

## RADICALMENTE VIVOS

### RADICALLY ALIVE

Suene Honorato  
Universidade Federal do Ceará  
<https://orcid.org/0000-0003-4646-724X>

**RESUMO:** A Carta Guarani Kaiowá faz parte de um conjunto de reflexões que os povos indígenas vêm elaborando sobre a legislação indigenista brasileira, dado o impacto que essa legislação impõe sobre suas vidas cotidianas. Entre os muitos modos de atuação política que sujeitos, povos e organizações indígenas vêm elaborando nos últimos 500 anos, a Carta Guarani Kaiowá reescreve o texto jurídico para desvelar sua intenção: ela devolve ao Governo e à Justiça do Brasil a imagem de si mesmos, como operadores do genocídio. Publicada em 2012 no *site* do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), ganhou rápida repercussão, tendo sido interpretada por parte da sociedade como ameaça de "suicídio coletivo", interpretação que desconsidera seus termos. Longe de representar desistência da vida ou ameaça de "suicídio coletivo", a Carta implica uma defesa radical da vida, expressa na noção de *tekoha*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Carta Guarani Kaiowá; legislação indigenista; *tekoha*.

**ABSTRACT:** The Guarani Kaiowá Letter is part of a set of reflections that indigenous peoples have been elaborating about Brazilian indigenist legislation, considering the impact that this legislation imposes on their daily lives. Among the many modes of political action that indigenous subjects, peoples and organizations have been developing over the last 500 years, the Guarani Kaiowá Letter rewrites the legal text to reveal its intention: it returns to Brazilian Government and Justice an image of perpetrators of a genocide. Published in 2012, on the Conselho Indigenista Missionário (Cimi) website, the letter gained rapid repercussion. It was interpreted by society as a threat of "collective suicide". This interpretation disregards its terms. Far from expressing a giving up or a "collective suicide", the Letter implies a radical defense of life, expressed in the notion of *tekoha*.

**KEY WORDS:** Guarani Kaiowá Letter; indigenist legislation; *tekoha*.

## 1 Por uma legislação indígena

Em 2012, Egon Heck, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), estava fazendo uma pesquisa para a reedição do documento "Y Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer", originalmente publicado em 1972, quando se deparou com um e-mail enviado ao Cimi pelo Conselho Aty Guasu Guarani Kaiowá, que continha a "Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil", seguida do "Relatório do Conselho Aty Guasu explica a situação dos Guarani Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay". Estarrecido com o teor dos documentos e sabendo que "não se trata[va] de um fato isolado", Heck (2012) os publicou, na íntegra, no *site* do Cimi, e concluiu: "Continuaremos sendo desafiados por fatos semelhantes caso não se tome[m] medidas urgentes de solução da demarcação das terras indígenas desse povo". Os documentos enviados pelo Conselho Aty Guasu datam de 08 de outubro de 2012; a notícia foi publicada por Heck no *site* do Cimi dois dias depois.

A documentação que o Cimi organizava naquele momento, para marcar as quatro décadas de atuação do órgão e denunciar a continuidade da violação de direitos indígenas, foi publicada no final de 2012, com o título *Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio* (Heck; Silva; Feitosa, 2012). Na notícia de 2012, Heck afirmou que a Carta Guarani Kaiowá "certamente fará parte do manifesto", o que, no entanto, não aconteceu. Os organizadores não pretendiam fazer uma "coletânea definitiva", e sim uma amostra dos "principais documentos e manifestos elaborados a partir desse nosso momento, no decorrer das últimas quatro décadas" (Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 93). A amostra, separada por décadas, compõe o capítulo III, "O Movimento Indígena por ele mesmo: Manifestos e documentos", com 60 páginas. Sua leitura evidencia que a luta indígena no Brasil a partir da década de 1970 se constituiu em contraposição a inúmeras tentativas, muitas delas via legislação, de impedir que direitos indígenas já garantidos saíssem do papel. A "Carta dos povos e organizações indígenas do brasil"<sup>1</sup>, por exemplo, assinada em 1992 pela Coordenação de Mobilização Indígena, a respeito do processo de elaboração do novo Estatuto do Índio no Congresso Nacional, chama a atenção dos congressistas para o fato de que da nova legislação indigenista "depende, em grande parte,

---

<sup>1</sup> Mantive a grafia original de "brasil" com minúscula.

o futuro dos povos indígenas do Brasil, o futuro dos nossos filhos e netos" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 104).

O surgimento do Cimi, segundo relato de Dom Erwin Kräutler (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 11), também está ligado à legislação indigenista brasileira, quando, no começo da década de 1970, "sob a égide da ditadura militar", um grupo de 25 missionárias e missionários vinculados à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) se reuniu para "discutir o Projeto de Lei n. 2328, uma proposta de criação do estatuto do Índio, na época em tramitação na Câmara Federal". O surgimento do Cimi e o apoio que o órgão passou a prestar à organização dos movimentos indígenas no Brasil se devem à consciência, tanto do Cimi quanto dos indígenas, de que discutir os termos legais da "questão indígena" no Brasil era e continua sendo vital.

Por parte dos indígenas, a consciência da força do ordenamento jurídico brasileiro pode ser testemunhada, por exemplo, em *Metade cara, metade máscara*, livro de Eliane Potiguara (2004), em que ela narra, paralelamente à constituição histórica de luta e resistência, os processos de diáspora, espoliação das terras e assassinatos de lideranças, que vitimaram a sua e outras tantas famílias indígenas no Brasil. Jurupiranga – personagem que junto com Cunhataí representa a família indígena ao longo dos últimos cinco séculos – sonha, um dia, que está numa grande sala, em que todos os presentes finalmente celebram a conquista dos direitos indígenas:

Via vários guerreiros usarem a palavra e serem ouvidos e respeitados. Ouvia várias línguas indígenas e estrangeiras. Via o grupo indígena apresentando papéis para uns homens brancos de roupas pretas, cinzas. Via mesas cobertas de mapas de territórios indígenas definidos por eles mesmos e via negociações serem feitas objetivando a paz indígena. Os homens brancos, engravatados, acatavam as decisões indígenas, porque havia *estatutos, leis, mecanismos internacionais, tratados, pontos da Constituição que foram trabalhados pelos indígenas durante séculos e séculos* e que aquilo constituía uma vitória para os Povos Indígenas. Os brancos diziam que estavam reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais e por isso tinham decidido – politicamente – aceitar, pacificamente, as demandas que os povos

apresentavam para o exercício dos direitos indígenas (Potiguara, 2004, p. 128-129 – grifo meu).

Na utopia sonhada por Jurupiranga, os indígenas no Congresso são ouvidos em suas línguas maternas e respeitados; os "brancos" reconhecem a dívida histórica com os povos originários, e por isso aceitam pacificamente tanto a autodemarcação<sup>2</sup> das terras quanto as leis elaboradas pelos indígenas ao longo dos séculos. O aspecto "utópico" a que me refiro, no sentido de algo sonhado e (ainda) não realizado, está na aceitação pacífica dos "brancos". Os processos tanto de autodemarcação quanto de reescrita constante das leis brasileiras nada têm de utópicos e estão no cotidiano das lutas indígenas no Brasil. Se ainda não temos em vigor uma legislação indígena, e sim uma legislação indigenista, isso não se deve à omissão dos movimentos indígenas, mas à contraposição dos poderes instituídos, dos quais os indígenas têm sido alijados.

A Carta Guarani Kaiowá tem como remetentes as comunidades de Pyelito Kue/Mbarakay, compostas por 50 homens, 50 mulheres e 70 crianças, e como destinatários o Governo e a Justiça do Brasil. Consta, no primeiro parágrafo, o número do processo em que o despacho de "reintegração de posse", como explica o relatório anexado à Carta, foi deferido pela Justiça Federal de Navirai-MS em 29 de setembro de 2012. A "reintegração de posse", na Carta, é reescrita nos seguintes termos: "Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal [...]" (*apud* Heck, 2012). Para os autores da Carta, reintegração de posse significa ataque, violência e expulsão. O segundo parágrafo é ainda mais explícito, pois os autores entendem que o decreto é uma estratégia para o genocídio: "Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul [...]" (*apud* Heck, 2012).

Diante da descrença na Justiça, ou pelo menos na Justiça à qual se dirigem, e, ao mesmo tempo, endereçando a ela um pedido, os autores da Carta, mais uma vez, reescrevem o texto jurídico: "[...] pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui" (*apud* Heck, 2012). Despejo é uma palavra que não traduz, para os autores da

<sup>2</sup> No Acampamento Terra Livre de 2023, uma das palavras de ordem presente nas manifestações era "Autodemarcação já!". Com essa expressão, os indígenas se contrapõem à morosidade e ao descaso do poder público em relação ao direito garantido sobre suas terras e buscam, através das retomadas, pressionar os agentes públicos a cumprir a lei.

Carta, a violência do ato jurídico, já reescrita como expulsão, ataque e genocídio. Ao solicitar que a Justiça decreta a morte coletiva ao invés do despejo, os autores corrigem dois erros. A Carta informa que os autores ocupavam a margem do rio Hovy. Como explica o relatório anexado à Carta, "[n]ão é possível despejar indígenas da margem de um rio" (*apud* Heck, 2012), já que margens de rios são propriedade da União. Esse seria o primeiro erro. Ao cometê-lo, a Justiça tornava perceptível para os autores o objetivo velado da ordem de despejo: o que a Justiça pretendia era "decretar a nossa morte coletiva". Assim, o segundo erro, corrigido pelos autores no trecho, explicita o que estava então velado.

E se desvelar a intenção da Justiça com a reescrita dos seus termos (ordem de despejo = morte coletiva/genocídio) não for suficiente para a adequada compreensão daqueles que agem em nome dela, os autores da Carta então oferecem uma imagem: pedem para "[...] enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos" (*apud* Heck, 2012). A imagem da vala comum não é nova na história brasileira e mundial<sup>3</sup> e se repetiria, alguns anos depois da Carta, durante a pandemia de Covid-19. A vala comum é a imagem da morte sem luto, violenta tanto para os mortos quanto para os vivos.

A Carta Guarani Kaiowá – como fica evidente a partir da amostra que compõe o capítulo III de *Povos indígenas: aqueles que devem viver* – faz parte de um conjunto de reflexões que esses povos vêm elaborando sobre a legislação indigenista brasileira, dado o impacto que ela exerce sobre suas vidas cotidianas. O protagonismo indígena nas discussões que antecederam a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88) impediu que continuasse em vigor a distinção entre "silvícolas não aculturados" e "índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação", prevista no Decreto 94.946, de 23 de setembro de 1987<sup>4</sup>. O "Capítulo VIII – Dos Índios" da CRFB/88 é celebrado como conquista "da ampla participação política dos povos indígenas e de organizações dedicadas à sua defesa" (Munduruku, 2012, p. 37), tendo finalmente superado paradigmas baseados em uma hierarquia entre culturas e assegurado aos indígenas o direito à pluralidade.

Entre os muitos modos de atuação política que sujeitos, povos e organizações indígenas vêm elaborando nos últimos 500 anos, a Carta Guarani Kaiowá reescreve o texto

<sup>3</sup> Para ficar com apenas dois exemplos, cito a Vala Clandestina de Perus, descoberta em 1990 em São Paulo, que continha 1.049 sacos contendo ossadas, ocultados pela ditadura militar no Brasil, e as valas da Shoah, durante o nazismo na Europa.

<sup>4</sup> Disponível em: [Decreto 94.946/87](#). Acesso em: 11 abr. 2024. Sobre a mobilização indígena que antecedeu a CRFB/88 e sobre alguns retrocessos na aprovação do texto final em relação aos direitos indígenas, cf. Duarte (2017, p. 105-112).

jurídico para desvelar sua intenção: ela devolve ao Governo e à Justiça do Brasil a imagem de si mesmos como operadores do genocídio. Nesse sentido, ela é o oposto da utopia de Jurupiranga, em que uma legislação indígena passa a ser respeitada mundialmente.

Embora o "Capítulo dos Índios" da CRFB/88 seja uma conquista dos movimentos indígenas, ele permanece sujeito a todo tipo de reconfiguração segundo interesses francamente opostos aos dos povos indígenas. A Lei 14.701, aprovada em 20 de outubro de 2023, é exemplo disso: ao regulamentar o artigo 231 da CRFB/88, que garante "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam", o art. 4º dessa lei define que terras tradicionalmente ocupadas são aquelas onde os indígenas estavam na data da promulgação da CRFB/88, tese chamada de "marco temporal". Em 21 de setembro de 2023, ou seja, um mês antes de essa lei ter entrado em vigor, o Supremo Tribunal Federal declarou a inconstitucionalidade da "tese do marco temporal", por 9 votos a 2. Chamada pelo movimento indígena de "Lei do Genocídio", seus efeitos já começaram a ser sentidos, como podemos ler na notícia de 06 de fevereiro de 2024 no *site* da Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (Apib, 2024), que comenta a busca da organização pela suspensão da lei e o assassinato de Nega Pataxó Hã-Hã-Hãe. E, ainda, como se lê na "Carta aberta dos povos indígenas do sertão alagoano à sociedade civil contra a lei 14.701/2023", publicada no *site* do Cimi (2024) em 28 de março, em que indígenas Jiripankó, Karuazú, Katokin, Koiupanká e Kalankó denunciam as consequências etnocidas, genocidas e ecocidas dessa lei.

## 2 A "polêmica" em torno da morte coletiva

A publicação da Carta Guarani Kaiowá no *site* do Cimi por Egon Heck ganhou repercussão rapidamente, o que pode ser atestado por ao menos duas petições *on-line* abertas nos dias subsequentes à publicação.

A primeira delas, "Salvemos os índios Guarani-Kaiowá – Urgente!", de autoria de Miguel Maron e Marina Soucasaux Mendes, foi postada em 15 de outubro de 2012 e permanece aberta, tendo reunido até o momento 341.241 assinaturas<sup>5</sup>. Nela se reproduz a Carta, precedida de um parágrafo solicitando apoio à denúncia e direcionando-a ao então

<sup>5</sup> Disponível em: [Salvemos os índios Guarani-Kaiowá](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

governador de Mato Grosso do Sul, André Puccinelli (PMDB), e à então presidenta Dilma Rousseff (PT).

A segunda petição, "Vamos impedir o suicídio coletivo dos índios Guarani-Kaiowá", sem autoria explícita, foi postada em 21 de outubro de 2012 e encerrada em 14 de abril de 2015, tendo reunido 43.189 assinaturas<sup>6</sup>. O texto da petição afirmava que a Carta "anuncia o suicídio coletivo de 170 homens, mulheres e crianças se a Justiça Federal mandar retirar o grupo da Fazenda Cambará, onde estão acampados provisoriamente às margens do rio Hovy, no município de Naviraí". Segundo informa o/a autor/a, a petição foi encerrada porque, ainda que o número de assinaturas fosse representativo, "é frustrante perceber que repassar emails e assinar petições não tem essa força toda". A empolgação ("Vamos impedir") e a descrença na efetividade desse tipo de engajamento virtual soam como dois pólos de uma mesma atitude.

A segunda petição é o registro temporalmente mais próximo que encontrei entre a publicação da Carta pelo Cimi e o uso da expressão "suicídio coletivo" aplicada à situação dos Guarani Kaiowá. Se a expressão estava circulando antes ou se passou a circular depois dessa petição, não me foi possível concluir. O certo é que, dois dias depois que ela foi aberta, quando talvez já chegasse a quase 20 mil assinaturas<sup>7</sup>, o Cimi (2012) divulgou uma nota de esclarecimento sobre a Carta, pedindo que ela fosse lida com atenção: "Leiam a carta, está tudo lá!". O Cimi alertava para o perigo de expor de maneira irresponsável, baseada em mentiras, um tema que afetava há muito a vida dos Guarani Kaiowá; oferecia dados sobre suicídios entre o grupo, "[...] motivados por situações de confinamento, falta de perspectiva, violência aguda e variada, afastamento das terras tradicionais e vida em acampamentos às margens de estradas", e enfatizava que esses casos não aconteceram de forma coletiva e organizada (Cimi, 2012). O Cimi deixava claro, portanto, que a ideia de suicídio coletivo não só era inadequada, pois frontalmente contrária aos termos da Carta Guarani Kaiowá, como era um desserviço à luta daquele povo. Para o Cimi, seria mais efetivo dar publicidade a dados como este: "Desde 1991, apenas oito terras indígenas foram homologadas para esses indígenas que compõem o segundo maior povo do país, com 43 mil indivíduos que vivem em terras diminutas" (Cimi, 2012).

A despeito da nota do Cimi, a imprensa repercutiu a ideia de suicídio coletivo. Para Júlia Dias Carneiro, jornalista da BBC Brasil, a ideia era justificada pela alta taxa de suicídio

<sup>6</sup> Disponível em: [Vamos impedir o suicídio coletivo dos índios Guarani-Kaiowá](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

<sup>7</sup> Informação baseada em Carneiro (2012).

entre os Guarani Kaiowá, índice em muito superior à média nacional: "Em 2007, foi de 65 indígenas por cada 100 mil habitantes, contra 4,7 pessoas a cada 100 mil em todo o Brasil" (Carneiro, 2012). Na Folha de São Paulo, Daniel Carvalho e Felipe Luchete (2012) mobilizaram o mesmo argumento, afirmando que "[a]s citações a mortes coletivas cham[aram] a atenção em uma etnia com histórico de suicídios". Os jornalistas ignoraram o texto da Carta ao tratar da ideia de suicídio coletivo como uma espécie de polêmica, em que haveria posições diferentes em relação a um tema em debate: "O governo federal e o Cimi [...] dizem que os índios não tratam na carta de suicídio coletivo" (Carvalho; Luchete, 2012). Além de ignorarem os termos da Carta, os jornalistas não entrevistaram seus autores para compor a reportagem.

A ideia de morte coletiva, expressa na Carta, é parte da "dolorosa luta desse povo resistente e abnegado pela Terra sem Males" (Cimi, 2012), portanto uma luta radical pela vida; já a ideia de suicídio coletivo poderia se alinhar ao genocídio. Diferentemente da ideia de suicídio coletivo, em que um grupo seria o agente da própria morte, a morte coletiva a que a comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay se refere na Carta tem agentes que não fazem parte da comunidade. Esses agentes estão nomeados: "pedimos ao Governo e à Justiça Federal [...] para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui". A Carta Guarani Kaiowá, ao explicitar o extermínio histórico de que esse povo têm sido vítima e nomear os agentes desse extermínio, realiza o movimento contrário àquele descrito por Antônio Paulo Graça como "poética do genocídio".

Interessado em pensar "o índio imaginário", Graça (1998, p. 16) analisa romances escritos por autores não-indígenas que "elegeram o índio como protagonista". Como forma histórica e culturalmente determinada, o romance "é uma forma literária da cultura ocidental" e por isso, ao inscrever o indígena como personagem central, se coloca entre fronteiras culturais, o que poderia, na opinião de Graça (1998, p. 16), ter resultado em "verdadeira revolução ficcional". No entanto, a análise mostra que isso não aconteceu. O indígena, protagonista de romances brasileiros escritos por autores não-indígenas, sempre morre no final, a despeito do "destino modelar" (Graça, 1998, p. 24) previsto pela tipologia do personagem em cada romance (épico, trágico ou cômico). As "estratégias estruturantes da poética indianista, reprimidas no texto" são o que Graça (1998, p. 24) nomeia como "poética do genocídio". Entre essas estratégias, está, justamente, não falar sobre o extermínio (Graça, 1998, p. 27).

Graça (1998, p. 25-26) é contundente ao afirmar que, independentemente das intenções dos autores, o "inconsciente genocida" se revela através dessas estratégias reprimidas:

Não se exterminam, por séculos, nações, povos e culturas sem que, de alguma maneira, haja uma instância do imaginário que tolere o crime. Se a sociedade brasileira incorre no genocídio, desde sua fundação, e ainda hoje o reitera, é porque existe no imaginário um foro legitimador. [...] Como a sociedade brasileira não põe fim ao crime secular, em alguma medida o aprova. Se o reprovava, não o faz com a intensidade necessária.

Como o genocídio não cessa, é preciso que ele seja legitimado, tornado tolerável, para que a consciência da sociedade brasileira enquanto tal não se desintegre. Para Graça, a literatura indianista<sup>8</sup> atuou como "foro legitimador" do genocídio indígena. Se a hipótese estiver correta, então seria possível identificar estratégias da "poética do genocídio" em outras instâncias discursivas. No caso da aplicação da ideia de suicídio coletivo à Carta Guarani Kaiowá, podemos identificar, apesar das boas intenções, a repressão inconsciente de, como alertou o Cimi, ler o que está lá, enxergar os termos da Carta: no lugar da denúncia contra o Governo e a Justiça brasileiros como agentes do genocídio histórico contra os Guarani Kaiowá, imaginar/desejar que os próprios indígenas atentariam contra suas vidas, resolvendo, definitivamente, a disputa territorial. Em outras palavras: a ideia de suicídio coletivo em relação à Carta convinha ao discurso hegemônico a respeito da presença dos indígenas na sociedade brasileira. Até porque, como estariam decididos, nada restaria a fazer senão uma petição virtual, em que "nós", sociedade brasileira, tentaríamos impedir que os indígenas se matassem. Nos termos de Graça, a petição e a circulação da ideia de suicídio coletivo nas redes sociais e nos jornais não reprovavam o genocídio com a intensidade necessária.

O "documento de urgência" do Cimi, publicado em 1972, tinha o título "Y-Juca-Pirama: o índio – aquele que deve morrer". Ele consiste em um mapeamento da situação de diversos povos indígenas no Brasil sob a ditadura militar e discussão sobre as causas do

---

<sup>8</sup> "Uma observação: entendemos como romances indianistas todos aqueles que tratam da questão indígena" (Graça, 1998, p. 16).

genocídio indígena pelo estado brasileiro, relacionadas a um panorama mais amplo de adoção de um modelo desenvolvimentista, que levaria à "extinção total" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 169) dos indígenas. A conclusão naquele momento era a de que, se não houvesse uma "modificação radical de toda a política brasileira" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 171), os indígenas permaneceriam sob ataque: "Para os índios, o futuro oferecido é a morte" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 170).

O título do documento remete ao poema de Gonçalves Dias, "I-Juca-Pirama", em que um indígena Tupi, depois da morte do pai, se torna o último de sua etnia, sacrificado em um ritual antropofágico pelos inimigos Timbira. A expressão do tupi antigo *i ñuká-pyra*, é formada em torno do verbo *ñuká* (matar), pelo acréscimo do sufixo *pyr(a)*, precedido do pronome pessoal *i*, que forma um deverbais passivo (Navarro, 2005, p. 266), podendo ser traduzido como "o/a que é morto/a". O adjetivo *ram-a* é acrescido a formas nominais para indicar tempo futuro (Navarro, 2005, p. 108). Assim, *i ñuká-py'rama* poderia significar algo como "o/a que será morto/a", "o/a que deverá ser morto/a". A destinação à morte do último sobrevivente de uma etnia, no poema de Gonçalves Dias (2000, p. 301-318), é recuperada pelo documento do Cimi como a destinação dos povos indígenas no Brasil sob o "capitalismo integrado e dependente" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 171). Diante do panorama desalentador, o documento conclui: "Chegou o momento de anunciar, na esperança, que aquele que deveria morrer, é aquele que deve viver" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 177).

A memória dos 40 anos do Cimi, que a republicação do documento recupera, adotou como título justamente a ênfase desse recado final: *Povos indígenas: aqueles que devem viver*. Darcy Ribeiro (1995, p. 331), em *O povo brasileiro*, comenta que, contra as previsões dos antropólogos, observava-se o aumento demográfico da população indígena: "A morte parecia ser o destino fatal dos índios brasileiros e, de resto, dos demais povos chamados primitivos. De repente, começou a se ver a reversão desse quadro". Entre as causas desse aumento, Ribeiro (1995, p. 333) identificava como principal a mudança de atitude dos indígenas, que teriam passado de uma postura de submissão e humildade para "uma postura orgulhosa e afirmativa". O "espanto" sentido por Ribeiro e por "toda a antropologia brasileira e mundial" (Ribeiro, 1995, p. 330) talvez dissesse respeito à força das previsões contrárias, mas nada diz sobre os indígenas, que vinham e vêm elaborando estratégias de resistência, em atenção às transformações históricas dos últimos cinco séculos.

### 3 Radicalmente vivos

"Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência", disse Ailton Krenak (2020, p. 109). Barganhar a sobrevivência seria dar à vida uma finalidade utilitária a serviço do capitalismo, que "formatou o mundo como uma mercadoria" (Krenak, 2020, p. 101). A resistência a ser engolido por esse modo de vida é o que Ailton chama de estar radicalmente vivo, estar em plena consciência: "Consciência do corpo, da mente, consciência de ser o que se é e escolher ir além da experiência da sobrevivência" (Krenak, 2020, p. 108).

Tonico Benites (2018), liderança e antropólogo Guarani e Kaiowá, em "Rojeroky hina ha roike jevy tekohape", faz um histórico da espoliação das terras de seu povo e das lutas de resistência<sup>9</sup>. Ele conta que depois da Guerra da Tríplice Aliança [1864-1870], uma parte dos *tekoha guasu* (territórios tradicionais, que garantiam a produção e reprodução da vida física e cultural) da região sul do atual Estado do Mato Grosso do Sul foi concedida à Cia. Matte-Laranjeira para exploração da erva-mate, que contratava mão-de-obra indígena. Assim, involuntariamente, a empresa teria protegido os territórios Guarani e Kaiowá, "impedindo a penetração de outros colonos na região" (Benites, 2018). A partir da década de 1950, o fim do monopólio da Cia. Matte-Laranjeira e o loteamento das terras instauraram uma nova fase, em que as famílias indígenas foram sendo expulsas de seus territórios. Da década de 1970 em diante, as famílias indígenas passaram a se reunir em grandes assembleias, chamadas *Aty Guasu*, e decidiram retomar os seus *tekoha*. A experiência de luta gerou uma "identidade comum" e a reativação de seus saberes e práticas rituais (Benites, 2018). Ao invés de se desintegrarem, as famílias aperfeiçoaram estratégias e produziram um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*), que conformam o *teko reta* (modo de ser múltiplo) do conjunto de famílias indígenas, que continua a ser o *ñande reko* (nosso modo de ser) em oposição ao *karai kuera reko* (modo de ser do não-indígena) (Benites, 2018). Benites conclui: "A única possibilidade que está colocada para as famílias indígenas é a reconquista de seus *tekoha* mediante a estratégia da luta e da reocupação ou retomada (*jaha jaike jevy*)" (Benites, 2018).

Fabio Mura (2019, p. 169-170) adverte que a noção de *tekoha* é uma elaboração histórica, que lida tanto com a "memória dos vários grupos macrofamiliares e da percepção

<sup>9</sup> Para uma versão mais detalhada, cf. a tese de doutorado de Tonico Benites (2014).

dos espaços por estes ocupados no correr do tempo", quanto com as consequências dos processos de espoliação das terras indígenas vividos no último século. Se antes o *tekoha* não implicava fronteiras físicas precisas, a disputa territorial imposta pela sociedade envolvente exigiu que o conceito fosse adaptado à nova realidade. *Tekoha* exprime, portanto, "uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico [...]" (Mura, 2019, p. 175).

A consciência dos Guarani Kaiowá sobre ser quem se é, articulando passado e presente, está ligada à ideia de *tekoha*. A decisão de permanecer nele é expressa na Carta do seguinte modo: "[...] sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários [d]os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados" (*apud* Heck, 2012). O território guarda os antepassados, junto dos quais os remetentes da Carta desejam ser enterrados. Segundo Mura (2019, p. 155), a relação dos Guarani com o solo remonta à sua narrativa de origem, em que *Ñande Ru* (Nosso Pai) plantou sementes na terra e delas se originaram os primeiros Guarani. Cuidar da terra (*Yvy*) significa manter o mundo em equilíbrio, "criar os pressupostos éticos e morais positivos (*teko porã*) que possibilitem a manutenção de uma conduta sagrada (*teko marangatu*)", que "se expressa através de ações e atividades humanas voltadas a que a Terra [...] não sofra males, os quais, em última instância, poderiam vir a dar-lhe fim" (Mura, 2019, p. 155).

Entendendo o território como o lugar que deu origem aos antepassados, guarda os mortos e resguarda os vivos, que cuida e precisa de cuidados, a cosmovisão Guarani Kaiowá confronta a percepção da terra como mercadoria. Ailton Krenak comenta que, quando indígenas dizem ser filhos da terra, as pessoas acham poético. "Isso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da Terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo" (Krenak, 2020, p. 114). Davi Graeber e David Wengrow (2022, p. 182), em *O despertar de tudo*, explicam que a ideia de propriedade nos sistemas jurídicos atuais tem sua base no direito romano, para o qual há três direitos ligados à posse: *usus*, *fructus* e *abusus*. Os dois primeiros caracterizam o usufruto, direito de usar e fruir; a propriedade é caracterizada pelo último termo, que significa direito de prejudicar ou destruir. "O traço definidor da propriedade legal, portanto, é a opção de *não* cuidar do bem ou até de destruí-lo a seu bel-prazer" (Graeber; Wengrow, 2022, p. 182 – grifo dos autores).

Defender uma concepção de território que não se enquadra na lógica destrutiva da propriedade privada sob o capitalismo representa uma ameaça de desintegração da ordem

hegemônica. O documento de urgência do Cimi, "Y Juca-Pirama", compilou uma série de comentários e declarações de autoridades brasileiras que reiterava a ideia de que os povos indígenas representavam um obstáculo ao "progresso". O etnocídio foi, e continua sendo, uma forma de eliminar esse "obstáculo". Como disse o Ministro Costa Cavalcanti, citado no documento do Cimi: "E por que eles não de ficar sempre índios?" (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 170). A análise feita à época pelos autores do documento sobre esse tipo de fala permanece válida, ao desvelar a lógica que justifica o etnocídio:

Se os índios ali estão mas não produzem segundo os critérios do capitalismo integrado e dependente, se não possuem propriedade legal da terra, se não são proprietários de empresas agrícolas, então devem dar lugar aos novos "bandeirantes", devem retirar-se destas terras que nunca lhes pertenceram e que só agora a "civilização" dá ou vende àqueles que vão desenvolver o país! (*apud* Heck; Silva; Feitosa, 2012, p. 171).

Contra a justificação do etnocídio, os Guarani Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay afirmam sua ligação com o *tekoha*. Não deixarão de ser "índios", como supunha o Ministro Costa Cavalcanti, nem tampouco lidarão com a terra como propriedade, o que contraria o *ñande reko*. Com isso, a insistência em "permanecer" indígenas também ameaça desintegrar a consciência da sociedade brasileira enquanto tal, como disse linhas atrás. O documentário *Martírio* (2017) reproduz trechos de uma reunião da Comissão de Agricultura e Reforma Agrária, ocorrida em 21 de novembro de 2013, em que o então governador do Mato Grosso do Sul, André Puccinelli, disse que era preciso acabar com a diferença entre brasileiros "índios e não índios" e acusou a Fundação Nacional do Índio (Funai) de "importarem" índios do Paraguai que, segundo ele, diziam "yo soy brasileño"<sup>10</sup>. Essa fala, longe de ser uma reflexão original do ex-governador, representa o pensamento hegemônico, em que a ideia de brasilidade é expressa como incompatível com a diferença entre indígenas e não-indígenas, e também como verdadeira, em contraponto aos indígenas "inventados" por antropólogos e ONGs<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> A sequência se inicia aproximadamente aos 62 minutos.

<sup>11</sup> Uma reportagem da *Veja*, assinada por Leonardo Coutinho (2012), traz argumentos semelhantes aos usados pelo governador do MS na ocasião. Os Guarani, originalmente nômades, estariam sendo manipulados por antropólogos e pelo Cimi a se fixarem na porção de terras mais fértil do Estado. Além disso, Coutinho também

As identidades, sejam elas quais forem, são inventadas. Digo inventadas não no sentido relacionado a mentira ou verdade. Mas no sentido de que elas são construções históricas, elaboradas coletivamente. Benedict Anderson, em *Comunidades imaginadas*, livro em que busca compreender as origens e transformações do nacionalismo, considera que a nação seria "uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana" (Anderson, 2008, p. 32). Anderson comenta que essa comunidade imaginada gera uma "camaradagem horizontal", pela qual as pessoas estão dispostas a morrer (e também a matar). E pergunta: "o que faz com que as parcas criações imaginativas da história recente (pouco mais de dois séculos) gerem sacrifícios tão descomunais?" (Anderson, 2008, p. 34).

Esse sentimento está gravado no "Hino da Independência" do Brasil, escrito em 1822 por Evaristo da Veiga: "Ou ficar a pátria livre / Ou morrer pelo Brasil". Um poema de Francisco Mangabeira também o registra. Mangabeira, médico baiano que serviu como voluntário no Hospital do Exército durante a Guerra de Canudos [1896-1897] – em que, como sabemos, a população do arraial comandado por Antônio Conselheiro foi destruída – publicou em 1900 um livro de poemas chamado *Tragédia épica*. O último poema do livro, "Mater", narra o retorno de um combatente à casa de sua mãe. Depois de se abraçarem, a mãe, comovida, pergunta ao filho sobre "as nobres ações que praticara" (Mangabeira, 2017, p. 131). Diante da resposta, a mãe fica trêmula e pálida. Ela repreende o filho e pede que ele pense nas mães daqueles que morreram: "Posso beijar-te venturosa, quando / Sei que outras choram longe de seus filhos?" (Mangabeira, 2017, p. 132). No entanto, o sentimento de compaixão dessa mãe em relação a outras mães tem um limite, como se lê nas duas estrofes finais: "Se acaso a pátria defender tu fosses, / E ao inimigo matasses mil soldados, / Os teus triunfos me seriam doces... / [...] // Se morresses, impávido, na luta, / Seria a tua morte o meu encanto... / Porém lutaste com irmãos, e escuta: / À tua glória eu me desfaço em pranto" (Mangabeira, 2017, p. 133-134). A mãe lamenta não os horrores de uma guerra, mas a guerra fratricida. Em guerra contra outra pátria, ela ficaria feliz tanto com as "nobres ações" quanto com a morte do filho.

A ideia de morrer pela pátria é legitimada como parte da noção de uma identidade nacional coesa, e retornou à cena contemporânea em mobilizações patrióticas. A

---

reproduz a ideia de "suicídio coletivo". A reportagem foi alvo de uma petição por direito de resposta aos Guarani e Kaiowá, que permanece aberta e conta com 3.832 assinaturas. Disponível em: [Direito de resposta](#). Acesso em: 07 abr. 2024.

solidariedade horizontal gerada por esse sentimento não inclui os indígenas, se lembrarmos a fala do governador do Mato Grosso do Sul e de outros políticos, que dizem que somos todos brasileiros, e que não deveria haver "índios e não índios".

Morrer pela pátria seria, para Mariana Ruggieri (2020, p. 83), um fetiche a que a Carta Guarani Kaiowá se contrapõe: "Longe de confirmar o fetiche pela máxima de resistência que seria dar a própria vida, o que os Guarani Kaiowá conseguem [...] na carta, por meio de um jogo discursivo, é expor o beco sem-saída, a inexistência de liberdade". Nos termos dos autores da Carta: "Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que [...] já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência no nosso território antigo [...]", "não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui" (*apud* Heck, 2012).

Expor o beco sem-saída é denunciar a permanência do genocídio e do etnocídio numa sociedade em que, apesar da ruptura teórica representada pelo art. 231 da CRFB/88, o paradigma assimilacionista permanece nos discursos e práticas de autoridades políticas, autorizando, portanto, sua permanência como paradigma hegemônico. A denúncia dos autores da Carta não significa nem desistência da vida, nem promessa de autoimolação. Trata-se de defesa radical da vida, em seu sentido pleno, indicado pela noção de *tekoha*. Os autores da Carta recusam assimilar determinados valores da sociedade envolvente, insistindo no direito à diferença, porque não veem a terra como mercadoria.

Em busca de manter o equilíbrio cósmico, os Guarani Kaiowá, ao devolver um espelho à sociedade envolvente, nos ajudam também, quem sabe, na busca por "reestabelecer a ordem psíquica e simbólica deste lugar que veio a se chamar Brasil", como diz Ana Tettamanzy (2018, p. 17). Lidar com o "trauma fundador do Brasil" (Tettamanzy, 2018, p. 16), gerado pelo apagamento das vozes indígenas, implica levar a sério suas palavras.

## Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983, 1991].

APIB. Apib solicita novamente a suspensão da Lei do Genocídio no STF. 06 fev. 2024. Disponível em: [Notícia em 06/02/24](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

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

BENITES, Tônico. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape. *PISEAGRAMA*, ago. 2018. Disponível em: [Rojeroky hina ha roike jevy tekohape](#). Acesso em: 06 abr. 2024.

CARNEIRO, Júlia Dias. Carta sobre a 'morte coletiva' de índios gera comoção e incerteza. *BBC Brasil*, 24 out. 2012. Disponível em: [Matéria de 24/10/12](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

CARVALHO, Daniel; LUCHETE, Felipe. Governo teme conflito entre indígenas e fazendeiros em MS. *Folha de São Paulo*, 27 out. 2012. Disponível em: [Notícia em 27/10/12](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

CIMI. Nota sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue. 23 out. 2012. Disponível em: [Nota de esclarecimento em 23/10/12](#). Acesso em: 18 mar. 2024.

CIMI. Povos do sertão de Alagoas afirmam que "Lei do Marco Temporal" intensifica êxodo de indígenas às periferias das cidades. 28 mar. 2024. Disponível em: [Notícia em 28/03/24](#). Acesso em: 29 mar. 2024.

COUTINHO, Leonardo. Visão medieval de antropólogos deixa índios na penúria. *Veja*, 04 nov. 2012. Disponível em: [Reportagem em 04/11/12](#). Acesso em: 07 abr. 2024.

DIAS, Gonçalves. *Cantos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUARTE, Aimée Schneider. *Agenda oculta: a Constituinte de 1987-88 e seus fundamentos culturais*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2017.

GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. Trad. Denise Bottmann e Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

HECK, Egon. Indígenas ameaçam morrer coletivamente caso ordem de despejo seja efetivada. *Conselho Indigenista Missionário*, 10 out. 2012. Disponível em: [Notícia em 10/10/12](#). Acesso em: 17 mar. 2024.

HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (orgs.). *Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio*. Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MANGABEIRA, Francisco. *Tragédia épica: Guerra de Canudos*. Salvador: Assembleia Legislativa, 2017.

*Martírio*. Documentário. Direção: Ernesto de Carvalho, Vincent Carelli e Tatiana Almeida. 140 minutos. Brasil, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 3a edição. São Paulo: Global, 2005.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUGGIERI, Mariana. Ainda sobre o direito à literatura. *Criação & Crítica*, n. 26, 2020, p. 71-87.

TETTAMANZY, Ana Lucia Liberato. Falas à espera de escuta. Em: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 15-24.

Submetido em: 11/04/2024

Publicado em: 30/08/2024