Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
Revista IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Artigo original • Revisão por pares • Acesso aberto

Renovando e Experimentando Mundos: retratos da contracolonialidade Kaiowá-Guarani

Renewing and Experiencing Worlds: Scenes of the Kaiowá-Guarani Counter-Coloniality

Augusto Ventura dos Santos

Resumo
Tradicionais habitantes de uma região hoje administrativamente pertencente ao estado brasileiro do Mato Grosso do Sul, os Kaiowá-Guarani são uma das populações indígenas mais numerosas do Brasil. O presente artigo ensaia uma reflexão sobre as relações deste povo com a colonização, focalizando especialmente enunciados e práticas indígenas que associam tais experiências históricas ao final do mundo. A exposição será guiada por certas cenas etnográficas extraídas da bibliografia ou registradas em minhas pesquisas de campo. Por versarem sobre acontecimentos pontuais, mas altamente densos de significado, tais cenas permitirão contextualizar a situação social e histórica instaurada pelo avanço da colonização na região, bem como possibilitarão visualizar alguns posicionamentos e ações de resistência indígena diante deste estado de coisas.

Palavras-chave: Contracolonialidade indígena; Kaiowá-Guarani; Xamanismo ameríndio; Escatologia; Violência.

Abstract
Traditional inhabitants of a region that today administratively belongs to the Brazilian state of Mato Grosso do Sul, the Kaiowá-Guarani are one of the largest indigenous populations in Brazil. This article offers a reflection on this people's relationship with colonization, focusing particularly on indigenous statements and practices that associate these historical experiences with the end of the world. The discussion is guided by certain ethnographic scenes drawn from the literature or recorded during my fieldwork. Since they deal with specific events, but highly charged with meaning, these scenes will allow for the contextualization of the social and historical situation brought about by the advance of colonization in the region. They also help to highlight some indigenous positions and acts of resistance in response to this situation.
Keywords: Indigenous Counter-Coloniality; Kaiowá-Guarani; Amerindian Shamanism; Eschatology; Violence.

Citação sugerida
VENTURA DOS SANTOS, Augusto. Renovando e Experimentando Mundos: retratos da contracolonialidade Kaiowá-Guarani. Revista IDeAS, Rio de Janeiro, v. 20, p. 1-28, e026005, jan./dez. 2026.

Licença: Creative Commons - Atribuição/Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

DOI: https://doi.org/10.36920/1y5n2993

Submissão:
30 maio 2026

Aceite:
16 dez. 2026

Publicação:
10 nov. 2026

> "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 (opuraheiva), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo." (*Estela Vera, rezadora Guarani, em depoimento a Lauriene Seraguza*)[1]

Introdução

Em novembro de 2012, um texto de autoria indígena ganhou ampla repercussão no Brasil. Era uma carta coletivamente assinada pelas comunidades Kaiowá-Guarani de Pyelito Kue e Mbaraka'y, localizadas no sul do estado de Mato Grosso do Sul. O documento protestava contra uma decisão judicial de reintegração de posse de área que havia sido retomada pelas comunidades havia cerca de um ano – tratam-se de dois *tekoha* (territórios tradicionais) que foram historicamente esbulhados e transformados em fazendas pelos não indígenas. O protesto era bastante incisivo: a comunidade falava nos termos de uma "morte coletiva", caso as situações de violência que vinha sistematicamente sofrendo e a questão da demarcação da terra não fossem devidamente solucionadas. Isso gerou uma larga onda de solidariedade[2] que, embora motivada por leituras que deduziam do protesto algo como uma ameaça de "suicídio coletivo" – interpretação um tanto literalista que lideranças indígenas e apoiadores prontamente rechaçaram[3] –, redundou numa significativa visibilidade para a catástrofe humanitária e ambiental causada pelo avanço do capitalismo agrícola na região.

Mas, em 2012, não era apenas no Centro-Oeste brasileiro que a possibilidade de "morte coletiva" preocupava a opinião pública nacional e internacional: a comunidade científica e ambientalista se alarmava ao constatar, desde o início das medições, a menor extensão das geleiras do Ártico e a maior concentração média diária de CO_2 na atmosfera (BBC News Brasil, 2013); a pensadora Donna Haraway, em diálogo com as formulações originais de Andreas Malm e Jason Moore, passava a utilizar pela primeira vez em suas palestras, em alternativa a "Antropoceno", o termo "Capitaloceno", que caracteriza a nova época geológica, não pelos efeitos da ação antrópica em geral, mas por uma modalidade de ação antrópica específica, referente ao

[1] Epígrafe extraída de Vera (2016). Importante liderança do tekoha Potreto Guasu, Estela viria a ser brutalmente assassinada em 2022 pela ação de homens encapuzados.

[2] As manifestações de solidariedade compreenderam, dentre outras mobilizações, uma massiva inclusão nos sobrenomes de perfis pessoais de redes sociais do termo "Guarani-Kaiowá" e uma petição com mais de 300 mil assinaturas direcionadas às autoridades estaduais e federais do período.

[3] Conferir nota do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) a respeito (CIMI,2012). Na sequência da nota, a carta é reproduzida na íntegra.

capitalismo e sua expansão mundial (Haraway, 2016, p. 140); circulava nos grandes meios de comunicação a notícia do término de um longo ciclo temporal medido por antigos calendários maia, algo que foi ampla e um tanto imprecisamente interpretado como uma profecia apocalíptica (BBC News Brasil, 2012). Com efeito, a preocupação com a situação particular dos Kaiowá-Guarani parecia ressoar uma inquietação global de fundo que, a partir de premissas bastante variadas, atravessava cidadãos comuns, cientistas, ativistas do clima, lideranças comunitárias e outros atores ao redor do planeta. O mundo se mostrava preocupado com seu possível fim.

No ensaio "Há mundo por vir?", Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017) pontuam que, dentro do múltiplo escopo de maneiras com que as culturas humanas imaginam o fim dos tempos, algumas variações têm sido especialmente acionadas a partir dos anos 1990, com a percepção das transformações do regime termodinâmico do planeta. E não parece ser à toa que, dentro desta nuvem imaginativa contemporânea, produções ameríndias tenham assumido destaque – mencionei a carta de Pyelito Kue/Mbaraka'y e o calendário maia, mas pensemos nas robustas recepções públicas de *A Queda do Céu* (Kopenawa; Albert, 2010) ou da antiga carta do Chefe Seattle ao presidente estadunidense, por exemplo. "O genocídio dos povos ameríndios – o fim de mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa [...]. Sem o saque das Américas não haveria capitalismo, nem mais tarde, revolução industrial, talvez nem mesmo, portanto, o Antropoceno" (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 145). Tanto pela profusa e sofisticada mitopráxis escatológica imanente às suas tradições (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 104-110) quanto por terem resistido aos seguidos intentos de escravização, espoliação e extermínio levados a cabo pela colonização, os modos de vida e regimes de conhecimento dos povos originários do continente têm sido largamente encarados como uma valiosa bússola comum para a crise planetária que se avista no horizonte (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 144-147). É alta a procura por ideias para adiar o fim do mundo, como diz o título da recente obra de Ailton Krenak (2019).

Considerando este cenário político e epistêmico, o presente artigo ensaia uma reflexão sobre as relações dos Kaiowá-Guarani[4] com a colonização,

[4] Habitantes do centro-sul da América do Sul, falantes de um idioma da família Tupi-Guarani, os Kaiowá-Guarani constituem uma das populações indígenas mais numerosas do Brasil. Iniciei interlocuções de pesquisa com sujeitos Kaiowá-Guarani em 2014, por ocasião de um mestrado em Antropologia Social sobre a experiência de estudantes indígenas no Mato Grosso do Sul (Santos, 2016). Estou me referindo aos Kaiowá-Guarani como uma única coletividade, mas os Kaiowá e os Guarani-Ñandeva podem se reconhecer como coletividades distintas, a depender do contexto. A alternância entre afirmar-se por meio da categoria ampla ("Kaiowá e Guarani" ou "Guarani-Kaiowá" ou "Kaiowá-Guarani") e afirmar-se através de uma das categorias específicas (ou somente "Kaiowá" ou somente "Guarani-Ñandeva") está relacionada com os complexos processos de inclusão e diferenciação próprios das dinâmicas sociais das populações guarani (que inclui ainda outras parcialidades, como os Guarani Mbya ou os Tupi-Guarani, por exemplo). Ao longo do artigo, deixei evidente estar tratando de ambos conjuntamente (utilizei, neste caso, a

focalizando especialmente enunciados e práticas indígenas que associam tais experiências históricas ao final do mundo. Tendo em mente a complexidade e multiplicidade de pontos de vista individuais e coletivos que os sujeitos Kaiowá-Guarani sustentam sobre o tema, lançarei mão de uma particular estratégia expositiva. A exposição será guiada por algumas cenas etnográficas (extraídas da bibliografia ou registradas em minhas pesquisas de campo) que proponho tratar metodologicamente como fragmentos de situações sociais (Gluckman, 2010; Val Velsen, 2010) ou situações históricas (Oliveira, 1988), no sentido de versarem sobre acontecimentos pontuais, mas altamente densos de significado, motivo pelo qual permitem uma apreensão do quadro social, cultural e histórico em questão, bem como de posicionamentos dos atores dentro dele.

A pregação de Marçal

A cena se passa em julho de 1950. Estamos na Reserva Indígena de Dourados, onde estava instalado o Posto Indígena Francisco Horta. O palco é um galpão aberto pela missão presbiteriana chamada "Caiuá" para realização de cultos evangélicos. O público é formado por algumas dezenas de pessoas das etnias Guarani Ñandeva, Kaiowá e Terena. O condutor do culto é um líder indígena que colaborava com os dirigentes da missão. Chama-se Marçal de Souza – Tupa'i é seu nome Guarani. Com tranquilidade e eloquência, ele inicia uma pregação.

> O tema da pregação era "A esperança". Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinquenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos com igual medida, pobres e ricos, ignorantes e instruídos. Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que se vai processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa.
>
> Não fosse o espírito profundamente tranquilo, resignado e conciliatório com que o Guarani Ñandeva expôs suas idéias, dir-se-ia que atrás delas continuava aceso o velho pessimismo dos avós, apavorados com a iminência do *m'baé meguá*. Como quer que seja, as suas palavras traduziam a compreensão bastante clara de um problema muito real e muito concreto, o da sobrevivência, que não encontrou solução e que não a encontrará enquanto não se removerem os fatores responsáveis pela crise social [...] (Schaden, 1969, p. 142-143).

categoria ampla "Kaiowá-Guarani") ou somente de uma das parcialidades (utilizei, neste caso, um dos termos específicos, "Kaiowá" ou "Ñandeva").

Passemos a alguns elementos contextuais necessários a um adequado entendimento do trecho. O narrador e comentador da cena é o renomado antropólogo brasileiro Egon Schaden. O registro é resultado dos trabalhos de campo realizados pelo autor nos anos 1940 e 1950 em diferentes comunidades indígenas na região sul do então Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul) e no litoral e interior de São Paulo (Schaden, 1974, p. 8-10). Schaden é considerado um dos autores clássicos do ramo de estudos etnológicos comumente chamado de guaraniologia. Seus estudos abrangeram diferentes parcialidades das populações Guarani, dentre as quais os Guarani Mbya, os Guarani Ñandeva e os Kaiowá (ou Paí-Taviterã). O trecho em questão versa sobre um território com marcada presença de famílias Ñandeva e Kaiowá (na Reserva de Dourados, há também uma significativa presença de famílias da etnia Terena).

Marçal de Souza Tupa'i foi um dos principais interlocutores das pesquisas de Schaden – embora tenha ficado publicamente conhecido por outras e maiores razões, como enfatizei adiante. Segundo a biografia escrita por Benedito Prezia (2011), a família de Marçal estabeleceu-se na Reserva Indígena Te'ýikue (localizada no município de Caarapó-MS) quando ele ainda era pequeno. O menino ficou órfão aos 6 anos e passou parte da infância no orfanato da Missão Caiuá na Reserva de Dourados e em outras cidades com famílias não indígenas (Prezia, 2011, p. 22). Recebeu, nesse período, formação educacional e teológica e, em 1940, retornou para a Reserva de Dourados como pregador ligado à missão presbiteriana. É neste período que colabora com Schaden e outros pesquisadores, tais quais Darcy Ribeiro (Prezia, 2011, p. 24). Em 1959, Marçal formou-se como técnico em enfermagem e, em 1963, foi designado capitão da Reserva Indígena (Prezia, 2011, p. 33).

Mesmo que reproduzido em citação indireta, é possível perceber que o discurso do líder é um comentário bastante agudo sobre uma situação crítica vivenciada pelo seu povo. Ocupando tradicionalmente uma ampla região de mata subtropical e campos extensos (*tekoha guasu*, grande território tradicional) que corresponde a áreas hoje consideradas administrativamente pertencentes ao sul do estado do Mato Grosso do Sul e à fronteira entre o Brasil e o Paraguai, os Kaiowá-Guarani sentiram os primeiros constrangimentos contundentes a suas terras no final do século XIX. Eram impactados pelos primeiros avanços de frentes de expansão capitalistas, sobretudo pela instalação da Companhia Matte Larangeiras, exploradora de erva-mate nativa (Brand, 1997, p. 5). O avanço mais impactante, porém, viria nas décadas de 1940 e 1950, quando o governo Vargas loteou e concedeu terras a migrantes para colonizarem e instalarem fazendas na região (sobretudo para criação de gado e monoculturas vegetais). Os escritos de Schaden contêm valiosos testemunhos históricos deste processo de esbulho de territórios indígenas que vinham ocasionando, segundo o autor, uma "profunda revolução nas condições de vida" das comunidades indígenas (Schaden, 1974, p. 181).

> Mas em algumas aldeias a situação ecológica entre índios e civilizados se vai tornando tal que os primeiros não só não podem mais sustentar-se pelas atividades de caça, mas também deixam de possuir chão bastante para fazerem as suas modestas rocinhas. Haja vista o caso da aldeia Panambi, onde, apesar dos protestos do Serviço de Proteção aos Índios e dos meus, o Ministério da Agricultura mandou, há poucos anos, lotear as terras dos Kayová, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região [...] O que isto representa para os Guarani daquelas matas não precisa ser explicado. É o ato final de um drama que se vem representando há séculos (Schaden, 1974, p. 56-57).

O que se revelava dramático nos anos 1950 viria a piorar nas décadas seguintes. Uma violenta sequência de acontecimentos concretizou-se com diferentes nuances em cada localidade indígena: a expulsão conduzida pelos órgãos estatais e agentes do setor agroeconômico; o esparramo dos moradores indígenas e desarticulação das famílias extensas; o confinamento nas pequenas Reservas Indígenas que já haviam sido delimitadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no começo do século XX (Brand, 1997, p. 89-90). A situação colonial na região assumiu, na conceitualização do historiador Antônio Brand inspirada em Georges Balandier, faces de totalidade: segmentos hegemônicos da sociedade nacional paulatinamente englobaram segmentos minoritários indígenas, retirando-lhes os meios e condições de reprodução e tornando-se o único meio ambiente ou exterior possível (Brand, 1997, p. 43-44). Tal situação desencadeou um complexo conjunto de efeitos deletérios que se fazem sentir até hoje: inviabilização dos meios tradicionais de produção de subsistência e excedente (agricultura, caça, pesca, coleta), algo que obriga as pessoas a se assalariarem no mercado de trabalho regional de modo mal remunerado e sob condições exploratórias; aumento da concentração populacional que amplia tensões entre as famílias e satura os mecanismos tradicionais de resolução de conflitos; agravamento de conflitos intergeracionais causados pela discriminação externa e pela desarticulação das redes de parentesco; enfraquecimento dos modos tradicionais de educação e cuidado interpessoal e consequente agravamento de problemas e mal-estares subjetivos que acometem sobretudo jovens (resultando em suicídios, alcoolismos, envolvimento com ilegalidades); entre muitos outros.

O mundo tal qual conhecido pelas comunidades Kaiowá-Guarani vinha acabando e a razão disso era o avanço da colonização. É o que parecia ser manifestado no discurso de Marçal de Souza registrado por Schaden. O antropólogo, ademais, parece sublinhar não apenas o teor do discurso, mas também seu tom. O modo como o líder indígena discursava denotava um espírito pessimista, mas também "tranquilo, resignado e conciliatório" (Schaden, 1969, p. 143) diante daquele estado de coisas. Evoco agora outra cena,

que pode nos ajudar a colocar a primeira em perspectiva. Ela também constitui um documento histórico das altas capacidades oratórias de Marçal de Souza, mas o cenário de enunciação é curiosamente oposto em diversos aspectos. Passaram-se 30 anos e estamos agora em 1980. A cena acontece, não mais no Centro-Oeste, mas na região Norte do Brasil, mais especificamente na cidade de Manaus. Encontram-se reunidas, não apenas algumas dezenas, mas uma multidão de pessoas. Desta vez, não se trata de um pequeno encontro protestante, mas de um imenso evento católico. Acompanhado de uma comitiva de lideranças indígenas de diferentes partes do país, Marçal de Souza Tupa'i realizou um arrebatador discurso para o Papa João Paulo II, que se encontrava em visita ao Brasil. Segue abaixo um trecho da fala.

> Santidade João Paulo II, eu sou representante da grande tribo Guarani, quando nos primórdios, com o descobrimento dessa grande Pátria, nós éramos uma grande nação e hoje eu não poderia como representante dessa nação, que hoje vive à margem da chamada civilização. Santo Padre, não poderíamos nos calar pela sua visita nesse país. Como representante, porque não dizer de todas as nações indígenas que habitam este país que está ficando tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta Pátria. Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre. Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência. Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam nosso chão, aquilo que para nós representa nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil chamado um país cristão (Brighenti; Heck, 2021, p. 41).

Percebe-se o contraste entre o discurso de 1950 e o discurso de 1980. Ainda bastante crítico, mas longe de qualquer tom de resignação ou conciliação, Marçal enuncia um potente protesto contra os efeitos nefastos da colonização. É sabido que os anos 1970 e 1980 gestam uma guinada na relação dos povos originários com o Estado e a sociedade nacional brasileira. Novos ativistas não indígenas da sociedade civil e, principalmente, novas lideranças indígenas passam a questionar velhas matrizes e práticas colonialistas: militam contra a tutela estatal e a favor da autodeterminação política dos povos; contra a assimilação civilizatória e a favor da pluralidade cultural e linguística; contra a integração desenvolvimentista e a favor da sustentabilidade econômica e preservação ambiental. Tais inflexões vieram a se consolidar normativamente

na Constituição Federal de 1988, lançando bases legais para a conquista de cidadania e direitos indígenas em diferentes frentes. Depois de ser capitão da aldeia e atuar como profissional de saúde em Campo Grande, Marçal de Souza aproxima-se destas movimentações, sobretudo através de sua relação com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (Prezia, 2011, p. 45-46), que foi ator fundamental no apoio à organização de reuniões e assembleias que ensejaram a criação de organizações indígenas no âmbito regional e nacional. Na região do Mato Grosso do Sul, é gestado o movimento das *Aty Guasu* que, fundamentado num princípio associativo caro à tradição Kaiowá-Guarani (*aty*, reunião), congrega lideranças de diferentes comunidades para discutir e articular ações em defesa de direitos – dentre as quais a retomada da posse de porções do território tradicional esbulhadas pelos brancos.

Assim, é na alvorada de uma nova época de luta que o discurso para o papa acontece. Comparada com esta cena, aquela aparentemente irremediável desesperança no primeiro discurso enfatizada por Schaden se vê bastante matizada. Diante do ruinoso avanço da colonização sobre suas terras, os Kaiowá-Guarani não permaneceram resignados ou passivos. Resistiram e permanecem resistindo arduamente. Contudo, evocando a célebre e aguda definição de Frantz Fanon, a colonização é violência em estado bruto (Fanon, 1968, p. 46) e assim procede perante as existências e resistências indígenas. Em novembro de 1983, em razão de seu empenho em denunciar a expulsão de famílias indígenas de seus territórios, Marçal de Souza foi brutalmente assassinado em sua casa na aldeia Campestre, município de Antônio João, por fazendeiros da região (Prezia, 2011, p. 77-78). São realmente difíceis os caminhos da palavra num contexto colonial (Brand, 1997). À luz desse lamentável acontecimento, poderíamos pensar que o pessimismo do primeiro discurso tinha alguma razão de ser. Mas, considerando o segundo discurso e a trajetória de luta de Marçal, diríamos também que se tratava daquele gênero de pessimismo ativo, organizado e revolucionário advogado por Walter Benjamin (1985), um alerta tático contra as ameaças representadas pelo autoproclamado progresso capitalista (Löwy, 2002).

A resolução de Chiquito

No comentário ao primeiro discurso, Schaden aproxima o tom de Marçal de Souza ao "pessimismo" de seus avós, "apavorados com a iminência do *m'baé meguá*" (Schaden, 1969, p. 143). A assertiva pode parecer trivial, mas remete a um engenhoso argumento teórico sobre a resistência das populações Guarani contra a colonização. Outra cena descrita por Schaden nos auxilia a melhor entendê-lo. Os acontecimentos se dão a algumas léguas de distância da Reserva de Dourados (Schaden, 1974, p. 9). As visitas do pesquisador às comunidades Guarani, conforme podemos inferir de seus escritos, pareciam permeadas por um clima de cortesia e generosidade por parte de seus anfitriões. Algo diferente se passou, porém, numa incursão à aldeia Kaiowá do Panambizinho.

> A comunidade, vivia naquele ano, uma situação dramática. O governo fundara nas terras da tribo uma colônia agrícola e mandara dividi-las em lotes a serem distribuídos entre lavradores nacionais e estrangeiros, de variada procedência. Os Kayová ficariam apenas com os lotes em que já houvesse alguma casa de índio. Na expectativa de perderem, assim, a sua área de caça e de plantio, estavam alvoroçados. Receberam-me de maneira hostil, de machete em punho, dispostos a liquidar-me e ao funcionário que me acompanhava, caso a nossa visita se prendesse à execução daquele plano dos poderes públicos, que para eles representava "o fim do mundo" (Schaden, 1963, p. 80).

Schaden nos conta que, em razão daquele iminente loteamento e liberação de suas terras para colonos, a comunidade se encontrava mobilizada em severos e excepcionais exercícios rituais.

> Para os grandes males, os grandes remédios. No Panambi, Paí Chiquinho, apesar do prestígio que desfruta, não toma conhecimento das mais movimentadas discussões e brigas que se desenrolam na aldeia ou quiçá na presença dele, mas quando soube que, em obediência a determinação do Ministério da Agricultura, a direção da Colônia Federal de Dourados decidira lotear as terras do Panambi, para distribuí-las a famílias de imigrantes, sem atender às necessidades e aos direitos dos Kayová, resolveu agir – sempre porém dentro do âmbito da sua competência. Tomado de ira sagrada, promoveu danças religiosas com o intuito de apressar o fim desta Terra, em que, pela incompreensão e má vontade do homem branco, as condições de vida se tornavam insuportáveis (Schaden, 1974, p. 99).
>
> Se bem que a representação do Paraíso sempre esteja presente como aspiração ou sonho na vida religiosa dos Kayová, pelo menos de forma virtual, a sua importância aumenta consideravelmente em situações de crise. Isto se verificou pelo menos há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Governo mandou distribuir as terras dos índios entre os colonos civilizados. À medida que se executava esse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitar e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em consequência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Governo, o

> sonho mítico e a cataclismologia a ele ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão (Schaden, 1974, p. 173).

Novos elementos contextuais são necessários para compreender este episódio. A começar pelo protagonista. Chiquito Pedro é outro dos grandes interlocutores de Schaden. Nas passagens da monografia *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* em que é nominalmente citado, Chiquito aparece como um bastião das tradições Kaiowá. Agregava em torno de si uma ampla rede de parentes e afins (Schaden, 1974, p. 71); erguera uma magnífica *ongusu* (casa de reza) onde morava e promovia grandes cerimônias (Schaden, 1974, p. 26); para receber suas visitas, adornava-se com as belas indumentárias e instrumentos de rezador: poncho branco no tronco (*pochito*), diadema de plumas na cabeça (*jeguaká*), saiote de algodão da cintura para baixo (*txiripá*), fino botoque de madeira perfurando os lábios (*tembetá*), marcas de urucum no rosto, ritmador chocalho (*mbaraká)* numa das mãos, cruz de madeira (*chiru)* na outra (Schaden, 1974, p. 33); promovia grandes mutirões de trabalho comunitário que ajudavam a manter uma farta roça de milho (Schaden, 1974, p. 73); promovia com a mesma frequência as festas de batismo do milho (*avatí-mongaraí*) regadas a *chicha*, bebida resultante da fermentação do vegetal (Schaden, 1974, p. 73).

Porém, dentro do conjunto de atributos que sinalizavam a maestria de Chiquito nas tradições Kaiowá, era possível reconhecer um cerne, algo como uma dádiva e capacidade fundamental: o domínio dos *porahei*, comumente traduzidos para o português como "rezas". Qualificado por Schaden como "o recurso sempre à mão de que dispõe o Guarani para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas" (Schaden, 1974, p. 120), as rezas são cantos altamente estetizados comumente acompanhados de sons instrumentais (produzidos pelo chocalho dos *mbaraká* e pelas batidas ao chão dos *taquapu*) e danças (*jeroky*). A natureza dos cantos, que suscita variadas exegeses e intrincados debates entre conhecedores indígenas, é frequentemente associada à ideia de caminho (*tape*) (Schaden, 1974, p. 119-120). As rezas transpõem os cantadores para os mais diferentes rincões do cosmos, colocando-os em comunicação com seres e forças heterogêneas. Este caminho substancializado pelas rezas tem uma almejada direção ou sentido ideal, que é o *aguyje*, virtude de amadurecimento que se realiza plenamente no espaço-tempo celeste, terra sem males, morada dos deuses, dimensão do imperecível (Pierri, 2018). *Aguyje* é o próprio fim e objetivo da vida humana (Schaden, 1974, p. 164). Tal qual pontuou o intelectual Kaiowá Eliel Benites,

> a vida humana também é vista com outras dimensões, como uma fruta madura que, ao ponto, se faz a colheita. Durante toda a nossa existência buscamos a perfeição ou a vida sagrada, no

> sentido do amadurecimento ou *aguyje* (pronta, madura), e quando estiver pronto o *tape araguyje* (caminho maduro), estamos prontos para partir: é o que chamamos de morte, como o ponto adequado para potencializar o *teko arandu*, multiplicando suas virtudes. É como a semente que, quando chega ao seu *aguyje* – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – *teko marangatu*, *teko katu*) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o *tape araguyje*, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual (2014, p. 65).

"Há rezas para tudo", costumam dizer os rezadores: para que chova, para que o sol apareça, para curar enfermidades, para frutificar plantações (Schaden, 1974, p. 122). As rezas, capitaneando outros muitos procedimentos, intervêm especialmente em certos "estados de crise da vida" (Schaden, 1974, p. 79), aqueles momentos ou acontecimentos liminares e perigosos que implicam incertezas e impasses pessoais ou coletivos (viagens, expedições de caça e coleta, apaixonamento, adoecimento, nascimento, luto, passagens da infância à vida adulta etc.). Há rezas para suplicar vida longa, mas há também rezas para acelerar o retorno da palavra-alma (*ñe'e*) ao patamar celeste, apressando o encontro com o deus solar *paí kuarahy* (Schaden, 1974, p. 131).

Eminente rezador, Chiquito, no episódio em questão, parece ter invocado uma reza de gênero e força proporcional à magnitude do estado de crise vivenciado por sua comunidade. O rezador, segundo a conjectura de Schaden, teria utilizado *ñeegaraí* ou *mbórahei ivaí*, que são "rezas para fazer mal", "'aquentar' a Terra' e destruir os '*mbáépotxý*'', isto é, os maus espíritos que a povoam" (Schaden, 1974, p. 126) – o autor escutou, mais de uma vez, o nome "*mbáépotxý*" para designar algum branco malquisto pelos Kaiowá (Schaden, 1974, p. 126). A intenção de esquentamento revela que tais rezas visavam acionar um dentre os diversos cataclismos previstos pelo arcabouço cosmogônico Kaiowá: um grande incêndio que já havia ocorrido no passado e que fatalmente voltaria a acontecer (Schaden, 1974, p. 163). As narrativas indicam que a atual terra não é a primeira, tendo já sido renovada por catástrofes anteriores. Um desenho realizado por Elísia, uma das filhas de Chiquito, grafava a hecatombe vindoura:

> No centro, um círculo preto: *kó yvy*, esta terra; em redor, a imensidão do espaço cósmico, cortado pelas veredas dos deuses quando caminham pelo céu; nos pontos cardeais, as sedes das divindades; nos quatros cantos, os suportes do mundo. Pairando, no espaço, os índios Kayová e, do lado oposto [...], os míticos

> macacos flechadores, presos num cercado, do qual serão soltos no dia da destruição, a fim de melhor alvejarem, com suas flechas incandescentes, os pobres índios desprotegidos. Como se isto não bastasse, virão dos quatro lados os *kavadjú vevê*, os cavalos voadores, indicados como que por uma franja ornamental que remata o desenho (Schaden, 1963, p. 82).

Para grandes males, grandes remédios (Schaden, 1974, p. 99): Chiquito tomava uma medida drástica e furiosa com implicações, a um só tempo, distópicas e utópicas: rezava tanto para acelerar a renovação do mundo que se encontrava em avançado estado de degradação pela ação destrutiva dos brancos quanto para fazer sua comunidade enveredar pela estrada que leva ao patamar celeste, a outra terra, plena de *aguyje*. Nos escritos de Schaden, não dispomos de mais informações sobre os desdobramentos imediatos do episódio – é certo que aquele apocalipse flamejante não se concretizou, mas seria interessante saber, dos protagonistas em questão, as razões para tanto. A cena é como uma fotografia que capturou um momento muito preciso e particularmente dramático da trajetória de resistência de Chiquito e da comunidade que ele fundou[5]. Em todo caso, como foi dito anteriormente, este retrato serve como exemplo paradigmático das teses de Schaden sobre a relação das populações Guarani com a colonização.

O autor enumera três fatores que, inter-relacionando-se, desencadeiam um círculo vicioso: "o estado de *deprivation* acarretado pelos contatos culturais", o "profundo anelo religioso" Guarani e "a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo" (Schaden, 1974, p. 176). O fator colonização, causador de uma profunda revolução nas condições tradicionais de vida, intensificava o apego ao domínio religioso, considerado cerne de sua cultura, seu *ethos*, o "núcleo da resistência Guarani em face das forças desintegradoras" (Schaden, 1974, p. 145). Dentro deste baluarte religioso, o subcampo escatológico era particularmente intensificado, atualizando-se narrativas e práticas sobre o fim da existência que se encontravam em estado virtual. O resultado era uma atitude hiperidealista, uma fuga para o além que era também uma "fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória" (Schaden, 1974, p. 127) e uma "apatia elegíaca", na expressão de Curt Nimuendajú (Schaden, 1969, p. 143). Este último fator, por sua vez, retroagia sobre o primeiro, pois, segundo o autor, impedia a adoção de medidas práticas contra a crise colonial, bem como acirrava a estigmatização e preconceito anti-indígena dos brancos. As populações Guarani, portanto, se veriam às voltas com uma camisa de força política e epistêmica, um daqueles terrenos movediços em que, quanto mais debela em busca da saída, mais se afunda.

[5] A trajetória do Paí Chiquito e sua a luta à frente do Panambizinho pelo direito à terra encontra-se documentada em Vietta (2007), Concianza (2022) e outros trabalhos.

Donde a ideia de que o pessimismo profético atribuído à Marçal de Souza e à Chiquito Pedro tinha como única saída plausível e razoável a resignação.

A meu ver, a descrição e a interpretação de Schaden tem o seminal e significativo mérito de evidenciar o quanto a resistência política Kaiowá-Guarani à colonização é imediatamente cultural. Aquele que testemunha uma retomada de terra, *aty guasu* ou protesto do movimento indígena, atesta um fato irrefutável: os Kaiowá-Guarani (re)existem rezando. Resistência que pode ser considerada um singular exemplo de contracolonialidade, na acepção desenhada por Antônio Bispo dos Santos (2015), pois envolve a defesa de modos de vida diferentes do e alternativos ao colonialismo. Todavia, ainda que traduza bem este aspecto, a explicação de Schaden tem limitações igualmente importantes, derivadas principalmente do cabedal teórico que mobilizava, as teorias da aculturação. Comentei na seção anterior o caráter fatalista e determinista dos prognósticos de Schaden sobre o chamado contato entre brancos e indígenas. Tal pessimismo sentimental, na expressão de Sahlins (1997), deriva diretamente da premissa de que culturas indígenas são entidades essencializadas, frágeis e autocontidas: o corolário disso é que, no contato com a dita civilização, tais culturas estão fadadas a, ou bem manter-se intactas e ensimesmadas, ou bem desaparecer no irrefreável fluxo do progresso civilizatório. Cultura, nesta acepção, está esvaziada de qualquer agência histórica ou capacidade de transformação. Outro aspecto insuficiente do uso do conceito é a ideia de que a exacerbação cultural Guarani provocada pela crise colonial e materializada nas rezas de esquentamento da terra corresponde a uma "fuga psíquica", uma ideação subjetiva com vistas a negar uma realidade imprópria. Sugiro a seguir que a competência dos xamãs, como guardiões da tradição indígena, é algo muito diferente e maior que isso.

A fúria do *chiru*

O relato que segue tem como clímax uma cena onírica. Quem a sonhou e me contou foi o rezador Jorge da Silva[6]. Jorge é originário do *tekoha* Pindo Roka, localizado na região da Serra de Maracaju, de onde ele, seus pais, irmãos, tios e primos foram expulsos há décadas, pela violenta ação de colonos brancos. Depois da expulsão, ainda jovem, mudou-se para a Reserva de Dourados e casou-se com a rezadora Floriza de Souza, criando seus filhos, netos e bisnetos. Desde então, voltou apenas duas vezes ao Pindo Roka. O primeiro retorno foi motivado por um pedido do dono da fazenda. Não era mais o mesmo fazendeiro, Jorge ressaltou, mas alguém que comprou a fazenda do antigo proprietário. Era um senhor simpático que, aparentemente, sequer sabia que aquela terra era o

[6] Conheci Jorge da Silva e Floriza de Souza em 2014 durante pesquisas de campo na Faculdade Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND-UFGD). Passei, então, a integrar a ampla rede de interlocutores e colaboradores que apoiam iniciativas de valorização cultural protagonizadas pelo casal. Minhas contribuições a tais iniciativas consistiram principalmente em proporcionar ocasiões e momentos de registro colaborativo de suas histórias e reflexões, algo que redundou numa cartilha a ser distribuída para jovens da Reserva de Dourados.

tekoha do rezador – o pedido de ajuda, portanto, parecia uma coincidência. O homem queria benzer sua criação de gado que, por um motivo até então desconhecido, estava rapidamente morrendo. O fazendeiro supunha ser uma onça, pois muitos bois apareciam com marcas de mordida de um animal grande – podia também ser uma sucuri.

Jorge aceitou o convite que, a não ser pela localidade da tarefa a ser feita, não era inusual: o casal é frequentemente procurado por pessoas não indígenas das redondezas para benzimentos com rezas e tratamentos com remédios do mato. Pela manhã, foi levado até a fazenda. Pela tarde, durante um descanso numa rede na sede da fazenda, teve o sonho. Um irmão de seu pai, que havia sido morto no local, o visitou e fez uma decisiva revelação. O que estava causando aquela destruição toda era um *chiru* enterrado onde ficava o esteio da antiga casa de reza de seu pai. As coisas, então, haviam feito sentido para Jorge, pois lembrava-se que o pai, na época da expulsão, havia sumido com um dos *chiru*; soubera então, por meio do sonho-revelação, que o velho havia enterrado e esquentado o *chiru* através de *mbo'e* para não vingar criações dos novos ocupantes. Tendo em conta que uma das formas para um rezador ter um *chiru* é legá-lo de um rezador mais velho, a ação do pai de Jorge também consistia numa transmissão de herança ao filho.

Logo que soube, Jorge começou a rezar "em silêncio", isto é, no "pensamento" e no "coração". Na manhã seguinte, disse ao fazendeiro para irem ao local onde sabia que o *chiru* estava. Chegaram. Jorge cavoucou um pouco e achou a ponta da cruz. O terreno era arenoso e o rezador diz até hoje não saber como aquele *chiru* não se desenterrou pelo tanto que costuma chover e ventar no local. Jorge assentou o *chiru* em sua casa de reza, unindo-o aos dois outros dos quais cuida. As mortes cessaram. Contente, o fazendeiro agradeceu ao rezador e à família, trazendo-lhes algumas sacas de laranja.

Novamente, nos vemos às voltas com um virtual final de mundo. Na cena anterior, Chiquito era quem rezava para tanto. Nesta cena, é Antônio Silva, o pai de Jorge. Mas agora outros dois agentes aparecem. Um deles é Jorge, que figura como rezador aprendiz, agindo para desfazer os efeitos da reza do pai e, ao mesmo tempo, legar o *chiru* do velho. Segundo Jorge, é comum que, como numa emulação ou jogo, os rezadores mais velhos, nas vésperas de sua morte, lancem rezas para gerar grandes efeitos no mundo. O intuito é testar os rezadores mais jovens a quem ele formou e conferir se os discípulos realmente aprenderam o modo de combater aquele estado de coisas. Foi o que parece ter acontecido naquele caso, evidenciando uma dimensão intergeracional de circulação de conhecimentos xamânicos.

O outro personagem é o *chiru*, já mencionado anteriormente, sem o devido aprofundamento. Os *chiru* são cruzes de madeira que variam da altura de alguns centímetros até um metro e meio, aproximadamente. Mas engana-se quem pensa tratar-se de um simples objeto. Segundo os rezadores, estamos diante de uma pessoa, com grandes poderes e forte temperamento. Deles é

preciso cuidar, o que inclui alimentá-los cotidianamente com cantos-rezas e guardá-los em local adequado. Quando está sereno e frio (*ro'y*) o *chiru* serve para batizar crianças e colheitas de milho, por exemplo. Caso o *chiru* se irrite e fique quente (*haku*), ele gera cataclismos na forma de praga de animais, ventanias ou tempestades. *Haku* pode ser pensado como "um estado que comporta a potência da superabundância, da alteridade, o momento que permite a emergência do excesso na vida social Kaiowá-Guarani" (Seraguza, 2013, p. 92-93). Tal qual costuma dizer Floriza, o *chiru*, quando não alimentado, começa a miar, como um gatinho (*mbarakaja*); persistindo a negligência, torna-se uma onça (*jaguareté*) com imensa fúria. Além de designar as cruzes de madeira, o *chiru* é um grande operador metafísico e ontológico da cosmogonia Kaiowá, assumindo outras naturezas mutuamente transformativas (Santos, 2018). É como um "princípio de tudo", na definição do historiador Kaiowá Izaque João (2011, p. 13). Segundo as exegeses de Jorge, o planeta é algo como uma grande bacia (*ña'e guasu*) que se equilibra sobre uma imensa superfície de água por meio de dois grandes bastões cruzados, um colossal *chiru*. A reza serve para manter o equilíbrio da bacia sobre os bastões: quando ela pende para um lado, é preciso rezar para ela voltar ao seu centro, pois, do contrário, pode haver um grande alagamento, um dilúvio geral.

Reproduzida num artigo sobre a resistência indígena à colonização, esta cena pode causar algum estranhamento a ouvidos ansiosos por algo como uma reação de vingança na mesma moeda. Por que não manter a agressão? Por que atender ao pedido do fazendeiro e salvar seus bois? Isso não configuraria uma colaboração com o algoz, com aquele que está, indevidamente, ocupando seu território? Antes de mais nada, cabe ressaltar que Jorge, sempre que pode, expressa publicamente o desejo de retornar ao seu *tekoha*, denunciando as injustiças sofridas durante o processo de espoliação da terra e conclamando aliados para tentar fazer valer seus direitos sobre a área. Ademais, Jorge e Floriza podem também ser considerados bastiões das tradições Kaiowá, desenvolvendo inclusive criativas iniciativas de valorização e salvaguarda cultural[7]. São, indubitavelmente, ativistas da resistência indígena contra as mazelas coloniais. Acontece que tal resistência parece ser algo mais complexo do que imaginam vãs filosofias políticas dos brancos. Isso ficou claro certa vez em que os indaguei a respeito do episódio do *chiru* plantado na fazenda.

> – Mas sendo a terra do fazendeiro, que está numa terra que era de vocês, o pai provavelmente colocou justamente para dar esse

[7] O casal desenvolve com parceiros não indígenas uma variedade de ações nesta direção: iniciativas de manutenção de sua casa de reza; construção de espaços que funcionam como, em seus dizeres, um "museu" e uma "escola" para ensinamento de conhecimentos tradicionais; elaboração de distintos produtos registrando suas vivências e saberes (um documentário, um disco com rezas, uma cartilha de histórias e muitos outros); construção e manutenção de um açude para criação de peixes etc. Estas iniciativas podem ser consideradas experimentações contracoloniais, na acepção de que tratarei adiante.

> efeito, de não vingar nada, da cobra comer todos esses gados. Você não teve nenhuma dúvida na hora de tirar aquele *chiru* de lá, você ia tirar mesmo, você não pensou em nenhum momento em deixar? – perguntei.
> – Não, ele não vai deixar mesmo. Para mim acho que ele foi buscar aquele lá – respondeu Floriza.
> – Se eu tirasse aquele *chiru*, o caso é que não ia acontecer mais ali. A cobra acabou. O *chiru* que pertence, virou a cobra. Para ele virou a cobra. Para nós, não. Aquele lá é a reza que o pai tinha deixado ali. Está plantado ali. Com *chiru*. Por isso que, antigamente, o pessoal morre, o *ñanderu*, antes de morrer você tem que resgatar aquele *chiru*. Aí para você tirar do lugar, você tem que rezar aquela noite, para você tirar – prosseguiu Jorge.
> – Porque na verdade, também tem para o fazendeiro mesmo a reza. Só que rezador, rezadora, *ñanderu*, *ñandesy*, não quer falar, não quer fazer isso. Não quer fazer, porque, para o fazendeiro, é tempestade esse daí. A gente não quer ver ainda isso. A gente tem dó, eu mesma, por exemplo, eu não quero fazer não isso daí. Mas só que o fazendeiro não pensa isso da gente não. Não pensa. Do jeito que nós estamos lá, ixe – arrematou Floriza.

O céu pesa sobre os ombros do xamã ameríndio, tal como demonstrou magistralmente Davi Kopenawa em seu poderoso manifesto contra a exploração ambiental predatória dos brancos (2010). Percebemos que o resgate do *chiru* era uma ação envolta numa larga responsabilidade ou obrigação que um rezador não pode contornar facilmente. Não era apenas a relação com o fazendeiro que estava em jogo ali[8]. Naquele momento, Jorge também prestava contas a seu iniciador nas atividades de reza e, ademais, a toda uma comunidade cósmica que inclui animais, vegetais, espíritos da floresta, deuses primordiais e outros humanos, inclusive os fazendeiros e suas criações/*commodities*. Quando se concebe os xamãs indígenas como cuidadores do meio ambiente, a figura de um guarda florestal, uma autoridade humana que lida com uma paisagem objetificada, não é a mais acurada. Nas ontologias indígenas, as perspectivas do objeto e do sujeito da ação estão sempre em constante disputa e os domínios que os brancos consideram "naturais" são repletos de potências humanas (Viveiros de Castro, 2002). É sabido, neste sentido, que as ações xamânicas na América do Sul indígena

[8] Como bem documentou Brand (1997), os brancos são frequentemente chamados "nossos contrários" pelos Kaiowá-Guarani. Porém, essa oposição é repleta de ambiguidade, aparecendo ora como antagonismo (pessoas de quem se deve distanciar ou esquivar), ora como parceria (pessoas com quem se deve travar boas relações). Conforme bem demonstrou Cariaga (2019, p. 208-215), inspirado na ideia de afinidade potencial de Viveiros de Castro, os brancos são inseridos pelos Kaiowá-Guarani numa gramática relacional muito particular que, em vez de fixar os estrangeiros numa posição ou identidade fixa, os faz permanentemente oscilar entre categorias de aliado e inimigo.

frequentemente tem uma dupla implicação: são sistemas de cura-agressão (Gallois, 1988), pois a cura para alguém pode ser uma agressão para outrem. O xamã é, neste sentido, mais como um diplomata cosmopolítico ou tradutor multinatural (Viveiros de Castro, 2002), alguém que transita entre diferentes pontos de vistas, pacificando certos conflitos e produzindo outros.

Numa analogia com o xamanismo wajãpi, poderíamos pensar a figura dos rezadores Kaiowá como um corpo amarrado numa multidão de fios (*tupasã*) que o conecta com os donos da mata (*jara*) e com o patamar celeste (Gallois, 1996). Poderíamos pensar também na imagem evocada anteriormente, daquele que maneja uma grande bacia instavelmente equilibrada sobre bastões cruzados. Tal equilíbrio é algo dinâmico e ambivalente. Vimos que o repertório de ação dos rezadores conta também com outra face, não apenas o esfriamento, a calmaria, a moderação, mas também o esquentamento, a aceleração, o excesso. O rezador traz o excesso para a medida, mas, por vezes, quando necessário, também leva a medida para o excesso. É parte das possíveis atribuições dos rezadores fazer exercícios constantes de renovação da vida, de destruição controlada para que novas coisas brotem na terra, ou uma nova terra brote. Toda parte tem uma contraparte e o desafio do rezador é, justamente, gerir este (des)equilíbrio cósmico.

Mencionei anteriormente as metáforas de "guarda", "diplomata" ou "tradutor", que nas sociedades colonialistas são categorias profissionais ligadas ao Estado ou ao Mercado. Mas é preciso sempre lembrar que estamos às voltas com economias políticas e epistêmicas muito particulares: a lógica que opera aqui parece ser a dádiva (Mauss, 2003) e o contraestado (Clastres, 2003), em que posições de liderança e prestígio perseveram apenas quando seguem o imperativo de dar, receber e distribuir, não acumulando para si os capitais e recursos que angariam. O rezador Kaiowá não deixa de vivenciar, neste sentido, o basilar paradoxo da chefia indígena (Clastres, 2003), pois seus poderes têm eficácia apenas quando ele não os toma justamente para si, devendo reparti-lo judiciosamente com o entorno.

Essa delicada responsabilidade, porém, não parece ser recíproca quando se trata dos colonizadores: "a gente tem dó [...] mas só que o fazendeiro não pensa isso da gente não". Poderíamos dizer que os rezadores não responderam ao fazendeiro na mesma moeda porque tratam-se de moedas distintas, diferentes ferramentas de troca, comunicação, ação, construção e renovação de mundos. Jorge costuma dizer que, enquanto os brancos são ricos de dinheiro, os Kaiowá são ricos de rezas. Para as rezas, tudo é ou pode vir a ser sujeito, motivo pelo qual as ações no mundo devem ser prudentes e bem medidas, sob o risco de causarem retaliações e contraefeitos diversos. O contrário parece se passar com o dinheiro: tudo é ou pode vir a ser objeto e mercadoria, motivo pelo qual muitos colonos parecem se sentir desobrigados de qualquer cautela ou respeito em seus negócios, destruindo matas, contaminando solos, dizimando povos inteiros. Moedas diferentes, economias

políticas distintas. Mesmo sabendo serem os bois, para os brancos, uma mercadoria que impulsionou as frentes de expansão capitalistas, os rezadores não os excluem de seu horizonte de preocupação: tais criações merecem atenção porque, juntamente com a multiplicidade de outros seres visíveis e invisíveis, habita a terra e compõem a intricada teia de interações cósmicas das quais os xamãs Kaiowá são os zelosos guardiões. Percebamos, pois, o quão pouco isso se parece com uma "fuga psíquica", a negação de uma realidade insatisfatória pelo refúgio numa fantasia idílica: trata-se mais do cumprimento de uma obrigação cosmopolítica, uma inescapável incumbência de tornar comensuráveis e balanceadas distintas e conflitantes ontologias (Almeida, 2013).

Com efeito, nada seria mais falso do que afirmar que a destruição causada pela colonização é idêntica à destruição causada pela fúria do *chiru*[9]. Todas as sociedades gerenciam tanto a vida quanto a morte, tanto a paz quanto a guerra; o modo como o fazem, porém, varia bastante. No caso do *chiru*, sugeri que o princípio de reciprocidade rege a gestão e distribuição das potências vitais entre os seres. Tal como formulou Clastres (2004), nas lógicas tradicionais haveria uma oscilação entre a aliança e o conflito que impede tanto uma paz perpétua, que pode levar a homogeneização e unificação das comunidades, quanto uma guerra generalizada que pode levar a cristalização da desigualdade na forma de permanentes vencedores e vencidos. Criação e destruição como que formam um dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1993), um constante balancear que engendra, ao mesmo tempo, autonomia e interdependência entre os agentes do mundo: sempre que a bacia pende para um lado, é preciso movê-la para o outro. A fúria do *chiru* é mais como a violência divina de que falava Benjamin (2001), diferente da violência mítica mantenedora de direito e instauradora de ordens opressoras. Ou ainda é como aquele tipo de violência que jovens negros do bairro de Woodlawn em Chicago emulavam, nos anos 1980, em seus clubes de boxe: diferentemente das brutais, racistas e heterodeterminadas agressões que sofriam da polícia nas ruas, havia nas academias uma violência mútua consentida e controlada pela própria comunidade lutadora, o que gerava diferenças temporárias e reversíveis de prestígio (vencedores e vencidos assim permaneciam apenas até o próximo combate ou treino) (Wacquant, 2002).

[9] Sabemos onde nos levam raciocínios rasos dessa ordem, como aqueles que buscam invalidar medidas de reparação pela escravização colonialista de populações de origem africana sob o argumento de que, na África, já haviam escravos antes da expansão mercantil europeia. O engano destes raciocínios é desconsiderar a operação sociológica e antropológica elementar de contextualizar as diferenças entre as estruturas, sistemas ou dispositivos societários em que estas práticas e noções (como "destruição" ou "escravidão") estão inseridas. Fazendo as devidas contextualizações lógicas e históricas, poder-se-ia, inclusive, chegar à conclusão de que a palavra "escravidão" não se aplica universalmente. Lembremos que a etimologia do termo "escravo" é latina, e que, antes de se generalizar, servia para designar outra etnia europeia, os eslavos – sua gênese parece estar, pois, bastante distante do continente, das línguas, das socialidades e das epistemologias africanas.

Nas lógicas modernas, a dualidade criação/destruição parece ser submetida a uma unificação transcendente e um esgarçamento totalitário. Em sociedades estatais, há um monopólio do uso legítimo da violência, na clássica definição weberiana (Weber, 2021). A decisão sobre a paz e a guerra e sobre quais vidas merecem ou não serem vividas não é igualmente distribuída ou compartilhada: historicamente elas passaram, primeiro, pelo arbítrio de um soberano (modelo da soberania) e, posteriormente, pelos dispositivos de disciplinamento e controle capilarizados no corpo social (modelo da biopolítica) (Agambem, 2002). O controle e extermínio de populações e paisagens inteiras ao alcance de um botão, no sentido de uma ação normalizada, racionalizada e tornada costumeira: o mal torna-se banal (Arendt, 1999) e os massacres tornam-se vitais (Foucault, 1999, p. 128). Como bem formulou Mbembe (2016), a colônia e a *plantation*, antes mesmo dos campos de concentração nazistas, foram os grandes laboratórios desta brutal gestão que melhor pode ser definida como uma necropolítica. O obsessivo empenho do Ocidente colonialista em ampliar a energia *per capita* e a extensão da vida dos indivíduos parece ter tido como paradoxais e macabros mecanismos compensatórios, além da cristalização de desigualdades entre segmentos populacionais, os grandes massacres e genocídios de alguns deles (Lévi-Strauss, 1976). Como vimos, a contemporânea história dos Kaiowá-Guarani pode ser considerada um triste exemplo desta odiosa compensação: para tornar "produtivas" e "desenvolvidas" as terras da região, liberando-as para o agronegócio, a colonização combinou ações de guerra aberta (remoção, desapropriação, assassinatos, desestruturação comunitária) e pacificação forçada (tutela administrativa, controle de condutas, sedentarização, confinamento, conversão religiosa, educação civilizatória) das populações indígenas. A instauração de um "grande cerco de paz" e de um poder tutelar foi necessária para continuar a guerra de conquista de que falava Todorov (Souza Lima, 1995). Contudo, tal qual tentei sugerir a seguir, nesta ampla extensão de laboratórios necropolíticos, a resistência Kaiowá-Guarani tem procedido a uma subversão criativa de certos espaços.

A experimentação de Benites

Reconstituí as primeiras cenas por meio de textos consagrados da bibliografia sobre os Kaiowá-Guarani e a última mediante conversações realizadas em trabalho de campo. Voltemos à literatura. A dissertação de mestrado em educação do intelectual Kaiowá Eliel Benites (2014) é uma densa e inovadora reflexão sobre as relações de seu povo com a escolarização. Para desenvolvê-la, além das conversações com professores indígenas e com conhecedores tradicionais, Benites mobiliza sua própria biografia. Vemos, neste sentido, uma interessante justaposição de experiências referentes a momentos da vida do autor. Primeiro, somos levados a ver um menino, na Reserva Indígena Te'ýikue, recebendo de seus avós paternos ensinamentos

importantes sobre as tradições Kaiowá: aprendendo a caçar, pescar, ter roça, catar lenha, rezar alguns cantos (para viagens ou espantar doenças), repartir os alimentos, cuidar dos irmãos, ouvir os mais velhos (Benites, 2014). Estamos na década de 1980 e, além de receber a educação tradicional, o garoto passa também a estudar na escola da missão presbiteriana localizada na própria Te'ýikue e, depois, na escola pública da aldeia.

Em seguida, somos levados a ver o mesmo menino, um pouco mais crescido, num ambiente completamente distinto e consideravelmente hostil. Benites, no começo dos anos 1990, entrava na sala de aula da quinta série de uma escola pública da cidade de Caarapó. Pela primeira vez, convivia regular e estreitamente com grupos não indígenas. Estranhava o uso constante da língua portuguesa e os padrões de comportamento daquelas pessoas. A discriminação, intolerância e rejeição por parte de colegas e professores geravam isolamento e provocavam um impulso de negação dos valores aprendidos na aldeia.

> Eles conversavam muito entre si, mas não conversavam comigo, situação que eu queria entender, por que estava acontecendo. Ao mesmo tempo, essas pessoas, ao cruzarem os olhos sobre mim, revelavam sentimentos de "coitadinho", de discriminação e indiferença. Sentia a rejeição por toda parte e, então, ficava muito isolado. Com isso nascia a não aceitação da minha identidade, e achava que o erro era meu e não dos outros. Tinha a necessidade de me adaptar a um ambiente que não era o meu e, nesse processo, negar o meu valor era uma saída. Entretanto, na reserva, meu pai, que era liderança naquela época, assiduamente chamava um rezador para cantar em casa, fazendo o *áry rovai* (cerimônias tradicionais). Sentia que meu "eu" tinha limites, mas que o "eu" dos outros extrapolava os meus limites ou tinha uma dimensão maior, e que, neste processo, ser diferente era sinônimo de subordinação (2014, p. 16).

Um novo período começa quando passa a cursar o magistério. Vemos um agora jovem trabalhando na escola da aldeia como tradutor da fala de professores brancos. Vemos o jovem também participando de reuniões e discussões acerca da implementação da educação escolar bilíngue e diferenciada, algo estimulado pela Secretaria Municipal de Educação de Caarapó, pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Trata-se de uma estimulante novidade para alguém que, até então, havia vivenciado apenas experiências escolares em moldes integracionistas. Benites aproximou-se do Movimento de Professores Kaiowá-Guarani, criado em 1989, na esteira das mobilizações das *Aty Guasu*.

> Com o meu envolvimento no Movimento dos Professores Kaiowá e Guarani, tive a oportunidade de conhecer pessoas (lideranças, professores representantes de outras aldeias) muito alegres, simples, mas ao mesmo tempo com grande sabedoria e objetivos claros sobre a questão da educação, a luta por direitos, principalmente pelo território tradicional kaiowá e guarani, para garantir o futuro de seu povo. Esses conhecimentos tradicionais e sabedorias são adquiridos pela vivência no movimento político indígena, pela luta na efetivação dos direitos indígenas. [...] Estes encontros foram momentos importantes, porque conversando e ouvindo os companheiros que já estavam há mais tempo nesta luta, instigou-me a necessidade de "ouvir". Comecei, então, a desconstruir as lógicas, os modelos, as perspectivas de vida que tinha construído a partir da minha escolarização anterior e as concepções que tinha sobre a vida. A religião e toda cosmologia tradicional que tinha aprendido com meus avós, que até então estavam escondidas, vieram aflorar e se fortalecer em mim (2014, p. 18).

Eliel Benites compôs a primeira turma do magistério indígena *Ara Vera* em 1999 e a primeira turma da licenciatura indígena *Teko Arandu* da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) em 2006 – ambos cursos de formação diferenciada para professores Kaiowá-Guarani atuarem nas aldeias. Embora não estejam grafadas na dissertação (justamente porque a maioria das quais é posterior ao texto), podemos antever as próximas cenas: Benites tornando-se mestre em educação em 2014; tornando-se o primeiro docente indígena da Faculdade Indígena (FAIND-UFGD) e assumindo a coordenação do *Teko Arandu* ainda em 2014; tornando-se doutor em geografia em 2021; assumindo a função de Diretor do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas em 2022.

A trajetória do autor suporta um dos principais argumentos tecidos na dissertação, o qual podemos apreender sinteticamente pela leitura dos trechos a seguir.

> A educação escolar indígena, protagonizada pelos professores kaiowá e guarani, é vista como espaço em constante construção e experimentação do processo próprio de ensino e aprendizagem. Trata-se de um espaço no qual podemos encontrar o "outro" a partir da nossa própria lógica e, ao mesmo tempo, como ferramenta a favor da nossa luta política frente à opressão da sociedade nacional, num esforço pela sobrevivência física e cultural (Benites, 2014, p. 74).
>
> Os espaços educativos que constituem a escola buscam o diálogo entre os saberes como estratégia de resistência. A

> escola é vista como espaço onde podemos nos encontrar com os outros, com outros pensamentos; mas o cerne da escola, o esteio principal (*arandu yta*) que a sustenta é a "espiritualidade" na formação contínua do sujeito kaiowá e guarani, para alcançar o objetivo maior do nosso povo, que é o *teko araguyje* (Benites, 2014, p. 123).
> [...] a espiritualidade, que tento descrever, refere-se à trajetória de um sujeito kaiowá frente ao modelo homogeneizador, como sua estratégia de resistência. Assim, resistir não é isolar-se ou distanciar-se, mas, a partir da identidade tradicional, é dialogar com outros saberes, constituir uma epistemologia onde possam tornar-se lógicos os diferentes saberes com suas características peculiares (Benites, 2014, p. 63).

Notemos que a noção de resistência mobilizada por Benites guarda diferenças importantes com relação a de Egon Schaden. Vimos que resistir, para o antropólogo não indígena, é equivalente a uma atitude dita antiaculturativa, um fechamento àquilo que vem do mundo dos brancos. Benites, por sua vez, pautado por um referencial analítico que mobiliza uma série de referências dos chamados estudos pós-coloniais e dos *Cultural Studies*, mas também diversos conceitos da episteme Kaiowá (Benites, 2014, p. 50-59), parece projetar na noção de resistência uma abertura intrínseca, uma experimentação com setores do mundo colonial que constrói espaços e fronteiras nos quais a dominação é subvertida. Se o *teko araguyje*, num caso, era almejado através de uma irredutibilidade às influências da colonização, no outro caso, é intentado mediante uma utilização alternativa dos próprios dispositivos coloniais. Numa palestra proferida na Universidade de São Paulo, para relativizar a atitude que designou como "apocalíptica" (referente à interpretação e à invocação da crise colonial como um final de mundo), o autor esmiuça o que entende como "experimentação".

> Se quero me tornar uma boa pessoa, eu me torno conforme a riqueza da natureza na qual eu me formo. Na alimentação, nos remédios, nos cantos. Para eu cantar, eu preciso tomar um tipo de chá que tem no mato. Para me tornar um caçador, preciso me remediar com um tipo de remédio pra virar um caçador, um cara bom. Um bom Guarani-Kaiowá é construído conforme a sua relação com o seu território [...] Então, o mundo Guarani, na visão indígena, se degrada conforme a degradação ambiental, a mudança do teko, do jeito. Porque toda uma conjuntura de formação, de discurso guarani-kaiowá na formação acaba diminuindo também conforme o surgimento de outras formas de teko, do jeito de ser influenciado e interferido pela sociedade não indígena. Mesmo assim, essas novas gerações acreditam através de outro viés, sem deixar de lado os mais velhos,

> inclusive trazê-los mais no processo de experimentação. O processo de experimentar uma nova forma é possível. Se não há uma perda total, é possível fortalecer.
> Eu vejo que os espaços interculturais têm de ser construídos. Experimentando. Porque a resposta dada, a solução dada deixa a gente mais tranquilo e sem preocupação. E a interculturalidade não deixa você tranquilo. Você fica inquieto. É por isso que exige uma constante construção, experimentação de trazer ou levar. Então, não tenho resposta porque é necessário uma construção. Experimentação. Em que momento daria certo? Depende do espaço, depende do público, depende do local, depende do tipo de pessoa.

Como vimos, para Schaden, a atitude prototípica Guarani diante da crise ocasionada pela colonização é a ativação das narrativas e práticas religiosas e escatológicas. A fala de Benites, porém, parece apontar para alternativas, alargando o repertório e o horizonte da resistência indígena. Acionar, por meio de rezas especiais, a renovação de um mundo que, pela insensatez e violência coloniais, vinha se degradando rapidamente é uma experimentação possível, mas há outras. Experimentar, neste sentido, é como reverter o andar da carruagem colonial: a escola, historicamente instrumentalizada como um vetor da marcha civilizatória, um instrumento de pacificação e assimilação das sociedades indígenas à sociedade nacional, é apropriada pelas comunidades Kaiowá-Guarani e torna-se uma espécie de usina para experimentos de valorização e fortalecimento cultural e linguístico. A capacitação de centenas de professores indígenas para atuarem nas escolas de suas comunidades; a formação no âmbito de pós-graduação de dezenas de acadêmicos e pesquisadores indígenas; a criação da Faind, uma das primeiras e mais sólidas instituições de Ensino Superior especificamente dedicadas ao segmento indígena no país; a produção de incontáveis livros e materiais didático-pedagógicos para robustecer o ensino-aprendizagem de jovens estudantes indígenas; todos estes são frutíferos resultados desta ordem de experimentação que se multiplica nas aldeias.

Pelo avançado do texto, não teremos condições de robustecer etnograficamente as ideias de Benites, oferecendo exemplificações mais detalhadas. Em todo caso, cabe ressaltar que estes experimentos extravasam o âmbito da educação. Por toda parte, testemunhamos na formulação de Seraguza (2018), conexões estratégicas entre saberes distintos que geram novas formas de composição de mundos: os movimentos das *Aty Guasu* que inovam sobre a forma assembleia popular (Pimentel, 2012); os movimentos das retomadas de terra que inovam sobre a forma acampamento (Crespe, 2015); os movimentos de *rappers* indígenas que inovam sobre a forma hip-hop (Carvalho, 2018); os movimentos de comunicadores indígenas que inovam sobre a forma digital (Klein, 2013); movimentos de lideranças constituídas nas

Reservas que inovam sobre a forma capitania (Cariaga, 2019). Se a colonização pode ser considerada um paradigmático laboratório necropolítico, tais composições são grandes emblemas de contralaboratórios e laboratórios contracoloniais dos quais é possível extrair inestimáveis aprendizados.

Considerações Finais

A cena da pregação de Marçal em Dourados permitiu reconstituir, em linhas muito gerais, a situação social e histórica instituída pelo avanço da colonização nos territórios tradicionais Kaiowá-Guarani. Vimos que, combinando ações de guerra aberta e pacificação forçada, os agentes coloniais instauraram uma crise sem precedentes interpretada por Marçal e outros tantos líderes indígenas como um verdadeiro final dos tempos. A cena da pregação de Marçal em Manaus revelou outra face desta situação, correspondente à organização de movimentos sociais (tais como as *Aty Guasu*) que redundaram na inclusão de direitos indígenas na Constituição Federal de 1988. Foi possível afastar a interpretação de que a percepção crítica dos atores indígenas sobre a gravidade da situação era permeada por uma incontornável resignação – era mais um pessimismo ativo e revolucionário, nos termos de Benjamin.

A cena da revolta de Paí Chiquito, ao mostrar o acionamento de rezas de renovação do mundo como uma solução para a devastação colonial, revelou a indissociável dimensão cultural da resistência política Kaiowá-Guarani. A cena da fúria do *chiru* possibilitou argumentar que este tipo de ação, longe de ser uma fuga psíquica, é mais como o cumprimento de uma obrigação ontológica que pesa sobre os ombros do xamã. Foi possível também verificar que, a despeito de estarem às voltas com o fim do mundo, as ações xamânicas e as ações coloniais possuem premissas, meios, propósitos e consequências muito diferentes: de um lado, agir sobre o mundo leva em conta o equilíbrio dinâmico das redes de interdependência entre múltiplos seres e forças; de outro, agir sobre o mundo supõe um esgarçamento dicotômico entre as posições de sujeito e objeto e uma decisão axiologicamente hierarquizada, politicamente despótica e economicamente utilitária de quais vidas merecem ou não serem vividas.

Por fim, as cenas autobiográficas de Benites apontaram para um alargamento conceitual da noção de resistência e do repertório de enfrentamento Kaiowá-Guarani à colonização: para além da estratégia de renovar o mundo degradado através de um radical fechamento para o mundo dos brancos e de uma plena abertura para a terra sem males, há um leque de outras estratégias que buscam o *aguyje* por meio do uso criativo e subversivo de certos dispositivos instaurados pela colonização. Ações que visam reverter o andar da carruagem civilizatória e produzir experimentações em laboratórios contracoloniais.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 5(1), p. 7-28, 2013. DOI: https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BBC NEWS BRASIL. **Uma cronologia da mudança climática no mundo**. BBC News Brasil, 27 set. 2013. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/09/130927_cronologia_mudancas_climaticas. Acesso em: 21 jul. 2026.

BBC NEWS BRASIL. **Maias previram o fim do mundo?** *BBC News Brasil*, 1 dez. 2011. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/12/111201_maias_fimdomundo_pu. Acesso em: 21 jul. 2026.

BENITES, Eliel. ***Oguata Pyahu* (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ýikue**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In*: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: 34, 2001. p. 121-156.

BENJAMIN, Walter. **O Surrealismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRAND, Antônio. **O Impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani:** os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRIGHENTI, Clóvis; HECK, Egon (Orgs). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: Edunila, 2021.

CARIAGA, Diógenes Egidio. **Relações e diferenças**: a ação política kaiowá e suas partes. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CARVALHO, Rodrigo Amaro. **Rimas de Si, Batidas de Outrem – estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva indígena de Dourados/RS)**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Se não tiver mais reza, o mundo vai acabar!** *CIMI*, 15 out. 2012. Disponível em: https://cimi.org.br/2012/10/34154/. Acesso em: 21 jul. 2026

CRESPE, Aline. **Mobilidade e temporalidade kaiowá:** do *tekoha* à reserva, do *tekoharã* ao *tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CONSCIANZA, Fábio. **Porahéi Marangatu Tee**: cantos verdadeiros sagrados kaiowá de Panambizinho, município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins**. São Paulo: ISA; Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie. *In*: Langdon, Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996. p. 39-74.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia waiapi**: criação, expansão e transformação do universo. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **A Antropologia das sociedades contemporâneas:** Métodos. São Paulo: Unesp, 2010. p. 237-364.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte**, ano 3, n. 5, p. 139-156, 2016.

JOÃO, Izaque. ***Jakaira reko nheypyru marangatu mborahéi***: origem e fundamentos do canto ritual *Jerosy Puku* entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

KLEIN, Tatiane Maíra. **Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**. Paris: Plon, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. *In*: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 328-366.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, v. 16, p. 199-206, 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Revista Arte e Ensaios**, n. 32, p. 122-151, 2016. DOI: https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122%20-%20151.

OLIVEIRA, João Pacheco de. '**O Nosso Governo'**: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e imperecível**: reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PREZIA, Benedito. **Marçal de Souza**: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos:** modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Augusto Ventura dos. **Políticas afirmativas no Ensino Superior:** estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani). 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, Augusto Ventura dos. Ensaio sobre a potência do *chiru*: tecnologia cosmopolítica e operador ontológico do xamanismo kaiowá. **Revista Aceno**, v. 5, n. 10, p. 79-96, 2018.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**. São Paulo: Edusp, 1969.

SCHADEN, Egon. Desenhos de índios Kayová-Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 11, p. 79-82, 1963.

SERAGUZA, Lauriene. Em Tempos de Fins: reservamento, retomadas e as múltiplas formas Kaiowá e Guarani de Composição. **Revista Aceno**, v. 5, n. 10, p. 223-240, 2018.

SERAGUZA, Lauriene. C**osmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani. De Aña à Kuña**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

VAN VELSEN, J. A Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **A Antropologia das sociedades contemporâneas:** Métodos. São Paulo: Unesp, 2010. p. 437-468.

VERA, Estela. **"Se não tiver mais reza, o mundo vai acabar"**. Povos Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental (ISA), 2016. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%22Se_n%C3%A3o_tiver_mais_reza,_o_mundo_vai_acabar%22. Acesso em: 21 jul. 2026.

VIETTA, Katya. **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. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. *In*: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-400.

WACQUANT, Louis. **Corpo e alma:** notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WEBER, Max. **Política como vocação e ofício**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2021.

Augusto Ventura dos Santos
Augusto Ventura dos Santos é graduado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2008-2012). Mestre (2015) e Doutor (2023) em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Desenvolveu pesquisa na área de etnologia indígena, trabalhando questões envolvendo o ensino superior para indígenas no Mato Grosso do Sul e questões envolvendo a vida do Povo Terena. Atuou como professor substituto no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) (2024-2025).
E-mail: augusto.ventura@gmail.com
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9674553713889421

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3077-9716

Financiamento: Bolsa de estudos de estágio pós-doutoral no âmbito do projeto "Estudos multidisciplinares das Terras Indígenas Pakurity, Brilhantepegua e Aroeira/Gerovey" (Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD)
Crédito de autoria (CRediT): O autor: Conceitualização, Metodologia, Produção de dados, Análise e Interpretação, Escrita e Revisão.
Conflito de interesse: Não se aplica
CAAE: Não se aplica
Declaração de uso de IAG: O artigo não contou com auxílio de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa (IAG).