneros (HERITIER, 1990).

Todavia, parece-me que a potência de palavra e a posição no parentesco, atribuídos às mulheres, também contribuem com sentimentos excessivos que culminam na morte delas. Por isso, os cuidados intensos e os sentimentos profundos com o coletivo, que compõem a sensível incumbência de produzir alegria, mesmo em tempos de fins, mostram-se como um trabalho árduo frente a tantos descontroles impostos pelo entorno. Estes tempos também são percebidos por Sandra Benites (2018) e os efeitos deles atuam sobre as mulheres, que atuam sobre o mundo:

[...] Na minha caminhada aprendi com as mulheres, com o que ouvia da minha mãe, que dizia: “somos terra, somos chão, rios e pássaros e plantas que dão flores e frutos, porque as mulheres sempre existiram na terra para habitar a terra, por isso, onde os corpos das mulheres estão enfraquecidos, as terras também estão doentes, ficam mais *poxy* (*revoltado*). O caso do Mato Grosso do Sul é um caso extremo, pela falta de terras, e as mulheres são atingidas por todo tipo de violência. (S. BENITES, 2018, p.83).

Todo este tipo de violência a que são atingidas as mulheres marcam seus corpos e suas pessoas na vida em reserva e é, neste sentido, que se percebe o esforço delas em reverter a situação de precariedade de suas relações estabelecidas nas condições de reserva e reaprender com seus corpos a retomada da vida - ação que protagonizam com o seu encantamento, evocado por suas substâncias e palavras e o efeitos destas sobre o coletivo.

### **corpos de reservas, vidas em retomadas**

Mas se a reserva pode ser percebida como o fim de um mundo, também pode ser olhada como um lugar da predação, em que os Guarani e Kaiowa se veem como presas do próprio Estado - como nas argumentações elaboradas no capítulo I, de que estão presas em um “chiqueiro”, sendo ‘alimentadas pelo Estado’; junto aos seus inimigos - humanos e não humanos, mas, também como predadores, em contrapartida - na relação com os brancos e entre si mesmos, como os homicídios que resultam em espíritos perambulantes que



assombram seus algozes e afetos, no caso das mortes violentas, por exemplo. Sobre amizade e inimizade e as relações com a predação, Perrone-Moisés destaca que

Não se poderia, portanto, afirmar que a inimizade, em geral referida como predação, é a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro 2006b:164). O protótipo - se é possível falar de protótipo - de Relação entre os povos das Américas seria, e não surpreende, um par de “gêmeos desiguais”: inimigo e amigo. Amizade é outra palavra em português que aparece muito nas falas dos índios, para logo desaparecer; trata-se de um tema que merece mais atenção do que tem tido, como já apontou Tania Stolze Lima (2005). Todo amigo pode virar inimigo e deixar de ir às mesmas festas. Com a Festa vem também o par que faltava à Inimizade, a Amizade. O cunhado, essa figura pivô, é, como se sabe, ambos – alternadamente e nunca totalmente um ou outro. Guerra e festa são avesso e continuação uma da outra, em garrafa de Klein. Ninguém vive só de predação; a Festa não é menos importante do que a Guerra. E se de “predação” cabe falar no caso da Guerra, no outro, talvez, o termo fosse esbanjamento. Produção, sempre, nos dois pólos, sobretudo no que sua relação produz. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.57)

A predação está relacionada com o perder a capacidade de sujeito, seu ponto de vista humano - mas não exclui a transformação - seja em outros, em brancos, em espíritos ou em animais. Isto não anula sua agência de sujeito, mas a insere em outros patamares e perspectivas de relação: deixa de ser humano e transforma-se em animal; por conseguinte, há de se relacionar nas esferas destes mundos, o mesmo se brancos ou espíritos. Os Kaiowa e Guarani têm diferentes termos para a tradução das relações com os brancos e, então, a reserva é também um modo de vida - marcado pelo confinamento, pelo *sarambi*, pelo Estado, pela violência e escassez, como já demonstrado, mas ela é uma relação sobre a qual os indígenas desenvolvem uma transformação (CARIAGA, 2019). Deste modo, são presas do Estado, pois eles impactam na produção dos seus corpos e os transformam.

Isto pode ser percebido nas práticas alimentares e agrícolas, em que com a escassez de recursos naturais e de terra se veem na dependência dos insumos alimentares entregues pelo Estado, como as cestas de alimentos e sementes. As cestas de alimentos contêm arroz, feijão, sal, açúcar, óleo de soja, fubá, farinha de trigo, principalmente - todos industrializados. São esses os alimentos consumidos diariamente pelas famílias Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. Poucos são os cultivos presentes nas áreas de reservas, diante da área diminuta reservada aos indígenas, o que impossibilita a manutenção e a frequência de práticas agrícolas ou dietas alimentares específicas.

Esta impossibilidade de manutenção e frequência transformam os corpos, a intensidade e composição de suas substâncias, mostrando um lado em que as doenças que

acometem os não indígenas, em sua maioria sem terra e completamente dependentes do sistema capitalista para sobreviver, atingem os indígenas em potencial, como diabetes, colesterol, hipertensão, obesidade, enfermidades consideradas, por exemplo, como comorbidades potenciais aos casos graves de Covid-19<sup>145</sup>.

O tratamento destas doenças, bem como de qualquer enfermidade que os agentes de saúde, braços da SESAI nas terras indígenas, possam identificar, é feito junto ao sistema de saúde pública indígena, oferecido pelo Governo e terceirizado por organizações missionárias e outras relacionadas à saúde<sup>146</sup>, em que se responsabilizam desde a contratação de trabalhadores ao atendimento em si.

A experiência com a hospitalização das relações de saúde marca os corpos dessas pessoas, desde as vacinas obrigatórias aos tratamentos necessários decorrentes da relação com o mundo não indígena, como as doenças alimentares, sexuais e outras. São crianças que crescem com padrões de saúde e de higiene, por exemplo, sobrepujando os cuidados indígenas com a saúde (*tesãĩ*) e, muitas vezes, se fazendo necessários, devido à origem destas doenças “dos brancos” - como o uso de máscaras em virtude da pandemia de Covid-19. Muitas vezes são completamente obrigados a compartilhar destas lógicas de saúde, como numa “alternativa infernal” (STENGER e PIGNARRE, 2005).

Os processos de escolarização também afetam a construção de corpos e de pessoas de mulheres e homens guarani e kaiowa. Desde cedo, o Estado retira as crianças da convivência familiar e comunitária, da própria educação indígena, aquela apreendida junto ao fogo, nos cuidados com o coletivo, na relação com os seus parentes e seu território, em nome da obrigatoriedade de uma educação escolarizada.

Por melhores que sejam as iniciativas e ações de pessoas engajadas com a educação escolar indígena, ela ainda se resume na construção de um prédio e em práticas curriculares seriadas e obrigatórias, por mais valorosas que sejam os avanços do Movimento de professoras e professores indígenas nos currículos escolares brasileiros. O fato é que os Guarani e Kaiowa atualizam a sua relação com a escola, como explicado no primeiro

---

<sup>145</sup> Mais sobre os casos de Covid nas aldeias em Mato Grosso do Sul:

<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiZDY3ZmQwOWUtM2FjZC00M2U5LWlxNmUtZTI0NDk0ZGEwNmFjIiwidCI6IjdlOTNIMjg2LWlyOWEtNDQ1NC1hNDFhLWU4NDE5ZWV5ZGV5NSJ9&embedImagePlaceholder=true&pageName=ReportSection7169a5a5d51380c2c939>

<sup>146</sup> Por exemplo, a missão evangélica Caiuá, localizada lindeira a reserva de Dourados -

<https://theintercept.com/2017/09/30/caiua-a-ong-de-r-2-bilhoes-que-se-tornou-dona-da-saude-indigena-no-brasil/>

capítulo, compondo com ela, por objetivos maiores do que os que se resumem em sua proposta seriada e seu concreto.

A escola é o espaço em que se compartilha o alimento, perigoso, mas necessário, distribuído pelo Estado nos intervalos e horários de merenda, além das confraternizações que ocorrem conforme o calendário não indígena de dias úteis e feriados. Estes espaços modelam corpos sentados, enfileirados, disciplinados, trancafiados em salas com pisos, vidros, lousas, giz e palavras por vezes sem sentido.

Isto afeta a percepção das crianças sobre si e o seu mundo, mas é também, muitas vezes, o objetivo das relações: dominar o *kuatia*, o papel, e a língua dos brancos é fundamental para se relacionar com o predador que avança sobre seus corpos e espíritos. Coube aos jovens ocuparem esses espaços de mediação entre os mundos, o que lhes conferiu mais maturidade pelos velhos, considerando-os aptos mesmo antes do casamento - ainda jovens.

É destas relações que me vem a ideia das alianças com as instituições antes mesmo do casamento, já elaboradas desde a minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013), que atualizam a relação e a posição das mulheres no âmbito da parentela. Essas experiências de escolarização afetam os corpos dos jovens e o que mostram deles - seus cabelos, roupas, tênis, mochila, caderno, pode parecer que “trocaram” o arco e a flecha pelas canetas, mas, na verdade, as usam com a mesma avidez da flecha da palavra. Veronice Rossato (2021) argumenta em seu livro que a participação no movimento indígena e nos cursos diferenciados tem contribuído para que estes jovens fortaleçam suas vozes. Para a autora,

[...] é surpreendente a restauração do ser (Kaiowa ou Guarani) daqueles que recuperam a voz e a vez: pela palavra eles se transfiguram. É o que se pode verificar entre os jovens professores dessas etnias, durante os cursos e encontros, onde eles são respeitados e valorizados e podem expressar-se em suas diversas formas de comunicação. [...] nestas ocasiões mencionadas o que ocorre é uma verdadeira catarse com sua identidade étnica, com as marcas de seu povo, entre as quais, o valor da palavra, vinculado ao modo de ser religioso, é visível e contundente. Junto com o encolhimento territorial, os Kaiowa e Guarani foram encolhendo também sua liberdade de expressão – que faziam, principalmente, através da palavra ritualizada – de movimento e de caminho.” (ROSSATO, 2021, p. 64-68).

Como consequência do processo de formação escolar indígena em Mato Grosso do Sul, que tem um investimento histórico e até de vanguarda nos processos de escolarização do ensino superior indígena, o desejo pelo vestibular e pela universidade é também algo presente, mas não se pode desdenhar o impacto e o prestígio que as pessoas que cursam estes

cursos adquirem em virtude de acesso financeiro de benefícios estudantis, mas também pela ampliação da rede de relação com professores não indígenas e indígenas de outras aldeias, onde performam suas boas palavras em um espaço onde elas são relativamente bem vindas.

Como já explicitado anteriormente, há muitos professores e pesquisadores indígenas formados nas universidades de Mato Grosso do Sul. Os anos junto a indígenas de outras aldeias, professores não indígenas, alimentos não indígenas, moradias não indígenas, impactam a composição da percepção sobre seus corpos, mas também do que é ser professor dentro das aldeias, e acionam um certo tipo de estereótipo, muitas vezes difícil de ser seguido por todos que almejam estas relações - o professor que se diferencia pelo carro, roupa, sapato e material escolar - e poucos saem deste perfil.

Um dos que fogem deste perfil é Valentim<sup>147</sup>, amigo professor guarani ñandeva da Reserva de Pirajui, que fez justamente desta sua posição uma escolha para avançar no mundo indígena - com histórico de circulação via o casamento das filhas, atualmente é mestre em Educação e Territorialidade. Ele teve a delicadeza de elaborar para os seus alunos e alunas da escola indígena recursos didáticos próprios construídos com materiais existentes nas aldeias, onde alia estas ações às boas palavras apreendidas junto aos rezadores e rezadoras de sua parentela, incrementando os currículos de seus cursos.

Todavia, muitas vezes o peso que se dá ao professor - principalmente a partir de sua importância no mundo não indígena, enquanto liderança ou a partir da performance de suas boas palavras, não ecoa internamente na organização social das aldeias, o que ocasiona discussões acaloradas. Afinal, dentro do que se pensa para a chefia indígena, um professor não domina as mesmas técnicas usadas por um rezador ou por um cacique representativo - todavia, todos eles se valem de um certo dever da palavra (CLASTRES, 2003) e, então, de uma certa posição de liderança, ou, de chefia (PERRONE-MOISÉS, 2011), como veremos adiante.

Mas o fato é que o professor, assim como o agente de saúde, funcionários da SESAI, da Funai, das instituições de assistência social, são funcionários públicos e isso significa que são pessoas que possuem uma certa estabilidade financeira, acessando mais bens dos não indígenas do que a maioria dos parentes de suas aldeias.

---

<sup>147</sup> Valentim cursou o magistério indígena – *Ara Vera*, curso oferecido pelo Governo do Estado em 1999, e contribuiu na construção deste através da atuação junto ao Movimento de Professores Guarani e Kaiowa. Após o *Ara Vera*, ele cursou ciências humanas na Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* e tornou-se mestre em Educação e Territorialidade recentemente pela UFGD. Em sua casa, ele construiu um museu da história do Movimento de Professores Guarani e Kaiowa e uma oficina de materiais didáticos com matérias primas locais, como sementes, ossos e cascos de animais, etc.

Isto se expressa no crescimento de suas casas, dos muros que as cercam, de suas posses e do contínuo acirramento de desigualdades internas nas aldeias, muitas vezes acabam contratando a troco de algum dinheiro os próprios parentes para fazer os trabalhos nas suas casas, já que o seu tempo é ocupado pelo mundo do trabalho dos brancos. Entre os bens materiais, acessam e fazem usos distintos das tecnologias digitais<sup>148</sup> e transportes, como computadores, celulares, tvs, rádios, carros e motocicletas.

A maioria dos moradores das aldeias não têm poder aquisitivo para acessar esses bens, mas se relacionam com eles de alguma maneira - seja pelo convívio na casa do vizinho que os possuem, na escola, na igreja, nos hospitais. Estes convívios possibilitam algum tipo de acesso às tecnologias digitais e, então, torna-se impossível negar o efeito da energia elétrica na vida dos indígenas dentro das reservas indígenas. Nestes espaços eles consomem novidades tecnológicas e, inevitavelmente, as relações com o mundo capitalista, construindo sonhos de consumo, como celulares, roupas, internet, novelas, modelos, maquiagens, padrões de beleza que atualizam esses corpos e também as relações entre os coletivos.

O compartilhamento da vida coletiva torna-se cada vez mais impossível - como que numa predação, diante da individuação dos bens adquiridos na relação com o mundo não indígena. O professor guarani Davi Benites me disse, certa vez, que o *jepota* dos dias de hoje é o próprio celular - paralisa os corpos e captura as almas das pessoas (DAVI BENITES, 2016).

A dependência do dinheiro dos brancos transformou definitivamente as relações - o que não quer dizer que as destruiu, pois os Kaiowa e Guarani atualizam essas relações e seguem nas suas produções próprias da vida coletiva. Os desejos de bens permanentes e de consumo, como as roupas, os tênis, os eletrodomésticos, os materiais escolares levam os indígenas a distintas situações para adquiri-los, posto que o dinheiro só chega nas aldeias pela via do trabalho assalariado ou do recebimento dos parques benefícios sociais oferecidos pelo governo.

Quanto ao trabalho, os indígenas são afastados em tenra infância do compartilhamento da vida comunitária, da lida nas roças, do cuidado com as casas e animais, dos rituais ou do convívio com os parentes, em virtude da necessidade de realizar trabalhos remunerados fora das aldeias, no intuito de poder sustentar as famílias e a si próprios, diante dos desafios impostos pela vida atual.

---

<sup>148</sup> Mais sobre a presença e uso de tecnologias entre os Kaiowa e Guarani, ver Tatiane Klein (2013).

Há muitos jovens, mas também adultos, velhos, velhas, rezadores, que saem cedo de casa para a lida no trabalho junto ao mundo não indígena. Além da maçã<sup>149</sup>, como já mencionado anteriormente, há um histórico em Mato Grosso do Sul da ida dos indígenas nas plantações de cana e posteriormente nas usinas, além dos fundos de fazendas, como diaristas nas colheitas e cuidados das grandes fazendas, também trabalham nos frigoríficos das regiões, na construção do asfalto, no plantio e colheita de grama ou em qualquer coisa que possam lhes oferecer o mínimo para a sobrevivência.

Como não se recordar da sensível conversa entre Leon Cadogan com um *Ñanderu* guarani chiripa, registrada por Helene Clastres (1978), em que o *ñanderu* expressava a sua “raiva” pela obrigatoriedade de compartilhar das necessidades do mundo não indígena:

Nós, os *nhanderus* de hoje, fazemos apenas esforços esporádicos para cantar, e fadados ao fracasso. E como poderíamos cantar? Veja: uma manhã, na rede, me ponho a cantar as palavras que me são inspiradas pelos senhores do além. E minha mulher me interrompe: O que você está fazendo, cantando quando não há sal nem banha para a refeição! Tenho que me levantar e sinto raiva. Impossível cantar quando a gente está com raiva. Como poderíamos receber inspiração quando temos que trabalhar para nossas famílias não morrerem de fome. Precisamos trabalhar para comprar carne, porque o senhor dos taitaçu e dos outros animais da floresta os impede de cair nas nossas armadilhas. E precisamos trabalhar para nos vestirmos como os paraguaios, porque nossos próprios companheiros chegam a zombar dos ornamentos rituais. (H. CLASTRES, 1978, p.111).

É lastimável a situação dos trabalhadores indígenas que precisam sair das suas aldeias pela total falta de condições estruturais de trabalho ou sustento interno e ainda daqueles que, não conseguindo, saem às ruas das cidades coletando alimentos e têm seus corpos concebidos pelos olhares de racismo e ódio de grande parte da população envolvente. Em Mato Grosso do Sul, isso se dá, ou por histórico familiar de conflito fundiário com as terras indígenas, por subordinação aos padrões ruralistas ou mesmo por *ignorância*, no empréstimo deliberativo da impressionável expressão de Manoel de Barros (2016).

Nas reservas indígenas, as experiências com os diversos níveis da violência - contra o corpo físico e a *ñe'ẽ* - imprimem nos corpos a memória dessa violência: dos corpos

---

<sup>149</sup> Há uma liderança e rezador guarani que vive em uma reserva que conta que nasceu numa retomada. Ele foi expulso de lá com seus parentes e acomodados dentro da reserva, onde constituiu família e prestígio como rezador. Todavia, todo verão ele trabalha na colheita da maçã para trazer dinheiro para a casa que vai contribuir com a vida dos filhos estudantes do ensino médio e que cursam o ensino superior em outro município.

retalhados pelas estradas, das vítimas de gangues de jovens armados com facas e facões<sup>150</sup>, da orfandade que transforma crianças em *guachos* dos outros, dos estupros, da menstruação sem cuidado, da morte sem intimidade, dos remédios dos brancos, da vida do branco, das acusações de feitiçaria, do sangue dos outros.

As igrejas, especialmente as evangélicas neopentecostais, que ocupam estas áreas há várias décadas, também modelam corpos, que se disciplinam conforme o esperado pela estética e ética destes espaços - homens de cabelos raspados, roupas “sociais”, sapatos, mulheres de saias longas e cabelos longos. Além disso há a convivência obrigatória nos cultos, onde é possível sentar-se e comer com os seus, e se comportar como os seus, o que significa pregar a palavra dita pelo deus da igreja e assumir o efeito que ela provoca - inevitavelmente associado a uma teoria da prosperidade.

Talvez seja justamente o fato de tamanha intervenção do Estado e a segmentação das famílias via o mundo do trabalho, constituindo outros agrupamentos possíveis para além da parentela. Por exemplo, mais do que o grupo da Leila ou do Ireño, como poderiam dizer das lideranças históricas, seria agora o grupo dos professores, o grupo dos rezadores, o grupo dos alunos, o grupo dos jovens, o grupo das mulheres, o grupo dos pastores, dos agentes de saúde, etc., como que numa especiação para além das referências coletivas características de sua organização social. Isso impossibilita ignorar a questão de que estes grupos comem juntos e são identificados enquanto congêneres (como os crentes que se chamam de irmãos), mesmo que nas datas comemorativas (como no caso dos funcionários públicos que se reúnem para comer juntos em celebração com motivos festivos).

A participação nos projetos executados por dezenas de Ongs nas reservas indígenas ou mesmo o assédio de muitos movimentos sociais para a integração das lutas indígenas a uma pauta homogênea de reivindicações, também afetam esses corpos, produzindo corpos “militantes”, “ativistas”, que se diferenciam em sua estética e atitudes dos demais de seus coletivos. Poucas pautas de luta indígena cabem na unificação das bandeiras propostas por alguns dos movimentos sociais, mas estas aproximações possibilitam aos indígenas acessar saberes que os diferenciam corporalmente de seus próprios parentes e lhes propicia circular por outros circuitos e ampliar suas redes de relações.

São corpos marcados pelos saberes dos brancos, técnicos, apreendidos nas escolas, nos trabalhos braçais, nas relações com os não indígenas. Nascer e crescer nas reservas -

---

<sup>150</sup> Como registrou Bruno Morais (2017) e Rodrigo Amaro (2016).

com o que se vê nelas - constrói corpo e espírito reservado que, com a possibilidade de sair e voltar para o lugar da memória do seu *ñe'ẽ*, vê a necessidade de construir também um corpo que tenha forças para romper com o dado e despertar o seu lado mais sensível, o que o leva a lutar.

Nas retomadas renasce a esperança daquilo que se deixou de fazer e de aprender na reserva, em virtude de uma realidade de escassez e intervenção. Os primeiros tempos numa retomada são marcados por intensas ações de coleta, caça, pesca, intensificando as práticas e conhecimentos inerentes a estas ações. Como os fragmentos de florestas são poucos e os recursos de coleta limitados, logo esses recursos escasseiam, limitando estas ações, levando seus moradores, aos poucos, ao retorno de práticas associadas às reservas - inicialmente pela via alimentar -, o que me parece ser consequência do advento de quedas possíveis.

A retomada expressa a reconquista da posse do território, mas também a retomada da autonomia política e ritual, sendo um lugar de muita efervescência de rezas e ativação da relação com os parentes. Entretanto, com a terra demarcada, chega o Estado com suas instituições, as igrejas se estabelecem e a autonomia e efervescência se esvaem. Infelizmente, e para a frustração das comunidades, a tendência é que aos poucos a retomada assuma as feições de reserva.

### ***corpos de luta***

Não é difícil perceber que a vida nas aldeias, sejam reservas ou retomadas, tem impactos diretos nos corpos e nos espíritos indígenas, pois a dependência do domínio de saberes das famílias faz com que um corpo criado numa reserva, dentro de uma família de formação pentecostal, comendo comida “do branco”, estranhe um corpo parente que viva numa área de retomada, reconectando-se aos saberes e divindades. Por exemplo, um evangélico tende a não compartilhar os inúmeros saberes ditos tradicionais, como o batismo das crianças, ou ainda o compartilhamento de alimentos rituais, como a *chicha* ou o *kaguiju* (bebida fermentada feita de milho branco).

Seus corpos se diferenciam, seja em sua composição, seja em sua estética, em sua postura de estar no mundo, ou ainda, quando se trata de corpos criados em confinamentos, em espaços como a reserva, sem mata, rios, animais disponíveis para caça, ou condições para a realização de seus rituais, que se juntam aos seus parentes em áreas de retomadas. São



corpos que rompem o confinamento e se colocam como “armas de guerra” na proteção de seus territórios, suas famílias e seus modos de vida.

É possível notar uma transformação nos corpos daqueles que saem das reservas, levando em consideração o quanto as relações com o mundo não indígena produzem mudanças nos corpos indígenas, assim como a existência de uma diferença entre os corpos da reserva e os corpos das retomadas. Com acesso à terra, aos rios, aos brejos, conseguem recuperar condições para exercer o *nhande reko* – o modo próprio de ser -, na relação com os espíritos, com seus fluidos corporais, sua alimentação, animais, plantas, rituais e cuidados com os vivos e os mortos.

Corpos e pessoas são preocupações constantes entre os Guarani e, conseqüentemente, entre os seus etnógrafos. Tanto é que entre inúmeras publicações, muitas delas se debruçam, mesmo que não exclusivamente, sobre esta temática, como já apontado. Os corpos são fundamentais nas diferenciações realizadas entre indígenas e não indígenas. Eles são palcos das transformações que a vida terrena, a que foram condenados a viver, ocasionam, e se diferenciam a partir de seus locais e possibilidades de vivências, o que faz com que muitos corpos de inúmeras gerações tenham sido moldados dentro das reservas sem nunca ter tido a oportunidade de conhecer e aprender como viver fora do confinamento. E quando corpos de reserva se dispõem a uma vida em retomada? Em “levantar” vida em terra arrasada? Quando os saberes se confrontam e espelham-se nos corpos?

Se o histórico de expulsão e as reservas agregam mais de cem anos de existência e as áreas retomadas ultrapassam os 50 anos em Mato Grosso do Sul, é um desafio ralear as práticas apreendidas nas reservas para as novas vidas nas terras recuperadas. Isto levanta a questão: como estes corpos reservados podem ser transformados em corpos de lutas?

A atuação dos rezadores e rezadoras é fundamental nessa ação. É através da rezacanto, das boas palavras, nos termos de Cadogan (1959), que tocam o pensamento (*py´a ñomongueta*) dos Guarani e Kaiowa, que otimizam seus sentimentos (*py´a, andu*) de amor e generosidade (*mborahyhu*) para consigo e com os seus, e os fortalecem no retorno à terra, buscando seguir o chamado da memória (*py´aho, mandu´a*) da ñe´ẽ.

Somente com a proteção que as *ñembo´e* dos rezadores ocasionam, que sabem falar e escutar estes mundos sensíveis, é possível avançar diante de tantas ameaças humanas e não humanas. Por isso, como demonstrado no primeiro capítulo desta tese, a presença de rezadores e rezadoras é muito importante no momento do início da ação de recuperação

territorial - é neste momento que suas rezas-cantos, remédios e conselhos são fundamentais na construção do corpo e dos sentimentos de um guerreiro ou de uma guerreira<sup>151</sup>.

Um corpo de luta é um corpo feito de afetos - parentais, acima de tudo, e de desafetos - do entorno vexante a que são submetidos pela falta de terras e maus tratos dos não indígenas. É entre parentes que se aprende a comer e o que comer e onde achar a comida nas situações de retomada. É com os saberes dos antepassados que identificam os rios, as minas e os remédios, assim que entram nas terras recuperadas. É carregando as suas crianças a tiracolo nas retomadas, nas reservas, nas idas à cidade, nas manifestações, nas assembleias, nas estradas sem dono, existentes dentro das reservas, nas ruas da cidade, que as mulheres ensinam, desde cedo, aos seus filhos e filhas, a terem corpos de luta, para serem Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul.

São com estes corpos que as mulheres ocupam as assembleias, onde são incentivadas por outras mulheres a falarem, a enfrentarem a timidez, a falta de habilidade ou prática e o medo de “falar errado” ou de rememorar a dor - das doenças, da fome, dos pais e avós falecidos, dos filhos perdidos, das violências dos fazendeiros que assolam os seus corações. Entre gritos de *mbarete* (força) e do chacoalho de seus *mbaraka*, quando as emoções dominam, as mulheres seguem aprendendo a falar e rezar-cantar para ter corpos de luta também nas formações coletivas com outros corpos de mulheres, mas também de homens.

Mulheres aprendem a fazer o *front*, e a importância de suas presenças nas manifestações de rua, nas cidades de Mato Grosso do Sul, Santa Catarina, São Paulo ou em Brasília possibilita que elas compartilhem as lutas dos outros, fortaleçam suas redes de aliados e seus corpos diante de inimigos tão ardilosos e perigosos, como a própria polícia ou o ataque de contrários. E, deste modo, fortaleçam sua própria luta. Elas aprendem a ter corpos a partir de suas lutas, diante do exemplo das próprias mulheres na luta pela sobrevivência de seus filhos no dia a dia da vida indígena em Mato Grosso do Sul. Sandra Benites afirma que o exemplo é, acima de tudo, o de *Nhandesy ete*, tão pouco lembrada nas etnografias do povo Guarani (S. BENITES, 2018):

Foram esses os sentimentos vividos por *Nhandesy Ete* durante a sua caminhada: *py'a kaangy* (desequilíbrio, o contrário de *py'a ratã*), *py'a*

---

<sup>151</sup> Félix de Guarania (2010, p. 2016) explica que etimologicamente, GUARANI significa habitante que se pinta para ir à guerra: GUARA = habitante; NI = pintado. Em Tesoro de la lengua Guarani, de Montoya, (1640, 2022, p. 211), consta: GUARANÍ = guerra; GUARANÍHÁRA = guerreiro. Agradeço a Veronice Rossato pelas explicações.

*mbarete* (força, mulher com resistência), *py'a rasy* ou *raxy* (sentimento ruim, paixão, dor no peito), *py'a porã* (o contrário de *kangy wa'i*, pessoa de bem), *py'a guasu* (mulher corajosa, pessoa que consegue controlar seu sentimento de medo e raiva), *py'a tarowa* (mulher com sentimento perdido), *py'a guapy* (pessoa com sentimento assentado, bem resolvida espiritual e sentimentalmente). Quando uma mulher fala da história de *Nhandesy*, ela geralmente chora, se emociona, como se estivesse vivendo aquilo naquele momento. Por isso, quando uma mulher xamã canta, se emociona e diz: “*Neike! Nhandesy tenonde gua, neike nhande py'a guasu ke!*”. Até eu me emociono quando ouço essas palavras que não posso traduzir. O drama que *Nhandesy* viveu ainda está carregado nos sentimentos das mulheres, principalmente nas xamãs. A força das mulheres está no canto, no encontro entre as mulheres e no carinho que elas recebem no lugar do convívio entre elas. Afinal, não foi um homem que sangrou para salvar as mulheres, foi o contrário, uma mulher sangrou para salvar três homens [...] (S. BENITES, 2018, p. 80).

A presença dos rezadores e rezadoras, com suas rezas e remédios, nas ações políticas de retomadas, são fundamentais para o sucesso das ações, como já visto. É neste momento, que colocam em prática os aprendizados de força e coragem deixados por *Nhandesy ete - py'aguasu, py'a mbarete*, e preparam seus corpos para a guerra contida na ação de retomar e para a festa esperada com a terra recuperada. Não por acaso, estes sentimentos profundos fazem referência a *py'a* - o coração/estômago.

Na ação de entrada nas terras retomadas, é muito comum ver os Guarani e Kaiowa ornamentados com pinturas corporais, *mbaraka*, arcos e flechas, cocares, colares, amuletos e máscaras que escondem os seus rostos e os transformam cada um em corpos guerreiros, com o rosto de coragem, com a gana de um predador, se preciso for, para defender os seus e a terra prometida, com as qualidades de seus seres inspiradores, tal como registrado entre os amazônicos por Taylor e Viveiros de Castro (2019):

[...] adornar-se é reencontrar uma parcela de uma experiência do mundo associada a tipos de corporeidade dos quais eles estão desde então excluídos na vida ordinária; coroar-se de plumas é reconectar com as aptidões especiais dos corpos de arara a exercer a conjugalidade ou a vida doméstica; suspender no pescoço um colar de garras ou dentes é dotar seu corpo de um eco dessa energia mortífera própria de um corpo de jaguar. (TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.780).



Imagem 26. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 27. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 28. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 29. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>





Imagem 30. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 31. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 32. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>





Imagem 33. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Fotos de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 34. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Foto de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em:<https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>





Imagem 35. Retomada Yvy Katu - novembro de 2013 - Foto de Ruy Sposati para a Agência Porantim. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/agenciaporantim/with/10824778544/>



Imagem 36. Os Kaiowa e Guarani em manifestação de rua em Brasília - julho de 2021 - Foto de Lucas Landau.

Desta forma, a vida ordinária produz corpos-guerreiros para que sejam garantidos os corpos-futuros nas *tekoha* recuperadas, assim como as assembleias produzem corpos

guerreiros para a luta pela terra e por uma vida sem violências. É preciso ressaltar que o uso de máscaras também parece ser proveniente da inspiração dos filmes e seriados exibidos nos canais de TV aberta, sendo possível, muitas vezes, visualizar pessoas mascaradas na referência “ninja”, com as camisetas sobre o rosto deixando uma abertura sobre os olhos, mas também máscaras alegóricas que reproduzem personagens da TV, como pôde ser visto na retomada de Caarapó (2016), de guerreiros adornados com máscaras do “King Kong” e da “Hello Kitty”.

As máscaras também possuem uma função de proteção dos sujeitos, visto que são extremamente visados pelas autoridades e ruralistas locais e, muitas vezes, são, inclusive, trabalhadores nas fazendas de seus próprios inimigos, numa estratégia imposta pela alternativa infernal de viver nas reservas ou continuar no usufruto de suas terras.

Na ida para as retomadas, os preparativos corporais perpassam principalmente pelos aconselhamentos dos mais experientes. Estes aconselhamentos são fundamentais para que os guerreiros e guerreiras compreendam o que os esperam. Isto quer dizer que os confortos da vida em reserva, como água e energia elétrica, ou mesmo o consumo de industrializados, devem ser abandonados, pois as áreas de retomadas prometem, com o esforço do trabalho coletivo, recuperar mais do que a vida cotidiana em conjunto, mas a palavra que toca os espíritos de cada Guarani e Kaiowa, atormentados pela memória das experiências corporais e espirituais junto às reservas e situações de violências.

Assim, os guerreiros e guerreiras são preparados para as dificuldades básicas, além dos enfrentamentos com os ruralistas, seus capangas e a polícia, bem como o próprio desconhecimento da geografia atual das áreas, completamente transformadas pelo agronegócio, o que gera um trabalho contínuo de aproximação dos seres e espíritos destes locais. Por isso os cantos proferidos após as entradas chamam estes seres e os advertem de que eles - os humanos - retornaram à terra ancestral, ampliando as possibilidades de comunicação para uma vida mais segura e coletiva, recuperando os conhecimentos atravessados pela vida reservada.

De todo modo, corpos de lutas são corpos produzidos com muitos cuidados, que se iniciam, às vezes, previamente à recuperação das áreas, mas obrigatoriamente deve se estender na continuidade da vida nas retomadas. Recordo-me de uma retomada realizada no Sudeste brasileiro que foi bastante comentada entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. O motivo foi que a liderança da retomada arregimentou os seus parentes em Mato Grosso do Sul para apoiá-la na recuperação da nova terra ocupada no Sudeste, à revelia da

liderança da terra que ocupavam estes parentes em Mato Grosso do Sul. Com muitos maldizeres desta liderança, a retomada do Sudeste acabou sendo pouco bem-sucedida e os parentes ficaram em condições precárias por lá, até que, por intermédio da liderança de Mato Grosso do Sul, eles puderam voltar às suas terras de origem.

Um comentário desta liderança sobre a situação foi bastante esclarecedor. Contou-me que, na retomada, as pessoas precisam ser preparadas para o que enfrentarão, mas, acima de tudo, precisam “ser cuidadas”, ter os seus corpos cuidados, ter comida para não passar fome, remédios para as suas dores e água para a sua sede. Só assim terão corpos para aguentar a guerra estabelecida. Vangloriou-se dizendo que “na minha retomada, nunca ninguém passou fome ou morreu de tiro, eu cuido de todo mundo como uma mãe!”.

As mulheres guarani e kaiowa sabem fazer corpos de lutas para que as pessoas permaneçam na terra recuperada, porque elas são mães potenciais. Por isso, inclusive, sabem exatamente o tempo de acionar os rezadores e rezadoras para a complementação dos cuidados com corpos e pessoas, como nos casos das retomadas, em que é preciso negociar com o cosmos para a entrada bem-sucedida nas áreas, papéis fundamentais dos xamãs, que só são possíveis com a atuação das mulheres. Desta forma, é possível afirmar que a retomada precisa ter uma mãe - precisa dos saberes femininos - por isso precisam das mulheres, de suas palavras, pois sem elas não tem vida que se sustente na terra, que produz, mas não transforma.

Como mãe, é preciso ver seus filhos alegres. Não é à toa que as mulheres são presença garantida nos *guaxiré* - festas alegres promovidas pelos Kaiowa e Guarani -, onde aprendem a dançar e cantar juntos, com parentes humanos e não humanos, de modo a se relacionar com eles. Para Rossato, (2020, p.60),

[...] para os Kaiowá e Guarani a terra é muito mais que uma porção de terra, é um *lugar* habitável onde eles possam comemorar a vida, o *teko*, onde possam festejar e alegrar-se. (...) Para ser comemorado, este *teko* precisa ser compartilhado com uma comunidade, dentro de um espaço concreto, e que seja viável, isto é, que ofereça condições concretas para fazer a festa (*jajero*ky), para exercer a reciprocidade (*jaja*), com chicha, com milho, com comida, com riso e com saúde, com dança e com canto, com pajelança e com a palavra-alma que toma assento na pessoa e a faz humana e divina. Caso contrário, exilados de si mesmos, os Kaiowá e Guarani são sombras errantes sobre a terra [...].”

Como afirmou Perrone-Moisés, ao final de “Festa e Guerra” dedicado às relações de alegria, “Os índios parecem todos concordar que é “ruim ficar triste”. E fazem festa como antídoto, para se alegrarem” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.95). A alegria é força propulsora

da vida guarani, e, não por acaso, as mulheres têm a incumbência de produzir a alegria nas relações estabelecidas entre os parentes - e esta produção está diretamente relacionada com as práticas de produção corporal e o modo de viver ideal deixado aos Guarani e Kaiowa por suas divindades, como também apontou entre os Guarani Mbya, Daniel Pierri:

Diz-se comumente que o fito desses rituais é trazer alegria (guerovy'a). Também as atividades corporais realizadas fora da casa de rezas, e que também trazem alegria, são realizadas pelas divindades em suas moradas, e devem ser replicadas na terra. Nos seus pátios os Tupã dançam o tangara ou xondaro, dança ritual que deve ser praticada pelos Guarani todas as tardes antes de entrar na casa de reza. Ouvi durante uma dessas práticas, o cacique explicando às crianças que elas devem dançar da forma como ele as ensinava, pois é assim que os Tupã Kuery fazem em seus pátios celestes, e vendo os Guarani dançarem da mesma forma ele saberiam que se tratam de parentes dele. O mesmo disseram-me a respeito da brincadeira com peteca, que os Guarani identificam como uma das práticas que devem valorizar. Era comum nas aldeias confeccionar as petecas (manga) a partir da palha de milho, preenchendo seu interior com água, para dar-lhe o peso necessário. Hoje não é tão frequente essa prática nas aldeias, mas ela continua se realizando nas moradas celestes (PIERRI, 2013, p.139).

Desta maneira, corpos de luta são produzidos com alegria: “A alegria é a manifestação poética da alma guarani. Aliás, ter paciência, tolerância, seriedade, não se irar e saber rir das circunstâncias faz parte dos comportamentos sociais mais requeridos, [...] ser alegre, leve e aberto e dizer palavras bonitas.” (ROSSATO, 2020, p.67). Da alegria vem a coragem, o afeto entre os parentes, o canto-reza, a dança, a força, o assentamento da *ñe'ẽ*, da comensalidade e da convivialidade, mas principalmente, das boas palavras proferidas e cultivadas nos mundos Guarani.

### **tomar as palavras - políticas de mulheres**

Há alguns anos venho sugerindo uma observação do quanto as falas das mulheres guarani e kaiowa, quando proferidas, soam com outro peso no mundo guarani, por tudo o que até aqui foi elaborado no que se refere à complexidade de seus agenciamentos e da potência política conferida às mulheres. A fala dura evocada pelas mulheres, já demonstradas no primeiro capítulo desta tese e em outros trabalhos (SERAGUZA, 2013, 2014, 2018), sugere o domínio das palavras naquilo que Kerexu Yxapyri já chamou atenção no início deste texto: as mulheres precisam recuperar a sua posição no fazer político, principalmente no que se refere aos espaços públicos, ocupados majoritariamente pelos homens.

A ocupação destes espaços parece-me que tem um histórico de igualdade entre os gêneros, mas com uma atenção às mulheres, como foi registrado por alguns estudiosos atentos à questão, como Mauro Cherobim, que nos anos de 1980, entre os Guarani Mbya e Guarani Nandeva do litoral paulista, fez um registro importante para a argumentação aqui elaborada:

No aldeamento de Ubatuba as discussões acontecem em volta de Catarina; no Itariri é em volta do Capitão Branco. Tais reuniões lembram, também, as reuniões “em conselho”, ...uma espécie de senado informal, de função consultiva e deliberativa [...] de caráter muito mais social do que institucional. As decisões tornavam-se então, decisões do grupo, isentando-as de qualquer caráter coercitivo. A diferença destas reuniões das que Schaden nos relata, está na participação das mulheres. Nestas discussões do Silveira não havia precedência dos homens sobre as mulheres. Discutiam em pé de igualdade - aliás, uma surpresa para o pesquisador. O fato de em Ubatuba, apesar de haver um “chefe”, as reuniões ter Catarina como centro - uma anciã de grande prestígio entre os Mbüá - e em Itariri Branco centralizá-las, indica que o centro das “conversas” [...] situa-se em indivíduos portadores de certas qualidades pessoais. independentemente do sexo. (CHEROBIM, 1986, p.151).

Na sequência de sua constatação fatídica - das qualidades pessoais em sobreposição às de gênero, Cherobim descreve as expedições comerciais realizadas pelos Guarani e como toda a discussão do uso do dinheiro só pode ser fechada após o aval feminino, considerando o destacado “alto grau de participação das mulheres nos grupos guarani”. E mais: “Qualquer decisão que tenha que tomar é precedido de uma conversa - por vezes longa, dependendo da importância - com a mulher.”(CHEROBIM, 1986, p.152).

Ora, parece-me que, por mais que o autor tente avançar em relação ao observado por Schaden - sobre o qual já foi suficientemente discutido sobre a constatação de suas observações parciais em relação aos mundos guarani -, Cherobim agrupa os temas referentes à participação das mulheres na vida pública e na relação com os não indígenas, mas não as relaciona. O autor não percebe que, mais do que qualidades pessoais - que me parecem pouco prováveis entre estes indígenas, já que elas são devidamente produzidas no coletivo, como acontece no fogo -, a participação das mulheres é quase que a palavra última destas relações - ecoada e potencializada pelo casal - que faz com que as falas e proposições femininas ressoem pelos distintos coletivos que formam as *tekoha*.

Tal qual nos Kaiowa e Guarani, a gestão do dinheiro é de agência feminina, a quem os homens entregam após o retorno de seus trabalhos (PEREIRA, 2004). É com esse recurso que administram as despesas referentes à manutenção dos fogos e em benefício de filhos e

sogros, especialmente. Quando os homens recebem o dinheiro e os gastam destemidamente antes da concordância das mulheres, geralmente termina em confusão. A gestão do dinheiro é controlada diretamente com a gestão do fogo doméstico e com o bem-estar que isso possa ocasionar às famílias em condições difíceis.

Todavia, a inabilidade com a gestão do dinheiro é bastante conhecida nas etnografias guarani, o que não reverbera dentro do exercício da liderança e chefia dos fogos domésticos, administrados diretamente pelas mulheres e suas boas palavras (sem intermediação dos homens, que recebem o dinheiro como fruto de seus trabalhos e precisam percorrer o caminho de volta até suas casas na posse dele).

A boa oratória, a generosidade e a capacidade de moderação são atributos de uma liderança entre os Guarani e Kaiowa (PEREIRA, 1999, 2004, SERAGUZA, 2013, CARIAGA, 2019). Conhecidos pelas boas e afiadas palavras, estes indígenas tendem a ter nas palavras a potência do que Clastres nomeou como chefia indígena - seja do fogo, da parentela ou da *tekoha*. Pierre Clastres (2013), a partir do proposto de Lowie (1948) sobre a chefia indígena, sublinha que um chefe tem a “função de fazedor de paz” (CLASTRES, 2013 p.50), o dever da palavra (CLASTRES, 2013, p.60), da "servidão", da generosidade (CLASTRES, 2013, p.49) e o privilégio da poligamia.

Clastres (2013, p.51, 55) revê, posteriormente, a sua pesquisa de campo junto aos Aché Guarani (Guayaki), onde a composição desigual dos sexos levou a estratégias diversas de um grupo a outro no que se refere à poligamia ou poliandria, mas todas relacionadas ao exercício da chefia. Com exceção deste privilégio, todos os demais atributos são deveres que potencializam a recusa pelo poder coercitivo entre estes indígenas. Em suas reflexões, Clastres sublinha que,

Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões especiais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo. Assim, a autoridade dos chefes tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras, se achava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempos de paz. (CLASTRES, 2013, p 49).

O mesmo se dá entre os Guarani e os Kaiowa, cujas descrições de Clastres remetem à estruturada rede de relações desses povos. É muito comum ver as lideranças falando nos espaços públicos, e as pessoas fazendo outras coisas, sem aparentemente ouvi-los - o que,

dentro do fogo, parece ser diferente. Falar é a obrigação do chefe - no caso kaiowa e guarani, da liderança – e, através das palavras, cativar e preparar as pessoas para a escuta, encantar sua *ñe'ẽ*, como fez o chefe Ache Guayaki, Jyvukugi, na celeberrima reflexão de Clastres sobre o chefe indígena e o poder político:

Os Guayaki, votados a mesma filosofia política "selvagem", separavam radicalmente o poder e a violência: para provar que era digno de ser chefe, Jyvukugi devia demonstrar que, diferente do paraguaio, ele não exercia sua autoridade por meio da coerção, mas que, ao contrário, a desdobrava no que é mais oposto a violência, no elemento do discurso, na palavra. E quando fazia a turnê do acampamento, não informava aos Ache nada de novo para eles, mas confirmava sua aptidão em exercer a função em que o investiram. A significação de seu discurso se duplicava então, pois o sentido aparente não estava lá senão para dissimular e revelar, a um tempo, o sentido escondido, mas verdadeiro, de uma outra palavra, de um outro discurso que percorria o que ele dizia. Palavra plena, discurso pesado que, ao manter igual a si o laço do grupo e de seu poder, enunciava de fato isto: "Eu, Jyvukugi, sou seu *beerugi*, o seu chefe. Estou feliz em sê-lo, pois os Ache necessitam de um guia, e eu quero ser esse guia. Provei o prazer de dirigi-los, e quero prolongar esse prazer. Continuarei a desfrutá-lo enquanto vocês me reconhecerem como seu chefe. Vou eu impor a força esse reconhecimento, entrar em luta com vocês, confundir a lei de meu desejo com a lei do grupo, a fim de que vocês façam o que eu quero? Não, pois esta violência não me serviria de nada: vocês recusariam esta subversão, vocês cessariam, no mesmo instante, de ver em mim seu *beerugi*, vocês escolheriam um outro e minha queda seria tão mais dolorosa que, rejeitado por todos, eu seria condenado a solidão. O reconhecimento que sem cessar devo solicitar de vocês, eu o terei não do conflito, mas da paz, não da violência, mas do discurso. Eis por que eu falo, faço o que vocês querem, pois a lei do grupo é aquela de meu desejo; vocês desejam saber quem sou eu: eu falo, me escutam, eu sou o chefe." (CLASTRES, 1995, p. 67, 68).

O dever da palavra também está presente no exercício da liderança, mas parece que nas lideranças femininas, especialmente nas Guarani e Kaiowa, como donas de seus fogos, fazem da sua palavra experiência vivida e cuidado. Isto encanta as pessoas para a escuta e, por isso, percebe-se maior atenção às suas palavras - o que corrobora com o fato de que a maior expressão que adquirem nas terras recuperadas se relaciona com a atenção que recebem as suas palavras, em detrimento, por exemplo, daquela imposta pelos capitães das reservas - palavras que ameaçam, que impõem, que castigam - nunca aceitas por desejo próprio, a não ser por efeito de coerção. Não necessariamente se trata de uma chefia feminina nos moldes masculinos, mas da potencialização da chefia com a presença feminina, atenta ao que elaborou Perrone-Moisés:

Noto, antes de prosseguir, um persistente androcentrismo nas descrições e análises de formas políticas nas Américas, consistentemente em busca de chefes, xamãs e outras lideranças homens. Pesquisas focadas em "mulheres

chefes/xamãs”, longe de resolverem o problema, apenas o invertem: a chefia, entre os índios, é patentemente um cargo que só pode ser assumido por um casal. “Toda a aldeia araweté reconhece [...] um casal como ‘nossos líderes”, escreve Viveiros de Castro (1996:305). “Highly typical is the conception of married couples as units”, diz Lowie (1935: 259) a respeito dos Crow. O papel das esposas de chefe e donos de festa está longe de ser coadjuvante no estabelecimento do prestígio do marido, mesmo porque não existe chefe solteiro. Em muitos casos, os próprios termos nativos tratam de emparelhar chefes e suas mulheres, reconhecendo-as como “chefas”, ou melhor, como parte-mulher-da liderança, mesmo que as descrições insistam em tomá-las (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.37-38)

Para Beatriz Perrone Moisés, o “Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe. [...] Na América do Sul, chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 875). Silva também registrou entre os Waimiri-Atroari, os donos da casa enquanto iniciadores de movimento (SILVA, 2009).

Se, no campo da aproximação, a fala das mulheres se aproxima da fala dos *ñanderu* e das *ñandesy* mais do que a do chefe propriamente dito, seja por conquistar uma escuta pelo afeto ou mesmo pela predisposição feminina em atentar-se às palavras e conhecimentos dos mais velhos, os donos das palavras, estas falas se opõem radicalmente às palavras elaboradas pelos capitães ou mesmo às falas políticas das lideranças masculinas, por conter em si a intensidade e a experiência de seus sentimentos femininos.

Desta maneira, a fala das mulheres é referente ao que elabora Sandra Benites: “A fala boa (*nhe’ẽ* ou *aywu* porã), para os Guarani [...] é a vivida” (S. BENITES, 2020, p.40). São falas que estão presentes nas performances dos rezadores, mas, no caso das mulheres, são falas que, para além de inspiração divina, são reflexos da experiência de produzir corpos e pessoas de seus parentes, com seus afetos e afecções. Para a antropóloga,

Falas são palavras que vem do *py’a*, portanto cada palavra falada tem seu efeito, que são as reações às expressões. [...] Eu pude perceber que muitos Guarani que vivem mais tradicionalmente têm facilidade de ensinar suavemente os seus conselhos por meio da fala, porque conseguem emocionar, encantar e convencer sem usar palavras fortes, ou seja, sem fazer uso de tom de voz alterado. Para nós, Guarani, todos os espaços são importantes para *nhomongueta* (dialogar): nas reuniões da comunidade, na casa de reza, na família, entre *irun* (amigos, amigas), durante as atividades de plantar, na construção da casa, etc (S. BENITES, 2020, p.39).

De todo modo, a modalidade de fala acessada pelas mulheres é diferente das modalidades de fala dos rezadores e rezadoras, que são falas inspiradas pelas divindades, mas são ensinadas a ressoar pelas mulheres. É preciso aprender a falar, e quando elas cantam,



conversam, aconselham suas crianças, estão fazendo isso, e as crianças aprendem com elas a reproduzir os sons e os tons das palavras que os conectam enquanto coletivo.

Sendo assim, é preciso “olhar” para as falas das mulheres no fazer político, pois as falas políticas não são as produzidas para fora somente, já que o fogo parece ser o grande lugar da política indígena e, desta forma, o lugar da diferença e da diferenciação. O que estou dizendo é que atrelar o fazer político fora da intimidade e do doméstico entre os povos Guarani é um equívoco. Trata-se de algo que pode fazer sentido no mundo não indígena, mas nos mundos guarani é o fogo o lugar da transformação. “Mas para que suas diferenças produzam, propõe a filosofia ameríndia, é preciso que um desequilíbrio entre os termos mantenha o movimento de transformação.” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.60).

Os mecanismos do consenso supõem, finalmente, um sem número de conversas ao pé do fogo, visitas, apresentações de pontos de vista e debates que não ocorrem no "espaço público". E aí, mais uma vez, embaralham-se nossos "público" e "privado". Pois nos custa, aparentemente, entender que a "política", como processo de debate e decisão da "coisa pública", não ocorre no que nos parecem ser as ágoras ameríndias – onde são feitas declarações públicas. O debate ocorre em contextos que classificamos como domésticos, familiares, privados e informais. E nesse debate as mulheres, que a nós parecem eclipsadas ou simplesmente alijadas da "política", sempre têm um papel central. Não é nas reuniões masculinas, nas pequenas e grandes assembleias de chefes ou anciãos, que ocorre o "debate político". Nesses contextos, trata-se de propor ou de anunciar, nunca de debater ou decidir. Daí não haver bate-boca nas “ágoras” ameríndias. Faz parte da etiqueta “política”. Daí um grupo de lideranças guarani ter-se retirado recentemente de uma assembléia quando instalou-se entre oradores uma discussão acalorada. E daí a justeza de utilizarem o termo "política", sempre em português, como sinônimo de discussão e dissenso, ligado a uma etiqueta (ou falta de - e não seria a primeira vez que os índios nos acham mal-educados) de oposição e imposição pública. A nossa política é mesmo fundada numa concepção exclusivamente guerreira (hobbesiana) e sua oratória certamente se parece mais com uma fala de guerra do que com uma fala de congregação. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.93).

Recordo-me, como também já registrado por pesquisadores homens como Antônio Brand (1993, 1997) e Levi Marques Pereira (1999, 2004), de situações de discussões públicas, lideradas por homens e que, após fecharem alguma decisão importante, voltavam atrás no dia seguinte, após a ida para casa. Geralmente, se as mulheres não concordam com o teor acordado, os homens tendem a refazer os acordos, conforme o entendimento das mulheres, e não sustentam algo que não seja do agrado e concordância delas.

A fala dura das mulheres, como possivelmente parte das modalidades de exceção aceitas registradas por Clastres (2003), geralmente é elaborada para fora da aldeia, no intuito

de produzir a alegria, a festa, internamente. Ou seja, a fala de paz, ou de festa e a fala dura são processos correlatos, desde que a fala dura seja produzida para fora da parentela, levando em consideração o proposto por Perrone- Moisés, em que “A paz só pode existir sobre fundo de guerra” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 866).

Então isto nos leva ao questionamento de que, se as falas duras elaboradas pelas mulheres compõem o arcabouço das *ñe'ẽ porã* ou se soma ao das *ñe'ẽ vai* - palavras feias, ruins -, já que nessas ocasiões são proferidas com um certo e sagaz destemperamento, “Uma palavra *wai*, *nhe'ẽ wai*, deixa o outro machucado, triste, pode até mesmo ferir profundamente e abalar a vida de uma pessoa. Por esta razão, as palavras para nós Guarani devem ser construídas e emitidas como *nhe'ẽ porã*, ou seja, como *aywu porã*.” (S. BENITES, 2020, p.40).

Se a fala boa, elaborada com suavidade, é a fala ideal a ser feita para dentro, me parece que as mulheres também usam de falas duras, para fora, no intuito de estabelecer a suavidade nas relações internas. Se levarmos em consideração o contexto das retomadas e a agência das mulheres nestes espaços, é possível entender que são as relações femininas que parecem conter a potência criadora e transformadora da vida social - visto onde e porque são proferidas. E é justamente sobre este modo específico do fazer político das mulheres que me proponho a refletir aqui.

Se, como argumento, as mulheres são produtoras da alegria fundamental à composição do *sócius* guarani e kaiowa, e que, através de suas falas, também podem produzir outros efeitos que visam a ofensa e a tristeza, isso só pode se dar a partir da prerrogativa de sua experiência cotidiana e habilidade na manutenção dos fogos. Esta prerrogativa feminina lhes possibilita romper com a etiqueta da mansidão esperada nas falas dos Guarani e Kaiowa, sob o pretexto de serem portadoras de sentimentos profundos reconhecidos pelos coletivos e que colaboram na manutenção da coesão social, mas também as habilitam aos excessos (SERAGUZA, 2013, 2014, 2018), operando, assim, também no sentido inverso, que é o de implodir as relações sociais.

Os excessos, como já registrados em trabalhos anteriores e explicitados nesta tese enquanto um lugar do fazer político, aparecem desde o mestrado junto à categoria “*ñaña*”, que significa brava, briguenta, e geralmente é atribuído às mulheres. “Em termos cosmológicos, *Ñaña* advém de *Aña*, o *Jaguarete*, inimigo do ser humano. Pude pensar *Aña* como uma categoria que representa o excesso de alteridade e, não por acaso, um ser de excessos é o criador da mulher; outro ser com excesso de diferenças” (SERAGUZA, 2013).

Isto se dá pelo fato de as mulheres possuírem um *tekohaku* eminente, um modo de ser quente, acentuado pelos seus excessos míticos. Mas, o excesso produzido pelo *tekohaku* é sazonal, podendo sempre esfriar, as mulheres podem exceder porque não é uma condição permanente, mas cíclica, proporcionando maior possibilidade de controle. De todo modo, é importante atentar para além do fato dos perigos, os poderes evocados nestas relações femininas com o mundo.

A mulher, como imitação de *Aña*, para disputar com a criação masculina de *Pa'i Kuara*, foi criada inicialmente com chifres, rabos e asas, o que fez com que *Pa'i Kuara* se sensibilizasse com a criação horrenda de *Aña* e, com o seu sopro divino, retirasse dela os atributos relacionados à animalidade e a tornasse humana. Com o sopro, a mulher recebe sua *ñe'ẽ*, para se contrapor à sua parcela animal, “relacionada às paixões e desejos humanos, que predis põem as pessoas para assumirem comportamentos antissociais” (PEREIRA, 2004, p.201; SERAGUZA, 2013). Como visto, a menstruação das mulheres é a marca desse excesso ontológico, que, com o sangue, podem verter palavras em excesso.

A mobilização do discurso da sexualidade (SERAGUZA, 2013), a disputa de palavras, a situação jocosa, o tom acusatório de muitas de suas falas duras que confrontam as falas mansas do cotidiano, parecem ser bastante eficazes e coerentes com as relações de gênero e os modos específicos de resolução de conflitos percebidos no sistema social kaiowa e guarani, onde as mulheres, donas do fogo, respondem com voracidade as provocações. Também apontam para um modo específico feminino de fazer política.

A fala dura proferida pelas mulheres em seus contextos contrasta drasticamente com as descrições sobre a fala mansa ideal ao modo de vida Guarani e Kaiowa, a *ñe'ẽ*, registrada nos estudos sobre estes indígenas. Mas, se a fala é seu sopro de vida, refletido no seu corpo ereto e em sua voz, na palavra elaborada com sentimentos profundos, ela deve ser percebida como uma *ñe'ẽ porã*, “A linguagem perfeita – *ñe'ẽ porã* – tem implicações estéticas e morais, aplicando conceitos, fórmulas e enunciados relacionados às funções sociais às quais esse tipo de linguagem se dirige” e desta forma se contrapõe diretamente a “a fala imperfeita – *ñe'ẽ vai* –, com implicações opostas e relacionadas à fofoca, ao feitiço e aos seres jaguarizados” (PEREIRA, 2004, p.373). Para Sandra Benites,

Desse modo, eu pude perceber que a palavra *nhe'ẽ* é entendida por todos os Guarani como sagrada quando se trata de um ser espírito e um sentimento (*py'a*). Existem *nhe'ẽ porã*, *nhe'ẽ wai*, *nhe'ẽ kangy*, *nhe'ẽ mbaraete*, *nhe'ẽ katu*, *nhe'ẽ gatu* e assim por diante. *Nhe'ẽ porã* é ‘palavra boa, bonita, linda’; é muito usada para dar conselho, para ser dirigida à pessoa que está emocionalmente abalada ou com raiva. *Nhe'ẽ wai* é

‘palavra feia, ruim, agressiva’ e é usada pela pessoa que geralmente não está bem. *Nhe’ẽ mbaraete* é aquela das pessoas fortes, seguras e corajosas. Para os Nhandewa, pessoas que falam muito possuem *nhe’ẽ gatu*. Já pessoas sensíveis, que sabem falar com tom de voz calmo, possuem *nhe’ẽ katu* – fala essa que fortalece a pessoa que está escutando, passa segurança àqueles que estão com *nhe’ẽ* fragilizado. (BENITES, 2020, p.37).

Neste sentido, é possível afirmar que as falas duras, por vezes desmedidas e destemidas das mulheres, permanecem junto ao campo das *ñe’ẽ porã*, como as falas de conselhos, proferidas pelas avós, pois são falas produzidas na defesa da vida e na integridade de si e da parentela. Todavia, o limite entre *ñe’ẽ porã* e *ñe’ẽ vai* é bastante tênue, por isso é preciso um controle, desde o seu nascimento, para que sua *ñe’ẽ* não se distancie dos ensinamentos do *teko porã*, o modo ideal de ser Kaiowa e Guarani.

A fala dura proferida pelas mulheres é feita de um lugar ocupado por alguém que é muito admirado, mas que, quando esquenta, espanta e afeta. Pensar nessa lógica possibilita trazer o conflito para a vida das mulheres, pois, nos registros existentes, geralmente estão fora do conflito ou são agentes instituintes do conflito e da guerra. Sugiro que as falas das mulheres sejam falas com outras etiquetas, não seguindo as que seguem as falas duras do chefe. Neste caso, elas podem ser falas duras e quentes porque elas são admiradas nas suas falas suaves e frias que desacaloram o coração. A fala dura da mulher é a fala de quem conhece o *teko porã* e tem boa percepção para aconselhar e atuar quando ele está ameaçado.

A admiração existente das boas palavras femininas proferidas nas casas de rezas também existe em relação às falas duras realizadas nas situações de conflito ou de desordem da coesão do grupo. Mas a percepção destas falas, para além das falas públicas realizadas para fora, só podem ser percebidas na intimidade do cotidiano, por isso, o trabalho de campo contínuo e o “gostar das mulheres” (BELAUNDE, 2016), apesar das intempéries colocadas para a permanência em campo nos mundos guarani, são ações fundamentais (e privilegiadas) que compensam a superação de qualquer dificuldade imposta pelo contexto.

Não se trata de fala cotidiana no sentido das que fazem os líderes<sup>152</sup>: são falas ativadas diante de situações de perigo iminente para o coletivo, e justamente os saberes das

---

<sup>152</sup> Como as registradas entre os Tupi Guarani do litoral paulista por Amanda Danaga (2021): “O cacique menciona frases como “É isso daí que quero que vocês sintam”, indicando a intencionalidade das palavras proferidas na reunião. O objetivo é que seus discursos não sejam apenas ouvidos, mas experienciados, que suas palavras afetem pessoas. Uma fala produzida enquanto matéria de afecção e transformação do outro. “Falas duras”, “brincas”, com vistas a estimular ações, organizar e ratificar posições, sobretudo, da liderança. Em sua defesa, pelas palavras impostadas acentuadamente, conclui: “Se não for desse jeito, ninguém abre o olho. Eles têm que acordar”” (DANAGA, 2021, p.23).

mulheres, sua experiência e expertises em apaziguar as quenturas da vida, são acionados para este lugar de fala intensa, desmedida. Obrigar pela palavra, machucar pela palavra é somente tolerado para fora, quando produz a paz internamente. Neste ambiente sabe-se que a palavra pode ser violenta, e, por isso, ela é punida como o ato em si - pelas próprias lideranças ou pela própria comunidade - quando ocorre de ser a palavra da liderança que ameaça e violenta, como registrado no capítulo anterior.

Desta maneira, se a palavra pode ser violência, a convivência com a violência gerada pelos próprios parentes é insuportável, mas, ainda assim, produzem e transformam o social - tornam-se conflitos intoleráveis, quando se deve cultivar a boa palavra e então, geram afastamentos e a ocupação de novos lugares, com novos coletivos e organizações, como as retomadas.

Como afirmou Lisandreia Guarani, no início deste texto, a palavra das mulheres guarani não é frágil, ao contrário, a palavra forte das mulheres precisa tocar o pensamento, pois as boas palavras espantam a violência das palavras erradas. Mas não se pode negar que as violências vividas no cotidiano feminino fez com que as mulheres tomassem para si o exemplo de *Nandesy ete* e se encorajassem em defesa de seus corpos e os de seus parentes.

A Guarani Mbya Kerexu Ivanildes, da retomada do Rio Bonito na TI de Boa Vista, deixou isso bastante evidente. Durante sua fala na abertura do II Seminário Internacional de Etnologia Guarani, ocorrido em 2019, ela afirmou: “Precisamos ter uma postura forte para ter a força na hora de falar e liberdade, pois o homem fala, mas as mulheres também, elas sentem na pele e sabem falar muito bem”. Para Kerexu, o ato da retomada foi fundamental para despertar a necessidade, mas também o desejo de “falar e se defender”, fortalecendo-as em suas ações políticas, pois “nós precisamos ter voz, quando eu enfrento o público, eu sou muito tímida, a mulher guarani principalmente, mas estamos com nossas falas sempre enfrentando e lutando em prol da nossa comunidade, dos jovens, dos mais velhos.”.

Conversando sobre isto com uma amiga guarani ñandeva, ela me explicou que *bater boca é um desafio na vida dos Guarani*, mas que está presente no cotidiano das mulheres, pois possuem uma fala forte e, por isso, é preciso ter “aquele jeitinho, o homem vai lá e fala de uma vez, nós não. Eu mesmo, quando não me entendo com meu marido e ele bate o pé, passo a noite inteira conversando com ele e, no dia seguinte, ele muda de ideia e faz o que eu quero”.

Conta que as mulheres casadas não vão desautorizar os homens em público, como nas reuniões, mas podem brigar em casa depois, tentar convencer na intimidade do fogo

doméstico e, no outro dia, ele “vai estar com outra mentalidade, a mulher mostra outro ponto de vista e muda mesmo”. Explicou que as Guarani são muito tímidas, que se “chegar um *karai* e gritar, até o homem, a mulher, abaixa a cabeça e fica quieta, mas quando se levantam...”.

Leila Guarani tem proferido inúmeras falas fortes, quando enfrenta o agronegócio brasileiro, os políticos sul-mato-grossenses, além de vivenciar inúmeros de conflitos com fazendeiros locais, políticos e polícia, nos processos de recuperação de seu *tekoha* Yvy Katu, como visto. A fala forte de Leila e de outras mulheres, quando elaboradas em espaços públicos, costuma ser dirigida às pessoas e instituições não guarani e não kaiowa, especialmente para as que são responsáveis, em alguma medida, pela violação dos direitos indígenas, especialmente os da terra, que os expõe a um modo de vida que se distancia daquele desejado por estes indígenas.

Como afirmou a antropóloga Amanda Danaga (2021, p. 33), entre os Tupi Guarani do litoral paulista, “A realidade deve ser enunciada para que as políticas sejam efetuadas. Assim, se tal realidade se apresenta dura, torna-se incompatível falar sobre ela de outro modo que não por meio de uma fala também dura e aguerrida.” Dessa maneira não há como discordar de Beatriz Perrone-Moisés, quando ela afirma que, “quando índios atuam no ambiente de nossa política, tem de agir na chave da guerra, não mais de borduna, mas de palavras” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.92), e a chave da guerra, neste caso, me parece ser “prerrogativa das mulheres” (SERAGUZA, 2018a).

Quando faço essa afirmação, como a fiz em registros anteriores, trago para o cenário o conflito na vida das mulheres, mas um conflito que, assim como o fogo utilizado como instrumento de plantio e habilmente controlado, faz com que a guerra declarada pelas mulheres para fora de sua parentela tenda a ser habilmente um conflito controlado no campo das palavras. A guerra é percebida como um motor potente da transformação e não necessariamente como agressão, ou conforme a percepção de Danaga (2021): “Contornos políticos são ativados o tempo todo em ações para a organização da luta. Contornos poéticos fomentam a construção de narrativas sobre pessoas, tempos e lugares, em favor da política” (DANAGA, 2021, p. 33).

Em relação ao caso Wajapi, de suas bem conhecidas falas duras, *ayvu kasi*, registradas por Dominique T. Gallois (2002), a emergência de discursos políticos entre estes indígenas colaboram para a compreensão das relações estabelecidas com o mundo não indígena e evidenciam também um “projeto de resistência política surgido num contexto

histórico em que se tornam cada vez mais evidentes [...] as ameaças a integridade de seus territórios, a autonomia de seu modo de ser e a sua sobrevivência física” (GALLOIS, 2002, p. 212).

A aproximação das falas duras dos *Wajapi* com as falas fortes proferidas entre os Kaiowa e Guarani foi percebida por Tatiane Klein (2019), em sua pesquisa sobre os cantos e rezas destes povos, também como “retóricas de resistência”: “Um dos aspectos desta retórica é precisamente essa da resistência por meio da disposição para a morte” (KLEIN, 2019, p.04).

Recordo-me de uma fala pública de uma liderança guarani em Yvy Katu, quando anunciou a decisão de ocupar todo o território retomado diante da ameaça de uma reintegração de posse de parte do território recuperado. Ela dizia que “[...] meus tios e tias morreram todos aqui, estão todos enterrados aqui, e eu também vou estar, se for o meu destino morrer pela terra, na mão de pistoleiro, à bala, eu vou morrer à bala, lutando pela terra, porque eu nasci pra ser líder e eu vou morrer líder”<sup>153</sup>.

Pouco tempo depois, um delegado da Polícia Federal, que mediava a reintegração de posse, respondeu da seguinte maneira: “[...] índios mortos não lutam mais, o sonho acabou [...] Vocês, índios, vivos podem até cobrar um milhão de reais pela morte de índio do governo, mas quem morreu já morreu [...]”<sup>154</sup>. Não me parece que o sonho “acabe”, ou mesmo a luta, com a morte; ao contrário, imprimem na morte o fazer político kaiowa e guarani, pois viver longe da sua terra não tem sentido ou razão. Para Cariaga (2018):

Viver e não morrer não são apenas estados de crise na vida Guarani (SCHADEN, 1974). Diante de um contexto de vida tão controverso, estar vivo e estar morto se transformaram em formas políticas iminentes aos Kaiowa (MORAIS, 2015; SERAGUZA, 2013). Entendo que toda narrativa, fala, discurso e ação kaiowa está contaminada de e pela política, pois, conforme a proposição dada por Clastres (2003, p. 34) este seria o cerne da vida ameríndia: se o político existe em toda parte, ele não existe em lugar nenhum. Entretanto, como o próprio autor escreveu mais à frente no mesmo texto, alguma coisa existe na ausência (idem, p. 38) tomo a ausência não como falta, mas sim como espaço vazio a ser preenchido e, assim, ser reelaborado e desdobrado para incluir novas e outras criações conceituais e pragmáticas. Deste modo, a política é um motor permanente de produção de relações e diferenças que não cessam, devido à possibilidade de transformar as relações exógenas em modos indígenas do fazer político. (CARIAGA, 2018, p.106).

---

<sup>153</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2YMGc8H>

Mais sobre o contexto em que o discurso foi proferido em: <https://bit.ly/3bd2Rjb>  
<https://outraspalavras.net/outrasmidias/a-resistencia-guarani-em-yvy-katu-e-seus-sentidos/>.

<sup>154</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2Dh8b8W>

Nos enunciados de Leila, por exemplo, é possível encontrar aspectos como os apontados por Klein e Cariaga, quando ela reafirma, na maioria de suas falas públicas, sua disposição de morrer na luta, como durante a sua fala proferida no I Seminário Internacional de Etnologia Guarani (2016): “Agora que está começando, se for pra brigar, nós vamos morrer pela nossa terra, nós já morreremos bastante. Quantos caciques que já morreram pelo pedacinho de terra? Nós estamos dispostos a morrer pelas nossas terras tradicionais”. Ou ainda, na entrevista concedida a mim, Ruy Sposati e Rodrigo Marcondes, para o minidocumentário *Kuña Reko – mulheres kaiowa e guarani* (2018)<sup>155</sup>: “Teve muita briga mesmo. A polícia federal colocou a arma no meu peito. E falou: sai, Leila, senão você vai morrer. E eu disse, em primeiro lugar, eu vou morrer!”.

Em outra entrevista, concedida ao ISA – Instituto Socioambiental em 2017<sup>156</sup>, Leila afirmou: “Já morreremos bastante, não temos mais medo. Nós já somos acostumados, morrer... nós já somos acostumados a enfrentar a Polícia Federal, Polícia Militar, então é essa a nossa vida em Mato Grosso do Sul”. A possibilidade da morte, na retórica de resistência de Leila, presente em seus inúmeros discursos públicos, é identificada por ela mesma como uma fala forte, uma fala dura, pesada, uma *ñe’ẽ hatã*, necessária à vida das mulheres, pois “é preciso falar duro para se manter em pé, nós mulheres temos que nos defender, porque nós temos o direito de defender o nosso direito, a gente tem que saber se defender”. Isto recorda as falas duras elaboradas pelo povo Urubu e destacadas por Clastres:

A linguagem da autoridade, dizem os Urubu, é um *ne eng hatan*: uma linguagem dura, que não espera resposta, mas essa dureza não compensa de modo algum a impotência da instituição política. À exterioridade do poder, corresponde o isolamento de sua palavra que traz, por ser dita duramente para não ser ouvida, testemunho de sua doçura (CLASTRES, 2013, p. 65).

Entre as Kaiowa, o registro a fala de Mbo’ý Jegua, durante a abertura do II Seminário Internacional de Etnologia Guarani, nos guia para um mesmo caminho: ao se juntar na defesa da luta de Guyraroka durante o julgamento do Marco Temporal, na lógica da “resistência da morte” afirma: “Guyraroka! Se o Guyraroka morrer, todos nós vamos morrer”. Infelizmente, a não regularização de Guyraroka, que se arrasta há mais de duas décadas, alimenta a possibilidade do desaparecimento desta TI do mapa pelas mãos invisíveis da política anti-indígena instaurada no Brasil. Por isso que, quando uma mulher

---

<sup>155</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c>

<sup>156</sup> Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%22A\\_gente\\_existia\\_antes%22](https://pib.socioambiental.org/pt/%22A_gente_existia_antes%22)



se levanta, quando levanta a sua palavra, ela não se levanta sozinha, ela levanta consigo toda sua *tekoha*, todo o seu povo.

Em uma de minhas últimas estadias com Leila, ela explicou, numa conversa que tivemos junto a duas de suas filhas, Agda e Tatiane, que “os homens têm medo da fala das mulheres, todos os homens têm medo das mulheres”. E, neste momento, Tatiane disse que os homens, colegas de seu trabalho, a chamam de *kuña juru guasu* – “aquela mulher que fala mesmo, mulher bocuda, que quando não concorda fala mesmo” - como as *kuña ñaña* que conheci no mestrado (SERAGUZA, 2013). Para as amigas guarani ñandeva, o uso que os homens fazem do termo é no sentido de ofendê-las, mas para essas mulheres não ofende, pois é preciso, de fato, ser *kuña juru guasu* para viver e sobreviver nas *tekoha*.

Dizem que os homens reclamam que elas não os respeitam porque eles querem dar a palavra final e elas não concordam, “Essa é a *kuña juru guasu*, se não concorda vai lá e debate com você, fala o seu ponto de vista, você discorda você fala mesmo, fala dura, fala pesada, *kuña juru hatã*, quer dizer que é uma boca bem dura que ninguém segura e você não volta atrás”. Dizem que precisaram ser assim para defender suas vidas, pois eram cinco mulheres e um menino criança, todos sob a responsabilidade de Leila, precisavam se defender: “se não tivesse *kuña juru atã* ou *kuña juru guasu* ninguém defenderia até hoje este Yvy Katu, eu sou uma mulher bocuda, *juru guasu* e *juru hatã*, eu vou aonde dão boca pra mim, eu falo na cara da pessoa [...] Quer subir em cima do meu pé, eu tenho que virar *juru hatã* mesmo”. E Leila questiona: “Como é que uma mulher fala para os homens: me defende? Quantas vezes eu passei sufoco ameaçada, eu nunca fui pedir para homem me defender, eu não, eu sei como vou me defender, eu me defendo, eu falo!”.

Esta potência da linguagem feminina se mostra em distintas situações. Recordo-me de algumas delas, como uma em que, após uma discordância com a fala pública do marido, uma rezadora kaiowa pegou o microfone de sua mão durante uma assembleia, deixando-o numa situação de constrangimento, assumiu a liderança da reunião e convocou para que as outras mulheres fizessem o mesmo através da reorganização de um espaço dedicado às discussões a partir do ponto de vista das mulheres<sup>157</sup> (SERAGUZA, 2014).

Assim foram reiniciadas as Aty Kuña entre os Kaiowa e Guarani. Antes deste momento, os encontros de mulheres permaneceram paralisados por quase uma década, em

---

<sup>157</sup> Estas situações etnográficas estão registradas no artigo: SERAGUZA, Lauriene. *Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. *Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul./dez. 2018a.

virtude de desavenças ocorridas nestes espaços e por conta da autonomia exercida ali e das próprias falas intensas proferidas pelas mulheres durante as assembleias.

Isto leva à percepção de que o que vem sendo chamado de política de mulheres se efetiva a partir do modo como as mulheres encaminham suas relações, que são prioritariamente marcadas pelos seus sentimentos profundos, externados ora em falas suaves para dentro, ora em falas duras para fora, mas as duas coexistem com o objetivo da “doçura” do viver bem - da terra garantida, do fogo erguido, das pessoas felizes, das palavras do coração. As mulheres podem ter o corpo quente para em seguida acalmar-se, elas servem à guerra e à festa.

As falas femininas propositivas, ou disruptivas produzem efeitos, uns de mais de coletivização e outras que implodem com o coletivo, levando em consideração que os coletivos são feitos e desfeitos (CARIAGA, 2019) e possibilitam a fuga da retórica comunal, onde a instabilidade é algo importante a ser perseguido no texto, pois as falas desmedidas são feitas intencionalmente para compor outros coletivos, encerrando aqueles que não interessam mais.

O “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, apresentado por Lévi Strauss em História de Lince (1993), é fundado na “ideologia bipartite”, a qual se trata da filosofia da relação e da diferença, onde a instabilidade reforça a abertura para o movimento e a transformação, “Mas é preciso ter sempre em mente que os dualismos ameríndios jamais são estáticos, seus pólos jamais são “inteiramente” isso ou aquilo. A palavra-chave, neste caso, parece ser antes transformação.” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p.867). Isto leva a crer que, mais do que “belas palavras”, como sugeriu Cadogan (1959), trata-se de “grandes palavras”, que existem para produzir o coletivo - humano e não humano. Não interessa aos Guarani produzir grandes grupos, mesmo nas reservas, o que geralmente é apontado como um problema entre eles é o fato de não serem percebidos como coesos (SCHADEN, 1979, CARIAGA, 2019), mas é justamente isso que faz com permaneçam ricamente Guarani<sup>158</sup>.

Frente aos efeitos de coletivização e implosão enunciados em suas palavras, é preciso ressaltar que as falas femininas são ativadas, para além do já exposto até aqui, por modalidades que estão conectadas com as relações de troca (*teko joja*), mas também com as relações com a fofoca (*kyse yvyra, ñe'ẽ joehe, ñe'ẽse*), com as amorosas (*mborayhu*), com as de ciúme (*imba'e rakate'ỹ, ñaña, py'a reraha*), com as de raiva (*py'a okai*) e com as

---

<sup>158</sup> Agradeço a Diógenes Cariaga, por me chamar a atenção para esta discussão.

relações de vingança (*hembia, teko repy*). São preocupações (*py'apy, py'a angata*) que encontram colo no coração e no repertório de sentimentos profundos instituídos na vida das mulheres.

Como chamou a atenção o amigo kaiowa Anastácio Peralta, durante o II Seminário Internacional de Etnologia Guarani (2019), em comentário à mesa das mulheres indígenas: “Quem agrega as famílias é a mulher, o homem só fica de boa. Se a mulher não sabe receber, se é brava, esse homem será o pior líder da comunidade. As mulheres não são boca dura, elas agregam mais gente na comunidade, ou melhor, é uma fala dura, mas de conselho”. Sendo assim, não é possível proferir a fala dura para dentro, senão desagrega. Já o amigo guarani mbya, liderança no Vale do Ribeira, o senhor Luiz Euzébio, afirmou, na mesma ocasião, que “as mulheres hoje em dia são *kuña juru atã* e devem ser mesmo”, pois segundo sua percepção, a situação de violência a que estão submetidas é contínua e as atinge diretamente.

Leila explica que ninguém pode “calar a boca” da *kuña juru atã*, ela não tem “vergonha de falar”. *Ñe'ẽ atã* “é uma fala bem forte e bem dura, *juru atã* é quando você vai falar e a pessoa tem que te ouvir, essa é uma *juru atã*, em guarani. *Kuña juru atã* é uma mulher que pega forte a palavra e fala duro, olha no olho da pessoa e fala bem duro e nem treme!”. Para a Guarani, a *kuña juru atã* não é a mesma que a *kuña pochy*, mulher brava.

A *kuña juru atã* é a que “pega firme” a fala, mas às vezes pode ser necessário ser uma *kuña pochy juru ata*, na defesa da *tekoha*; “por exemplo, eu vi uma pessoa que entrou para arrendar a minha terra, eu vou lá meter a boca, falo que aqui não, falo assim, assado, pego duro com a pessoa, essa é *kunha pochy* e *juru atã*, às vezes precisa!”. Leila enfrenta lutas diárias na defesa de Yvy Katu: assédios dos ruralistas, políticas anti-indígenas e dificuldades no cotidiano das áreas retomadas sem a finalização dos procedimentos. Para a regularização total é preciso, a cada dia, ser o máximo de *kuña juru atã* possível, assim, quem sabe, essa escuta, dura, pesada, possa acertar os corações das autoridades não indígenas e garantir o cumprimento da legislação brasileira e, com isso, possibilitar uma vida mais segura e saudável dentro das *tekoha* recuperadas.

As diversas modalidades de falas femininas representam relações que se materializam através dos cuidados, mas também das acusações, proximidades e distanciamentos que compõem o *kuña reko* - o modo de viver das mulheres. Dessa forma, há limites entre *ñe'ẽ vai* e *ñe'ẽ porã* - como que num “desequilíbrio perpétuo” - onde a dualidade das palavras é composta por um par de oposições, mas se desestabiliza por ser

também povoada por um trio, que inclui as *ñe'ẽ hatã* (LÉVI-STRAUSS, 1993; PIERRI, 2013; CARIAGA, 2019, 2020). Elas têm que ser alimentadas e observadas por muitos motivos, um deles é o de que as mulheres sabem que seus excessos publicizados, ou mesmo alguns de seus próprios desejos, ou o conteúdo de seus saberes, podem ser entendidos como provocações potenciais que colocam em risco, inclusive, as suas próprias existências.

### **quenturas<sup>159</sup> - excesso de lutas e palavras**

A potência de poder e perigo presentes nas falas de mulheres, especialmente nas das que lutam, podem por vezes fazer escapar a etiqueta da *ñe'ẽ porã* entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Em geral, ouve-se muito antes de falar e, ao falar, busca-se não ofender, mas criar uma situação para que a pessoa possa refletir sobre os seus atos, mesmo que isto cause um sentimento de constrangimento naquele que ofende. É preciso uma medida da fala, como as estratégias de convencimentos, para que não se torne agressão desmedida, excessos de fala, emoções quentes que são vistas como perigosas, afinal, os “estados de ânimos extremos são sempre perigosos” (PEREIRA, 2004, p.368). E, em criaturas de sentimentos profundos, o excesso de substâncias, de palavras e de saberes se mostra por distintos vieses.

Um exemplo foi o ocorrido no ano de 2019, na reserva indígena de Dourados, durante o VI ENEI (Encontro Nacional de Estudantes Indígenas), em que, em uma de suas mesas intitulada “Mulheres Indígenas”, Jussara Kaiowa, professora moradora da Reserva de Dourados, refletiu, em sua fala pública, sobre como as mulheres organizam suas lutas.

Lembrou que, antigamente, poucas mulheres ocupavam lideranças públicas nesta reserva indígena, mas a presença delas nas casas e a compreensão da situação que extrapola seus modos de vida e as deixa em situação de risco iminente, fez com que se mobilizassem para levar as demandas e os sofrimentos das mulheres para fora das aldeias: “[...] quando a mulher indígena busca, ela busca por ela, pelos filhos, pelos avôs, pelas crianças, é diferente a nossa luta. As mulheres indígenas não fazem este trabalho só para ela, só por ela ser mulher, ela vai em busca de luta para o seu povo, a sua comunidade”.

Mas a professora kaiowa ressaltou que isto não se dá de forma pacífica - o excesso de lutas tem as suas consequências: “As mulheres guarani que vão à luta têm muitos

---

<sup>159</sup> Inspirada nas diversas quenturas da vida das mulheres guarani, mas também no filme sobre as mulheres amazônicas intitulado “Quentura” - disponível em: <https://vimeo.com/307734732> .

problemas dentro de casa, é muito difícil uma mulher guarani e kaiowa que vai à luta ter marido, pois o marido começa achar que ele não é homem mais dentro da casa, que é a mulher que manda, aí ele desiste do lar.” Segundo Jussara, a dificuldade de manter o casamento também se estende para as mulheres que estão nas universidades, pois alguns maridos se sentem “diminuídos” frente ao avanço nos conhecimentos e nas redes de relações sociais operadas pelas mulheres.

Acompanhei algumas situações, entre os Kaiowa, os Nandeva e os Mbya, de mulheres lideranças em que, de fato, a maioria delas não eram casadas (ou já foram e não eram mais, por viuvez ou por desejo), e quando o eram, isso se dava com homens de outras etnias, não a de seu povo. Além desta questão bastante interessante, o que ocorria com recorrência entre elas era que, por suas lutas - e o seu respectivo sucesso - eram atribuídas às suas posições e posturas uma ascendência perante o coletivo que, para o inconformismo de alguns - seja pelo gênero ou pelo processo de diferenciação das parentelas -, só poderiam justificar os seus feitos e atos por ações que envolvessem magia e poderio escuso, como a feitiçaria.

Muitas mulheres lideranças precisam conviver com essas acusações frente ao sucesso de suas empreitadas. Mesmo diante de tantos desafios, a capacidade política das mulheres é questionada e a tentativa de desqualificação de suas ações e saberes é histórica. O encantamento que provocam em suas gestões, traz junto o que Amanda Danaga pontuou entre os Tupi Guarani, sobre a multiplicidade de encontros que as palavras podem ocasionar - bons ou ruins (DANAGA, 2021, p.24). De todo modo, é importante reforçar que as ações femininas são modeladas pelos sentimentos profundos que cultivam no coração e no pensamento e expressam-se através das palavras e dos cuidados.

Estes sentimentos profundos que alteram os humores dos corpos e espíritos são aqueles positivados, como os já explicitados, mas também os negativados, seja pelas etnografias realizadas sobre esse povo, seja por algumas das próprias falas indígenas. Um destes sentimentos, que pode ser observado a partir da chave do fazer político, é a fofoca e o que ela coloca em movimento. Muitos são os registros no mundo ameríndio <sup>160</sup> sobre fofoca, e geralmente são carregados de pontos de vista negativos, atrelados à feitiçaria, excessos incontrolláveis, ou como sugerido por Danaga, o exemplo de um "mau encontro entre a palavra e o mundo". (DANAGA, 2021, p.24):

---

<sup>160</sup> Mas não só, como pode ser verificado nos trabalhos de Grazielle Dainese (2015, 2017) e Ana Carneiro (2020).

De todo modo, a fofoca é um lugar possível de confronto. Ela pode desencadear relações conflitantes, gerar sentimento de vingança, estados de raiva, tristeza ou descontentamento, ratificando seu controle na condução de determinadas ações. Trata-se de um enunciado que promove conflitos de grandes proporções que podem culminar na fissão de coletivos. A fofoca conecta-se, ainda, com o xamanismo, por ser elemento fundamental em acusações de feitiçaria. (DANAGA, 2021, p.25).

Conversando com o pesquisador Eliel Benites sobre o assunto, ele me explicou que a fofoca não se encaixa somente na categoria de *ñe'ẽ vai*, de palavras feias, entre os Guarani e Kaiowa, já que ela também teria uma função de atualizar as pessoas no seu contexto, cuidar de outras pessoas que, dentro da ética da aldeia, possam praticar atos considerados imorais no coletivo.

Desta maneira, por mais que a fofoca ocasione conflitos, sugiro que é justamente isto que possibilita a percepção de que o conflito é a vida pulsando, a relação. Em outras palavras, faz-se fofoca o tempo todo, especialmente de pessoas cuja vida desperta interesse, cuidado, estima, confronto e perigo. Isto coloca a fofoca num campo de gradientes e intenções: há a fofoca que busca destruir, mas existe também a que procura construir. Pressupondo a lógica apontada, ambas são produtoras de relações.

O antropólogo kaiowa Tônico Benites situa, em sua dissertação de mestrado, a fofoca no âmbito da atuação feminina, o que também o faz Marina Vanzolini (2010, 2015)<sup>161</sup>, no Alto Xingu, junto aos Aweti, para quem “as mulheres são fofoqueiras” (VANZOLINI, 2010, p.414). E mais, Benites também identifica as mulheres no campo daquela “que sente mais” e, por isso, se preocupam com o emocional afetivo do coletivo (*oime porã*), além de serem portadoras de alegria e do bem-estar (*teko vy'a*), tal como elucidado por Eliel Benites no primeiro capítulo desta tese. Para Tônico Benites,

Outra função importante desenvolvida pelas lideranças femininas é a preocupação permanente com a estabilidade emocional-afetiva (*oime porã*), o bem-estar (*teko vy'a*) de todos os integrantes da família, contribuindo assim na orientação dos planos de trabalho e nas andanças (*guata*) diárias de todos os membros. Com o objetivo de realizar um bom planejamento, que deve ser flexível, das atividades cotidianas, elas procuram buscar diversas informações diárias sobre os problemas que podem afetar e/ou envolver de modo negativo os seus membros-parentes, tais como as doenças causadas pela feitiçaria, os desentendimentos/brigas, fofocas, ameaças, separação, namoro, entre outros. (T. BENITES, 2009, p.63).

---

<sup>161</sup> E outras pesquisadoras e pesquisadores, como Bruna Franchetto entre os Kuikuro (1986).

Com a fofoca relações são desconstruídas e também são criadas, pois reposiciona-se a vida no jogo das palavras e das intenções. Trata-se de um excesso irruptivo de conflito, característico das mulheres (apesar de ser uma prática também encontrada entre os homens), provindo da profundidade de seus sentimentos e reações, as responsáveis por fazer a costura das relações na *tekoha*.

Dizem que a “fofoca cria corpo”; sendo assim, é possível afirmar que o conflito cria mundos. Por exemplo, quando um casal se separa por fofoca de alguém que tem interesse em alguém do casal, e esse alguém se separa da vítima da fofoca e se casa com a fomentadora da fofoca, rompe-se uma relação e cria-se outra. A fofoca, ao incidir nas relações internas, atualiza a dinâmica nas *tekoha*, faz a vida pulsar, funda novos coletivos.

Um desses conflitos, que pulsa a vida junto com a fofoca, é o ciúme, que faz andar a roda das relações e se mostra também como uma estratégia potente do fazer político. O ciúme produz efeitos na vida social, conectados com o modo de como as mulheres se relacionam entre si e com os seus outros, e está dentro do que se concebe como *kuña reko*. As traduções em Guaraní para ciúme (*imba'e rakate'ỹ, imba'e rakate'ỹ ñaña, py'a reraha*), em especial *imba'e rakate'ỹ ñaña*, sugere ser um sentimento que vem acompanhado pela condição *ñaña*, de brava, briguenta, em intensidade feminina que leva ao *teko pochý*, ao estado de braveza, assim como o termo *py'a reraha* reforça a origem deste sentimento - o coração (*py'a*).

Durante as exhibições do filme *Kuña Reko*, a partir da fala já analisada de Dona Josefa no capítulo anterior, o ciúme ruim, que justifica a matança das mulheres, não é o mesmo ciúme presente nas narrativas fundadoras da vida kaiowa e guaraní - como o ciúme que sente *Ñanderu* ao achar que a gravidez de *Ñandesy* pudesse ser fruto de uma dupla concepção - dele e de *Mba'ekuaa*, o terceiro vivente no primeiro mundo (SERAGUZA, 2013). Este ciúme, que aprisiona corpos e espíritos e mata, é visto como feitiço ou como herança que veio do branco e impactou os sentimentos mais profundos de homens e mulheres guaraní e kaiowa.

É importante ressaltar que há entre os Guaraní e Kaiowa um esforço para o controle do conflito - os cuidados corporais perpassam diretamente pelas modalidades de fala, como já visto - realizados para não ficar *pochý*, considerado um caminho sem volta de um comportamento de excessos e relacionado com o manejo das substâncias corporais e pensamento. Entre os Kaiowa e Guaraní, um comportamento *pochý* ou de excessos deve ser controlado ou esfriado, produzindo um estado de *tekoró'y*, de mansidão, serenidade.

Desta maneira, uma mulher que sente ciúme é também uma mulher que gera ciúme; talvez isto esteja intimamente conectado. Ciúme, fofoca, namoro, troca, acusação, casamento, fazem parte do exercício da sexualidade feminina e são percebidos como parte das estratégias políticas das mulheres, assim como a vingança (*teko repy*), enquanto possibilidade de troca, opondo-se ao *teko joja*, por se configurar como uma relação de reciprocidade negativa (MELIÀ & TEMPLE, 2004).

Para os Kaiowa e Guarani, o ato da vingança pertence a uma máxima: tudo que você faz, volta. Um exemplo é o que recebi de um casal de amigos guarani, que me explicavam sobre vingança: “se um indivíduo fizer um *teko porã*, mais pra frente ele receberá um *teko porã*, e a mesma coisa o *teko vai* - se fizer o *teko vai*, mais pra frente o *teko vai* voltará para você. A vingança é uma forma de economia, tanto quanto a reciprocidade positiva, pois é reconhecida na troca de recursos, substâncias, produtos e parentes entre mulheres, como o momento crucial onde acontece uma de suas estratégias políticas mais eficazes. É também acionada como justificativa das violências cometidas contra as mulheres, como as que, por vezes, também envolvem os brancos.

Tanto é que existem vários relatos, em distintas terras indígenas, da atuação das mulheres dentro de retomadas, em situações em que foi necessário se defender das violências cometidas pelos brancos. Num caso ocorrido em 2014, numa retomada em Mato Grosso do Sul, as mulheres entenderam como necessário apreender os não indígenas que as ameaçavam, como pistoleiros e fazendeiros, e executaram ações que só poderiam ser feitas por elas: debocharam deles amarrados, tiraram suas roupas, pintaram seus corpos, cantaram, dançaram, riram deles. São coisas que só as mulheres têm autoridade de fazer com um não indígena, inimigo do grupo, da parentela, que bota em xeque a vida social e exige a atuação feminina, cujas reações podem ser conduzidas com maestria no campo das grandes palavras.

Nas últimas mobilizações pela demarcação das terras indígenas em Mato Grosso do Sul, as mulheres tiveram papéis fundamentais: estiveram à frente dos eventos e confrontos de retomadas, aguerridas e determinadas, com seus modos específicos, intensos e femininos de fazer política, de estabelecer suas relações com os homens e, de certo modo, exercerem suas sexualidades socialmente construídas. Os homens até podem ser os “articuladores de parentela” (PEREIRA, 2004), mas para o exterior; dentro, são as mulheres o feixe destas relações.

Neste sentido, parece que a intensidade de sentimentos, peculiar às mulheres guarani e kaiowa, é desencadeada por *mborayhu* - amor - o afeto generoso, o sentimento que



transborda e, muitas vezes, as levam a fazer coisas sem pensar nas consequências, mas pelo sentimento, desde encarar pistoleiros, grandes empreendedores, os próprios irmãos, denunciar amantes, difamar pretendentes, acusar pessoas que se distanciam. Mas é também esta intensidade de sentimentos que encanta, que faz com que consigam agregar pessoas e manter o coletivo nas áreas retomadas, ou mesmo nas áreas de reservas.

Este sentimento é o que compõe seu *teko vy'aha*, produtor de uma política específica, de experiências vividas, de alegria, de ancestralidade mobilizada, que lhes possibilita tomar atitudes intensas por viver junto aos seus parentes, sentir com eles, mobilizar suas redes e proteger o seu povo, a partir de seus modos femininos de ação política guarani. Para Sandra Benites, a intensidade dos sentimentos das mulheres não lhes permite serem abandonadas com todas as responsabilidades da vida, pois isso impulsiona seus sentimentos *vai* e tem efeitos no coletivo. Para a antropóloga,

As mulheres precisam ter cuidado com elas mesmas, primeiro porque elas são a “alegria da casa” como diziam meus tios: se as pessoas em torno não tiverem paciência com a mulher, ela será uma mulher revoltada, perdida, como aconteceu com *Nhandesy Ete* por causa de *Nhanderu*. Isso vai contaminando as pessoas que estão ao lado dela. Mulheres não podem assumir todas as responsabilidades sozinhas (Sandra BENITES, 2018, p.71).

Mas a intensidade de sentimentos pode ter o seu avesso e pode gerar agressões físicas, ciúme, fofoca e recair em acusações de feitiçaria, em virtude do excesso de lutas e palavras. Lilia Vale sublinhou isto em seus documentos elaborados entre os Kaiowa e Guarani, nos anos 1970, em que a relação entre saber demais e falar demais, geralmente cai em acusações de feitiçaria (VALE, 1976, p.124). A feitiçaria é percebida entre os Kaiowa e Guarani como a mais grave e severa acusação que pode existir entre estes indígenas, gerando mudanças, sanções internas e mortes.

Segundo Levi Pereira, “Alguém envolvido nesse tipo de acusação deve imediatamente providenciar sua mudança para outra parentela, situada de preferência distante da de origem, a menos que se conte com o apoio de muitos parentes dispostos a apoiá-lo no confronto com os acusadores para desmascará-lo”. (PEREIRA, 2004, p.212-213). Para Celso Aoki (2010, p.23), antropólogo e indigenista em Mato Grosso do Sul, “Uma acusação, quando efetivada, vai muito além dos limites de um *tekoha*. Ela se espalha como uma doença contagiosa por todos os cantos, como se fosse levada pelo vento, entidade de comunicação humana e espiritual da mensagem contida nos cantos”.

A acusação de feitiçaria é uma condição presente na vida e tem uma recorrência histórica na acusação contra as mulheres indígenas. Há acusações de feitiçaria entre homens e mulheres, mas é bastante evidente a sobrepujança das acusações contra as mulheres em relação aos homens. Isto se dá em virtude do repertório de conhecimentos femininos, que envolvem principalmente o manuseio de remédios de plantas de matas, brejos, florestas e campos.

Uma amiga guarani contou que conheceu mulheres acusadas de feitiçaria, por saberem fazer alguns remédios, muitos dos quais ela sabe fazer e cultivar e, quando os prepara para algum enfermo especialmente relacionado ao seu grupo familiar, pede sigilo sobre a cura e o seu conhecimento, pois tem medo de ser acusada de feiticeira ou bruxa, mulheres perigosas e sob suspeição.

Entre os Aweti no Alto Xingu, Marina Vanzolini (2015) identificou o parentesco e o seu avesso, a feitiçaria, como parte dos repertórios femininos. Esse avesso se daria por sentimentos como inveja e ciúme, bem como a proximidade excessiva, o que poderia se configurar em argumentos para a acusação de feitiçaria. Para a antropóloga, “Os Aweti parecem supor que apenas um xinguano pensaria em fazer um feitiço contra outro xinguano, não porque brancos ou outros indígenas não sejam feiticeiros ou não tenham feitiços, mas porque o feitiço é coisa que se passa entre pessoas que estão em relação.” (VANZOLINI, 2015, p.249). Vanzolini sugere que a feitiçaria “[...] é um processo de diferenciação pelo qual alguém tomado como semelhante, [...], como *parente*, passa a ser percebido como distinto, *não parente*, uma diferenciação tornada visível pela acusação de uma divergência radical de interesses. (VANZOLINI, 2015, p.250, 251). Para esta antropóloga,

Enquanto a identificação através do compartilhamento de substâncias, bens e palavras é a própria essência do parentesco, o feitiço, incidindo nesse mesmo campo, e manipulando os mesmos materiais, revela a face obscura da proximidade, o lado negativo do processo de fusão que tem sua face positiva no aparentamento. (VANZOLINI, 2015, p. 337, 338).

Em minha dissertação de mestrado, situei o feitiço a partir dos pares de oposição *paje vai* e *paje porã* - os tipos de feitiço realizados para “matar (e às vezes para amar)”, ou só para “amar” - como parte do repertório feminino guarani e kaiowa, bem como a proximidade, especialmente de afins, como cunhados e cunhadas, como ponto máximo de alteridade, configurados como potenciais feiticeiros (SERAGUZA, 2013) e, assim, em sua “abertura para o outro” (LÉVI-STRAUSS), ou conforme afirmou Perrone-Moisés, “A relação com a diferença do outro – quer seja cunhado, inimigo, branco, ou... – é perigosa e

portanto poderosa. Fonte e condição de tudo, a alteridade é o dado. Tudo é relação”. (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 871).

Entretanto, os registros sobre acusações e suspeição de mulheres relacionadas a acusações de feitiçaria não são recentes no mundo indígena, muito menos nos mundos guarani. Desde os viajantes, passando pelos jesuítas, aos atuais registros etnográficos, as acusações de feitiçaria contra indígenas e a suspeição contra as mulheres é relevante e precisa ser levada em consideração.

A coleção, por exemplo, do político e bibliófilo italiano naturalizado argentino, Pedro De Angelis<sup>162</sup>, adquirida por Dom Pedro II em 1853, foi disponibilizada ao público<sup>163</sup>, em acordo firmado entre Brasil e Argentina muito recentemente (SCHELL, 2018). Na coleção deste erudito dedicado à coleta de documentos escritos, obras, mapas e coleções que corroboravam com os seus interesses e com o Estado a que servia, encontra-se um vasto registro histórico da Bacia do Prata, entre estas, os registros da atuação jesuítica e do encontro com os Guarani. Na vasta produção estão disponíveis correspondências entre os jesuítas, o Estado e suas organizações, bem como o detalhamento das ações ordinárias e extraordinárias da vida nas reduções.

Nelas é possível perceber o horror e o afeto que os jesuítas desenvolviam nessas relações com os indígenas, o esforço de juntá-los nas reduções e a recusa deles, bem como a aceitação. Sobre as mulheres, geralmente aparecem em poucas descrições na obra do autor; quando aparecem, ou são nos relatos de rapto de mulheres entre grupos indígenas distintos, ou casos de separação e rearranjos matrimoniais reclamados, bem como uma certa piedade em relação às suas presenças nestes espaços, mas de todo modo, como pessoas pouco confiáveis para suas ações, e a quem os homens indígenas seguiam ao desobedecer às ordens dos missionários (DE ANGELIS, 1969).

De todo modo, nesses documentos há contínuos relatos sobre o ataque de feiticeiros indígenas às reduções, o temor dos missionários e a dificuldade de lidar com estes ataques, bem como o uso de violência e mesmo de armas de fogo contra os indígenas e suas aldeias (DE ANGELIS, 1969).

Entretanto, os horrores das relações entre jesuítas e indígenas, bem como as acusações de feitiçaria partiam daquilo que é mais delicado na vida indígena, suas divindades, e a mistura ocorrida nesses espaços historiciza e atualiza os processos de guerra

---

<sup>162</sup> Agradeço a Rafael Mendes por me indicar a leitura do material citado.

<sup>163</sup> Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/artigos/catalogo-da-colecao-de-angelis/>

entre coletivos indígenas distintos e estão à disposição em sua obra. Num dos documentos disponibilizados, no volume 3, especificamente na “carta do Padre Francisco Dias Tano para o superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas Reduções Jesus Maria”, de 1635, o horror da cena descrita pelo jesuíta não traz o seu final, que podemos imaginar, fato comentado na obra, já que o final da carta teve a leitura impossibilitada, pois foi “cuidadosamente riscado” (DE ANGELIS, 1969, p.380):

O próprio padre Dias Tano, quando lhe parecia necessário, não desdenhava esbofetear um feiticeiro. É assim que, conta êle, dum dêles:

“Assim como chegou, começou dizendo que era filho do sol e que o sol havia baixado a falar-lhe e a dizer-lhe que o recebia por Deus e o constituía por seu filho; e isto com tanta rapidez que foi forçoso dar-lhe um tapa bôca para o obrigar a calar-se. Os índios vendo isto, começaram a ultrajá-lo e a puxar-lhe pelos trapos em que vinha atado e a correr puxando por êle, dando com êle em terra, a dar-lhe coices, levando-o de arrasto e picando-o com as flexas, de tal sorte que se não vou correndo o matavam. O pobre desventurado do feiticeiro ficou sem sentidos, e, ainda que depois lhe fiz algumas perguntas, não dava resposta certa; estava fóra de si”.

Esta cena, igual a tantas outras, dispensa comentários.

A carta que, de princípio revela a existência de armas nas reduções, armas que já tinham sido utilizadas contra os índios mus e contra os bandeirantes, termina com outra resolução não menos importante. Eis o que o padre informa: "A fome é cruel, e os índios, índias e crianças parecem verdadeiros esqueletos, porque, como os padres de tôda esta serra deram, desde o início, em destruir-lhe as suas pequenas aldeias, até arrancar-lhes o milho que ali tinham semeado; e nas chácaras novas tudo se lhes secou, não tiveram que comer. Estes extremos causam as pressas em reduzir a gente. O zêlo foi bom, mas não a obra. (DE ANGELIS, 1969, p. 379, 380).

De fato, dispensa comentários, mas o farei. A violência da atuação jesuítica descrita, onde a contestação da redução, a partir da afirmação da sensível origem termina em agressão e humilhação, é, entre poucas exceções, uma marca das reduções jesuíticas. Neste caso, a acusação de feitiçaria se deu diante da aclamação de sua composição no mundo, mas o convencimento jesuítico incentivava as diferenciações nas reduções, por isso a reação de seus parentes em agressões e humilhações - para além das efetuadas pelo próprio jesuíta.

Porém, sabe-se que nestas reduções não havia somente os Guarani, mas vários coletivos indígenas e pessoas negras escravizadas, como apontado nos relatos jesuíticos que versavam sobre as relações entre homens e mulheres, sistematizados pelo historiador Antônio Dari Ramos, cuja obra “Tribunal de Gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na Antiga Província Jesuíta do Paraguai” (2016), que pude ler e prefaciá-lo.

Nesta obra, o autor enfatiza a multiplicidade das relações entre homens e mulheres nas reduções, onde os registros jesuíticos identificam as mulheres como “selvagens ou bárbaras”, que colocavam em risco a efetivação das missões - com destaque às mulheres velhas. A percepção do poder das mulheres sobre os coletivos fez com que a Ordem criasse estratégias de contenção a estas mulheres, como a criação de congregações e casas de acolhida, que tinham o intuito de “educar” as mulheres conforme as premissas cristãs.

Muitas descrições sugerem o sucesso dessas empreitadas, exemplificando com os casos de castidade e obediência, ou mesmo a regulação das relações entre homens e mulheres reduzidos, como a monogamia e o sistema de parentesco não indígena. Todavia, isso não se dava de forma pacífica, havia resistência e estratégias indígenas femininas, como a dissimulação do acatamento das normas, questionamentos à Ordem, acatamento ou não de arranjos matrimoniais e, muitas vezes, até se aliar aos missionários. “Acusações contra a língua afiada das mulheres, seus enfrentamentos, seus excessos de sexo e fala, faziam destas mulheres suspeitas constantes que afrontavam a nova lei e ordem que objetivava ser implantada” (SERAGUZA, 2016 *in* RAMOS, 2016).

Silvia Federici, em seu livro *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2017), apresenta, a partir de um ponto de vista feminista, uma história das mulheres, corpo e acumulação primitiva na sociedade capitalista, que rompe os vínculos entre os seres sob o “peso do empobrecimento e das múltiplas formas de despossessão” (FEDERICI, 2017, p.14). A consequência é o atual cenário de misoginia e discriminação das mulheres no mundo, que coincidem com os “sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir como a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só [...]” (FEDERICI, 2017, p.24).

A autora fornece elementos para pensarmos esta questão no mundo guarani conectada com sua narrativa, quando observa que: “As mulheres eram acusadas de ser pouco razoáveis, vaidosas, selvagens, esbanjadoras. A língua feminina era especialmente culpável, considerada um instrumento de insubordinação.” (FEDERICI, 2017, p.202). E mais, associa o ataque contra as mulheres na Europa, onde a caça as bruxas foi fundamental para a destruição do repertório de práticas e conhecimentos femininos, ao que fez a demonização dos povos indígenas na América como justificativa para saques e escravidão destes povos (FEDERICI, 2017, p. 203, 204).

A acumulação das diferenças de gênero apontada junto aos indígenas pelos jesuítas é percebida por Federici também junto aos Innu, no Canadá, a partir das pesquisas de uma

antropóloga que trabalhou com os diários de campo de um missionário jesuíta e que, assim como os jesuítas em relação aos indígenas do Paraguai, “se escandalizavam com sua falta de moralidade”. Eles se convenceram de que os Innu “careciam de concepções como propriedade privada, autoridade, superioridade masculina” (FEDERICI, 2017, p. 221), pois “mulheres independentes demais, que não obedeciam aos seus maridos, eram criaturas do demônio” (FEDERICI, 2017, p. 222). Bruxas: “parteiras ou “mulheres sábias”” (FEDERICI, 2017, p. p.327):

Todavia a bruxa não era só a parteira, a mulher que evitava a maternidade ou a mendiga que, a duras penas, ganhava a vida roubando um pouco de lenha ou de manteiga de seus vizinhos. Também era a mulher libertina e promíscua – a prostituta ou adúltera, e, em geral, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação. Por isso nos julgamentos por bruxaria, a “má reputação” era prova de culpa. A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. (FEDERICI, 2017, p.332).

Uma amiga guarani, cientista social, conhece muito bem a acusação histórica de bruxaria contra as mulheres, e chamou a minha atenção quando me surpreendi com os relatos que ela me trazia sobre o que acontece às mulheres acusadas de feitiçaria nas aldeias, sendo queimadas em carne viva, retalhadas e expostas em público<sup>164</sup>, para mostrar o que fazem estes indígenas com os feiticeiros. Ela disse: “isso também aconteceu entre os não indígenas, na inquisição, o tempo em que vocês mais mataram as mulheres”. Quando a minha amiga, que sabe fazer os remédios para tratar enfermidades, pede para manter em segredo a sua capacidade de cura ao seu paciente, fica claro o seu medo, pois matar mulheres por acusação de feitiçaria é prática histórica nos mundos das mulheres.

Os excessos de palavras e de lutas, bem como as quenturas dos humores femininos, fazem com que as mulheres tenham medo de se tornar seres antissociais permanentes, e, com isso, acusadas de feiticeiras, por serem mulheres, por estarem sozinhas, ou por exercerem comportamentos excessivos, que fogem à mansidão esperada para os que vivem conforme o *teko porã*. O medo não é à toa, pois pela fala desmedida e a alteridade não controlada, como vistas historicamente, também correm o risco de terminar em fogo. Vejamos alguns casos.

Das muitas histórias de acusação e julgamentos contra mulheres “feiticeiras” que pude compartilhar, algumas me marcaram profundamente. Entre elas, o assassinato de uma amiga kaiowa, interlocutora de minha pesquisa de mestrado. Acusada de feitiçaria, após o suicídio de um jovem, foi caçada literalmente pelo pai do jovem morto, com tiros de

---

<sup>164</sup> Como registrei em minha dissertação de mestrado Seraguza, 2013.

espingarda e, quando a acertou, jogou-a no meio da estrada, com o rosto e o corpo retalhados pelo facão, para que todos a vissem.

Outro relato é o de uma amiga guarani, que me contou sobre uma situação que presenciou na infância. Tratou-se de um julgamento por acusação de feitiçaria por duas mulheres ocorrido há mais de 20 anos. Elas foram vistas carregando objetos relacionados à feitiçaria até um rio, onde os jogaram. Logo após isto, uma pessoa da família acusadora veio a falecer, e imediatamente relacionaram-se aos fatos.

Então, o julgamento foi feito pelo capitão da reserva em que viviam, pela parentela que as acusavam e a comunidade que assistia e, junto dela, a minha amiga ainda criança. Ela contou que as lideranças perfuravam o corpo das mulheres com espinhos de palmeira macaúba e os alojaram nos corpos das acusadas, provocando dor e sangramentos, mas nenhuma lágrima vertida pelas mulheres, que alegavam constantemente inocência. Ao final do julgamento, essas mulheres foram consideradas culpadas e queimadas no centro da aldeia, como faziam antigamente, conforme também me relatou minha outra amiga guarani.

Um caso muito parecido ocorreu entre os Kaiowa e Guarani mais recentemente. Duas mulheres, que foram encontradas portando objetos que as relacionavam com a doença subsequente de um membro de uma parentela evangélica, potencializou a acusação de feitiçaria. Neste caso, a relação estava conectada a uma certa intolerância que vem sendo cultivada em relação à presença dos rezadores e rezadoras nas aldeias, que tem culminado com a queima das casas de reza, mas também com as acusações de feitiçaria.

Esse caso foi divulgado em vídeo na *internet*, por integrantes do movimento indígena e ganhou destaque na imprensa ao mostrar duas mulheres guarani, mãe e filha, em meio a uma roda com dezenas de pessoas, sendo julgadas por supostamente terem realizado feitiçaria contra o filho de um dos acusadores. Um dos homens as ameaçava com um facão, chegando a colocá-lo no pescoço de uma e um outro homem bateu violentamente nas costas da outra mulher com o lado sem corte do facão.

Foram acusadas de serem vistas jogando uma imagem no rio adornada com pregos. Após isto, o filho de um dos acusadores ficou com uma doença na perna, como se estivesse em brasas, e, desde então, vinha sonhando com as mulheres acusadas. A filha foi acusada de compactuar com a mãe, pois os acusadores alegavam que sabiam que elas “trabalhavam com isto”. “Trabalhar com isto”, neste contexto, está inexoravelmente relacionado à feitiçaria. Este vídeo trouxe à tona a discussão e o perigo da feitiçaria, e o que fazer com os feiticeiros, quando o sistema judiciário trata o feitiço como um “motivo fútil” (SERAGUZA, 2018b).

Esta questão foi abordada numa Aty Guasu, assembleia ocorrida na retomada Ñanderu Marangatu, em novembro de 2019, e dividiu opiniões: enquanto uns tratavam como violência contra as mulheres, outros se moviam pela lógica da intolerância religiosa promovida pelos neopentecostais; os ditos tradicionais também concordavam que o feiticeiro é um criminoso que deve ser punido.

Ouvi de uma liderança guarani, pelas redes sociais, o perturbante questionamento em que provocava reflexões das demais lideranças num grupo de *whatsapp*, dizendo: “quando ocorre violência contra a mulher, temos a Lei Maria da Penha, mas e quando a mulher é feiticeira, assassina? A Maria da Penha protege ela?”. E disse mais: “Como vou defender uma mulher que tá fazendo esse tipo de trabalho, matando criança, matando família? esse tipo de gente que faz esse tipo de trabalho com a vida da pessoa, não merece dó, nem merece perdão”. A princípio, esta questão parece se remeter aos mecanismos internos de produção de distanciamento entre parentelas, estratégias para manter a “boa distância” (LÉVI-STRAUSS, 2006), necessária à autonomia organizacional de cada parentela, que pode acionar acusações mútuas. Parece que a boa distância requer também um componente espacial, difícil de se conseguir na condição de reserva, que parece ser mais possível numa situação de retomada. A atuação homogeneizante das instituições também dificulta esse processo de necessária produção de diferenciação.

A acusação de feitiçaria também foi tema de reflexão de Celso Aoki, em sua rica descrição de sua participação “enganado” em um julgamento e punição por feitiçaria, junto aos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul (AOKI, 2010). Descreveu sua participação no julgamento de duas mulheres acusadas de terem feito feitiço - uma mandatária - ex-amante da vítima e que teria pagado pelo serviço, e a outra, a executora - senhora idosa que realizou o feitiço a mando.

No julgamento, frente às mulheres incólumes, a comunidade se reuniu e assistiram aos rituais dos rezadores convidados que tentavam identificar, com sua comunicação com as divindades, através do sopro e da reza-canto, algo de material naqueles corpos que pudesse atestar a veracidade da acusação.

Somente na executora é que foi encontrado, em sua barriga, as provas do ato e retiradas dela pelo rezador; na mandatária nada foi encontrado, por isso foi ela inocentada. Sendo assim publicizado, houve inúmeras tentativas de convencimento para que a executora desfizesse o feitiço, que já havia terminado na morte do pai do rapaz que reivindicava a acusação. A acusada, já resignada, afirmava não poder mais desfazer o ato, por não possuir



os objetos do defunto, mas, ainda assim, acabou concordando com a acusação, numa evidente tentativa de permanecer viva.

Todavia, seus poderes de reversão não tiveram bons resultados, conforme o desejado pela comunidade, e a acusada foi amarrada num cavalo e arrastada pela aldeia até sua morte, ou como sublinhou Aoki: “A consolidação de uma acusação não termina na punição, mas na certeza de que o *paje vai* fora anulado pela mesma pessoa que o praticou. Na tradição, a pessoa acusada poderia ser levada à morte para que a punição estivesse por terminada” (AOKI, 2010, p.15). Todavia, Aoki ressalta que a diferenciação que advém das acusações é fundante na organização social destes indígenas:

Por outro lado, o julgamento ocorrera com total parcialidade: condenação da Anacleta [a executora] não foi apenas por ela ter confessado que fez, mas porque ela pertencia a um círculo de relações contrária ao poder e, por isso, passível de acusações e punições diante de um fato suscetível. Ato que, afinal, contraria o *teko katu* (o modo de ser verdadeiro, ideal), o bom senso do *status quo* da autoridade política, naquele momento. A Lídia [a mandatária], inocentada do pagamento do feitiço, todo o processo de discussões já encaminhava para esse veredicto dado que ela pertencia às relações de parentesco do *tekoha* onde se realizava o julgamento. Deduz-se daí que as relações políticas e de parentescos de ambas foram decisivas no julgamento. (AOKI, 2010, p.21).

A acusação por feitiçaria (e suas consequências) é tão violenta quanto uma morte por assassinato e desperta os sentimentos mais quentes das pessoas envolvidas, pois literalmente altera o fluxo das substâncias (como a circulação do sangue) e das emoções (como os sentimentos de raiva), reposicionando os sujeitos na rede de relações das *tekoha*. Trata-se de uma agressão suprema, de uma declaração de guerra, e que, para além do manuseio de objetos relacionados aos corpos das pessoas, tem nas palavras sua potência de realização.

O aumento expressivo dos casos de feitiçaria, seus julgamentos e punições, visibilizados junto ao mundo não indígena, tem avançado conforme avança o confinamento na vida das pessoas guarani e kaiowa. Quanto menos terra disponível, menos condição de distanciamento e, conseqüentemente, mais acusações e violências contra as mulheres, que assumem a liderança de seus coletivos diante dos fins de mundos a que são submetidas, tanto na violência das reservas, quanto dos territórios não regularizados.

De todo modo, o comedimento - diante de tantas possibilidades de excessos e de punições assustadoras - é um desafio na vida guarani. Manter-se comedido, sem nenhum sentimento excessivo (bom ou ruim) é fundamental para o caminho do meio, aquele percebido como o equilíbrio necessário para a transcendência prometida para acessar os

mundos celestes. O que se contrapõe a esta possibilidade é o problema do desejo (*jepota*): quando se deseja muito, quando se quer muito as coisas, isto torna a existência perigosa. O que é preciso querer é ser humano, por isso a dedicação coletiva à produção de corpos belos, leves, frios e de boas palavras e a contenção de tudo que ameaça a humanidade dos corpos e espíritos.

As quenturas da vida, acionadas neste capítulo, trazem a reflexão inevitável sobre a intensidade do fogo permitido nas relações, ora salutar, ora perigoso, como o inspirado por Lévi-Strauss, nas *Mitológicas* (1960). Em suas análises sobre natureza e cultura, o autor incluiu as discussões sobre os pares de oposição como sociedades quentes e frias, molhadas e secas, fogo e água e suas respectivas possibilidades de transformação e agenciamento, como, por exemplo, o “fogo construtor” e o “fogo destruidor”, que perpassam por toda sua tetralogia sobre os povos indígenas das Américas ([1960] 2004, 2006, 2010).

Trata-se de uma percepção que fomentou suas análises sobre as estruturas dos mitos, ou seja, do pensamento, conforme Lévi-Strauss, em que estes se relacionam na forma de sistemas, em que, a partir das narrativas de povos Jê e Tupi que acionam a origem do fogo culinário, a carne, o mel e as cinzas, na cosmologia de distintos povos indígenas, sistematizada pelo escritor.

O autor sublinha que estes sistemas relacionados oferecem, para a análise, os mitos referentes à origem do fogo culinário, que “tem por finalidade a cozinha, por meio do fogo construtor, cuja função é tornar a carne própria para o consumo humano”, ou mitos relacionados à origem do tabaco, “por meio de um fogo destruidor (a fogueira onde perece o jaguar, de cujas cinzas nascera a planta). Este fogo somente é construtor em relação ao tabaco, que a diferença da carne, deve ser incinerado (= destruído) para que se possa consumi-lo” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 27).

Inspirada nas elaborações apresentadas é possível observar que as mulheres, enquanto donas de seus fogos, lidam com o desequilíbrio desta categoria, que pode ser operada em distintos contextos. Na referência da organização social, o fogo como unidade sociológica referente à composição das parentelas e da *tekoha* é um fogo que precisa ser frio: é nele que as boas palavras, os cuidados corporais e os cuidados com a construção da pessoa são elaborados.

É a partir deste fogo que as pessoas se conectam com seus coletivos, pois é no calor do fogo que elaboram as comidas, os remédios quentes, as histórias de antigamente, os conselhos, mas também é o cenário de muitas violências extremas, como aquelas que os

homens fazem ao verter o sangue das mulheres, com agressão e sentimentos ruins ou sentimentos bons em excesso, ou mesmo as palavras-violências, como as ameaças e as ofensas.

O contexto apresentado das reservas e retomadas também perpassa pelas quenturas da vida: o fogo da guerra evocado na luta pela terra - seja pelos sentimentos intensos, as emoções à flor da pele, ou a memória que aciona as ações do pensamento relacionados ao coração e a toda a sua hematologia - as palavras quentes proferidas se misturam entre o fogo guerra - que revidam ao Estado e aos não indígenas toda a violência com que se relacionaram com os indígenas; e o fogo festa, em que as palavras quentes, os sentimentos profundos, levantam a luta e possibilitam uma vida de festa e alegria, afetando-se mutuamente.

Desta maneira, a mesma temperatura quente que destrói as relações, também as constrói, nas quais as quenturas são produtoras das relações e efeitos. Tais como as onças originárias, registradas em suas múltiplas variações por Lévi-Strauss (2004, 2006, 2010), cuja existência possibilitou o domínio do fogo e, por consequência, a transformação na vida indígena, é interessante perceber que, nas narrativas analisadas pelo antropólogo, a onça ora é herói, ora é cunhado, ora é homem e ora é mulher, sendo literalmente a dona do fogo.

Em minha dissertação de mestrado, defendi que as mulheres, assim como os cunhados/as, são o ponto máximo da alteridade nas relações cotidianas intrafogo (SERAGUZA, 2003). Não é à toa que, entre os Kaiowa e Guarani, o fogo primordial era de posse da *Jaguarete Jarýi*, a onça avó de todas, que devora *Ñandesy* e, tal como a onça avó do mito, o fogo guarani é das mulheres. Como as onças, elas despertam admiração e temor - como que num “desequilíbrio perpétuo” que compõe o seu *kuña reko*.

Como provocou Lévi-Strauss (2004), ao reproduzir a narrativa timbira coletada por Schultz (1950) - em que afirma que “se não fosse a onça, eles permaneceriam a vida toda comendo a carne crua” (SCHULTZ, 1950: 72-74 *apud* LÉVI-STRAUSS, 2004, p.97) - é possível pensar que a violência a que foram e são submetidos os Kaiowa e Guarani, pela vida nas reservas, pela espera nas retomadas, pelos homicídios e assassinatos, estupros e suicídios, as acusações e punições por feitiçaria, levou estes povos indígenas à famigerada situação atual.

Se não o fossem, estariam melhores, sem dúvida. Mas o que quero dizer é que, por maiores que sejam estas violências, elas também podem ser percebidas como modos de se relacionar, e são produtoras de relações que desenvolveram a habilidade e a resistência dos Kaiowa e Guarani em viver em situações absolutamente adversas e contraditórias com seus

ideais, e, ainda assim, construir inúmeras estratégias que tendem a levá-los, enquanto grande povo de grandes palavras, de volta às suas terras ancestrais reivindicadas. A violência deve acabar, as terras devem ser demarcadas, mas não se pode fechar os olhos frente à potência política e os reposicionamentos das organizações sociais acionadas pelas relações de violência.

Então, é possível sugerir que as mulheres possuem elementos quentes mais do que os homens, mas também que são fortalecidas nas trocas de substâncias com os homens, como me afirmou uma amiga guarani durante o mestrado, ao dizer que, “quando se juntam, homens e mulheres são fortes”(SERAGUZA, 2013), principalmente porque esta troca pode gerar descendência, o que as fortalece enquanto mulheres e as habilitam a ser donas de seus fogos e, a eles, a compartilhar da existência em um fogo.

Todavia, parece-me que as posições de quente, úmida, seca, fria, etc, não são fixas, assim como os gêneros sexuais também não o são, já que são socialmente construídos, transformados nas relações estabelecidas com o mundo. Da mesma forma, “feita de relações entre pólos opostos, a política entre os ameríndios parece bem ser (também) movimento entre-dois. Este movimento é pendular, cujo retorno é sempre deslocado, sempre transformado, de modo que o ponto de “chegada” jamais é exatamente o de “partida”: quase o mesmo, mas não completamente. Há um “perpétuo desequilíbrio”, sempre”. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.869).

### **algumas considerações**

A produção da corporalidade e a construção da pessoa entre os Guarani e Kaiowa é tema de reflexão entre distintos estudiosos do povo Guarani e fundamental para a compreensão de sua organização social e do seu fazer político. Trata-se de assunto de investigação, inclusive, dos próprios pesquisadores e pesquisadoras guarani e kaiowa, que, diante da complexidade do tema, se debruçam sobre ele, tentando compreender seus usos e efeitos no coletivo.

É disto que se trata este capítulo, partindo da percepção indivisível de pessoa e corpo, os quais, em relação, compõem os sujeitos guarani, possibilita perceber na potência da palavra, *ñe'ẽ*, e sua relação com o princípio vital que anima os seres humanos.

Isso se dá a partir dos dados aqui esboçados, intimamente relacionados com a produção corporal das mulheres, pois, responsáveis em gerar crianças, têm nas suas práticas corporais inúmeras estratégias que visam desacalorar os corpos e as palavras femininas, para que possam assentar em seus ventres o novo ser e o conectá-lo com a sua *ñe'ẽ*. São as substâncias femininas que preparam os corpos que receberão a sua *ñe'ẽ* através das palavras cantos dos rezadores e rezadoras após o batismo.

A partir de uma fisiologia do sangue, foi possível perceber que os rituais de manejo desta substância acontecem em paralelo e para o manejo do pensamento, que tem como colo o coração, de onde cultivam os sentimentos profundos que animam os corpos das mulheres e de seus descendentes.

Esta relação se aprofunda após o nascimento dos filhos e a formação de seu próprio fogo, quando, no exercício de suas práticas de cuidados com os corpos de seus congêneres, desenham, com seus olhares, os afetos e as afecções das pessoas de seu entorno. Desta maneira, além do compartilhamento das substâncias, o compartilhamento das palavras possibilita às mulheres alimentar um encantamento que as fazem donas de seus fogos, em que é possível arregimentar os seus parentes e mantê-los em permanência nas *tekoha* onde levantam seus fogos.

Através deste encantamento, de palavras e de cuidados, elas encorajam a saída das reservas e a ida para as retomadas, fazendo, dos corpos confinados, corpos de guerreiros e guerreiras, cuidando-os com a potência da maternidade e mostrando seus sentimentos de coragem e afeto, “como uma mãe” da retomada. Nestes espaços é onde se ouve mais as mulheres, o que garante sua maior expressão, do que nos fogos levantados nas reservas e impactados pelas relações de estranhamento e violência do entorno.

É por esta especificidade, que as mulheres possuem uma potência política que atua em diversas esferas e através de diferentes mecanismos, que parte de sua prerrogativa de “sentir mais”, para poder atuar mais em defesa dos seus parentes e de seus interesses específicos, junto à sua possibilidade de fala desmedida,afiada e potente.

As falas das mulheres, conforme os elementos levantados na filosofia da política guarani, em que há o dever da palavra, a servidão da generosidade e o fazer a paz (CLASTRES, 2003), corroboram com as falas dos chefes, mas não são necessariamente as mesmas falas dos chefes. São falas que recebem escuta, seja pelos seus encantamentos, seja pela sua coragem e outros sentimentos profundos, como exemplos deixados por *Ñandesy*,

no mundo terreno, para ser seguido pelas mulheres. Por isso, os chefes também escutam as mulheres.

Todavia, a posição que ocupam às vezes permite o endurecimento de suas falas, geralmente as que são feitas para fora da aldeia, buscando a suavidade nas relações internas da *tekoha*, quando se percebe o risco iminente da vida. Entretanto, seus sentimentos profundos podem ser transformados em excessos, se não forem controlados através das práticas de corporalidade, o que pode levá-las a acusações que colocam em risco suas próprias existências, como as de feitiçaria.

Entretanto, o que não se pode perder de vista é que trazer o conflito para a vida das mulheres as coloca novamente no lugar que sempre ocuparam - o do fazer político -, ceifado pelos olhares desatentos ou pelo insuflamento masculino, como herança das relações com os não indígenas.

Desta maneira, a relação com o fogo se mostra como que em desequilíbrio perpétuo, sendo o que constrói, mas também o que destrói (LÉVI-STRAUSS, 1960), em que, tais quais as onças, fundamentais para o rendimento das relações, as mulheres são admiradas e temidas num mundo onde as relações de violência geram outros reposicionamentos na vida, que atualizam e transformam as relações.







## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### **KUÑA KUÉRA REKO: MULTIPLICIDADE DE EXISTÊNCIAS**

*tem pão velho?  
não, criança  
temos mísseis, satélites  
computadores, radares  
temos canhões, navios, usinas nucleares  
mas não temos pão.  
(Emmanuel Marinho, 1994)*

Se até aqui compreendemos que a luta contra a unificação é o que garante a dispersão (CLASTRES, 2013), é possível entender que a tentativa do estado do reservamento foi incapaz de ceifar a diferença existente e cultivada por estes povos.

Trata-se de entender, que por maiores que sejam as possibilidades de sucumbir ao mundo não indígena, as mulheres se colocam como resistência a unificação, garantindo a dispersão dentro e fora das reservas, a partir de suas ações de cuidados, palavras, corpos e pensamentos, excessos, comensalidade e convivialidade: política. E desta maneira, se configuram como força anti destruição nos mundos guarani.

Isto se dá, pois, diante do esforço em nomear estes indígenas enquanto povos, eles se constituem enquanto tal imbuídos de diferença. A diferença, de um fogo para outro, de uma parentela para outra se configura a partir dos saberes recontados pelos mais velhos e mais velhas, o casal que articula a parentela, com a potencialização dos saberes femininos que instituem as ações políticas de chefia e de lideranças entre estes indígenas.

Desta maneira, se cabe às mulheres o compartilhamento dos ensinamentos da vida, cabe a elas a delimitação dos estilos que se acentuam no cotidiano da organização social destes indígenas. Diz se em Guarani *kuña kuéra laja reta*, muitos estilos têm as mulheres, e todos eles compõem o que aqui percebo como *kuña kuéra reko*. Trazer trajetórias de mulheres, em sua multiplicidade, possibilita a compreensão de que existem formas de ser e agir específicas de diferenciação em relação às famílias e que o *kuña kuéra reko* é composto por vários *kuña kuéra laja reta*, mostrando a diversidade na produção das pessoas e na composição das parentelas.

Isto é percebido também em Tônico Benites (2009), que sem o foco etnográfico voltado para as mulheres, traduz *teko laja kuéra* como “um modo de ser peculiar” de diferenciação, que segundo ele compõe “[...] uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo *teko reta*: o modo de ser múltiplo de conjuntos dessas famílias indígenas kaiowá. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, um “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuéra reko*, modo de ser do não-índio.” (BENITES, 2009, p.20).

Esta diferença, desenhada nos discursos guarani e kaiowá, é produzida a partir de seus exercícios de produção corporal, em que se alinham corpo e palavra - onde o corpo é pensado em conjunto com a parcela imaterial que compõe o ser, se configurando enquanto categoria de pensamento, cuja materialização é experimentada junto aos seus esforços durante suas lutas cotidianas. Todos os estilos femininos se configuram também de acordo

com um saber local, marcado pelas vivências e experiências da família, mas todos eles compõem o que aqui percebo como *kuña kuéra reko*.

Pensando nisto, busquei enfrentar nesta tese as temáticas de política, parentesco e produção da pessoa entre as mulheres guarani e propus o imaginar de como a vida se distingue em dois ambientes contrapostos, a vida em reserva e a nas retomadas. As experiências das pessoas que nasceram e cresceram nas situações de reservamento são muito marcadas pela presença das instituições públicas e na relação com os não indígenas, religiosos, movimentos de lutas, ou representantes estatais.

Há muitas gerações que só conhecem este modo de vida. A memória dos mais velhos, daqueles que não conseguiram passar aos seus descendentes suas histórias e experiências, foi violentada no assédio do Estado e das religiões não indígenas, na intensa relação obrigatória com o mundo não indígena, que criminaliza a memória de luta das pessoas. A luta se dá de formas distintas, pois a compreensão sobre o que é e porque se deve lutar também são muito distintas.

Há pessoas que tem condições de cultivar a referência de onde vieram, ou ainda as que gostam e se acostumaram com o modo de vida de reserva, estabelecem outras relações àquelas das pessoas que tem uma relação intensa com a memória do lugar de onde vieram, com as narrativas de expulsões e violações de direitos, de corpos, de vida e conseqüentemente com o desejo da retomada da *tekoha*, ou do distanciamento da vida policiada, dos apreços morais impregnados no dia a dia indígena.

As famílias vão se organizando de formas distintas diante de um fim de mundo declarado, se organizam como compreendem ser uma forma eficaz para as suas parentelas, mas também como aprenderam a fazer. Muitas mulheres se organizam como lideranças da luta, em movimentos a favor da demarcação das terras indígenas, mas muitas outras exercem a liderança no cotidiano, onde são as “donas do fogo”, as detentoras do *teko vya ha*, o modo produtor de alegria essencial para a vida, que elas levantam nas pessoas através de seus conhecimentos acumulados.

Há também quem estabeleça alianças com as igrejas, com o Estado, através da saúde, da educação e do funcionalismo público e produzam famílias com modos de vida associados a estes aspectos, que mudam de orientação conforme as gerações e a intensidade das relações estabelecidas. É como se a reserva, fosse um modo de vida que entrasse dentro da cabeça das pessoas, e sair dele, é um exercício doloroso e dispendioso, mas possível e por vezes inevitável.

São muitos os estilos entre os Guarani e Kaiowa, cada família tem o seu “ore” - seu jeito de ser exclusivo. A reserva inflaciona esses estilos e proporciona um congestionamento de referências que leva a uma ampliação das parentelas na busca por autonomia territorial, bem como, são as próprias bases dos tensionamentos nas reservas. As retomadas proporcionariam idealmente um controle desta inflação de estilos e uma vida mais próxima ao *yaguare* - o tempo de antigamente. Podem ser pensadas como estratégias para seguir escapando da tentativa de unificação das reservas e do Estado, pois são criações, transformações e filosofia de existências. O protagonismo feminino nesta situação territorial confirma que as mulheres sempre estiveram à disposição de assumir os riscos da vida em coletivo, assim como, que as retomadas são o lugar onde a política feminina tem lugar, prosperada pelos afetos.

O fato das reservas e seus efeitos limarem das mulheres sua potência de atuação no fazer político, a saída desses espaços restaura a projeção de seus fogos e de sua atuação nos mundos guarani. Acima de tudo, os esforços empreendidos para a arregimentação de seus parentes e o assentamento destes nas novas terras recuperadas, ou mesmo nos arredores das cidades, buscam a autonomia no gerenciamento do fogo e da parentela, fora das rédeas do estado ou mesmo dos pressupostos morais estabelecidos no contato com o mundo não indígena, que recorrentemente saem a um alto custo social na vida das mulheres – pagam muitas vezes com suas próprias vidas.

As diferenças existentes entre estas mulheres, me fazem reticente ao usar o termo genérico de mulheres kaiowa e guarani. São tão diferentes umas das outras, com práticas, corpos, palavras e ações, que o que parece de fato as unir, são os efeitos, necessidades e consequências da luta pela terra. A presença na casa é uma ação política. A vida das mulheres demanda a saída da reserva – elas constataam a dificuldade e compartilham com os seus, colaboram para que a percepção das pessoas se amplie sobre a vida, o que faz com que a luta se torne coletiva.

Tanto é, que quando produzimos o documentário *Kuña Reko*<sup>165</sup>, tínhamos o objetivo de mostrar a multiplicidade das existências das mulheres guarani e kaiowa e de como elas mobilizam a potência de suas falas num modo específico de fazer política. O documentário

---

<sup>165</sup> “*Kuña Reko*: mulheres kaiowa e guarani”, é um documentário fruto de um projeto de extensão da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul em que colaborei na realização, por fazer parte da concepção e elaboração do projeto no período de sua construção (2015-2016).

abarcou uma diversidade de depoimentos de mulheres kaiowa e guarani, de distintas aldeias, idades, tempos, históricos de vida e de pontos de vista.

Palco de polêmicas femininas - e feministas -, as narrativas registradas neste documentário sugerem que os incômodos provocados foram geracionais, marcados pelo lugar de onde se fala e pela diferença que estrutura suas vidas e relações, inclusive internas a suas aldeias. Sendo de fundo de geracional e relacionado ao estilo de criação de cada família que as ensinou – onde puderam crescer, junto com o contexto em que estavam inseridas, de reserva e retomada, a como serem mulheres guarani e kaiowa, assim como, a uma mudança na organização social e no próprio pensamento, acerca do que se compreende como bons modos de ser mulher e se viver na terra, me parece resultado do entrecruzamento de experiências e vivências distintas e das aproximações necessárias ao pensamento não indígena – em virtude do compartilhamento de um mundo relativamente comum.

As multiplicidades de narrativas, de trajetórias, de pontos de vista, como as que se juntam as descrições presentes nesta tese, corroboram para a ideia de uma multiplicidade de existências femininas entre os Guarani e Kaiowa, de relações distintas e de um gradiente de intensidade, que altera, afeta e transforma concepções, perspectivas e saberes. Estes saberes vão mudando conforme as gerações, as referências de mundo estabelecidas e o local de onde se constrói tais saberes.

Se historicamente cada *tekoha* era composto por uma parentela e seus respectivos fogos, o *sarambi*, misturou as famílias, e na resistência a unificação, a acentuação de suas diferenças aparecem em suas falas e práticas. Tanto é, que a etnografia que se conforma neste texto é produzida a partir desta mistura de mundos: guarani ñandeva, guarani kaiowa, guarani mbya e os não indígenas.

Se para tantos, a separação entre estes indígenas se deu pela mão dos antropólogos, antropólogas e demais estudiosos/as deste povo, a diferença é reivindicada constantemente, seja pela via interna – dentro das próprias aldeias em relação a diferenciação das parentelas, seja enquanto povos distintos, que se reivindicam diferentes por seus cantos-rezas, por seus corpos, suas casas e seus próprios pensamentos. Pereira (2011), acentua que, “No plano ideológico, a distinção entre os estilos atribuídos à forma própria como cada cabeça de parentela conduz seu grupo, constrói a imagem de distinções radicais entre as parentelas. Cada parentela procura expressar a superioridade do estilo adotado pelo fogo de articuladores.” (PEREIRA, 2011, p.11).

Esta expressão da diferença reforça estereótipos, como um argumento muito comum em determinadas aldeias de que “são kaiowa puro”, ou mesmo de outras que afirmam que “não são guarani porque falam errado a língua”, ou de que as roças ou flores de uma é “mais bonita que a da outra”, – onde todos buscam uma maior expressão de humanidade no ser kaiowa e guarani e na composição de parentelas, interna e externa, relacionada aos mundos guarani – em busca de diferenciação.

Trata-se justamente dessa dissensão, que se amplifica nas redes de parentelas, a conformação de um estilo: “o estilo de uma parentela dominante tende a se disseminar pela rede de parentelas aliadas na qual ela participa; assim, o estilo é um dos ingredientes de articulação da rede” (PEREIRA, 2011, p.11). Este ingrediente é fundamental a dispersão, não o fosse, já estariam secularmente vencidos estes indígenas.

Como demonstrado até aqui, não faltaram intenções para tal feito.

No capítulo I, abordei como o saqueamento das terras Guarani e Kaiowa – e conseqüentemente de seus modos de ser e viver, fizeram com que o modo ideal de vida registrado por estudiosos anteriores, se alterasse com as relações estabelecidas, destruindo mundos, mas produzindo força de luta “reparadora” (MARINHO, 2018) que os levaram a reconstrução de outros mundos – seja pela força da *guata* – do bom caminhar, ou do *sarambi* – o caminhar possível a partir de então.

Fazer ouvir os cantos de homens e mulheres tornou-se movimento de resistência. Era preciso ouvir para reconhecer-se, numa tentativa de manter este mundo em existência, de fazer-se ver indígenas saqueados – mas resistentes e dotados de força criativa de (re)construção. Fazer-se ouvir pelos jovens mais do que eles possam ouvir os brancos, foi estratégia fundamental para que não se silenciasse as rezas-cantos, para que o mundo não acabasse.

Tal estratégia, imbuída da fina diplomacia guarani, possibilitou, mas também obrigou, a composições para resistência: sejam com seus próprios inimigos, por ora aliados, por se tratar daqueles com quem suas crianças também cresceriam, como por exemplo, as escolas, os movimentos de luta, as políticas de saúde, de lazer e os próprios brancos. Aliados por ocasião, poder-se assim dizer, diante do fato de quando cessa a “guerra”, reina a “festa” (PERRONE-MOISÉS, 2015), mais do que a paz, que de fato, pouco sentido percebi para o termo entre os anos de convívio entre estes indígenas, em que a alegria, como produto da festa, é o que de fato se espera nessas relações - mesmo que pelo viés da guerra ou o seu contrário.

Entretanto, isso não é possível entre os outros estranhos, que não os seus próprios outros. As retomadas de terra são fundamentais para a existência destes indígenas que se levantam após quase dois séculos de esbulho e violações – não à toa, que se dá entre homens e mulheres, mas com o *front* inegável das mulheres. Não é mais possível viver entre tantos, quando se organizam entre poucos – é aceitar o “Uno”, quando o que se cultiva é o “múltiplo” (CLASTRES, 2003). A obrigatoriedade da sobrevivência fora de suas organizações vitais – seja pelo mundo do trabalho, seja pelo confinamento (BRAND, 1993), levou as mulheres a compreenderem a incapacidade da produção da vida num espaço de miséria. Torná-los pobres, quando são ricamente indígenas, é estratégia do Estado na relação com os indígenas e percebida no esforço de fazer crescer as crianças, as maiores impactadas pelas ações do mundo não indígena.

Fazer crescer a terra é fazer crescer as crianças, é desenhar o porvir, numa terra invadida pelos não indígenas que se ancoram em falácias para a legitimação de um mundo que não existe. Esta terra que reivindicam e retomam a custo de suas vidas, é a terra deles, usurpada e retalhada pela ganância de um “capitalismo feiticeiro” (STENGER & PIGNARRE, 2005) – pouco selvagem – que se o fosse, aos termos do que propõe Jera Guarani (2020) – não o seria de fato.

Diante disto, só restam as mulheres fazer guerra e fazer festa – por suas vidas, por seus parentes, por suas memórias e histórias – enquanto donas de seus fogos – que detém o poder da criação – de gentes, de *tekoha*, de vidas múltiplas e diferentes. A potência da criação aqui percebida se contrasta com a má interpretação dos dados pelos vieses outros que não os indígenas – o poder do cuidado, da cozinha, da maternagem, da palavra das mulheres – é força política de arregimentação e assentamento de pessoas em mudanças extremas de modos de vida. Sair das reservas é um caminho de insegurança e por isso só pode ser orquestrado por quem é dona da vida.

No Capítulo II, busquei descrever o esforço em juntar os parentes que acompanham as mulheres e seus pares nas tentativas de reconstrução da vida que só é possível diante do reconhecimento dos que são parte de seus fogos – os seus próximos, as suas origens. Mas para reconhecê-los é preciso lidar com o fato de que foram esquecidos – ou que fizeram-se esquecer – ou que foram motivados a esquecê-los.

Inevitavelmente, voltamos para a questão do confinamento. Se ainda pouco sentido faz nas diferenciações entre reserva e retomada, que fique sublinhado que as reservas – por maiores que sejam suas transformações – foram cenários de violência estatal e depósito

humano – a violência das reservas é de tamanha intensidade que se impregna nos corpos e pensamentos e se estende e motiva a qualquer transformação da vida.

Sair da reserva é sair com a memória de vida vilipendiada – estar na reserva é se conformar ao lugar que o Estado destinou aos indígenas – e ao modo que entendem que deve ser vivido pelos indígenas. Evidentemente, vive-se como se quer/pode – e desta maneira – acentua-se o problema da administração das reservas, destinado a um mal-estar coletivo contínuo, duradouro e devastador, produtor de sofrimento.

Vive-se como se quer/pode em seus próprios fogos, a partir de estilos que se estende a parentela e conseqüentemente às *tekoha*, mas na reserva, o agrupamento de *tekoha* distintas e parentelas estranhas, cria para muitos um contínuo de expectativas e decepções – gera desgosto – e a guerra é pela vida e contra o estado, em sua maioria.

Contra o desgosto, usa-se as grandes palavras como modo de levantar alegrias e desta forma, a luta, enquanto possibilidade de existência. Como ensinou Leila Guarani, “Nós seres humanos, a gente precisa um dos outros, precisa de uma orientação, pois cada coisa é diferente uma das outras, cada fala é diferente uma das outras”. Mas, é consenso, de que é preciso falar para que possa haver entendimento de comunicação.

Não obstante, falar – com as divindades, com os brancos e com os seus – e saber falar com cada qual e suas retóricas distintas, é o meio para o entendimento coletivo. Talvez resida aí a potência feminina atratora e criadora das relações geradoras de vidas. É a conexão entre seus corpos, suas palavras, espíritos e terras que imprimem no cotidiano a resistência para o levantar da vida.

O Capítulo III foi dedicado a pensar esta questão. Os estilos das parentelas se confluem aos saberes das mulheres nos cuidados corporais, na alimentação coletiva, nos cuidados espirituais e acima de tudo, nos ensinamentos de saber fazer e saber falar, como mulheres, homens e divindades. Aprende-se com as mulheres que tem suas referências nos mais velhos, em suas próprias experiências e em suas divindades.

Todavia, a disposição de aprender e escutar as mulheres, não se dá de forma pacífica. Os anos de vida compartilhada com os brancos fizeram com que o lugar das mulheres fosse ceifado por um histórico de contragosto, recorrentemente demonstrado em formas de violências. A potência de sua fala, de sua posição no parentesco e em seu acúmulo de saberes, reforça as disputas que as envolvem no cotidiano, fazendo das donas do fogo, também vítimas do fogo - bem como a violência como transformadora das relações estabelecidas dentro das *tekoha*. Desta maneira, retomar os seus lugares de luta, como



ensinou Kerexu Yxapyry, é também estratégia de restauração de seu lugar de fala e de escuta. A escuta dada às mulheres é resultado de sua atuação no mundo, e desta maneira, do seu compartilhamento de substâncias, palavras, sonhos e “sentimentos profundos”, como me fez entender Eliel Benites.

Sendo assim, tendo o corpo como categoria de pensamento, “feito de olhares” (VIVEIROS DE CASTRO & TAYLOR, 2019), é através dos olhares femininos que fazem crescer as crianças – assim como a terra – que como um corpo, deve ser nutrido, cuidado (CICCARONE, 2001) e experienciado com afetos e desafetos. A “força do pensamento” e a potência do sangue (BELAUNDE 2006, OVERING, 1982), faz do corpo das mulheres, assento de novos espíritos, oriundos dos diversos patamares que compõe o cosmos kaiowa e guarani, para a vida na terra. O sangue que marca o nascimento, a geração e a própria morte são a força da memória que as animam a *guata* – caminhar. É com a caminhada que constroem a luta e com as experiências advindas delas que reconfiguram seus corpos para uma vida além das cercas do Estado.

São corpos de luta, porque são pensamentos de luta, construídos a partir da experiência com a abundância histórica de seus modos de viver em coletivo, dos seus próprios fazeres políticos e com a escassez advinda do mundo não indígena. São corpos de resistência e resiliência que visam uma estratégia de retomada da vida.

Por isso, falar como mulheres, em suas falas mansas ou duras, são compreendidas como fazer grandes falas. Do lugar de onde falam – lugar de dona do fogo, de criação – como os *jára*, falam duro pelo bem-estar coletivo. Isto faz com que a luta das mulheres seja coletiva, mas para prosseguir assim, é preciso o desejo do equilíbrio, num mundo feito de “desequilíbrios perpétuos” (LÉVI-STRAUSS, 1993) – nos gêneros, nos mitos, nas relações cotidianas e extraordinárias. Como se o equilíbrio em excesso pudesse gerar unificação, assim como o desequilíbrio em excesso. Está na diferença, a perspectiva de dispersão.

A tentativa de unificação não cessa – via estado, igrejas e o agronegócio (no famigerado assédio para o arrendamento de terras) – cabe às mulheres, fazer voltar a alegria e o desejo de luta. São elas, motivadoras da diferença, e também, pagadoras por tal. Sejam nas violências físicas, nas espirituais, são nas acusações que alicerçam o questionamento às suas lideranças e chefias – como que com medo do poderio que dispõem.

As descrições e reflexões aqui apresentadas buscaram situar as pessoas e os contextos nos cenários de investigação propostos para esta pesquisa. Elas apontam para a multiplicidade na constituição das aldeias guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul e para a

distinção das famílias, os *laja, reta*, os estilos que faz com que cada kaiowa e cada guarani, reconheça as lideranças de sua família como suas lideranças e reconheçam as mulheres como as donas dos fogos.

Demonstrar as diferenças nos ritmos de vida das famílias que vivem nas reservas e nas retomadas, destacando suas preocupações e recomposições dos módulos parentais nas áreas recuperadas, foi fundamental para o exercício proposto. Os caminhos percorridos em cada trajetória auxiliam na compreensão das mulheres como o centro do feixe das relações, mostrando que elas conectam as famílias a lugares e a questões intimamente ligadas ao cotidiano, alimentando suas redes de relações que contribuem com a retomada das suas redes de parentesco, seus conhecimentos e valores, a partir de uma maneira específica de fazer política que compõe os modos de ser mulheres (*kuña kuéra reko*) entre os Guarani, expressos em suas projeções amplificadas nas terras recuperadas.

Vale sublinhar que todas essas mulheres estão mobilizadas na luta pela terra por motivações distintas, mas com uma compreensão em comum – a de que é preciso lutar contra as confiscações de suas existências (VILLELA, 2019). Só assim as mulheres guarani e kaiowa poderão viver uma vida com liberdade e alegria, de acordo com o *kuña kuéra reko*.

*(crianças batem palmas nos portões)*

*tem pão velho?  
não, criança  
tem o pão que o diabo amassou  
tem sangue de índios nas ruas  
e quando é noite  
a lua geme aflita por seus filhos mortos.  
tem pão velho?  
não, criança  
temos comida farta em nossas mesas  
abençoada de toalhas de linho, talheres  
temos mulheres servis, geladeiras  
automóveis, fogão  
mas não temos pão.  
tem pão velho?  
não, criança  
temos asfalto, água encanada  
super-mercados, edifícios  
temos pátria, pinga, prisões  
armas e ofícios  
mas não temos pão.  
tem pão velho?  
não, criança  
tem sua fome travestida de trapos  
nas calçadas  
que tragam seus pezinhos de anjo faminto e frágil  
pedindo pão velho pela vida  
temos luzes sem alma pelas avenidas  
temos índias suicidas  
mas não temos pão.  
tem pão velho?  
não, criança  
temos mísseis, satélites  
computadores, radares  
temos canhões, navios, usinas nucleares  
mas não temos pão.  
tem pão velho?  
não, criança  
tem o pão que o diabo amassou  
tem sangue de índios nas ruas  
e quando é noite  
a lua geme aflita por seus filhos mortos.  
tem pão velho?*

*Emmanuel Marinho. Genocídio in Margem de Papel, 1994. Poeta douradense, sul matogrossense.*

*fé cega, faca amolada*  
Milton Nascimento e Ronaldo Bastos, 1972

## BIBLIOGRAFIA

ALARCÓN, D. O retorno da terra: as *retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre a América) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013. [Edição em livro ALARCÓN, D. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo (SP): Editora Elefante. 2019].

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevickz de. *Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ALMEIDA, Clara B. *A participação das mulheres kaiowá do acampamento de Laranjeira Nanderu na luta pela reconquista da terra*. Trabalho de conclusão de curso na Licenciatura Indígena Teko Arandu. UFGD, Dourados. 2012.

ALMEIDA, Clara Barbosa de. “*A luta das mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá a quarenta anos pela reconquista do território (yvy rupa) no estado de Mato Grosso do Sul*”. Dissertação de mestrado em Integração Contemporânea da América Latina, UNILA, 2018.

ALMEIDA, Ellen Cristina De. *O Associativismo Na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa/ Dourados - Ms: Redes De Parcerias*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, 2013.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS-USP. 2016.

ALVES, Yara. *A Casa Raiz e o Vôo das suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiros/mg*. Dissertação de mestrado em antropologia. USP, 2020.

ALVES, Yara. Do corpo para o mundo: força e firmeza como princípios políticos entre quilombolas mineiros. In: VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia*. Anuário Antropológico. (Brasília) v. 46, n. 3, pp.233-237. (setembro-dezembro/2021). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. <https://doi.org/10.4000/aa.8939>.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. “*Somos Todas Guarani-Kaiowá*”: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, Dourados, MS.2017.

AOKI, Celso. *Paje vai, pajé porã. Feitiço entre os Ava guarani e Pai Kaiowa*. 2010. Disponível em: [guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/aokipajevai.pdf](http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/aokipajevai.pdf)

AQUINO, Tânia Fátima. *Mitã kunha ikoty ñemondy´a: o ritual da menarca no contexto escolar kaiowa da aldeia panambizinho em Dourados, MS*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2017.

ARANHA, Aline O. *Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbyá*. 2018. 348 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

ASSIS, Cecy Fernandes de. *Dicionário. Guarani-Português/ Português-Guarani*. 2006.

EVERY, Morgane Alida. *Os caminhos das palavras levadas. Estudo dos processos de tradução das artes verbais amazônicas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social – USP, São Paulo, 2018.

AYOUB, Dibe. Terra e desaforo: violência no campo, brigas e éticas de luTa nos faxinais do paraná. *Revista MANA* 27(1): 1-29, 2021 – <http://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n1a206> .

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai. Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2008.

BECKER, Simone. *Honras & estratégias: formas de ser mulher no bairro das Flores*. 2002. Dissertao (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, 2002.

BELAUNDE, L., DAINESE, G., SERAGUZA, L. *Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade desses e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski*. *Revista Nanduty*, v.5, p.286 - 308, 2016.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-43, jan./jun. 2006.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de la luna. Gnero, sangre y memoria entre los pueblos amaznicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidade de Pos Grados de Ciencias Sociales, 2005.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *O estudo da sexualidade na etnologia*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 399-411, 2015.

BENITES, Antônio. *Mba’ekuaa vussu/Nhande ramoi Jusu Papa ha Nhande ru vussu Rembiap: a topologia do cosmos kaiowá e da construo de donos e guardies do conhecimento*. Dissertao de mestrado em antropologia, UFGD, 2022.

BENITES, Eliel & SERAGUZA, Lauriene. *Levantar gente, Levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. *Anais CIPIAL*, 2019. Disponível em: *Levantar gente, Levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul – Anais do 3o congresso internacional povos indígenas da America latina* ([congressopovosindigenas.net](http://congressopovosindigenas.net))

BENITES, Eliel. 2014. «*Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstruo e construo da educao escolar indígena da reserva indígena Te’yikue*». Dissertao de Mestrado em Educao. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, UCDB.

BENITES, Eliel. *A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. Tese de doutorado em geografia. Dourados, MS, UFGD, 2021.

BENITES, Eliel. *Tekoha Neropu ’: aldeia que se levanta*. *Revista NERA*, v. 23, n. 52, p. 19-38, 2020.

BENITES, Sandra. “*Viver na língua guarani: mulher falando*”. Dissertao de mestrado em antropologia, Museu Nacional, UFRJ, 2018.

- BENITES, Sandra. *Ore Arandu (nosso conhecimento guarani): sobre Nheê – espirito-nome*. Revista Jesus Histórico: RJHR XI: 20. (2018). Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos20/6%20-ara-rete-sandra-benites.pdf>
- BENITES, Sandra. *Nhe'e para os Guarani (Nhandeva e Mbya)*. Revista CAMPOS V. 2 1 N. 1 JAN. JUN. 2020.
- BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ, 2014.
- BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Avá Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2009.
- BENITES, Tonico. Reação Guarani-Kaiowa. SAMBIO. Associação de Amigos do Museu de Biologia Mello Leitão. 2012. Disponível em: <http://sambio.org.br/reacao-guarani-kaiowa/#.Ye9fuPhv9PY>
- BENITES, Tonico. *Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias*. Journal de la Societé des américanistes, 100-2 | tome 100, n° 2, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/jsa/14022>
- BISMARCK, Pilar V, & Rojas, Augustina V. Koshi Shinanya Ainbo. *El testimonio de una mujer shipiba*. Lima, 2004.
- BLASER, Ana Luisa Brites. *Vivências E Convivências Na Aldeia Mrotidjã: Uma Análise Dos Processos De Educação Escolar Xikrin*. dissertação de mestrado em Desenvolvimento Sustentável Junto a Povos e Terras Indígenas, 2013.
- BONILLA, Oiara. *Desgosto*. Revista DR. 2016.
- BONILLA, Oiara. *Os tratores, a guavira e a iminência do fim do mundo*. Amazônia Real, 2013.
- BRAGA, Leonardo Viana. *Pani'em: um esboço sobre os modos de saber entre os Zo'é*. Dissertação de mestrado em antropologia. PPGAS/USP, (2017).
- BRAND, A. J. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.
- BRAND, A. J. "O bom mesmo é ficar sem capitão". o problema da "administração" das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul. Tellus (UCDB), Campo Grande/MS, v. I, p. 67-88, 2001.
- BRAND, Antônio J. "Quando chegou esses que são nossos contrários" — a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowa/Guarani no MS. Multitemas. Campo Grande: Editora UCDB, n° 12, p. 21-51, 1998.
- BRAND, Antonio Jacob. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. PUCRS, 1993.
- BRASIL, 2017. Relatório Final da CPI FUNAI-INCRA. Disponível em: [prop\\_mostrarintegra \(camara.leg.br\)](http://prop.mostrarintegra.com/prop_mostrarintegra)
- BRASIL, 2019. *Despacho 01026/2019/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/17/12/2019*. Mimeo.
- BRASIL, 2020, *Despacho n. 00025/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU - 16/01/2020*. Mimeo.

- BRASIL, 2020, *Despacho n.00105/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU 03/02/2020*). Mimeo.
- BRASIL, FUNAI, *Relatório Sobre a Reserva Indígena de Dourados* 2003. Mimeo.
- BRASIL, FUNAI. *Relatório Sobre a Reserva Indígena de Dourados*, 1975. Mimeo.
- BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório Geral Sobre Área Indígena Guarani Paikaiowa do Rio Iguatemi* – MS. Brasília, 1984. 38p. Mimeo.
- CADOGAN, Léon & Mèlia, Bartomeu. *Yvyra Ñe'ery - fluye del árbol la palabra*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (U.C.A.). Assunción, Paraguay, 1971.
- CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá. Apresentação Bartomeu Meliá. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1959.
- CANTEIRO, Eduarda; YAMAZAKI, Regiani Magalhães de Oliveira . *Ideias, práticas e conhecimento das parteiras e parteiros da etnia guarani da Aldeia Potrero Guassu*. Paranhos. In: Walter Roberto Marschner e Cássio Knapp. (Org.). *Educação e Territorialidade*. 1ed. Dourados: Editora UEMS, 2021, v. 1, p. 171-193. Disponível em: <http://www.uems.br/editora/menu/a5164dc0ceaa9bb6e5ce77293dd375f1>. Acesso em 10/11/2021.
- CAPIBERIBE, A. *Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre povos”*. In: CUNHA, M. C. da; CESARINO, P. de N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Cap. 6, p. 165-90.
- CARIAGA, Diógenes E. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Te'yikue (1950-2010)*. Dissertação de Mestrado em História (História Indígena), PPGH/UFGD, Dourados, 2102.
- CARIAGA, Diógenes Egídio. *“Relações e Diferenças: a ação política kaiowa e suas partes”*. Tese de doutorado em antropologia social. UFSC, 2019.
- CARNEIRO, Ana. *Le temps des visites: philosophie politique de la maison dans une localité du Sertão de Minas Gerais*. BRÉSIL(S) - SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES **JCR**, v. 1, p. 2-21, 2020.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2013. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, SP
- CHAMORRO, Cândida G. *Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la história no podría olvidar*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/COMIN, 1995.
- CHAMORRO, Graciela. *Terminología de parentesco: de los jesuitas a los indígenas guaraní hablantes contemporáneos*. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, UNB. Volume 9, Número 2, Dezembro de 2017.
- CHAMORRO, Graciela. *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneo*. Editora Nhanduti, UFGD/MS, 2015, 314p.
- CHEROBIM, Mauro. *Os Guarani do litoral do Estado de São Paulo: estudo antropológico de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH-USP. 1986.



- CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PUC/SP, 2001.
- CLASTRES, Helène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre, *Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Cosac Naify, 2013
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada – mitos e cantos sagrado Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. 1ª ed. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1976].
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki*. Campinas: Editora 34, 1995.
- COLMAN, Rosa Sebastiana. *Território e Sustentabilidade: os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local, UCDB/MS, Campo Grande, 2007, 133 p.
- COLMAN, Rosa. *Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: Belas Caminhadas e Processos de Expulsão no Território Guarani*, Tese de Doutorado em Demografia, UNICAMP, 2015.
- CREPALDE, Adilson. *A construção do significado de tekoha pelos kaiowá do Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado em Letras, UFRGS. Porto Alegre, RS, 2014.
- CRESPE, Aline Castilho. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS (1990 – 2009)*. Dissertação de mestrado em História. Dourados, UFGD, 2009.
- CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: Do Tekoha À “reserva”, Do Tekoharã Ao Tekoha*. Tese de doutorado apresentada no programa de pós graduação em História, UFGD, 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. In: Revista Mana, v. 4, nº 1, Apr. 1998, Rio de Janeiro. Available from . access on 02 July 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>
- DAINESE, Grazielle. *Chegar à Terceira Margem : um caso de prosa, paixões e maldade*. Anuário Antropológico, 2015.
- DAINESE, Grazielle. *Chegar ao Cerrado Mineiro: hospitalidade, política e paixões*, Ano Tese de Doutorado em Antropologia, UFRJ, 2011.
- DAL POZ, J. & SILVA, M. 2009. 2010. Informatizando o Método Genealógico: um guia de referência para a Máquina de Parentesco, *Teoria e Cultura*, v.3, p.63 – 78.
- DAL POZ, J. & SILVA, M. 2009. MaqPar – A Homemade Tool for the Study of Kinship Networks. *VIBRANT*. Vol. 6 (2): 29-51.
- DAL POZ, J. *Tupi Guarani, um caso de fidelidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, fev. 2003.
- DAL POZ, J. *No país dos Cinta Larga - uma etnografia do ritual*. Dissertação de mestrado em antropologia, USP, 1991.

- DAL BÓ, Talita Lazarin. *A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer*, Tese de Doutorado em antropologia, USP, 2018.
- DALLAGNOL, ANDRÉ HALLOYS. *Palavras Alagadas E O Direito À Fala E À Escuta: Uma Reflexão Sobre Os Impactos Da Usina Hidrelétrica De Itaipu, O Acesso À Justiça E O Racismo Contra Os Aváguarani No Oeste Do Paraná*. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Sustentável Junto a Povos e Terras Indígenas, MESPT, UNB, 2020.
- DANAGA, Amanda Cristina. *Políticas e poéticas em variações discursivas Tupi Guarani*. Revista R@U, ufscar, 2021.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura&Barbárie& ISA, 2014
- DE ANGELIS, Pedro. *Colección de obras impresas y documentos que tratan principalmente del Río de la Plata, formada por Pedro de Angelis*. Buenos Aires: [s.n.], 1853. Disponível em: . Acesso em: 20 dez. 2021.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecology of Practice among Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press, 2015
- DELFINO DE ALMEIDA, Marco Antônio. *A Presença Ausente Do Estado Brasileiro Na Reserva Indígena De Dourados, Mato Grosso Do Sul: Compreendendo A Questão Da Violência E Da Segurança Pública À Luz Do Direito E Da Antropologia*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, 2014.
- DELFINO DE ALMEIDA, Marco Antônio. *Terras sem homens de bem para homens de bem sem terra* . Rev. NERA Presidente Prudente v. 23, n. 52, pp. 39-62 Dossiê - 2020 ISSN: 1806-6755.
- DIETRICH, Wolf. *Conservação e inovação no campo léxico do parentesco: o caso do Mbyá e do Guarani paraguaio (Tupí-Guaraní)*. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, 2014.
- DOOLEY, Robert A. 2006. *Léxico Guarani: Dialeto Mbyá*. Introdução, esboço gramatical, léxico. Cuiabá, MT: SIL.
- DOUGLAS, Mary 1976 – *Pureza e Perigo* – São Paulo, Perspectiva.
- DRUMOND, Carlos. 1943. *Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani*. In Sociologia. Vol. V -nº 4.
- DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*, 1897
- ELOY, L.H. Amado & VENTURA, A. dos Santos. *Os Terena e o ensino superior para indígenas no MS*. In: Políticas Culturais e Povos Indígenas. 2014. Cap.18.
- FAUSTO, Carlos. *Os Parakumã. Casamento Avuncular e Dravidianato na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional.1991.
- FEDERICI, SILVIA. *Calibã e a Bruxa - mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Editora Elefante, SP, 2017.
- FERNANDES, Joana Aparecida. 1982. *Os kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.

FERREIRA, Eva M. L. *A participação dos índios kaiowa e guarani como trabalhadores nos ervais da Cia Matte Laranjeira 1902-1952*. Dissertação de Mestrado, UFGD, 2007.111p.

FERREIRA, Marta Soares. *Kuñangue Ñandesy: Os Kaiowá De Aral Moreira Entre Conflitos E Resistências Para Manter Seus Modos De Ser*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais - UNIOESTE, 2018.

FRANCHETTO, Bruna. *Mulheres entre o Kuikuro*. Revista de Estudos Feministas, 1996.

FRANCHETTO, Bruna. *Falar Kuikuro. Estudo etnolingüístico de um grupo caribe do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1986.

FREUD, Sigmund. *Introdução à psicanálise*. 1917.

GALLOIS, D. T. *Nossas falas duras. Discurso político e auto-representação*. In: Bruce ALBERT & Alcida Rita RAMOS (ed.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norteamazônico*. São Paulo: Editora UNESP, p. 205-237, 2002.

GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1988.

GARCIA, Rodolfo. *'Nomes de Parentesco em Língua Tupi.'* in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 64, pp. 179-189. 1942.

GARCIA, Uirá Felipe. *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GIBRAM, Paola Andrade. *Cantos Sem Fim: Formas Políticas Kaingang E Seus Movimentos*. Tese de doutorado em antropologia, USP, 2021.

GIBRAM, Paola. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba (PR): Appris; Florianópolis (SC): Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural. 2016.

GIORDANI, RUBIA CARLA FORMIGHIERI. *Comportamento alimentar entre os Guarani. Cultura e Alimentação*. Tese de doutorado em sociologia, UFPR, Curitiba, 2012.

GOLDMAN, Marcio. *“Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa”*, *Revista de Antropologia*, São Paulo (SP), v. 39(1):83-109, 1996.

GOW, Peter. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press. 2001.

GOW, Peter. *Of mixed blood – kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press. 1991.

GUARANI, Leila. *Carta Pública do I Seminário Internacional Etnologia Guarani: diálogos e contribuições*. UFGD, 2016. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0ByLrWN87iPomZzLEUVQwS2xOU1k/view>.

GUARANI, Jera. *Tornar-se selvagem*. Piseagrama, São Paulo, 2020.

GUARANIA, Feliz. *GUARANI KUAARETA. Ñe'êypy rechauka. Ñe'ê rekokatu kuaa / Enciclopedia-Diccionario etimológico gramatical del idioma guaraní*, 2010

- GUASCH, Antonio S. J. 1996. *El Idioma Guarani: gramática y ontología de prosa y verso*. CEPAG. Asunción.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34 [1992]2008.
- HERITIER, Françoise. *Enciclopédia Einaudi*, 1989,
- JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato do Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.
- KEESE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP, 2016. [Edição em livro: KEESE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. São Paulo (SP): Editora Elefante. 2021]
- KEESE DOS SANTOS, Lucas. *Variações Da Resistência e Resistência Da Variação Entre Os Guarani Mbya*. Cípiat, Brasília, 2019.
- KLEIN, T. M. “*Nossa arma é somente nossa reza*”: *como os xamãs kaiowa e guarani vão à guerra*. Comunicação oral apresentada na SALSA 2019 | Panel 05 – “Configuraciones de la violencia y del conflicto en Espacios Periféricos”. Viena, 2019. No prelo.
- KLEIN, Tatiane M. *Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em antropologia, USP, 2013.
- KNAPP, Cássio. *O Ensino Bilíngue E Educação Escolar Indígena Para Os Guarani E Kaiowá De Ms*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências Humanas, UFGD, 2016.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2019.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. FAPESP, Editora Unesp, SP.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo. Edusp. 2008, 228 f.
- LADEIRA, Maria Inês. *A Conservação da Mata Atlântica e a “Permanência da Terra” no Cenário Atual do Território Guarani*. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas V.14 N.3 2020.
- LANDA, Beatriz dos Santos. *Os ñandeva/guarani e o uso do espaço na terra indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/ MS*. Tese de doutorado em História. PUC, RS, 2005.
- LANDAU, Lucas. *As rezadoras*. 2018. Disponível em: <https://www.lucaslandau.com/news/2018/12/2/as-rezadoras>
- LANGDON, E. Jean Matteson. Introdução: *Xamanismo – velhas e novas perspectivas*. In: *Xamanismo no Brasil*. Novas perspectivas. (org.). Florianópolis/SC: Ed. da UFSC, p. 9-29, 1996.
- LARAIA, Roque de Barros. [1972] 1986. *TUPI: índios do Brasil atual*. São Paulo, FFLCH/USP.
- LASMAR, Cristiane. *Irmã de índio, mulher de branco*. Revista Mana, 2008.

- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed 34. 1991.
- LATOUR, Bruno. “Quel cosmos? Quell es cosmopolitiques?”. In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.
- LATOUR, Bruno. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- LATOUR, Bruno. “Cosmopolitiques, quels chantiers?”. *Cosmopolitiques* n.1, 2002.
- LATOUR, Bruno. *From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public*. In Bruno Latour and Peter Weibel (eds). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press, p. 14-43, 2005.
- LEA, Vanessa. *Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbengôkre*. In: Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1 e 2, IFCS/UFRJ & CFH/UFSC, pp. 176-194, 1999.
- LEA, Vanessa. *Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas*. Cadernos Pagu, UNICAMP, 1994.
- LEA, Vanessa. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. EDUSP, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1986 *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1908-. L644e. *As Estruturas elementares do parentesco*; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Cia da Letras, 1993, 260 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido* (Mitológicas vol. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2006a, 435 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, 448 p (edição pocket).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu* (Mitológicas vol. 4). São Paulo: Cosac & Naify, 2006, 752 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Origem dos modos à mesa* (Mitológicas vol.3). São Paulo: Cosac & Naify, 2006b, 528 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. ]
- LIMA BARRETO, João Paulo. 2013. *Wai-mahsã: Peixes e Humanos - Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social (PPGAS/UFAM).
- LIMA BARRETO, João Paulo; MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2015. *Des poissons et des hommes – pour une autre anthropologie*. Les Temps Modernes n. 686, p 158-173.
- LIMA BARRETO, João Paulo; MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2017. “*A volta da cobra canoa – em busca de uma antropologia indígena*”. Revista de Antropologia (USP), v. 60, N. 1 (2017).
- LIMA, Tânia S. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NuTI, 2005, 399 p.

- LIMA, Tânia Stolze. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. In: Revista Mana. v. 2, nº 2, Oct. 1996.
- LIMA, Stolze, Tânia. *A Parte do Cauim - etnografia juruna*. Tese de doutorado em antropologia social, Museu Nacional, UFRJ, 1995.
- LOPES, Adelia Flores. *O sangue entre as mulheres Guarani e kaiowa em Amambai*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Dourados, MS, 2016
- LOPES, Inaye G. *História da Aldeia Ñanderu Marangatu*. Trabalho de conclusão de curso na Licenciatura Indígena Teko Arandu. UFGD, Dourados. 2016 .
- LOUREIRO DA SILVA, Lélío. *As representações dos Kaiowa Ñandevá no Jornal O Progresso na década de 1980*. 2007. 136 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2007.
- MACDONALD, J. Fredrick. 1965. "Some consideration about Tupi-guarani kinship structure", in BN'FP, N.S., Antropologia 26, Belém.
- MACEDO, Valéria M. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MACEDO, Valéria. *Jepota e aguyje entre os Guarani*. O desejo da carne e da palavra. 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, MG, 2011.
- MACEDO, Valéria. *Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani*. *Tellus*, ano 11, n. 21, p. 25-52, Campo Grande, MS, jul./dez. 2011.
- MACIEL, Nely Aparecida. 2012. *História da comunidade kaiowá da Aldeia Panambizinho (1920-2005)*. Editora UFGD, MS
- MANFRINATO, Helena Moraes. *Islã, Mídia e direitos humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro*. Dissertação de mestrado em antropologia, USP, 2016.
- MARINHO, Rafael Pacheco. *Os Xetá e suas histórias: memória, estética e luta desde o exílio*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFPR, 2018.
- MARQUES, Ana Claudia & LEAL, Natacha Simei. *Alquimias do parentesco : casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma, 2018. 378 p.
- MARTINEZ, Cilene. *Participação das mulheres na retomada Yvy Katu*. Trabalho de conclusão de curso na Licenciatura Indígena Teko Arandu. UFGD, Dourados. 2016.
- MCCALLUM, Cecília. *Gender and sociality in Amazonia. How people are made*. Oxford and New York, Berg Editorial Office, 2001.
- MCCALLUM, Cecília. *Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá*. In: *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 7 (pp 157-175), IFCS/UFRJ e CFH/UFSC, 1999.
- MEAD, Margareth. *Sexo e Temperamento*, 1968.
- MEDINA, Tatiane Pires. *TESÃIRÃ: Concepções Guarani De Saúde Entre Mulheres Na Aldeia Pirajuí*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu. Faculdade Intercultural Indígena FAIND, Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2017

- MÉLIA, B. & TEMPLÈ, D. *El don de la venganza y otras formas de economia guarani*. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asuncion, 2004.
- MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg & GRÜNBERG, Paz. *Los Pãi-Tavyterã-Etnografia Guarani del Paraguay Contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos. Universidad Católica “N. S. de la Asunción”, 1998.
- MELLO, Flávia C. *Aetcha Nhanderukuery Karai Retarã. Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformações entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. 300 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Santa Catarina, 2006.
- MELO, Clarice Rocha de. *Corpos que falam em silêncio - escola, corpo e tempo entre os Guarani*. 2008. 146p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Florianópolis, SC, 2008.
- MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. *Os Animais São Muito Mais Que Algo Somente Bom Para Comer*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFF, Niterói 2009.
- MEYER, Luiza G. *O. Rumo à colonização? O direito de consulta e o seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados (RID)*. 2014. 277 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2014.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 2002. 276 p.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. 1ª ed. Apresentação de Bartomeu Melià. Assunção, Paraguai: CEPAG, 2011.
- MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, USP, 2016.
- MORETTI, Leandro Lucato. *Modos de beber em áreas indígenas em Mato Grosso do Sul: aproximações entre a Psicologia Social e perspectivas kaiowa e guarani*. Dissertação de Mestrado, PUC-SP. São Paulo, 2017. 148 p.
- MORETTI, Leandro Lucato. *Produção de saúde e práticas de cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado em psicologia social. PUC, São Paulo, 2022.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS*. 2015. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Presidente Prudente: 2015. 311f.
- MOURA, N. dos S. P.; MILITÃO, A. N. *Implementação da educação escolar indígena Guarani/Kaiowá no território etnoeducacional Cone Sul*. Educação em Perspectiva, Viçosa, MG, v. 10, p. e019013, 2019. DOI: 10.22294/eduper/ppge/ufv.v10i0.8219. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/educacaoemperspectiva/article/view/8219>. Acesso em: 20 jul. 2021.
- MURA, Fábio. 2006 [2019]. *À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Adir Casaro e URQUIZA, A. H. Aguilera. *CURRÍCULO, DIFERENÇAS E IDENTIDADES: Tendências Da Escola Indígena Guarani E Kaiowá*. Currículo sem Fronteiras, v.10, n.1, pp.113-132, Jan/Jun 2010.

NASCIMENTO, S. J. *Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

NASCIMENTO, S. Múltiplas vitimizações crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos em Mato Grosso do Sul. In: *Revista Horizontes Antropológicos*, 2014.

NASCIMENTO, S. 2014. *Reflexão sobre atuação da rede de proteção à criança e ao adolescente nos casos em que envolve o abrigo, a reinserção familiar e a adoção de crianças indígenas kaiowá* disponível em <https://infanciaindigena.files.wordpress.com/2014/10/reflexc3a3o-sobre-atuac3a7c3a3o-da-rede-de-protec3a7c3a3o-c3a0-crianc3a7a-e-ao-adolescente-nos-casos-em-que-envolve-o-abrigamento-a-reinsercc3a3o-familiar-e-a-adoc3a7c3a3o-de-cri.pdf>

NAVARRA, Júlia C. Carvalho. *Caso Avá-Guarani e a UHE Itaipu Binacional sob os olhares da Justiça de Transição*. REVISTA CAMPOS V.20 N.2 pp. 135-154 jul.dez.2019.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA, M. A. M. *Nhande Reko Mbo'e: busca de diálogos entre diferentes sistemas de conhecimentos no contexto das práticas de professores de matemática Guarani e Kaiowá*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

OVERING, Joanna. *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa*, *Revista de Antropologia*, n. 34, 1991. Overing, Joanna. “O Mito como História: um problema de Tempo, Realidade e outras Questões”, *Mana*, v. 1, n. 1/1, Rio de Janeiro (RJ). 1995.

OVERING, Joanna. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. *Revista MANA*, v.5, n. 1, p. 81-107, 1999.

OVERING, Joanna. *O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, jan./jun. 2006.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitário*. La Paz, Bolívia, 2010.

PEDRO, Leide. *Os Cuidados Na Alimentação Das Crianças Kaiowá Na Terra Indígena De Panambizinho*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2021

PEREIRA, Levi M. *A socialidade da família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social*. Temáticas (UNICAMP). Campinas: Editora UNICAMP, Vol. 31p. 211-232, 2009.

PEREIRA, Levi M. *Mobilidade e Processos de Territorialização entre os Kaiowa Atuais*. *Revista Eletrônica História em Reflexão (REHR/UFGD)*. Dourados, nº 01, vol. 01, p. 01 — 33, 2008.



PEREIRA, Levi M. *Modalidades de assentamento entre os Kaiowa Atuais: o caso dos índios de corredor*. Tellus. Campo Grande, ano 06, nº 10, p. 68-81, 2006.

PEREIRA, Levi M. *A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado Brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas*. In: CHAMORRO, Graciela e COMBÈS, Isabelle (org.). Povos indígenas em MS: história, cultura e transformações sociais. Dourados: Editora: UFGD, p. 781-794, 2015.

PEREIRA, Levi M. 2003. *O movimento étnico-social pela demarcação de terras guarani em MS*. Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas. NEPII, ano 3, n. 4, Campo Grande –MS: UCDB.

PEREIRA, Levi M. 2007. *Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guarani atuais*. História em Reflexão. Revista eletrônica de História. UFGD, Dourados, MS.

PEREIRA, Levi M. *A socialidade da família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social*. Temáticas. Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais IFCH, Campinas, SP, ano 16, n. 31/32, 2008.

PEREIRA, Levi M. *Levantadores de parentela Kaiowa e guarani em MS: agency e atualização de saberes na produção da socialidade*. In: SILVEIRA, Nadia H; CAVALHEIRO, Suzana e MELLO, Clarissa R. (org). Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas. Florianópolis: Editora UFSC, p. 45 — 78, 2016.

PEREIRA, Levi M. *Situação Territorial dos Kaiowa e Guarani Hoje*. In: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany (org.) Povos indígenas no Brasil (2011/2016). São Paulo: ISA, p. 741-746, 2017.

PEREIRA, Levi Marques. *A criança Kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes. Espaços de sociabilidade infantil*. In: Anais 32 Encontro da ANPOCS, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. *A reserva indígena de Dourados, RID, Mato Grosso do Sul: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnica*. 2014.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. *No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá*. In: SILVA, Aracy Lopes; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva & NUNES, Angela. (Orgs.). Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos. FAPESP/Global Editora/MARI, SP, 2002.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Kaiowa em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Editora UFGD, Dourados, MS, 2016.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UNICAMP, Campinas, 1999.

PEREIRA, Vicente C. *Nosso Pai, Nosso Dono: relações de maestria entre os Mbyá-Guarani*. Mana: Estudos em Antropologia Social. 22 (3), p. 737-764, 2016.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Bons Chefes, Maus Chefes, Chefões: Elementos de Filosofia Ameríndia*. Revista de Antropologia 54(2): 857–83, 2011.

- PHILIPSON, J. 1946a. *Nota sobre a Interpretação Sociológica de alguns Designativos de Parentesco do Tupi-guarani* (Boletim LVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, N<sup>o</sup> 9 de Etnografia e Língua Tupi-guarani).
- PHILIPSON, J. 1946b. *Parentesco tupi-guarani*". Sociologia: revista didática e científica.V01. VIII-n<sup>o</sup> 1. São Paulo.
- PIERRI, Daniel C. *O Dono da Figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo*. revista de antropologia, são paulo, usp, 2014, v. 57 n<sup>o</sup> 1.
- PIERRI, Daniel C. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. 2013. 275 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo (SP), 2013. [Edição em livro: Pierri, Daniel C. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. São Paulo (SP): Editora Elefante. 2018
- PIGNARRE, Philippe & Stengers, Isabelle. *La Sorcellerie Capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- PIMENTEL, Spensy K. *Aty Guasu, As Grandes Assembleias Kaiowa E Guarani - Os Indígenas de Mato Grosso do Sul e a Luta Pela Redemocratização do País*. In: Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul, UFGD, 2015.
- PIMENTEL, Spensy K. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio*. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.134-150, 2012
- PIMENTEL, Spensy K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP, São Paulo, 2012.
- PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas*. In: ARAUZ, L. M. e APARICIO, M. Etnografías del suicidio en América del Sur. Abya Yala, 2017.
- PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Sansões e Guaxos. Suicídio Guarani e Kaiowa, uma proposta de síntese*. São Paulo, dissertação de mestrado, PPGAS-USP, 2006.
- PINTO FILHO, Olavo Souza. *A família Nagô. composições entre o sangue e o santo no candomblé de Recife/PE*. Tese de doutorado em antropologia, USP, 2020.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A Duração da Pessoa – mobilidade, parentesco e xamanismo M'bya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp/ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- PISSOLATO, Elizabeth. *Gênero, Casamento e Trocas com Brancos*. In: SACCHI, Angela. GRAMKOW, Márcia Maria. Gênero e Povos Indígenas. Museu do índio, FUNAI, 2012.
- PRADO, JOSE HENRIQUE. *Através Do Prestígio: Atuação Da Chefia Ameríndia Entre Os Kaiowa Da Terra Indígena Pirakua*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, 2013.
- QUEVEDO, Samuel A . Lafone. 1919. *"Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization"*. American Anthropologist. New Series, Volume 21, 1919/1975.
- RAMO Y AFFONSO, Ana A. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbyá*. 2014. 380 f.. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2017.

ROSSATO, Veronice Lovato. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o 'letrão' ainda um dos nossos?*. Dissertação de Mestrado em Educação. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2002. 169p. [Edição em livro: Rossato, V, L. Será o Letrado um dos nossos? Editora Diálogo Freiriano, 2021.

SANTANA, Carolina Ribeiro “*Pacificando*” o direito : desconstrução, perspectivismo e justiça no direito indigenista / Carolina Ribeiro Santana ; orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy ; co-orientador: Eduardo B. Viveiros de Castro. – 2010. 218 f. ; 30 cm Dissertação (Mestrado)–Pontifícia Universidade Católica.

SANTOS, Lisandrea. *Pohã Ñana Kuña Kuéra Ho'úva Imemby'i Rire: Cuidados No Pós Parto Entre Os Guarani De Pirajuy, Paranhos Mato Grosso Do Sul*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu. Faculdade Intercultural Indígena FAIND, Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2021.

SANTOS, Nívia Maria Trindade dos. *As trajetórias das mulheres intelectuais indígenas no ensino superior: experiências das Kaiowá e Guarani na Licenciatura Intercultural – Teko Arandu/UFGD*. Dissertação de Mestrado em antropologia, UFGD. 2018.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentales de la Cultura Guaraní*. Assunción, Universidad Católica, 1974.

SCHELL, Deise Cristina. *Entre coleções e arquivos: Pedro de Angelise a produção de conjuntos documentais (Buenos Aires, 1835-1852)*. Tese de Doutorado em História, UFRGS, 2018.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. *Mulheres kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

SEEGER, A., VIVEIROS de CASTRO, E. e DA MATTA. *A Fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil*. In: Boletim do Museu Nacional, n. 32, Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

SERAGUZA, L. & SILVESTRE, C.F. *Conflitos, Resistência e Territorialidade. A resistência Guarani em Paranho, MS*. IN: CHAMORRO, Graciela & LANGER, Protásio (org). Missões, Militância Indígena e Protagonismo Indígena. Editora Ñanduti, 2012.

SERAGUZA, L. (2018). Fazer-se antropóloga na terra do agronegócio: adversidades e desafios no trabalho antropológico em Mato Grosso do Sul. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 27(1), 335-349. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v27i1p335-349>.

SERAGUZA, Lauriene & PEREIRA, Levi Marques (orgs.). *Etnologia Guarani – diálogos e contribuições*. Dourados, MS, EDUFGD, 2022.

SERAGUZA, Lauriene. *Contra o Sexo Selvagem: a empreitada jesuítica pelo controle da sexualidade ameríndia*. Prefácio a obra *Tribunal de Gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na Antiga Província Jesuíta do Paraguai* de Antônio Dari Ramos. Oikos, Rio Grande do Sul, 2016.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmologia e Sexualidade entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Revista Ñanduty. 2016. disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/5755/2925>.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña*. Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

SERAGUZA, Lauriene. *De Fúrias, Jaguares e Brancos: Notas Sobre Gênero, Sexualidade e Política entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso Do Sul*. Fazendo Gênero, 2017. Anais. UFSC, Florianópolis, SC.

SERAGUZA, Lauriene. *Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS*. Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162, maio/ago. 2017a.

SERAGUZA, Lauriene. *Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas kaiowa e guarani de composição*. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 223-240, agosto a dezembro, 2018c.

SERAGUZA, Lauriene. *Kuña Aty Guasu - sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowá e os Guarani*. Em: PEREIRA, Levi Marques *et al.* (orgs.). Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2017b

SERAGUZA, Lauriene. *Mulheres e Políticas de Fins de Mundos entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Anais REact, Florianópolis, 2019. Disponível em: Mulheres e Políticas de Fins de Mundos entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul | Anais da ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (unicamp.br)

SERAGUZA, Lauriene. *Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Tessituras, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul./dez. 2018a.

SERAGUZA, Lauriene. *Sobre Lutar e Resistir: (des) criminalização da antropologia, engajamento e afeto*. Anais, Jornadas de Antropologia John Monteiro, Unicamp, 2017c.

SERAGUZA, Lauriene. *Mulheres, xamanismo e acusações de feitiçaria entre os Guarani e Kaiowa*. In: Antônio Augusro Rossoto Ioris; Levi Marques Pereira; Jones Dari Gottert. (Org.). GUARANI E KAIOWA: modos de existir e produzir Territórios. Vol. II. 1ed. Curitiba, PR: Appris, 2022, v. 2, p. 271-291.

SILVA, Márcio F. *Romance de primas e primos: etnografia do parentesco waimiri-atroari*. UFAM, 2009.

SILVA, Marcio. *A liga dos enawe-nawe: um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. Tese de livre docência, FFLCH, USP, 2012.

SILVA, Márcio. *O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira* Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 60 n. 2: 356-382 | USP, 2017.

SILVA, Mariana Pereira Da. *Entre Vivências & Narrativas De Jarýi Parteiras De Amambai/MS E Ais Do Posto De Saúde Bororó II/MS*. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, 2013.

SILVA, Meire Adriana. 2005. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso de Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História – História, Região e Identidade da Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

SILVEIRA, Nádia Heusi. *Imagens de Abundância e Escassez: comida guarani e transformacoes na contemporaneidade*. Tese de doutorado, Florianópolis: UFSC, 2011, 279p.

- SILVEIRA, Nádia Heusi. *Mitã kambyryru jere – notas sobre uma doença de infância entre os Kaiowá e Guarani*. In: Tellus, ano 9, n. 16, p. 209-214, jan./jun. 2009, Campo Grande/MS: Edit. da UCDB.
- STENGERS, Isabelle. *Reativando o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.
- STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima*. CosacNaify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. *Un engagement pour le possible*. In: Cosmopolitiques n.1, 2002.
- STHRATERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify, 2014.
- STHRATERN, Marilyn. *Partial Connections*. Update Edition, Oxford: Altamira Press, 1991.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. *The limits of auto-anthropology*. In: *Anthropology at Home* (ed. Anthony Jackson) 16-37.
- SZTUTMAN, Renato. *A potência da recusa – algumas lições ameríndias. Dossiê Espetáculo: Recusa*. vol. 13, n. 1, jun 2013, p. 163-182. Sala Preta. PPGAC.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Edusp. 576 pp. 2012.
- SZTUTMAN, Renato. *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência ? pensando com Isabelle Stengers*. Revista Ieb , v. 69, p. 338-360, 2018.
- SZTUTMAN, Renato; VANZOLINI, Marina; GIBRAM, Paola. *Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sulamericanas*. Campos - Revista de antropologia, 2020.
- TAYLOR, A.-C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Um corpo feito de olhares (Amazônia)*. Revista de Antropologia, USP. Tradução de Daniel Pierri. 2019.
- TESTA, Adriana. *Caminhos de criação e circulação de saberes*. Relatório Científico PT. Redes Ameríndias, 2012.
- TESTA, Adriana. *Caminhos e saberes Guarani-Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP, São Paulo, 2014.
- TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. 3ª edição. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.
- TODD, Zoe. *Uma interpelação feminista indígena à “Virada Ontológica”: “ontologia” é só outro nome para colonialismo*. Blog GEAC. 2015.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. 284 p.
- TURNER, Victor. *Florestas de Símbolos*, 2005.

- ULIAN, GABRIEL. “*Eu Ando Em Terra Alheia, Procurando A Minha Aldeia*”: Territorialização Dos Atikum Em Mato Grosso Do Sul. Dissertação de mestrado em antropologia, UFGD, 2013.
- URRUTH KUAWÁ APURINÃ, Maria de Fátima N. “*TERRA, VIDA, JUSTIÇA E DEMARCAÇÃO*”: Mulheres Kaiowá E A Luta Pela Terra Indígena Taquara, Município De Juti, Mato Grosso Do Sul, Brasil. Dissertação de mestrado em antropologia, ufpe, 2018.
- VALIENTE, Celuniel Aquino. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Dourados, MS, UFGD, 2019.
- VALLE, Lília. *Dossiê Lília Valle*. UFPR, [1975], 2020. Disponível em: [Dossiê Lília Valle \(ufpr.br\)](http://dossiê.líliavalle.ufpr.br).
- VANDER VELDEN, Felipe. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2004. 286 p.
- VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VENTURA, Augusto dos Santos. *Políticas Afirmativas no ensino Superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades em Mato Grosso do Sul (Terena, kaiowa-guarani)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, USP, 2016.
- VERA, Dynna Vanessa Duarte. *Trabalho Das Mulheres Indígenas Na Colheita De Maça*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2021
- VERA, Estela. *Se não tiver mais reza, o mundo vai acabar*. Povos Indígenas do Brasil, ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar>
- VERA, Holanda. *Tekoha Ypo ʼI Antes E Depois Da Retomada: O Impacto Da Chegada Dos Karai (Branco)*. Trabalho de conclusão de curso na Licenciatura Indígena Teko Arandu. UFGD, Dourados. 2017.
- VERA, Kelly Duarte. *Conhecimentos, práticas e rituais envolvidos na preparação das meninas guarani e kaiowa para o teko porã*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2017.
- VERON, Valdelice. *Tekombo'e Kunhakoty: Modo De Viver Da Mulher Kaiowa*. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Sustentável Junto a Povos e Terras Indígenas, 2013. - MESPT, UNB, BRASÍLIA 2018.
- VIEGAS, Susana M. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2007, 339 p
- VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia*. Anu. Antropol. (Brasília) v. 46, n. 3, pp.233-237. (setembro-dezembro/2021). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. <https://doi.org/10.4000/aa.8939>.
- VIETTA, Katya. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o*

Paraguai. Tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, SP.

VILLELA, Jorge Mattar. *Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal*. In: VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia* Anu. Antropol. (Brasília) v. 46, n. 3, pp.233-237. (setembro-dezembro/2021). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. <https://doi.org/10.4000/aa.8939>.

VIÚDES, Priscila. 2009. *Índios nas páginas D'O Progresso: Representações da desnutrição infantil no jornal*. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de PósGraduação em História da UFGD

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) 1995. *Antropologia do parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Mana, Rio de Janeiro. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Apresentação. In: NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo*. Revista Brasileira de Psicanálise · Volume 44, n. 4, 15-26, 2010.

WAGLEY, Charle & GALVÃO, Eduardo. 1946b. *O Parentesco Tupi-Guarani: Considerações à margem de uma crítica*. Sociologia: revista didática e científica. Vol. VIII-nº4. São Paulo.

WATSON, J. B. 1952. *Cayuá Culture Change; a study in acculturation and methodology*. American Anthropological Association, v. 54, n1 2, part 2, p. 1-144.

WATSON, Virginia Drew. 1944. *Nota sobre os Sistemas de Parentesco dos Índios Cayuás*. São Paulo, Sociologia, Vol. I N1.

WEINER, Annette. *Inalienable possessions*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1992.

XIMENES, Lenir Gomes & PEREIRA, Levi Marques. O território terena: da expropriação e formação das reservas ao movimento das Retomadas. In: *Dossiê - Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil republicano*. Revista Mediações. Londrina, PR. V.21, N.2, p.24-50. Jul/Dez. 2016.

### **Outras Fontes:**

Atlas da violência 2019. / Organizadores: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/190605\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2019.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf)

Conselho Indigenista Missionário / Série de relatórios Violência contra os Povos Indígenas. Disponível em [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br)

Mapa da Violência de Gênero. Disponível em: <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/sobre/>

Funai - [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br) – último acesso em: 07/12/2021.

Mapa Guarani Continental. 2016. Disponível em: <http://guarani.map.as/#!/> .

Mini Documentário Kunã Reko – mulheres kaiowá e guarani. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/kgADW4o3o-c>

## **Software**

BATAGELJ, Vladimir; MRVAR, Andrej. *Pajek*. Program for Analysis and Visualization of Large Networks. Disponível em: <<http://vlado.fmf.uni-lj.si/pub/networks/pajek/>>. Acesso em: jan/2021.

DAL POZ, João; SILVA, Marcio Ferreira da. *MaqPar 2.7* (“Máquina do Parentesco”). Disponível em:< <http://maqpar.zip.net>>. [senha: “maqpar”]. Acesso em: set/2019.