



O desastre e a feitiçaria: refletindo a incidência da devastação capitalista a partir dos Kaiowá e Guarani¹.

Arthur Paiva Octaviano² (PPGAS/UFSC — thurumelville@gmail.com)

RESUMO: A intenção do presente artigo é colocar em perspectiva as noções de “Capitalismo de Desastre” (Klein, 2007), “Feitiçaria Capitalista” (Stengers & Pignarre, 2018) com a noção desenvolvida por mim junto aos Kaiowá e Guarani, durante a minha pesquisa de mestrado (Octaviano, 2024), que versa sobre as violências promovidas pela ocupação colonial do modo de vida dos brancos – Karaí Reko Kuera, traduzida por ara piraguai que pode ser entendida como uma forma de feitiçaria dos brancos- os karaí contra os modos de existência Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Tais conceitos de desastre e feitiçaria capitalistas estão inscritos sob a insígnia de um projeto de gestão do capitalismo pretendido por uma suposta “racionalidade neoliberal” (Dardot & Laval, 2018) que define as agendas do capitalismo periférico brasileiro, marcado majoritariamente pela exportação de commodities, que incide violentamente sobre os territórios Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul, provocando profundas alterações nas paisagens sociocsmológicas destes povos. Portanto, viso refletir os efeitos desse capitalismo feiticeiro e, ao mesmo período, de desastre, visualizados pelo ato recursivo supostamente racional da governamentalidade neoliberal (Foucault, 2004) sobre os Kaiowá e Guarani, e suas formas de ação política por reconhecimento (Honneth, 2003).

Palavras-chave: Neoliberalismo; Capitalismo; Antropologia da Política; Antropologia Reversa; Feitiçaria

Disaster and witchcraft: reflecting on the incidence of capitalist devastation from the Kaiowá and Guarani perspective.

ABSTRACT: The intention of this article is to put into perspective the notions of “Disaster Capitalism” (Klein, 2007), “Capitalist Witchcraft” (Stengers & Pignarre, 2018) with the notion developed by me with the Kaiowá and Guarani, during my master's research (Octaviano, 2024), which deals with the violence promoted by the colonial occupation of the white people's way of life – Karaí Reko Kuera, translated as ara piraguai which can be understood as a form of witchcraft by the white people – the Karaí against the Kaiowá and Guarani ways of existence in Mato Grosso do Sul. Such concepts of capitalist disaster and witchcraft are inscribed under the banner of a capitalist management project intended by a supposed “neoliberal rationality” (Dardot & Laval, 2018) that defines the agendas of Brazilian peripheral capitalism, marked mostly by the export of commodities, that violently affects the Kaiowá and Guarani territories in Mato Grosso do Sul, causing profound changes in the sociocsmological landscapes of these peoples. Therefore, I aim to reflect on the effects of

¹ Artigo realizado a partir das reflexões geradas pela disciplina “Antropologia do Risco e da Resiliência”, ministrada pelo Prof. Dr. Catano Sordi no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

² Cientista social formado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), mestre em antropologia (PPGAnt/UFMS) e doutorando em antropologia social (UFSC). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1700-6914>



this witchcraft capitalism and, at the same time, disaster, visualized by the supposedly rational recursive act of neoliberal governmentality (Foucault, 2004) on the Kaiowá and Guaraní, and their forms of political action for recognition (Honneth, 2003).

Keywords: Neoliberalism; Capitalism; Anthropology of Politics; Reverse Anthropology; Witchcraft

Desastre y hechizo: reflejando la incidencia de la devastación capitalista por parte de los Kaiowá y los guaraníes.

RESUMEN: La intención de este artículo es poner en perspectiva las nociones de “Capitalismo de Desastre” (Klein, 2007), “Brujería Capitalista” (Stengers & Pignarre, 2018) con la noción desarrollada por mí junto con los Kaiowá y Guaraní, durante la investigación de mi maestría (Octaviano, 2024), que trata sobre la violencia promovida por la ocupación colonial del modo de vida de los blancos - Karaí Reko Kuera, traducido como ara piraguai que puede entenderse como una forma de brujería blanca - el karaí contra los modos de existencia Kaiowá y Guaraní en Mato Grosso do Sul. Tales conceptos de desastre capitalista y brujería están inscritos bajo la bandera de un proyecto de gestión del capitalismo pretendido por una supuesta “racionalidad neoliberal” (Dardot & Laval, 2018) que define las agendas de la sociedad. El capitalismo periférico brasileño, marcado principalmente por la exportación de mercancías, que afecta violentamente los territorios Kaiowá y Guaraní en Mato Grosso do Sul, provocando profundos cambios en los paisajes sociocosmológicos de estos pueblos. Por lo tanto, pretendo reflejar los efectos de este capitalismo hechicero y, al mismo tiempo, de desastre, visualizados por el acto recursivo supuestamente racional de la gubernamentalidad neoliberal (Foucault, 2004) sobre los Kaiowá y Guaraní, y sus formas de acción política para reconocimiento (Honneth, 2003).

Palabras clave: Neoliberalismo; Capitalismo; Antropología de la Política; Antropología inversa; Brujería.

A violência e a sua feitiçaria

O presente trabalho representa a continuidade de uma reflexão desenvolvida durante o meu campo entre a juventude Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul, organizados na Retomada Aty Jovem (RAJ), que resultou na minha pesquisa de mestrado (Octaviano, 2024) sobre a mobilização desses jovens indígenas diante dos dispositivos de criminalização e violência estatais do Estado. Em campo, acompanhando um encontro da juventude Guaraní e Kaiowá no ano de 2022 na aldeia Panambi Lagoa Rica no município de Douradina em Mato Grosso do Sul, uma jovem liderança apresentou o termo *Ara Piraguai*, como uma tradução em guaraní para o conceito de *violência*.

A partir desta implicação e do conhecimento indígena sobre a interpretação do mundo indígena sobre o mundo dos brancos (Wagner, 2010) procurei seguir o que



Marilyn Strathern (2014) propunha ao dizer que devemos “levar os conceitos etnográficos a sua exaustão”, buscando explorar os contextos e as relações em que eles são socialmente produzidos. Nessa tentativa, me recordei de um encontro — cosmopolítico — anterior que havia acontecido na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), na ocasião do lançamento do livro *Os cantos dos animais primordiais* (2022), um trabalho inédito de autoria e coautoria indígenas. O livro reúne uma série de cantos *guahu*³ enunciados pelo *ñanderu*-rezador Atanásio Teixeira, e sistematizados pelo antropólogo e pesquisador kaioiwá Izaque João.

Durante a discussão, posterior a fala de seu Atanásio sobre o livro e sobre os cantos *guahu*, um dos debatedores da mesa, o pesquisador e professor kaioiwá Eliel Benites, disse que existe um esforço de traduzir para o português as palavras em guarani, no entanto, seria interessante se realizássemos o inverso, entender como em guarani se traduzem termos e palavras em português. Esse pensamento de Eliel me fez refletir, meses depois, sobre as implicações e os riscos que os Kaiowá e Guarani entendiam sobre nomear a *violência*, sobretudo quais relações eram colocadas a partir do *Ara Piraguai*, e, principalmente, quais eram os elementos de recusa que os jovens lançavam mão para se esquivar (Keese dos Santos, 2021) dessa violência.

O termo *Ara* denota, simultaneamente, as ideias de “tempo” e “espaço”, enquanto *Piraguai* remete a uma forma de feitiçaria; grosso modo, trata-se de desejar mal a alguém. Nesse conjunto, passei a interpretar a violência a qual os Kaiowá e Guarani estão continuamente submetidos à imposição e à chegada retumbantes do modo de vida dos brancos — *Karai Reko Kuera*, como uma forma de feitiçaria praticadas pelo regime de produção dos brancos, que está intimamente relacionado aos dispositivos contemporâneos do neoliberalismo, vertido sob a forma de uma ocupação (Povinelli, 2022) de espécies invasoras (Sordi, 2017), como a soja, o milho transgênico e a cana-de-açúcar.

Logo da chegada dos brancos e a imposição do seu modo de vida — coetâneos às sequentes privatizações das terras, acompanhadas de práticas de arrendamento

³ Os *guahu* são cantos celestiais que compõem o repertório de cantos e rezas — *ñembo’e* entre os Guarani e Kaiowá. Ver Deisy Lucy Montardo (2009) e Tatiane Klein (2024),



dentro dos *tekoha* humanos⁴ —, os Guarani e Kaiowá são obrigados a (sobre)viver em espaços descontínuos e áreas cada vez menores, as reservas, potencializando os contextos de violência interna, levando-os a um estado de crise de personalidade — *ojepota*. Este *ojepota* afasta os Kaiowá e Guarani de sua própria humanidade — *ava*,

A feitiçaria capitalista do mundo dos brancos é aquela que provoca uma profunda afecção dos corpos indígenas, configurando um risco à sua humanidade — *ava*. Portanto, discutir a noção de corpo, pessoa e humanidade revolve a um certo paradigma clássico dentro da etnologia guarani, sobretudo ao que tange seus humanos e os não-humanos — e agora entre humanos e outros humanos (Cariaga, 2019), a partir das relações entre indígenas e não-indígenas, mais sensibilizada entre indígenas e o Estado moderno capitalista — dentro dos *tekoha*.

Os não-humanos, sejam eles os animais ou os guardiões — os *teko jara kuera*, operam como agentes intencionais dentro da estrutura mitológica, como propõe Levi Strauss em *O cru e o cozido* (2021), no princípio de uma alteridade radical em relação aos próprios Kaiowá e Guarani, e eles se manifestam em uma paisagem e em um ambiente que hoje encontra-se devastado em razão das operações e manejo predatórios do modo de vida dos brancos que transformou a diversidade indígena de palavras, pessoas e lugares em grandes extensões de plantação de soja, milho e criação de gado, justamente na tentativa de aniquilar a multiplicidade ontológica e os diversos mundos Kaiowá e Guarani. Mais adiante, me deterei em dois aspectos sobre os modos de ocupação e habitação em contraposição aos modos indígenas de existência.

Partindo do princípio de sujeito fractal de Marilyn Strathern (2014), os Kaiowá e Guarani e sua noção de humanidade — *ava* se forjam, simultaneamente, em diversas relações e que produzem alteridade, podendo acontecer entre suas parentelas — *tey'i* (Pereira, 2004) dentro do *tekoha* e com outros não-humanos que operam

⁴ O conceito de *tekoha* é comumente traduzido por pesquisadores não indígenas a partir das palavras “teko” que designa “modo de vida” e “ha”, sufixo que indica um lugar. O historiador Antonio Brand (1997) traduz *tekoha* como o “lugar em que vivemos de acordo com os nossos costumes”. No entanto pesquisas mais recentes como a de Benites (2020), apontam a existência de diversos patamares celestes que constituem outros *tekoha*. Nessa instância, em uma cosmopolítica *Kaiowá e Guarani*, diversos atores compõem conjuntamente a sua paisagem, sejam eles humanos ou até extra-humanos, como os guardiões — *Jara Kuera*. A comunicação entre os patamares é feita pelos cantos-reza ressoados pelos *ñanderu* e pelas *ñandesy*.



intencionalmente dentro de sua cosmopolítica. O parentesco Kaiowá e Guarani é orientado por princípios relacionais intrínsecos e extrínsecos, pela conjugação dos pronomes *Ore* — “nós exclusivo” e *Ñande* — “nós inclusivo”. De acordo com o antropólogo Kaiowá, Tônico Benites (2014), cada unidade familiar que compõe uma parte de uma família extensa possui um estilo comportamental — *teko laja kuera*.

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

As relações de parentesco Kaiowá e Guarani foram profundamente transformadas com a chegada dos brancos que, por sua vez, arrendaram e privatizaram os tekoha, primeiro para produção da erva mate com a Cia Matte Laranjeira (Brand, 1997) e posteriormente — com a quebra do monopólio da erva mate da Matte Laranjeira —, com a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Em ambos os casos, o então Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI) se empenhou em criar reservas indígenas, onde confinaram indígenas Kaiowá e Guarani para servirem de mão de obra nas terras privatizadas pelos brancos (Brand, 1997).

A criação das reservas provocou o *sarambi* — o esparramo notado e analisado por Brand (1997) como a fragmentação e dissolução das famílias extensas Kaiowá e Guarani. Sendo assim, observa-se a irrupção de outros modos de relação entre indígenas e não-indígenas, onde a emergência do Estado opera como um mediador



desigual dessa equação. O SPI, posteriormente a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), pela criação de reservas indígenas, o Estado não reconheceu, como ainda não reconhece, plenamente os modos indígenas de ocupação e de existência, operando à revelia das suas formas de territorialidade (Gallois, 2004).

Capitalismo, contágio e os conflitos ontológicos: esboço de uma antropologia dos desastres

A perspectiva neste tópico é elaborar uma relação entre contágio — proposta pela antropóloga Mary Douglas (1991), as mudanças de ambiente provocadas na paisagem sociocosmológica Kaiowá e Guarani a partir da introdução da monocultura de soja e milho na região sul de Mato Grosso do Sul, e como o capitalismo propalado pela ocupação e o modo de habitar (Ferdinand, 2022) dos brancos promove um tipo de alteridade radical entre corpos, modos de vida e produção, que coloca, em certa medida, os Kaiowá e Guarani em um contexto de liminaridade (Turner, 1974) e risco (Beck, 2011), em relação a própria humanidade — *ava*.

Assim, a chegada das monoculturas, representam uma devastação multiespécies, no sentido em que refrata não somente os animais e agentes intencionais que operam politicamente nas relações dentro do *tekoha* visualizado pela suspensão dos *teko jara* a um patamar celeste superior (Benites, 2020) após a derrubada das matas, bem como a intoxicação excessiva por agrotóxicos que tornam a terra infértil à produção de suas roças — *kokue*, que produzem os “bons alimentos” — *tembiu porã*, que fortalecem os corpos e as almas dos Kaiowá e Guarani, direcionando-os à um estado de crise de sua personalidade. O contágio (Douglas, 2010) pelos agrotóxicos, utilizados nesse cenário de conflitos ontológicos (Almeida, 2013), colocam os Kaiowá e Guarani em um contexto de limiaridade (Turner, 1974) em relação ao seu modo de vida, os alienando dos princípios do *teko porã* — o bom modo de vida, ou ainda, como informam meus interlocutores, a pulverização de agrotóxicos adormece o *ñe’e* — alma-palavra.

Logo, o conflito que se deflagra, se utiliza da atualização constante de tecnologias de controle e dominação sobre os corpos indígenas. O agrotóxico pulverizado sobre as retomadas, operam como armas químicas que colonizam os Kaiowá e Guarani a um nível molecular. Portanto, o contágio da feitiçaria da violência



capitalista opera em um sentido duplo, seja pela alteração de afecção dos corpos (Viveiros de Castro, 2012) dos Kaiowá e Guarani em relação direta com o modo de vida dos brancos — *karai reko kuera*, e com o constante enfraquecimento dos seus corpos pela pulverização de agentes químicos sobre seus territórios, como uma versão do modo colonial e neoliberal de “habitar a Terra” (Ferdinand, 2022).

Percebi que havia uma imbricação entre o modo de produção predatório do agronegócio, visualizado a partir das suas longas extensões de lavouras de soja, milho e cana, que compõem de forma quase homogênea a paisagem do sul de Mato Grosso do Sul, com as experiências desses jovens que reivindicam seus direitos, marcadas por violações e ausências do Estado que, na maioria dos casos, opera em acordo e aliança com a agenda ruralista de ocupação e desapropriação territorial dos indígenas Kaiowá e Guarani. Ademais, nessa arena, se deflagram o que o antropólogo Mauro Almeida (2013) chamou por “conflitos ontológicos”. Segundo ele:

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

Portanto, a luta por reconhecimento dos Kaiowá e Guarani, tomando essa categoria, é uma luta pela manutenção dos seus modos de existência e pela multiplicação de seus mundos em relação perpétua e, em adição, pensando com e no limite clastreano (2014), se trata de uma cosmopolítica como potência de recusar aquilo que é “Um” em detrimento do “múltiplo”. Assim, o capitalismo, gestado pela racionalidade neoliberal (Dardot; Laval, 2018), opera em congruência com a criação de um mundo de paisagens homogêneas — como as lavouras de exportação de commodities —, mediando relações pelas lógicas do mercado e da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2014) em oposição e conflito à multiplicidade das relações das ontologias indígenas.

A noção de uma luta por reconhecimento (Honneth, 2003), aponta a uma crítica a uma teoria política que, grosso modo, reconheceria a todos os indivíduos — sem distinção — como cidadãos com direitos plenos no momento em que estes, por uma



tese hobbesiana, abririam mão de seus direitos naturais para a urdidura da ascensão de uma entidade política que mediará os conflitos e as guerras entre os indivíduos, visto que estes viveriam em um “estado de natureza selvagem” predecessor cujo fim seria a própria aniquilação.

Essa noção do direito hobbesiano marca o nascimento do pensamento moderno e descreve o epíteto da soberania estatal organizada sobre os predicados do “desenvolvimento” e do “progresso” (Barreto, 2006), em uma perspectiva linear e cumulativa dos fatos históricos. No entanto, os direitos do Estado envolvem um reconhecimento de um sujeito particular, e a governamentalidade (Foucault, 2004) como modo de gestão da vida social atende a uma parcela da população. Diante da gestão neoliberal que opera por uma gramática de mercado, o reconhecimento é conferido aos atores que atuam politicamente em nome dos predicados comentados alhures.

Desse modo, a luta por reconhecimento tratada teoricamente por Honneth (2003), se desdobra a partir da perspectiva daqueles que jamais foram reconhecidos diante do acordo pragmático — e heurístico — em que os cidadãos teriam renunciado a seus direitos naturais em nome de uma gestão amplificada de uma instituição política. Por extensão, trazendo o reconhecimento como práxis, pode-se infletir a noção de que os direitos indígenas, embora tenham sido formalmente reconhecidos na Constituição Federal, o Estado, não foram implementados no cotidiano dos indígenas. No ano de 2023, a tese do Marco Temporal avançou na arena político-institucional, classificado pela advogada Carolina Santana (2023) como processo desconstituente dos direitos indígenas, uma vez que a proposta não reconhece os povos indígenas enquanto sujeitos de direitos, o que os artigos 231 e 232 da Constituição Federal confrontam, especialmente, no que se referem aos seus modos tradicionais de ocupação territorial. A morosidade e a demora nos processos de demarcação — enquanto promessa constitucional — tornam este processo de ausência de reconhecimento mais latente.

Ainda insistindo na ideia de que o conflito entre o Estado, em aliança com a agenda ruralista em Mato Grosso do Sul, e os Kaiowá e Guarani é de fundo ontológico, me amparo em outra descrição feita por Mauro Almeida (2013) que aprofunda a noção



dessa categoria. Segundo ele, não há economia política da produção sem uma ontologia correspondente, uma vez que o Estado e o próprio neoliberalismo podem convencionar um modo de existência e uma subjetividade à sua imagem e semelhança. No entanto, os dispositivos ameríndios de recusa, conforme visualizei em campo sobre a mobilização da juventude Kaiowá e Guarani, a esse modelo está no cerne desses conflitos ontológicos.

Portanto, ao se tratar de um conflito, considero pertinente refletir incidências no mundo social transformado por uma economia de desastre e predação presente no cotidiano dos mundos Kaiowá e Guarani. Entendo por “desastre” não um infortúnio supostamente natural, mas o “desastre” em sua “descida ao ordinário” (Das, 2020) vivenciado diariamente pelos Kaiowá e Guarani, em razão da concentração de agrotóxicos em suas terras e em seus rios, que impedem a produção de suas roças — as *kokue*, pelas queimas recorrentes das suas casas de reza — *oga psy*, pelos assassinatos praticados por milícias, pistoleiros e agentes empresas de segurança privada.

Em diálogo com Mary Douglas e sua perspectiva sobre o contágio que a feitiçaria do *Ara Piraguai* provoca sobre os Kaiowá e Guarani, a antropóloga Elizabeth Povinelli (2022) apresenta, a partir da sua etnografia com povos tradicionais australianos, o caráter animista do capitalismo em seus projetos de desenvolvimento sobre as regiões em que os aborígenes habitam; em suma, o capitalismo é quem determina os limites entre “vida” e “não-vida”.

Pensando com Povinelli (2022), o modo de gestão capitalista provoca sequentes rupturas no modo de vida indígena a partir de um movimento de constante profanação de ambientes sagrados na perspectiva indígena. A autora exemplifica a governança neoliberal a partir do caso de extração de manganês de duas rochas que, aos indígenas, se tratava de “duas mulheres conversando” e o líquido extraído seria, portanto, seu sangue, enquanto ao animismo capitalista, se tratava somente de duas rochas amorfas.

Povinelli, portanto, caracteriza uma nova tipologia animista aos processos de subjetivação da atual etapa do capitalismo a partir de sua experiência etnográfica,



apresentando o conceito de geontopoder, alargando a concepção biopolítica de Michel Foucault (2008)

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

O “liberalismo tardio de ocupação”, no contexto Kaiowá e Guarani, possui uma história extensiva de expropriação e privatização dos seus antigo *tekoha* conforme descrito anteriormente, devido ao movimento político de transformá-los em lavouras de produção e exportação de commodities, fragmentando as famílias extensas indígenas e confinando-as em áreas contíguas em uma concepção territorial à revelia das concepções indígenas (Brand, 1997).

Uma vez que a devastação promovida pelo agronegócio é de caráter multiespécie, podemos pensar a partir da perspectiva de que a soja, o milho transgênico e a cana de açúcar são espécies invasoras (Sordi, 2017) que perturbam a paisagem sociocosmológica Kaiowá e Guarani, alterando profundamente a percepção do ambiente desses indígenas, levando-os a estados de crise — *ojepota*. Sob uma ótica estruturalista, as commodities produzidas e exportadas são elementos metonímicos (Levi-Strauss, 1989) da devastação dos *tekoha* Kaiowá e Guarani, se apresentando como um método e dispositivo do liberalismo tardio de ocupação (Povinelli, 2022).

Os elementos de recusa contra o Estado (Clastres, 2014), são operados constantemente pelas lideranças Kaiowá e Guarani pela manutenção dos modos vida, pela defesa e demarcação dos seus *tekoha*. No Mato Grosso do Sul, assim como em outras regiões do Brasil, os Kaiowá e Guarani realizam movimentos de ocupação e retomada como formas de pressionar o poder público a cumprir com a promessa



constitucional de garantir seus direitos. Essa luta por reconhecimento atravessa gerações, sendo os jovens a conjugação simultânea entre o passado, o presente e o futuro, demonstrando, assim, que os modos de vida e de temporalidade podem coexistir como uma abertura ao modo de vida múltiplo, ao qual o Estado e sua gestão neoliberal se esforçam em tornar “uma coisa só” (Clastres, 2014)

Modos de habitar e modos de existir

Os Kaiowá e Guarani em seus processos de retomada enquanto agência de autodemarcação de suas terras evocam uma infinitude de atores políticos que compõem a sua paisagem sociocosmológica, sejam eles os guardiões e donos — *teko jara kuera*, ou os animais da mata, o que, em si, rejeita a noção de um suposto território unívoco, mas sim múltiplo (Clastres, 2003), habitado por diversos seres cuja comunicação se dá através das práticas de xamanismo.

Nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2002), o xamanismo ameríndio se define pela habilidade de certos indivíduos de cruzar as próprias barreiras corporais e se colocar em comunicação direta com esses outros humanos. Nesse sentido, o xamanismo se verte em uma política cósmica de diplomacia entre mundos humanos e não humanos, no caso dos Kaiowá e Guarani, essa habilidade seria exclusiva dos *ñanderu* e *ñandesy* — respectivamente o rezador homem e a rezadora mulher — que nas relações de parentesco correspondem ao *jekoha* — o casal primordial de uma parentela — *tei’y*. Em minhas conversas com rezadores e rezadoras, bem como com seus auxiliares mais jovens — os *Ivyraiija*, uma ação política de retomada, geralmente em uma paisagem devastada outrora pela predação do agronegócio, antes os rezadores e as rezadoras precisam operar um conjunto de cantos-reza — *ñembo’e*, para que os *Teko Jara*, que estão em um patamar celeste suspenso retornem e voltem a repovoar o *tekoha*.

Os elementos que trarei neste tópico dizem respeito às ressonâncias e dissonâncias entre os sentidos de habitar e de existir em dado território de acordo com ontologias políticas distintas. Nesse sentido, recupero a carta escrita em conjunto pelas comunidades Kaiowá e Guarani dos *tekoha* de *Pyelito Kue* e *Mbarakai*, no



município de Iguatemi/MS, onde, apesar das ofensivas de jagunços e fazendeiros, eles permaneceriam na retomada, ainda que isso custasse a sua própria vida⁵.

Diante desse tema da morte, conversei com o interlocutor e amigo Fábio Concianza, em especial sobre os efeitos e danos nefastos e irreversíveis que o agronegócio provocou na paisagem Kaiowá e Guarani, devastando suas matas e pulverizando os solos com agrotóxicos, tornando-os inférteis a certas culturas. Perguntei para onde iam os *teko jara* quando a mata era derrubada, ao que ele me respondeu

Quando a mata é derrubada, o *jara* vai para um patamar superior e fica esperando que um *ñanderu*, uma *ñandesy* venha e reze para eles descerem de novo pra mata. Na verdade, os *jara* sempre estão com a gente, a gente sente eles no ar que a gente respira, e eles só vão embora quando a gente morre (Caderno de Campo, julho de 2023).

A relação entre corpo, morte e domínio na cosmopolítica Kaiowá e Guarani, demonstra a potência criativa dos seus modos de fazer política, reconduzindo a ideia de “paisagem” ou “natureza” como uma terra inabitada, que a coloca em uma relação de domínio sobre a atividade humana, pelo contrário, aos Kaiowá e Guarani, a natureza é o ambiente onde se produz uma infinidade de relações políticas, onde um mundo e uma terra devastados podem ser (re)animados e reativados (Stengers, 2014) pelo conjunto de agências humanas e não-humanas.

Em certo sentido, a morte, como um acontecimento, e suas decorrentes transformações na vida social Kaiowá e Guarani é um elemento que coloca em perspectiva esses mundos e ontologias em conflito constante. Desse modo, a devastação provocada pela produção para a exportação de commodities opera no

⁵ Em 2013 famílias Kaiowá e Guarani retomaram o tekoha Pyelito Kue Mbaraka'y, no município de Iguatemi, exauridos pelos constantes ataques de fazendeiros. A comunidade emitiu uma carta em que diziam: “Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui”, a carta fora interpretada por muitos como um sinal de que se a justiça não agisse em favor dos Kaiowá e Guarani, a comunidade cometeria um suicídio coletivo que acometeria 50 homens, 50 mulheres e 70 crianças. Como forma de prestar solidariedade, as pessoas mudavam o sobrenome em suas redes sociais para “Guarani Kaiowá”. Para mais detalhes, ver Klein (2013) e Anzoategui (2017)



sentido daquilo que Nancy Fraser (2024) chama de “capitalismo canibal”, predando outros modos de vida para a sua conspexção linear, provocando uma devastação interespxcie. Vários mundos e modos de existêcia são destruídos em nome dessa forma de predação constante.

Esse modo de ocupação na Terra provocou uma profunda alteração em sua biosfera, provocando uma mudança no regime climático e geológico da Terra. No começo dos anos 2000, o químico Paul Crutzen e o ecólogo Eugene Storrer cunharam o termo “Antropoceno” para designar essa era de mudanças ecológicas. No entanto, se assimila muito facilmente esse termo à ideia de “fim do mundo”, porém os Kaiowá e Guarani, assim como outros povos indígenas do Brasil já teriam passado por diversos “fins de mundo” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014).

Uma série de críticas são empenhadas ao conceito, uma delas, seria que o conceito responsabilizaria os humanos de um modo geral como os responsáveis pela crise climática e a mudança da biosfera, e como sabemos, voltando os olhares para o sul de Mato Grosso do Sul, não são os Kaiowá e os Guarani os responsáveis pelos desastres que estamos vivenciando.

Portanto, o “Antropoceno” em uma chave analítica crítica de descolonização pode ser visualizada como um modo de pacto silencioso de uma branquitude burguesa que reproduz seus métodos de lucratividade a partir da exploração irrestrita da terra e da natureza. Os adeptos da ideia do “Antropoceno” (Crist, 2023), pensam em modos de mitigar os danos nesta “nova etapa” da vida humana na terra. No fim, revolve-se ao que Naomi Klein (2007) chama de “capitalismo de desastre”: o capitalismo devasta uma terra e propõe uma solução “sustentável”, e na maioria dos casos privada. A ideia de “desenvolvimento sustentável” se mostra como a utopia do “Antropoceno”.

O filósofo martinicano Malcom Ferdinand (2022), em seu livro *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*, expõe uma crítica à modernidade em o que categoriza de “uma dupla fratura” que é, a um só período, colonial e ambiental. A dominação dos corpos negros e ameríndios são, igualmente, acompanhados de um modo de “habitar o mundo” e de utilização dos seus recursos como mercadoria e domesticação. O autor tece uma crítica aos movimentos ambientalistas



contemporâneos que separam, em última instância, o humano da natureza. Essa separação seria um efeito da fratura colonial e ambiental no mundo, e ela é constantemente atualizada pelos mercados neoliberais como, por exemplo, pela emissão de créditos de carbono e a exportação de commodities.

Em se propor pensar a partir do mundo caribenho, Malcom Ferdinand demonstra que as experiências da colonização estabelecem uma relação de domesticação contínua não somente sobre os humanos, mas sobre os não-humanos, como animais e plantas. Nesse sentido, o habitar colonial que se impõe é a imposição de um modo de vida unívoco e de tentativa sucessórias de apagamento do Outro, o que ele nomeia de altericídio, uma das bases de sustentação do habitar colonial.

Com seus princípios e suas formas, o habitar colonial reúne os processos políticos e ecológicos da colonização europeia. A escravização de homens e mulheres, a exploração da natureza, a conquista das terras e dos povos autóctones, por um lado e os desmatamentos, a exploração dos recursos minerais e dos solos, por outro, não formam duas realidades distintas, e sim constituem elementos de um mesmo projeto colonial. A colonização europeia das Américas é apenas o outro nome da imposição de uma maneira singular, violenta e destruidora de habitar a Terra (Ferdinand, 2022. p.56)

O “habitar colonial” é, assim, duplamente geográfico e ontológico, no sentido em que reconstitui um mundo à imagem e semelhança do ocidente e, para seu êxito, depende do apagamento de outros mundos e modos de existência e da subjugação dos seus sujeitos à essa realidade de controle sobre os corpos e sobre a terra. No entanto, Ferdinand, apesar de sua leitura crítica sobre os efeitos desse modo de habitar a Terra, não apresenta uma perspectiva fatalista sobre os efeitos do colonialismo, em certo momento, apresenta o conceito de *Negroceno* como tentativa de situar a era geológica a qual o “habitar colonial” se estabelece, ao mesmo tempo que se traduz os efeitos do colonialismo, o *Negroceno* representa o potencial político de resistência e recusa aos modos de unidade do colonialismo.

[...] o Negroceno descreve uma maneira injusta de habitar a Terra, na qual uma minoria se sacia com a energia vital de uma maioria discriminada socialmente e dominada politicamente. Como a outra face da Plantation, o Negroceno assinala a era geológica na qual a extensão do habitar colonial e as destruições



do meio ambiente são acompanhadas pela produção material, social e política de Negros (Ferdinand, 2022. p. 80).

Ao que ele continua desenvolvendo um argumento sobre as imaginações políticas e da criação de mundos possíveis diante do que ele conceitua por *Negroceno*

O Negroceno é também a era dessas resistências silenciosas e subterrâneas que, às vezes, rugem em erupção vulcânica. Ao contrário do Antropoceno, que se interessa apenas pelas casas grandes dos senhores, por seus engenhos e moinhos, escrever o Negroceno pressupõe também desenterrar os vestígios daqueles a quem o mundo foi recusado [...] A historicidade não é mais unicamente a dos dominantes, é também a das obstinadas resistências geológicas no porão da modernidade, assim como a dos gritos que jorram clamando por uma existência no mundo. (Ferdinand, 2022. p. 82-83)

As noções de “Negroceno” (Ferdinand, 2022) e de outras críticas ao conceito de “Antropoceno”, revelam o caráter instável do ambiente impulsionado pelo momento de crise climática, e os responsáveis por esse acontecimento. No contexto Kaiowá e Guarani, como já ilustrado, esses eventos críticos são vivenciados cotidianamente, e o “desastre” não necessariamente é uma gramática do “infortúnio”, mas resultado de um modo não indígena de “habitar a terra”, e de transformar suas potencialidades coletivas e ontológicas em mercadoria para extração. Se tratam, portanto, de eventos críticos que são propiciados por eventos crônicos.

Entendendo a economia de desastre que a hegemonia do agronegócio propicia, como uma fase de devastação do neoliberalismo atualizada pelas formas de ocupar e habitar a terra que atualizam métodos de governamentalidade de aniquilação, levando a empreitada colonial como um método de gestão que se vale da predação constante e irrestrita de outros mundos.

Recupero a noção dos “conflitos ontológicos”, descrito por Mauro Almeida, para descrever com maior acuidade os dispositivos de “limpezas ontológicas” do neoliberalismo de ocupação e da economia de desastre no contexto Kaiowá e Guarani

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, 2013. p. 23)

Nesse sentido, para os Kaiowá e Guarani, “habitar a terra” está intimamente ligado aos sentidos de lutar e retomar terra de modo que sejam verdadeiramente reconhecidos enquanto sujeitos de direitos. Para se habitar e retomar, os modos Kaiowá e Guarani de fazer política e de recusa ao mundo com uma coisa só, é necessário acionar uma série de elementos cosmopolíticos de comunicação com outros mundos e outros patamares. Se trata de uma ontologia política relacional do reconhecimento ameríndio que reconhece nos *teko jara*, nas práticas rituais, nos cantos reza — *ñembo’e*, elementos de esquivia (Keese dos Santos, 2021) e recusa da feitiçaria, da violência, do contágio e da predação do modo de vida dos brancos.

Considerações finais: uma cosmopolítica do reconhecimento ameríndio

Diante do exposto até aqui, as relações feiticeiras e capitalistas do modo de vida do mundo dos brancos — *Karai Reko Kuera*, provocam uma afecção profunda nos corpos e na noção de humanidade — *ava*, uma vez que, a economia de desastre do agronegócio, que se vale da introdução de espécies invasoras (soja, cana e milho transgênico) no ambiente sociocosmológico Kaiowá e Guarani, que perturbam e os alienam do seu modo de vida belo — *teko porã*, levando-os a crise de sua personalidade — *ojepota*.

Os modos feiticeiros do capitalismo (Stengers; Pignarre, 2018) tomam forma no campo discursivo de uma racionalidade de mercado — uma feitiçaria sem feiticeiros (Sztutman, 2018), sequestrando nossa imaginação política, e nos impedindo de imaginar outros mundos possíveis. Portanto, pensando com o limite clastreano da recusa ameríndia aos modos de “unificação” do Estado, a cosmopolítica dos povos Kaiowá e Guarani operam constantemente pelo desenfeitiçamento da forma de habitar a Terra do modo de vida dos não indígenas.



As formas de mobilização que a juventude Kaiowá e Guarani, complexificam as relações políticas de mediação entre humanos e não-humanos, sendo estes a própria expressão da potencialidade criativa e do esforço imaginativo de reivindicação política, uma vez que estes jovens são capazes de conjugar o “presente” e o “futuro” pela memória dos mais velhos, que iniciaram a luta por reaver seus *tekoha* (Octaviano, 2024).

Procurei neste artigo descrever as ontologias em perpétuo conflito entre povos indígenas — tomados pela mobilização da juventude Kaiowá e Guarani — e a imposição e expansão constante da economia de desastre do agronegócio, entendido aqui como um modo de predação do mundo dos brancos sobre os mundos indígenas. A predação do karaí reko kuera se materializa pela invasão biológica, por uma feitiçaria e de um modo de pensamento que recusa e produz dispositivos de devastação, violência e crise — ojepota, na afecção dos corpos indígenas que os aliena da própria humanidade.

A atual configuração do neoliberalismo tem acelerado a crise climática que, em regiões habitadas por modos de existência indígenas e por outros povos tradicionais, tem sentido diretamente o ambiente perturbado e alterado por seus dispositivos de “limpezas ontológicas” (Almeida, 2013). Essa atual etapa do capitalismo representa a epítome da exaustão moderna de que um outro mundo é possível.

Por uma outra perspectiva, os Kaiowá e Guarani, em seus contextos de mobilização, produzem formas de diálogo e comunicação com outros mundos humanos e não-humanos que questionam, desafiam e recusam — de alguma maneira — a expansão desenfreada do capitalismo de ocupação e exportação de commodities. Logo, a luta por reconhecimento indígena nos interstícios de uma paisagem devastada é um reconhecimento cosmopolítico e de retomada de relações que excedem o espaço físico dos *tekoha*, mas que reclamam outros modos de vida, interação e práticas em direção ao modo de vida belo e harmonioso — *teko araguyje* (Benites, 2021) que lhes foram negados com a chegada da economia de predação do modo de vida dos brancos.

Portanto, a violência — *ara piraguai*, além de, para os Kaiowá e Guarani, como uma forma de feitiçaria dos brancos impulsionada pelos modos predatórios de habitar



a terra, é constantemente desativado pelos cantos-reza – ñembo'e, como elemento de recusa e esquiva (Keese dos Santos, 2021) à predação. O reconhecimento ameríndio, é um reconhecimento cosmopolítico estabelecido pela interlocução de mundos em relação.

Referências

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

ANZOATEGUI, Priscila de S. 2017. *Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados.

BECK, Ulrich. 2011 [1986]. *Sociedade de risco: rumo a outra modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

BENITES, Tonico. 2013. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional do Rio de Janeiro.

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

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.

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

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

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado — pesquisas em antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

CRESPE, Aline C. 2015. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowa: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados.



CRIST, Eileen. 2022 [2013]. “Sobre a pobreza da nossa nomenclatura”. In: MOORE JR., Jason. (org.). *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura&Barbárie & ISA.

DAS, Veena. 2020a. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. 2016 [2009]. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016 [2009].

DOUGLAS, Mary. 1991 [1966]. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.

FERDINAND, Malcom. 2022. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.

FILHO, H. T. B. 2014. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. *Tellus*, 10, p. 11–21.

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

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

HONNETH, Axl. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

KLEIN, Naomi. 2007. “Disaster capitalism: the new economy of catastrophe”. *Harper’s Magazine*, out. p. 47-58.

KLEIN, Tatiane M. 2013. *Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

LÉVI- STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI- STRAUSS, Claude 2006a. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac & Naify.



MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo

MORAIS, Bruno M. 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.

OCTAVIANO, A. P. 2023. "Ara Piraguay: o nome e o tempo da violência nas cosmologias do contato Kaiowá e Guarani". *Revista Ñanduty*, 11(17), p. 37–51.

OCTAVIANO, A. P. 2024. "*O Canto que Esfria o Calor das Balas*": A Ação Política da Juventude Kaiowá e Guarani frente aos Processos de Criminalização e Violência do Estado. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados.

PEREIRA, L. M. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

PEREIRA, L. M. 2004. *Imagens Kaiowa do seu sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

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

SANTANA, Carolina R. 2023. *O Xamã e o Guardiã: terras indígenas e desconstituição e direitos no Brasil*. Tese de Doutorado em Direito, Universidade de Brasília.

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

SEEGER, A., VIVEIROS DE CASTRO, E. DA MATTA. 1979. "A fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil". In: *Boletim do Museu Nacional*, 32, Rio de Janeiro: Nova Série.

SORDI, Caetano. 2017. *Presenças Ferais: invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil Meridional em perspectiva antropológica*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Phillipe. 2018. *La Brujería Capitalista*. Buenos Aires: Hekht.

STENGERS, Isabele. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, 62. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.



STENGERS, Isabele. 2019. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Ubu

SZTUTMAN, Renato. 2018. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência? pensando com Isabelle Stengers”. *Revista Ieb*, 69, p. 338-360.

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

TURNER, Victor. 1974 [1969]. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* — Estudos de antropologia social, 2(2), p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* — Estudos de antropologia social, 8(1), p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A inconstância da alma selvagem — e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. “O medo dos outros”. *Revista De Antropologia*, 54(2).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. “A antropologia perspectiva e o método da equivocação controlada”. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: *Aceno — Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), p. 247-264, ago./dez.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza; Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naify.