



Ara Piraguay: O nome e o tempo das violências nas cosmologias do contato Kaiowá e Guarani

Arthur Paiva Octaviano (PPGAnt/UFGD¹ - thurumelville@gmail.com)

Resumo:

O presente trabalho intenciona refletir o conceito nativo de *Ara Piraguay* enquanto uma elaboração para tratar do tempo da chegada e do contato dos *Karai* (não-indígenas) com os *Kaiowá e Guarani* que criou, na perspectiva do *ñanderu* Valério – já falecido –, um momento de mazelas e violências que não são próprios do sistema de relações e reprodução da vida social *Kaiowá*, apresentando, portanto, um empecilho àquilo que os próprios *Kaiowá e Guarani* almejam enquanto um modo de vida perfeito e harmonioso, o *Teko Araguayje* (Benites, 2019). O conceito de *Ara Piraguay* fora trazido até mim através da fala de uma liderança jovem durante a assembleia da juventude *Kaiowá e Guarani*, a RAJ (Retomada Aty Jovem), realizada na aldeia Panambi Lagoa Rica, no município de Douradina-MS, como uma tradução possível em *Guarani* da palavra “violência”, que até então não possuía nenhum sinônimo aproximado. No entanto, o prefixo *Ara* denota um sentido de *tempo e espaço*. Sendo assim, na tentativa de elevar um conceito etnográfico à sua exaustão (Strathern, 2004), o artigo buscará refletir a partir da literatura e de conversas em campo com lideranças como o tempo da chegada dos não-indígenas produziu uma resposta política eficaz por parte dos coletivos políticos indígenas, e como o contato e imposição do seu modo de vida, o *Karai Reko*, convencionou o tempo das mazelas e reelaborou concepções escatológicas no mundo *Kaiowá e Guarani*, no contexto atual que se conclama como Antropoceno.

Palavras-chave: Violência ontológica, Cosmopolítica, Política ameríndia, Pensamento indígena, Etnologia Guarani

Abstract:

The present work intends to reflect the native concept of *Ara Pirahay* as an elaboration to deal with the time of arrival and the contact of the *Karai* (non-indigenous) with the *Kaiowá and Guarani* who created, in the perspective of the *ñanderu* Valério – now deceased –, a moment of ills and violence that are not typical of the system of relations and reproduction of *Kaiowá* social life, thus presenting an obstacle to what the *Kaiowá and Guarani* themselves aim for as a perfect and harmonious way of life, the *Teko Araguayje* (Benites, 2019). The concept of *Ara Pirahay* was brought to me through the speech of a young leader during the assembly of *Kaiowá and Guarani* youth, the RAJ (Retomada Aty Jovem), held in the village of Panambi Lagoa Rica, in the municipality of Douradina-MS, as a translation possible in *Guarani* of the word “violence”, which until then had no approximate synonym. However, the prefix *Ara* denotes a sense of time and space. Thus, in an attempt to raise an ethnographic concept to its exhaustion (Strathern, 2014), the article will seek to reflect from the literature and conversations in the field with leaders how the time of arrival of non-indigenous people produced an effective political response on the part of indigenous political collectives, and how the contact and imposition of their way of life, the *Karai Reko*, established the time of ills and re-elaborated eschatological conceptions in the *Kaiowá and Guarani* world, in the current context that is called the Anthropocene.

¹ Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados



Key-words: Ontological violence, Cosmopolitics, Amerindian politics; Indigenous thought; Guarani Ethnology

Introdução

A intenção deste trabalho é refletir, as relações entre o Estado, que, enquanto compreendido como um amálgama de socialidade, e que no plano das relações jurídicas e no interior dos processos que envolvem reivindicação de terras, tem feito uso de suas atribuições legais na intenção de sumariamente criminalizar os coletivos de juventude *Kaiowá e Guarani*, na região sul de Mato Grosso do Sul, ancorado sob uma perspectiva política hegemônica que, no limite, não reconhece os povos indígenas como sujeitos políticos.

Sendo este o tema central de minha pesquisa de mestrado, procuro colocar em evidência as categorias nativas conceituadas pelos próprios *Kaiowá* como uma forma de elaboração etnográfica enquanto uma (cosmo)política da diplomacia e da aliança, buscando aquilo que Viveiros de Castro (2002) falava em “levar as ideias indígenas a sério”.

A pesquisa de mestrado foca em descrever, etnograficamente, como os coletivos políticos de juventude *Kaiowá e Guarani*, no caso a RAJ (Retomada Aty Jovem) interpreta e (re)elabora meios de resistir frente às tentativas de criminalização empregadas pelo Estado, cuja ação está em não os reconhecer plenamente enquanto sujeitos de direitos e agentes de sua própria história, utilizando-se de uma estratégia de “limpeza ontológica” (Almeida, 2007).

Os *Kaiowá* e os *Guarani* são dois grupos indígenas pertencentes ao tronco linguístico *Tupi*, e residem na porção sul do estado de Mato Grosso do Sul. Sua história é marcada, entre outras coisas, por sucessivas formas de arrendamento e privatização de suas terras para a monocultura. Esse processo narra um profundo momento de transformação nas relações e no parentesco dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, o que eles chamam de *Sarambi* (Esparramo), caracterizado pela dissolução de suas famílias extensas, ou fogo familiar (*che ipy kuera*).

A estratégia adotada pelo Estado, coetânea às políticas de privatização e arrendamento de terras, foi a criação de reservas indígenas, onde não apenas colocariam os indígenas outrora desterritorializados, mas também os levariam a servir ao Estado como mão de obra barata aos serviços dos Ervais da Cia Matte Laranjeira. Reforçando o corrente pensamento do Estado, representado à época pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), de que, pela via do trabalho e



da disciplina, os povos indígenas logo se integrariam a sociedade nacional, abandonando, por completo os seus modos de existência nativos.

Já a estratégia adotada pelos indígenas da região de Dourados foi a de uma reconfiguração das suas alianças políticas, pelo casamento ou convivialidade, uma vez que o contato era quase que inevitável, denotando assim, uma característica peculiar da criatividade e dos modos de fazer política dos *Kaiowá* e dos *Guarani*.

Antonio Brand (1995) conceitua este momento como uma profunda fissura aos modos de territorialização *Kaiowá e Guarani*, referindo-se a este como um “cerco”, caracterizando tal episódio como um longo processo de confinamento, onde formas de existência *Kaiowá e Guarani* seriam sumariamente aprisionadas, impedindo que a *palavra*, um dos estatutos que mais toca estruturalmente a existência dos povos falantes de língua *Guarani*, circule com a liberdade que ela exige. A *palavra* é a alma, o *ñe’e*.

Nas cosmologias *Kaiowá e Guarani*, o *ñe’e* é um pássaro que vive junto a *Ñande Ramõí* (nosso avô) e voa no patamar celeste mais elevado da cosmografia *Kaiowá- Kurusu Ambá*. Comumente, *ñe’e* é traduzido como *alma*, ou seja, a linguagem que forma e constitui o corpo e a humanidade *Kaiowá*, o *Avá*.

Cariaga (2019) salienta que há um esforço hercúleo das famílias para a fixação do *ñe’e* no plano terrestre, responsável, entre outras coisas, que a criança emita os seus primeiros sons, as primeiras palavras e, até mesmo, tenha o seu corpo ereto – *Opuhã*, e no entanto, o cuidado com o *ñe’e* também deve ser extremo, pois pode ser capturado pelos *Angwere*, conceituado pelo historiador *Kaiowá* Izaque João (2011) por “seres antissociais”.

Neste contexto de *reservamento*, privatização das terras para a monocultura e desterritorialização, o *ñe’e*, como sugerem algumas lideranças, pode estar adormecido, aprisionado, com possibilidades restritas de alçar voos ou se fixar no plano terrestre, desencadeando problemas sociais que atingem os *Kaiowá* e os *Guarani*, como uso abusivo de drogas, bebidas alcoólicas e suicídios – *Jejuy*.

Infere-se, portanto, que o modo de vida *Kaiowá e Guarani* existe dentro de uma relação simétrica, ainda que instável, entre humanos e não-humanos, inscritos em uma cosmopolítica (La Cadena, 2010; Stengers, 2018) alheia a um modelo de organização da vida social hegemônica e pautada na lógica da mercadoria (Albert; Kopenawa, 2014), propagado a partir da inserção autoritária do modo de vida dos brancos- *Karáí Reko Kuera*.



Refletindo estas instâncias de poder que implicam em ações políticas de resistência a partir da articulação destes diversos atores sociais, sejam humanos ou não humanos, e formas de fazer e até mesmo de desfazer o Estado e suas relações, Mauro Almeida (2007), em seu texto intitulado “*Caipora e Outros Conflitos Ontológicos*”, analisa os embates estabelecidos entre formas distintas de criar e convencionar mundos, frente às ontologias hegemônicas, entre as quais o Estado se apresenta em suas diversas ramificações:

Vemos uma terra e vemos pessoas, mas não vemos quilombo, nem Caiporas. Esses entes, contudo, lutam pelo reconhecimento ao mesmo tempo em que se constituem enquanto entes. O Estado registra indivíduos extensionalmente como listas de sujeitos-cidadãos para o Estado. Mas como é que vemos o Estado? Enquanto o encontro com o Estado descrito por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro e Sztutman, 2008) consiste em uma pergunta pelo nome – e aqui a falta de nome registrado na lista do Estado equivale à privação de cidadania –, para Althusser (1985 [1970]) o encontro com o Estado consiste no ato pelo qual a professora chama um nome – e aqui a resposta de alguém que diz “presente” significa que aquele indivíduo é agora um sujeito (Almeida, 2007: 23).

Sob o prisma, acima apresentado, Almeida traz à luz que o embate entre perspectivas se inscreve em um contexto de guerras entre mundos e modos de existência distintos. Entretanto, em se tratar de uma guerra, alguém sempre perde, e a estratégia adotada pelo Estado Nacional é de uma ofensiva de *desessencialização* ou, o como ele conceitua, de limpeza ontológica, devastando mundos e modos de existência.

Sendo assim, a seguir narro, a título de exemplo e fruição etnográfica, a recente ofensiva Estatal mobilizada contra uma ocupação *Kaiowá e Guarani*, na retomada *Guapoy Mirin Tujury*, no município de Amambai, localizado ao extremo sul de Mato Grosso do Sul, na tentativa de demonstrar que o problema da violência enquanto categoria nativa pode ser lida enquanto uma manifestação típica do Antropoceno, este último compreendido enquanto um conjunto de forças antrópicas, mobilizado por uma lógica mercantil, cuja metafísica se assenta em uma ideia primária de sujeito, o qual, teoricamente, se sobrepõe ao que se convencionou por *natureza*, enquanto este espaço amorfo e inabitado.

As cosmologias *Kaiowá e Guarani* se apresentam assim como uma recusa sistemática ao modelo Antropocêntrico, uma vez que é na natureza, onde habitam os mais diversos seres, sejam eles humanos ou não-humanos, onde se desbrava e se constrói uma arena cosmopolítica propriamente *Kaiowá e Guarani*.



Guapoy Mirin Tujury, Amambai/MS

O dia 24 de junho de 2022, ficou marcado na memória dos *Kaiowá e Guarani* do município de Amambai/MS como “o massacre de *Guapoy*”. Era meio da tarde quando os helicópteros da força nacional davam os seus voos rasantes pela área de retomada *Guapoy Mirin Tujury*, vizinha à Reserva Indígena de Amambai, onde, segundo o levantamento realizada pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), residem mais de 12 mil pessoas. Fora os helicópteros, contou-se com um grande expediente de policiais fortemente armados, cuja intenção era retirar à força os indígenas que ocupavam aquela região, sob o comando do secretário da SEJUSP (Secretaria de Justiça e Segurança Pública de Mato Grosso do Sul) Antonio Carlos Videira, que, alhures, enquanto comandante do batalhão de choque de Dourados, coordenou, em 2016, uma operação policial no município de Caarapó, também em uma área de retomada *Guarani e Kaiowá*, que resultou na morte de Clodiodi, um professor *Kaiowá* e que deixou um criança ferida.

Do conflito, resultou a morte por execução de Vítor Fernandes, 42 anos, que hoje está enterrado próximo à casa de reza (*Oga Psy*) da retomada *Guapoy Mirin Tujury*, mais 3 pessoas que ficaram gravemente feridas, uma criança *Kaiowá*, de mais ou menos 12 anos, que teve o seu abdome aberto e os órgãos expostos pela explosão de uma bomba, e outros 3 indígenas que foram detidos, entre eles uma jovem estudante do curso de Ciências Sociais de uma universidade pública estadual, unidade de Amambai.

Quando questionado sobre os acontecimentos em *Guapoy*, em especial sobre a legalidade da operação, o secretário da SEJUSP respondeu, de maneira ríspida, que, na região, haveria fortes indícios de indígenas trabalhando ativamente na produção e distribuição de maconha na região de fronteira e que a execução do Vítor ocorreu em legítima defesa dos policiais, uma vez que, os indígenas estariam armados que na área de retomada foram encontrados 3 fuzis sem registro. A alegação da plantação de maconha nunca foi comprovada e, o armamento encontrado foi, mais tarde apontado como sendo 3 lanças com pontas de aço, visto a impossibilidade de comprovar a existência dos tais fuzis. O secretário também ressaltou a importância dos indígenas de reconhecerem o direito à propriedade.

A operação foi fortemente exaltada por setores do agronegócio e pela classe política sul mato grossense, aliada, majoritariamente, ao Governo Bolsonaro. No entanto, apesar de todo esforço e mídia, a justiça agiu em favor da retomada, não assegurando sua reintegração de



posse por parte do Estado. Consta-se que a operação foi considerada ilegal pela Justiça, uma vez que, durante a pandemia, operações de despejo e reintegração de posse foram proibidas em decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), através da ADPF (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) 635.

Durante os dias 3 e 6 de julho, estive em condição de campo etnográfico, na mesma retomada palco da ação genocida do Estado Nacional. Na ocasião, a RAJ (Retomada *Aty* Jovem) convocara uma pré-assembleia na retomada *Guapoy* para discutir como o ataque impactara diretamente os seus coletivos de juventude, e como a criminalização os afetava duplamente, fora que se tratava também de uma estratégia adotada pela própria RAJ para mobilizar outros jovens indígenas em sua luta.

O último dia em campo na retomada *Guapoy*, contou-se com uma presença vasta de entidades defensoras dos direitos humanos, entre elas o próprio CIMI e uma representante do MPT (Ministério Público do Trabalho), que vestia um colete a prova de balas e era acompanhada por 4 agentes da polícia federal, todos muito armados.

Ao final do estudo do MPT, as lideranças indígenas a confrontaram, pedindo esclarecimentos sobre o ocorrido e como o MPT ajudaria as retomadas *Kaiowá e Guarani* no estado de Mato Grosso do Sul, no entanto, a representante respondeu que veria o que podia fazer, já que o grupo de trabalho que integrava interno ao MPT estaria muito atarefado no momento.

Apesar da decisão favorável da Justiça, os ataques não cessaram. No dia 14 de julho, Márcio Moreira², 43 anos, indígena *Kaiowá* que estava empenhado na construção da Casa de Reza (*Oga Psy*) da retomada, foi morto em uma emboscada realizada por pistoleiros, e dias depois vazou para a imprensa que se planejava, entre grupos de ruralistas, um ataque à escola da aldeia de Amambai, os alvos eram, sobretudo, as crianças cujos pais viviam na retomada *Guapoy*.

Outra estratégia utilizada pelo Estado, tem sido não somente em criminalizar, mas em fomentar os conflitos internos das aldeias e retomadas, valendo-se da instabilidade política da aldeia que, à época, passava por uma certa crise de representatividade, na tentativa de culpabilizar os *Kaiowá e os Guarani* pelos conflitos decorrentes de uma operação ilegal, realizada pela SEJUSP.

² Fonte: <https://cimi.org.br/2022/07/lideranca-kaiowa-guarani-sobrevivente-do-chamado-massacre-de-guapoy-e-assassinada-por-homens-armados-outras-duas-ficaram-feridas/>



O etnólogo Pierre Clastres, em um ensaio intitulado “*Do Etnocídio*” (2004), reflete o conceito da produção de uma política de destruição colonial que não necessariamente mata o nativo em seu corpo, mas o “mata em seu espírito” (p.79), criando uma narrativa que suprime a humanidade do Outro, enquanto sua diferença se torna algo “perigoso”. De acordo com Clastres, a diferença entre genocídio e *etnocídio*:

O espírito, se é possível dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la (a diferença). Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a identificação a si. Poder-se-ia opor o genocídio e o etnocídio como duas formas perversas do pessimismo e do otimismo. Na América do Sul, os matadores de índios levam ao ponto máximo a oposição do Outro como diferença: o índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal (Clastres, 2004: 79).

Clastres retoma esta reflexão em outro texto chamado “Do Um sem o Múltiplo” (1972), apresentando que a política hegemônica do Ocidente serve para a produção do mundo como “Um só”, e não pela possibilidade da criação de vários deles, o múltiplo.

Assim, o massacre de *Guapoy* mostra como a metafísica liberal cria seus artifícios institucionais, pela força e dominação, na tentativa de convencionar um modo de vida especificamente hegemônico, nacionalizado e racializado, se valendo das armas do *etnocídio* enquanto um conjunto de políticas mobilizadas para o fim da criação de um mundo sem diferenças.

Neste caso, o movimento de retomada realizado pelos *Kaiowá e Guarani*, é uma forma de reaver seus territórios outrora usurpados, e é, também, de restabelecer uma relação possível que é subsumida dioturnamente pelas políticas da sociedade da mercadoria, entre suas gentes e seus outros mundos. No caso *Kaiowá*, entre os humanos e os não humanos, com os seus *Jara*, com seus cantos e rezas que criam corpos e outros mundos.

Logo a política cósmica indígena é, no limite, uma política de recusa a uma ontologia da unidade que se organiza sob um prisma mercantil, onde as coisas que existem só existem sob o signo da precificação (Almeida, 2007). O “Um” é objetivo fim do *etnocídio*, e a “limpeza ontológica”, a devastação dos mundos possíveis, o seu meio.

Das transformações e o contato, reagregando alianças e o *Tekoha*



A literatura recente sobre os efeitos e transformações produzidos quanto à existência e modos de vida a partir do contato com os *Karai Kuera* revelam um ponto fulcral sobre os modos indígenas de fazer política e de recriar suas alianças. É muito comum nesta literatura encontrar referências extensas sobre a chegada dos colonos e de como a sua atividade colonizatória na região de Dourados criou um tipo de relação entre indígenas e não indígenas na região, seja pelo longo processo de arrendamento de terras *Kaiowá e Guarani* para a produção de Erva Matte pela Cia Matte Laranjeira onde boa parte do expediente de trabalhadores nos ervais eram compostos por indígenas que outrora viviam e compartilhavam sua existência com os *Teko Jara* em seus *Tekoha*, e posteriormente pela CAND (Colônia Agrícola Nacional de Dourados), (Pereira, 2004).

De acordo com o pesquisador Eliel Benites (2019), a política indigenista da época sempre esteve alinhada à uma prática de esvaziamento de extensas áreas de ocupação indígena para a colonização, desse modo, a questão indígena estava institucionalmente ligada ao Ministério da Agricultura, cujo objetivo era civilizar os povos indígenas pela lógica e disciplina do trabalho e, subsequentemente, integrá-los à sociedade nacional.

Neste contexto, muitas famílias *Kaiowá e Guarani* passaram a viver enquanto trabalhadores nos fundos das fazendas que se assentavam sobre os seus territórios como forma de resistir aos avanços da monocultura e ainda continuar estabelecendo vínculos com seus *Tekoha*. Benites (2019) segue descrevendo como este processo representa um entrave à produção do corpo e do jeito sagrado de ser *Kaiowá e Guarani*

O que tento apontar, quando me refiro à emergência das novas realidades no processo da chegada dos não indígenas, é que este mundo foi se sobrepondo ao território guarani e kaiowá, gerando uma “transformação” profunda e irreversível. Nesse processo, a transformação das paisagens naturais, como as florestas e os lugares outrora considerados tradicionais (*tekoha*), foram sendo desvirtuados, porque os guardiões que os povoavam se afastaram, deixando os lugares vazios e despidos de sentidos. Essa força de transformação obteve outros efeitos, no nível social - a mudança dos pensamentos e dos corpos guarani e kaiowá - porque foram modelados por estes novos trabalhos, explorando a sua força de trabalho e reorientando os desejos de futuro. Os recursos de que dispunha o *tekoha*, para produzir o jeito sagrado de ser, foram reordenados para corresponder à lógica do sistema capitalista, traduzindo o *tekoha* na sua plenitude para o mundo não indígena (Benites, 2019: 59).

O *tekoha*, como de costume na etnologia *Guarani*, é sempre definido como “o lugar onde vivemos de acordo com os nossos costumes” (Meliá; Grunberg, 2008), partindo da compreensão deste lugar enquanto as suas relações com a natureza e produção da pessoa, assim,



partindo da noção de Viveiros de Castro; Seeger; Damatta (1977), a fabricação do corpo e da pessoa constituem um ponto fulcral às cosmologias indígenas brasileiras, portanto o *Tekoha* expressa um conceito de nuances sociais, geográficas e cosmológicas, ou ainda, “o lugar onde o ser é possível” (Brand, 1995). De acordo com Meliá “*sin tekoha, no hay teko*” (2008), ou seja, sem esta concepção nativa de espaço enquanto um ambiente de relações possíveis, não há modo de vida possível.

O corpo para os povos indígenas, por assim dizer, não é algo naturalmente estabelecido, que surge enquanto artefato meramente biológico, como pensam os modernos e ocidentais, mas é produto de uma série de relações, e tomá-lo enquanto categoria de análise implica em refletir suas cosmologias e práticas de existência, bem como suas concepções escatológicas.

No caso *Kaiowá e Guarani*, o corpo e a humanidade se fundam e são fabricados, respectivamente, no *tekoha*. O corpo, assim, produz alteridade, a relação e a recusa de uma unidade escatológica.

Capitalismo, violência e seus efeitos antroppo-cênicos

Tratar das relações de violência, tanto na antropologia quanto nas ciências sociais, envolve uma reflexão de como o Estado instrumentaliza seus artefatos legais e jurídicos na tentativa de criar um contexto social de disciplinarização de corpos que fogem a uma norma. Desde Marx (2011) e Weber (1999), o tema da violência tem sido abordado de maneira recursiva do Estado moderno capitalista. O primeiro enquanto um instrumento da classe dominante para assentar sua dominação sobre a classe trabalhadora, o segundo, se valendo de uma abordagem mais descritiva, a reflete enquanto o recurso que é de monopólio legítimo do Estado.

Mais adiante, teóricos liberais como Hannah Arendt (1994), passam a colocar a violência enquanto um problema e uma certa falta de racionalidade que não teria lugar na política moderna dos Estados que se insurgiam, considerando a violência como ausência de racionalidade nas relações políticas.

Na contramão destes movimentos filosóficos, Frantz Fanon (1979) em seu célebre “Os Condenados da Terra”, reflete o tema da violência empreendida contra os povos coloniais. Para Fanon, a violência sempre será uma assimetria nas políticas coloniais, uma vez que, a resposta



de insurgência dos povos colonizados é uma forma de reação à um modelo de submissão e controle dos seus corpos. Assim, pela via da violência, Fanon, confere uma certa agência de coletividade aos povos colonizados.

Sendo assim, tanto a “violência” quanto o “capitalismo” possuem uma tradição paradigmática no pensamento político, onde a primeira profusão contra-hegemônica encontra respaldo em um crítica pós-colonial. No entanto, pode-se elevar a discussão a uma chave cosmopolítica, cuja proposição (Stengers, 2018) consiste em uma tentativa de politizar as ciências “por dentro” (Sztutman, 2018) a partir de uma aliança entre humanos e não humanos, e suas diversas formas de saberes, trazendo ao centro do debate político aquilo que não é *reconhecido* como político, como o mundo dos diversos *entes* não-humanos, por exemplo, em uma forma de desacelerar o nosso modo de pensar e agir capturado por uma metafísica liberal, produtivista, capitalista que, em última instância, sequestra a imaginação para a construção de outros mundos possíveis.

Em “*La Brujería Capitalista*”, Isabelle Stengers e Phillippe Pignare (2018) pensam o sistema capitalista como um sistema de “feitiço sem feiticeiros”, que estabelece uma forma de saber e uma técnica de “captura” de imaginações políticas alternativas. Ou, de acordo com Sztutman (2018)

Tudo se passa como se o capitalismo tivesse capturado toda a feitiçaria existente no mundo, tornando-se um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”. É nesse sentido que sua operação é a da “captura”, conceito mais uma vez deleuze-guattariano, que implica a subsunção de uma força ou fluxo a um aparelho centralizador, sobrecodificador. No entanto, essa captura resulta na produção de um poder que entorpece as pessoas, que não as impede de ver o seu rosto. A pretensa invencibilidade do capitalismo estaria refletida na sua capacidade de surpreender oponentes, de tirar lucro de qualquer oportunidade, tirar proveito de qualquer desatenção, de produzir, enfim, a impotência nas pessoas (Sztutman, 2018: 47).

Portanto, em se tratar do sistema capitalista, enquanto um conjunto de prática de saberes de feitiçaria que consiste, entre outras coisas sequestrar a imaginação política dos indivíduos e assentá-los em modo de produção mantido sob a lógica do trabalho e gestado pelo Estado-Nação, uma constituição de uma socialidade imaginada compreendida na perspectiva de Pierre Clastres como a supressão de mundos possíveis (2003).

Logo, pode-se inferir que a estratégia indígena, em especial aquela adotada pelos *Kaiowá e Guarani*, envolve uma resistência realizada a partir de contínuos atos de “contra-feitiçaria”, entoados por seus cantos-reza – *Mbo’ e Jeroky*, que constituem seu corpo e sua forma de humanidade – *Avá*.



Enquanto o mundo no antropoceno ocidental é a matéria do *um*, a ocupação territorial indígena e seus modos de criar outros mundos são a égide de uma resistência contra-colonial e contra-feiticeira que nos convidam a pensar formas de socialidade que fogem ao autoritarismo da unidade.

O Ara Piraguaiy e o problema da violência para os Kaiowás e Guarani

Durante a VII Assembleia da Juventude *Kaiowá e Guarani* realizada na Aldeia Panambi Lagoa Rica, durante os dias 12 a 15 de outubro, no município de Douradina-MS, organizada pelo coletivo de juventude Retomada *Aty Jovem* (RAJ), buscou-se tratar de problemas que afligem diretamente a juventude *Kaiowá e Guarani*, onde a criminalização e a violência se descortinavam em vários âmbitos de sua vida social.

A *juventude* é um estatuto relativamente recente nas narrativas *Kaiowá e Guarani*, como apontam Foster Silvestre (2017) e Mattos Johnson (2019), havendo uma tremenda resistência de aceitabilidade do termo entre lideranças mais velhas, que, majoritariamente enxergam a juventude e o novo mundo – *Teko Pyahu*, como o desvirtuamento de um verdadeiro modo de ser *Kaiowá e Guarani*, pautados de acordo com o tempo em que viviam os antigos – *Teko Ymaguare*, uma vez que a “nova geração” estaria muito influenciada pelo modo de vida dos brancos- *Karai Reko Kuera*, com a incorporação das novas tecnologias e com as ambições da juventude.

No entanto, o *Teko Pyahu*, este novo tempo, pode ser lido sob a chave de uma criatividade potencial nova empenhada pelos jovens indígenas, uma vez que o sentido que estes empregam aos dispositivos da atualidade é de uma maneira que busca reaver seus modos e práticas sociais tradicionais, como aponta Klein (2013).

Sendo assim, a reivindicação da categoria *juventude* pelos *Kaiowá e Guarani* se constitui enquanto um efeito destas operações de criatividade, onde os mesmos emergem enquanto sujeitos políticos que reivindicam seus direitos.

Durante uma mesa sobre o tema da saúde indígena, um jovem integrante da RAJ que vive na retomada *Guyra Kamby'i*, que por sua vez é um *Ivyraiija*, ou seja um “aprendiz de rezador”, enquanto falava do suicídio e dos casos de aborto em mulheres nas áreas de reserva complementou dizendo que nunca houve uma tradução aproximada ao conceito de “violência”,



no entanto, contou que, em uma conversa com o *Ñanderu* Valério, já falecido, o último disse que houve um tempo em que essas questões não eram um problema aos *Kaiowá* e *Guarani*, já que elas ocorriam em menor escala. Porém, a partir de um momento na história, isso passou a ser mais recorrente, criando um tempo de mazelas e desarmonia. Valério denominou este momento como “o tempo de *Ara Piraguay*”.

O conceito apresentado no parágrafo anterior surge como uma tradução aproximada para a palavra “violência”. Cabe ressaltar que o prefixo *Ara*, em *Guarani*, denota um sentido de tempo e espaço, enquanto *Piraguay* pode ser uma aproximação para “mazelas”, sendo assim, pode-se inferir que *Ara Piraguay* é a chegada de um momento em que coisas ruins e desarmoniosas se tornaram realidade na vida dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, onde o contato com os brancos e com seu subsequente seu modo de vida pautado, quase exclusivamente, por relações mercadológicas, se tornara inevitável. E como nos chama atenção Daniel Pierri (2018) em sua dissertação sobre a cataclismologia *Mbya*, uma escatologia é um vetor para novas cosmologias.

Focando na relação com os brancos e com a vida nas reservas, um novo modo de vida, tempo e espaço se impôs na vida *Kaiowá* e *Guarani*, onde novas ideias e conceitos foram criados a partir dessa nova dinâmica da relação e do contato.

À guisa de inconclusão

Retomando a ideia de Pignarre e Stengers (2018), o sistema capitalista, este sistema feiticeiro, mas sem feiticeiros que opera na substituição do termo “feitiçaria” por “racionalidade”, cria seus cercos, “*enclousers*”, aprisionando modos de vida e práticas alternativas consideradas que questionam o modelo mercadológico imposto pelo capitalismo.

Um paralelo possível com este “cerco”, é o cerco construído em volta dos *Kaiowá* e dos *Guarani* durante os processos de ocupação da Matte Laranjeira e da CAND nos primeiros momentos de colonização do estado de Mato Grosso do Sul, retirando forçosamente estes povos de seus *Tekoha* em prol de uma ideologia pautada no progresso e no desenvolvimento, aprisionando suas cosmologias e impedindo a *palavra* de circular, aliado a uma política indigenista que tem como mote a integração dos povos indígenas à chamada “sociedade nacional”, onde em contexto de reserva, serviriam de mão de obra a estes espaços de colonização recente, desagregando suas famílias extensas, transformando profundamente suas



relações de parentesco e estabelecendo seus valores nacionais e sua visão precificada sobre a terra nas dinâmicas territoriais dos *Kaiowá* e *Guarani*, provocando uma profunda mudança na paisagem dos últimos.

Embora a leitura, permeada de um certo pessimismo etnográfico, sobre o *Sarambi* trate sobre o processo de esparramo das famílias extensas e dissolução das mesmas, uma outra tradução possível para *Sarambi* é justamente *semeiar* (Cariaga, 2019). Portanto, o efeito deste processo inaugura uma dupla ação na temporalidade *Kaiowá*, uma que aponta para o fim de um modo de existir, como no tempo dos antigos- *Teko Ymaguare*, e outra ao impulso para os regimes de criação e criatividade do devir. Conforme aponta em sua tese, Cariaga (2019) mostra como o *Sarambi* enquanto *semeadura*, foi eclipsado por leituras historiográficas que se centraram na perda, dando pouca visibilidade ao *Teko Pyahu* enquanto uma potência criativa do pensamento ameríndio.

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

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

Portanto, o conceito de *Ara Piraguay* pode ser considerado uma elaboração recente no mundo *Kaiowá* e *Guarani*, que denota uma chegada, um contato forçado, destruidor e inevitável. Sendo assim, o esforço criativo e as buscas por saídas da mesma, do tempo de *Ara Piraguay*, é uma saída contra-hegemônica e contra-feiticeira, buscando (re)construir mundos e relações devastadas pelo Capitaloceno (Stengers, 2018), por meio de suas práticas de constituição de alianças entre humanos e não-humanos, de corpos e *Tekoha*.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. 1994. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará.



ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U — Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, (5)1:7-28.

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

CALAVIA SAÉZ. 2006. *O tempo e o nome dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI.

CARIAGA, Diógenes Egidio. 2019. *Relações e Diferenças: A ação política kaiowa e seus partes*. 2019. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

CLASTRES, Hélène. 2007. *Terra sem Mal*. Corumbiara: Editora Tapé.

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

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

DAMATTA, Roberto. SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1997. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: Boletim do Museu Nacional.

DE LA CADENA, Marisol; PENÁ, Jorge Legoas. 2014. “Cosmopolíticas Indígenas nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política?”, *Interethnic@ - Revista Estudos em Relações Interétnicas*, Distrito Federal, (18)1:1-11.

FANON, Frantz. 1979. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GALOIS, Dominique. 2004. “Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?” In: RICARDO, Fany; MACEDO, Valéria (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação - o desafio da sobreposição*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41.

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

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

KLEIN, Tatiane Maíra. 2013. *Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em MS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia das Letras.

MARX, Karl. 2011. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo. Boitempo.



- MELIÀ, Bartomeu L., GRÜNBERG, George; GRÜNBERG, Fried (org). 2007. *Etnografia Guarani del Paraguay Contemporaneo: Los PaĩPavyterã*. 2ª ed. Asunción: CEPAG.
- MORAIS, Bruno Martins. 2016. *Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PEREIRA, Leve Marques. *Imagens Kaiowa do seu sistema social e seu entorno*. 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2018. O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante.
- SILVESTRE, Célia Maria Foster. 2011. *Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens*. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Phillipe. 2018. *La Brujería Capitalista*. Buenos Aires: Hekht.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- SZTUTMAN, Renato. 2018. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, abr., p. 338-36.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana – Estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, (8)1:113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2):115-144.
- WEBER, Max. 1999. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. V. 2, Brasília: UnB.