

Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio

Spensy K. Pimentel¹

Doutor em Antropologia pela USP
Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta)

Nestes últimos anos em que o agronegócio tem se convertido em um setor “heroico”² da economia brasileira, responsável por grande volume de exportações, sobretudo para a China, o Mato Grosso do Sul pode ser considerado uma das estrelas. No estado, está o 4º maior rebanho bovino do país – 21,5 milhões de cabeças³ –, nossa 5ª maior produção de soja (cinco milhões de toneladas) e de cana (34,9 milhões de toneladas) e a 7ª maior produção de milho (3,6 milhões de toneladas). Só a produção dessas três culturas no estado, em 2011, gerou mais de R\$ 6,5 bilhões⁴.

Entre os segmentos que têm se destacado no estado estão as indústrias sucroalcooleira e de celulose e papel. A lavoura da cana está em franca expansão: aumentou, nos últimos anos, a taxas que

¹ A pesquisa que embasa o presente artigo contou com financiamento da Capes e da Fapesp, além de se beneficiar do prêmio concedido pelo Iphan/Minc (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ Ministério da Cultura- Governo Federal), por meio do edital Etnodoc 2009.

² Por exemplo, em 20/3/2007, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva declarou: “Os usineiros de cana, que há dez anos eram tidos como se fossem os bandidos do agronegócio neste país, estão virando heróis nacionais e mundiais, porque todo mundo está de olho no álcool”. A frase foi considerada emblemática por retratar a forma cordial e deferente com que o governo federal vem tratando nos últimos anos o setor ruralista, responsável pela garantia de resultados positivos na balança de pagamentos do país, em função da exportação de produtos primários como soja e carne.
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u90477.shtml>

³ Pesquisa Produção Pecuária Municipal 2011, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Ainda no último Censo Agropecuário, de 2006, o rebanho bovino de MS era o maior do país. O rebanho tem sido “empurrado” em direção à Amazônia, em função da expansão de outras culturas, como a cana, em áreas como o MS.

⁴ Pesquisa Produção Agrícola Municipal 2011, também do IBGE. Soja, milho e cana, juntos, correspondem a 57,2% do valor da produção agrícola nacional, ou R\$ 111,8 bilhões.

chegaram perto de 50%, e já ocupa mais de 550 mil hectares. Há 30 usinas de açúcar e álcool já instaladas e mais 10 em processo de implantação⁵.

Recentemente, instalou-se de Três Lagoas a Eldorado, saudada pela imprensa regional como a “maior fábrica de celulose em linha única do mundo”⁶. A nova empresa se junta à outra do ramo, a Fibria, já estabelecida no município há alguns anos, e que é, hoje, a maior exportadora de MS, sendo responsável, sozinha, por mais de 10% do total de exportações do estado, com US\$ 433,5 milhões⁷.

Toda essa potência econômica é sustentada por um regime de alta desigualdade no acesso à terra. Só Alagoas, Maranhão e Mato Grosso têm um índice de concentração fundiária superior ao de Mato Grosso do Sul⁸. Os estabelecimentos rurais em MS somam um total de 30 milhões de hectares, sendo que 23,1 milhões correspondem a propriedades de 1.000 hectares ou mais.

Os números fabulosos do agronegócio em MS também têm um elevado custo ambiental. Como um losango cortado por uma faixa transversal que se estreita progressivamente no eixo nordeste/sudoeste, o estado apresenta, basicamente, três domínios naturais: Pantanal a noroeste, Cerrado a nordeste e centro, e Mata Atlântica, a sul/sudoeste. O Pantanal é o bioma mais preservado, com quase 90% de área natural⁹. Dos cinco milhões de hectares (50 mil km²) que originalmente ocupava no sul do estado o bioma Mata Atlântica, restavam, em 2002, como áreas naturais, 22% (11 mil km²) – sendo metade disso formações savânicas (5,5 mil km²) e mais 3,7 mil km² de formações pioneiras e vegetação secundária (cf. Silva *et al.*, 2010).

Ao mesmo tempo em que se destaca no agronegócio, o Mato Grosso do Sul também é o estado brasileiro que tem, hoje, a segunda maior população indígena, 77.025 pessoas¹⁰, vivendo em pelo menos 50 terras indígenas¹¹, ou mesmo fora delas – nessa condição, estão cerca de 20,8% desse contingente, morando em acampamentos de beira de estrada ou nas periferias de cidades como Campo Grande, Dourados ou Amambai.

⁵ Dados do relatório “Em Terras Alheias”, produzido pelo Centro de Monitoramento de Agrocombustíveis, da ONG Repórter Brasil, a respeito dos impactos das lavouras da cana e da soja em terras indígenas em MS. Ver, ainda, outros documentos semelhantes, produzidos pelo grupo em <http://reporterbrasil.org.br/agrocombustiveis/>

⁶ <http://www.campograndenews.com.br/economia/com-eldorado-tres-lagoas-se-torna-capital-mundial-da-celulose>

⁷ Dados da balança comercial do estado para 2012, disponíveis em www.desenvolvimento.gov.br

⁸ Essa medida é feita a partir do índice Gini – vide o Censo Agropecuário de 2006, do IBGE, p. 109. O Gini da concentração da terra em MS é 0,856. O estado mais desigual é Alagoas, com 0,871.

⁹ Extraio os dados do *paper* de Silva *et al.* 2010. Os números referem-se a imagens de satélite de 2002. Lembrando que é grande a pressão também sobre o Pantanal nos últimos anos. Há um forte lobby pela liberação da implantação de pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) e usinas de cana-de-açúcar no entorno da região (justo onde estão as nascentes de alguns dos rios mais importantes para o bioma).

¹⁰ O Amazonas é o primeiro, com 183.514. Ao todo, o Censo de 2010 do IBGE encontrou 896.917 indígenas.

¹¹ O número é provisório, porque a demarcação de terras indígenas em MS não está concluída. Há vários processos de identificação em curso, tanto de terras kaiowá e guarani como terena etc. O acompanhamento da situação pode ser obtido junto à Fundação Nacional do Índio (<http://www.funai.gov.br/>) ou ao Instituto Socioambiental (ti.socioambiental.org).

No geral, as áreas destinadas aos indígenas são insuficientes. Excetuando-se a Terra Indígena Kadiweu, localizada em pleno Pantanal – e mesmo assim, com boa parte de seus quase 540 mil hectares invadida por pecuaristas há décadas –, os espaços são minúsculos. Há terras de menos de 500 hectares, demarcadas após a Constituição de 1988.

O maior grupo indígena são os Kaiowá e Guarani – 43,4 mil pessoas, segundo o IBGE de 2010, vivendo em 30 terras indígenas e mais de 30 acampamentos provisórios que não chegam a representar 42 mil hectares de terra, na região sul do estado, justamente onde se concentram, há décadas, as grandes lavouras de soja e cana, além de expressiva pecuária. O processo histórico que resultou nessa situação é usualmente descrito como um “confinamento” por parte dos estudiosos – e, para mais detalhes, pode-se consultar o texto de Levi Marques Pereira (neste volume) que integra o presente dossiê.

O fato é que, hoje, esses indígenas enfrentam muitos problemas nos espaços onde vivem. A parte mais visível do problema está expressa nas estatísticas de violência: segundo dados que vêm sendo reunidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre 2003 e 2011, houve mais assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul do que em todo o resto do país (279, contra 224) – a quase totalidade disso acontece entre os Kaiowá e Guarani¹².

A maior parte dessas mortes é praticada entre os próprios indígenas¹³. Como anota Pereira (idem), as mortes estão, muitas vezes, relacionadas às dificuldades para estruturar mecanismos de resolução de conflitos entre os grupos familiares, em função da pesada interferência estatal ao longo do século XX, impondo tanto a fixação arbitrária nas reservas – a fim de liberar as terras da região sul de MS para o agronegócio, justamente –, como a submissão aos capitães, muitas vezes (nem sempre) líderes familiares legítimos, mas alçados a uma posição de tirania sobre as demais famílias vivendo em um dado espaço.

Sobretudo ao longo da ditadura militar, a capitania parece ter-se tornado um aparelho de repressão, destinado a conter as iniciativas dos indígenas de retornar aos antigos espaços onde habitavam – os quais são bem conhecidos na literatura como *tekoha*, conforme explica Pereira (ibidem).

¹² Uma coletânea extensa de dados e análises a respeito dessas violências pode ser vista no volume organizado por Heck & Machado (2011).

¹³ O que, diferente do que pensam alguns, não exime os brancos da região de responsabilidade: afinal, os conflitos entre as famílias indígenas dentro das reservas ocorrem, muitas vezes, por conta de dificuldades cotidianas geradas, no fim das contas, pelo confinamento – que não foi voluntário, como se sabe.

O mal-estar nas áreas de confinamento também se expressa nas mortes de jovens por enforcamento – usualmente contabilizadas como suicídios¹⁴. Já foram registradas quase mil dessas mortes: são 385 que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) contou entre 1981 e 1999, mais 555 anotadas entre 2000 e 2011 pela Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI), e outros 30 em 2012, segundo o CIMI¹⁵.

Outro componente do triste quadro imperante nas terras kaiowá e guarani, sobretudo nas oito antigas reservas do SPI, ficou evidenciado entre 2005 e 2007, quando a imprensa nacional divulgou o aumento de mortes de crianças indígenas por desnutrição. Para resolver o problema da fome de maneira emergencial, o Governo Federal intensificou a distribuição de comida entre os indígenas, a partir de meados de 2006 (Pimentel, 2010). Hoje, só a FUNAI entrega mensalmente 14,5 mil cestas básicas ali.

Essa solução paliativa foi considerada momentaneamente necessária, mas inadequada e insuficiente para superar os problemas de forma definitiva. As lideranças indígenas costumam comparar a distribuição de comida nas reservas ao ato de tratar animais como porcos ou galinhas presos em um pequeno cercado ou chiqueiro. Nesse sentido é que se continua defendendo a demarcação de terras como a solução real para o problema.

Pouco depois de iniciar a distribuição massiva de alimentos, a FUNAI, sob pressão do Ministério Público Federal e do movimento indígena, assinou o Compromisso de Ajustamento de Conduta para identificar, de uma só vez, todas as demandas por demarcação possíveis de serem apuradas naquele momento. A ideia era apressar um processo que já estava 15 anos atrasado – afinal, a Constituição previa que todas as terras indígenas do país fossem demarcadas até 1993. E foi assim que, em julho de 2008, a FUNAI lançou seis portarias criando grupos de trabalho, com a missão de identificar pelo menos 39 tekoha reivindicados – em 08/01/2013, foi publicado no Diário Oficial o primeiro relatório que é resultado desse trabalho, propondo a criação da Terra Indígena Iguatemipegua I, localizada na bacia do rio Iguatemi, com 41,5 mil hectares. Vários dos demais relatórios, espera-se, deverão ser publicados ao longo de 2013¹⁶.

¹⁴ As mortes por enforcamento estão, muitas vezes, associadas a acusações de assassinato, seja por feitiçaria, ou por meios “mais diretos”, como envenenamento. Nesse sentido é que são sintomáticas do mal-estar imperante nas reservas: como conviver com pessoas de quem se desconfia constantemente? As suspeitas de feitiçaria ou de assassinato, por sua vez, geram novas violências e, nesse sentido, vive-se, hoje, um círculo vicioso nesses espaços. Para melhor compreensão desse complexo quadro, ver: Pimentel (2006).

¹⁵ Os números de 2012 são provisórios. Para os dados até 2000, ver Brand & Vietta, 2001. Ver, ainda, o relatório “Violência contra os povos indígenas do Brasil – dados de 2011”, do Conselho Indigenista Missionário – <http://www.cimi.org.br/pub/CNBB/Relat.pdf>.

¹⁶ A T.I. Iguatemipegua I é a primeira porção de terras identificadas ao longo da bacia do Iguatemi. O relatório que a identifica e delimita teve seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 08/1/2013.

É importante recuperar esse histórico recente para que se compreenda bem os termos do debate que o movimento kaiowá e guarani pelas demarcações trava hoje com os fazendeiros/políticos de Mato Grosso do Sul. Os indígenas demandam mais terras, considerando a escassez de espaços o problema fundamental, e as demarcações como cruciais para reverter o quadro de crise humanitária hoje imperante.

Já o *establishment* local insiste em refutar essas reivindicações, alegando que o fundamental seria intensificar a presença do Estado nas terras indígenas já existentes. Resumindo: afirma-se frequentemente que os fazendeiros em MS são todos de boa fé e que detêm títulos legais, por isso seria absurdo realizar qualquer nova demarcação de terras. Diante do poder econômico e político dos ruralistas, capaz de conter os processos por meio de uma enxurrada de arrastadas ações judiciais, tem havido um consenso crescente de que a saída para resolver o impasse é encontrar mecanismos para indenizar os fazendeiros pelas terras transferidas aos indígenas – hoje, a Constituição estabelece que a indenização se restrinja às benfeitorias (Pimentel; Moncau, 2011).

Dingpolitik

Alguns anos atrás, Viveiros de Castro sugeria para a antropologia o desafio de “politizar a natureza”¹⁷ – do ponto de vista do autor, um projeto mais “interessante”, nos tempos atuais, que o de “naturalizar a política” (Viveiros de Castro, 1999, p. 198-200). Em estreita sintonia com esse comentário, Latour proporia o neologismo *dingpolitik*, como contraponto à conhecida noção de *realpolitik*, de origem alemã (Latour, 2005, p. 04).

No achado feliz desse autor, *dingpolitik* seria, imediatamente, algo como ‘política das coisas’, mas *ding*, ele lembra, está relacionado, em várias línguas europeias, a termos que evocam tanto um ser inanimado como uma assembleia, ou os assuntos ali tratados. Uma *dingpolitik* implicaria, portanto, trazer à discussão pública, tornar “coisas” (temas dignos de atenção pública) justamente o que temos “tratado como coisas” – no caso, politizando a natureza (Latour, 2005, p. 12-13).

Pois é justamente diante do “irrealismo” que tomou conta da *realpolitik* atual (com sua extrema dificuldade para tomar decisões sérias em relação a temas como as mudanças climáticas, ou impor limites para grandes empreendimentos econômicos, como o agronegócio) que os movimentos indígenas têm ganhado cada vez mais destaque no cenário político latino-americano.

¹⁷ Esse projeto começa com Latour (2009), inspirado, entre outros elementos, por uma leitura de Descola (1986), e é encampado por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1999; 2002), entre outros autores. Opõe-se à “essencialização da política”, alçada à condição de “éter do mundo social”, nos termos desse último autor, por parte dos estudos “neocontratualistas” (idem, 1999, p. 198).

Dingpolitik se soma a cosmopolítica, termo empregado em sentido que Latour tomou da obra de Isabelle Stengers. Mais uma vez, a ênfase é no rompimento do clássico binômio natureza/cultura. Do glossário preparado pelo autor:

COSMOPOLÍTICA: Antigo termo dos estoicos para exprimir a filiação à humanidade em geral e não a uma cidade em particular. O conceito adquiriu significado mais profundo com Isabelle Stengers: a nova política, não mais enquadrada no acordo* modernista da natureza* e da sociedade*. Hoje existem diferentes políticas e diferentes cosmos. (Latour, 2005: 347).

Ou seja, pretende-se, ao empregar esse termo, chamar a atenção para o fato de que os pontos de vista envolvidos numa disputa política podem ter como referência diferentes mundos – o que fará muito sentido, veremos, se pensarmos nas dificuldades que surgem no diálogo dos ameríndios com governos de estados nacionais, seus sistemas de Justiça, e, também, setores econômicos como a mineração ou o agronegócio.

De La Cadena (2010) explicita como as ações levadas a cabo nos últimos anos pelos movimentos indígenas na região andina estão repletas de referências a atores (e agências – humanas e não humanas) e de reivindicações intimamente relacionados a uma “politização da natureza”. A autora também mostra como os atores políticos que confrontam, muitas vezes, esses movimentos estão movidos por interesses que questionam, exatamente, essa politização:

As ‘coisas’ que os movimentos indígenas estão atualmente ‘tornando públicas’ (cf. Latour, 2005) na política não são simplesmente não humanos, elas também são entidades sensientes cuja existência material – e aquela dos mundos aos quais elas pertencem – está atualmente ameaçada pelo casamento neoliberal entre o capital e o Estado. (De La Cadena, 2010: 342).

A autora reconhece que vários estudos recentes sobre coletivos ameríndios têm discutido a participação desses outros seres (que, no contexto analisado pela autora seriam conhecidos como *tirakuna* – seres-terra ou *earth-beings*, como ela traduz) na política em nível local, porém cobra que as pesquisas mostrem como essas diferentes ontologias estão rompendo o campo conceitual da política em nível mais amplo, não apenas que permaneçam como “cultura indígena” a ser etnografada. O debate ontológico é um debate político, lembra-nos a autora.

As considerações de De La Cadena (2010) são bastante oportunas quando percebemos que, em lugares como a Bolívia e o Equador, os atores coletivos ameríndios têm, efetivamente, dado o tom do debate político nacional. Mesmo em países onde esses movimentos têm maior dificuldade para emergir na luta político-partidária, em função do pequeno número dos indígenas, em relação à população total, como no Brasil, essas lutas têm renovado seu apelo junto aos não indígenas. São

exemplares, nesse sentido, as mobilizações contra a Usina Hidrelétrica de Belo Monte – apoiadas por autores como Viveiros de Castro, por sinal – e, mais recentemente, as amplas demonstrações de solidariedade recebidas pelos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul após ameaça de despejo contra o grupo de Pyelito Kue/Mbarakay¹⁸.

Com a retomada do crescimento econômico da América Latina na última década, em função, sobretudo, da demanda asiática por produtos primários (alimentos, metais – e, indiretamente, água, terra, madeira), bem como a commoditização do comércio desses itens (que contribuiu para inflar artificialmente seus preços), a disputa por territórios indígenas e seus recursos naturais (forma como muitos dos Ocidentais pensamos o que podem ser pessoas, ou mesmo coletivos de pessoas, aos olhos indígenas, como florestas, rios e montanhas) se intensificou de forma generalizada por todo o continente.

As críticas à nossa “irrealpolitik” ambiental também são feitas pelos movimentos indígenas no Brasil, há vários anos – muito embora nem sempre tenham sido “levadas a sério” (ou seja, poderíamos dizer, consideradas “literalmente, e não metaforicamente”, como sugere De La Cadena (2010, p. 361)) as observações das lideranças indígenas a respeito de suas relações com essas “entidades sensientes”.

¹⁹ Num dos registros mais notáveis, dentre os disponíveis na literatura antropológica, estão as reflexões que Bruce Albert colheu, ao longo dos anos, com o líder e xamã yanomami Davi Kopenawa.

A violência dos brancos, diz Davi a Albert, está ligada a uma ignorância, a uma “escuridão confusa” de um pensamento “plantado nas mercadorias” (Albert 2002, p. 248). Vale notar que a

¹⁸ Esse acampamento kaiowá está instalado em região reconhecida como parte da Terra Indígena Iguatemepegua I, entre os municípios de Tacuru e Iguatemi (MS). Em outubro de 2012, diante de uma ameaça de despejo, em função de ordem emitida pela Justiça Federal, o grupo lançou carta pública em que declarava que essa sentença equivalia a uma decretação para sua “morte coletiva”. O documento gerou ampla onda de mobilização entre os não indígenas – em mais de 50 cidades do Brasil e do exterior, aconteceram manifestações públicas de apoio à luta kaiowá e guarani. Mesmo antes disso, a ordem de despejo foi suspensa, e as atenções de autoridades do Executivo e do Legislativo ao caso foram renovadas. A atual ocupação em Pyelito Kue iniciou-se em agosto de 2011 e, desde então, o grupo já sofreu uma série de ataques violentos, por parte de homens armados, contratados pelos fazendeiros da região. Anteriormente, o mesmo grupo já fizera duas tentativas frustradas de voltar a sua terra. Em 2003 e 2009, sofreram com violentas expulsões extrajudiciais, tendo sido espancados e alvejados. Em 2009, um adolescente desapareceu após o ataque sofrido. Um idoso morreu em 2011, em função das sequelas de ferimento à bala dois anos antes, de acordo com seus familiares. Em julho de 2012, Adelio Rodrigues, liderança do grupo, também faleceu após ter sido atingido por balas de borracha, segundo sua família (a curta distância, os projéteis podem provocar hemorragias internas, por exemplo, segundo se vem discutindo na região). O relatório de identificação da área que inclui Pyelito integra conjunto de seis grupos de trabalho lançado em 2008 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em cumprimento ao Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) assinado com o Ministério Público Federal (MPF), em 2007. O objetivo desse acordo era que o governo federal desse uma resposta definitiva ao problema das terras kaiowá e guarani, que vêm sendo morosamente demarcadas desde os anos 80, sempre após grande pressão do movimento indígena (Pimentel; Moncau, 2011; Pimentel, 2010, 2012). Ao menos 39 grupos que reivindicam porções de terra (*tekoha*) foram incluídos nesses seis GT's, cujo escopo foi definido de acordo com as bacias hidrográficas do sul de MS.

¹⁹ Sintomaticamente, o movimento indígena no Brasil, em geral, tem como principais aliados, no meio urbano, os chamados “ambientalistas”, e pouco apoio de movimentos camponeses – ao contrário do que acontece no restante da América Latina.

reflexão de Davi se relaciona com uma experiência de contato a partir do garimpo de ouro, sobretudo, numa região de floresta equatorial que permanece praticamente intacta, em uma área demarcada de 9,4 milhões de hectares.

A situação atual dos Kaiowa e Guarani nos oferece a oportunidade de observar o discurso xamânico em um contexto bem diferente. No sul de Mato Grosso do Sul, não são a mineração e o desmatamento as ameaças. Não se trata de impedir a devastação da floresta – ela já aconteceu, ao longo do século XX, e de uma maneira radical, como se viu.

A reflexão tecida pelos indígenas em sua luta pela reconquista de seu território está repleta de considerações a respeito da ação de seres relacionados à terra, às águas e aos fenômenos meteorológicos – seus parentes, aliados – e de uma crítica à transformação dessa terra e de seus recursos em mercadorias. Usualmente, a reflexão mais densa é realizada pelos *nhanderu* e *nhandesy*, como são conhecidas algumas pessoas de prestígio, em função de seus conhecimentos xamânicos e posição social.

Os Kaiowá e Guarani que sustentam as práticas xamânicas²⁰ consideram, em primeiro lugar, que as atitudes dos *karaí* (brancos ou não índios) – o desmatamento generalizado em MS, a irresponsabilidade com relação aos rios e as terras – são extremamente perniciosas para a saúde e o equilíbrio do cosmo. Além disso, é a própria manutenção das práticas xamânicas, segundo eles, que pode dar alguma chance à sobrevivência dos próprios *karaí*, tendo em vista que as consequências nefastas de nossa negligência e crueldade já são visíveis por todos os lados.

Todo o movimento kaiowá e guarani em MS está construído sobre alguns supostos em torno do sentido de voltar a viver em ao menos parte das terras que correspondem ao que a Constituição de 1988 denomina de “tradicionalmente ocupadas”. É comum que fazendeiros e políticos questionem a insistência em recuperar essas terras, considerando-se que boa parte delas encontra-se imprestável, hoje, para a prática de atividades ditas “tradicionalistas” segundo o senso comum dos *karaí*, como caça, pesca e coleta²¹.

²⁰ Restrinjo o universo de referência porque há um contingente considerável de Kaiowá e Guarani que se aproximou das igrejas evangélicas nas últimas décadas. Décadas atrás, as missões protestantes estiveram intimamente relacionadas ao projeto de confinamento dos Kaiowá e Guarani, com promessas de prestação de serviços de saúde e educação, caso as famílias concordassem em ir morar junto a elas, deixando as terras que ocupavam (Benites, 2009). Os evangélicos indígenas certamente mantêm em seu repertório uma série de ideias e práticas oriundas desses conhecimentos xamânicos (afinal, a ideia de feitiçaria é importante para muitos pentecostais), mas sua relação com os *nhanderu* e *nhandesy* se altera muito – nesse sentido, a conversão é, fundamentalmente, (cosmo) política. Por exemplo, ouve-se muita reclamação por parte dos xamãs sobre as perseguições incentivadas por alguns pastores, os quais seguem considerando “demoníacas” suas práticas.

²¹ No debate público sul-mato-grossense, é comum que se atribua aos Guarani e Kaiowá os rótulos – evidentemente questionáveis e cada vez mais discutidos no âmbito da antropologia e da arqueologia – de nômades ou seminômades, caçadores-coletores, não praticantes de agricultura etc., como forma de negar-lhes o reconhecimento ao direito à terra. Para uma análise sobre as territorialidades indígenas, ver: Gallois (2004).

O que fundamenta a certeza dos coletivos guarani/kaiowá de que a volta aos chamados *tekoha* será viável é, entre outras coisas, o discurso profético dos *nhanderu* e *nhandesy*. Há um claro contraste com a visão clássica sobre os Guarani, a partir da descrição de Nimuendaju (1987), como um povo “melancólico”, ou “pessimista”, aguardando o fim do mundo, buscando evadir-se dele rumo a uma Terra sem Males que é vista como uma espécie de Paraíso, em outra dimensão.

Quanto aos Kaiowá e Guarani de MS, note-se, não são os que decidiram evadir-se, são os que insistiram em ficar e lutar: eles enfatizam a possibilidade de plena recuperação ambiental com a retomada dos *tekoha*²².

Um grande exemplo do discurso profético associado ao movimento de luta pelas terras e de como é fundamentada a ideia de que é plenamente viável retornar aos *tekoha* está no pensamento de Atanásio Teixeira, um dos mais conhecidos *nhanderu* de MS. Atanásio, desde os anos 80, é um dos pilares do movimento pela recuperação das terras kaiowá e guarani²³.

Por sinal, dizia, certa vez, Atanásio: “Os crentes anunciam que vai acabar o mundo, mas é mentira; às vezes alguns *nhanderu* também falam a mesma coisa, mas não é verdade. O único que sabe é *Pa’i Kuara* (o Sol)” (Mura 2006, p. 249).

Na interpretação desse xamã sobre o processo de colonização, os bichos que antes eram tão abundantes nas matas foram escondidos pelos seus donos – os *jára*, seres responsáveis por cuidar das espécies animais, vegetais, ou dos lugares, comuns em diversas tradições indígenas de conhecimento (Fausto 2008).

Esta mata grande sempre foi nossa, este lugar sempre foi nosso. Eles (os brancos) derrubaram todas as matas, só pra depois chamar de Mato Grosso do Sul. Então eles esconderam de nós os nossos remédios, nossas carnes, nossa caça, que era o tatu, a cutia, a anta, o lagarto: esses animais eram todos nossos. Eles esparramaram todos de

²² Note-se que tenho em mente aqui o fato de que os Apapocuva que Nimuendaju encontrou eram, justamente, oriundos da região do rio Iguatemi, no sul de MS. Até hoje é possível (embora não seja comum) encontrar, entre os Guarani de Porto Lindo/Yvy Katu (Japorã-MS), sobretudo, gente que reconhece parentes entre os Guarani do litoral de São Paulo e, muitas vezes, se desloca para visitá-los. Da mesma forma, encontram-se (são poucos, mas existem) exemplos de gente do litoral que vem ao MS rever familiares.

²³ Não entrarei, aqui, em detalhes sobre a forma como se compõe esse prestígio, especialmente no contexto dos conflitos fundiários. Por si só, tal empreitada demandaria um artigo à parte. Basta saber que quando se diz que tal rezador “é bom mesmo” me parece que se está dizendo, sobretudo, que ele é realmente eficiente – seja para curar as pessoas/animais/plantas ou manter a segurança, sanidade e harmonia em um dado local. Nesse sentido é que, em uma situação em que o conflito com os fazendeiros é iminente, a demanda sobre essa figura se acentua. Ele é quase como um amuleto que deve acompanhar o grupo para garantir segurança diante da reação violenta dos brancos.

nós, os donos dos animais ergueram (para o céu) todos. Então os alimentos hoje são fabricados na máquina (Comunicação Oral)²⁴.

O que vem da máquina tem que ser comprado com o dinheiro, e é essa a causa primordial da desgraça dos Kaiowá e Guarani, Atanásio reconhece. Por isso, é necessário recuperar a terra, para que se possa usufruir novamente da comida que é concedida pelos *jára*, pelos *Tupanguéry*²⁵, por *Pa'i Kuara*, o Sol, todos os seres com os quais o xamã negocia para trazer o bem-estar a seu povo, garantindo a boa colheita e a sanidade completa de todos os bichos, plantas e crianças que estão na comunidade.

Porque nós não temos dinheiro, nós apenas ficamos olhando à toa as coisas (mercadorias). Então, pra gente não passar necessidade, queremos a nossa terra, para poder plantar, para não se preocupar com as coisas dos outros. Nós queremos o que é nosso, nós vamos nos juntar e produzir nossa comida, para nossa carne vamos criar bichos. Por isso é que nós lutamos para conseguir a nossa terra. (Comunicação oral)²⁶.

O dinheiro, chamado por vezes de *pirapire* (pele de peixe), tem papel importante no estabelecimento de um contraste com o modo de ser dos brancos (*karaí reko*). Em contraste com os indígenas, que se preocupam com a família e dividem o que têm, os *karaí* estabelecem relações por meio de compras e vendas, contabilizadas. É nesse sentido que se pode dizer que os brancos são “parentes do dinheiro”²⁷.

Note-se, também, no discurso de Atanásio, a ênfase na necessidade de produzir a própria comida como base para o impulso pela busca dos *tekoha*. A alimentação, como se sabe, é de suma importância nas elaborações que os *nhanderu* guarani fazem a respeito da saúde, do desenvolvimento humano em geral, e das capacidades xamânicas, especificamente.

²⁴ A entrevista aqui citada foi realizada em abril de 2010, no âmbito das gravações do documentário “Mbaraká – A Palavra que Age”, cujo projeto, de minha autoria, foi vencedor do prêmio Etnodoc 2009, edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em parceria com a Petrobrás. O vídeo, lançado em 2011, foi realizado em parceria com Edgar Teodoro da Cunha (direção) e Gianni Puzzo (fotografia). As entrevistas foram conduzidas por mim e, para a tradução, contamos com ajuda dos seguintes professores guarani/kaiowá: Eliel Benites, Clara Barbosa de Almeida, Devanildo Ramires, Elivelton de Souza e Cajetano Vera, além dos professores não indígenas Elizeu R. Cristaldo e Ana Paula A. G. Leite. As legendas do vídeo contaram ainda com a revisão de Muller Teju Orue e da professora Graciela Chamorro (UFGD).

²⁵ Forma genérica pela qual são chamados os deuses – também se fala, da mesma maneira, em *Tekojára kuéry* (os donos da nossa forma de ser, literalmente). Para uma análise geral dos termos usados na cosmologia, incluindo-se seu emprego contemporâneo na linguagem corrente entre os Kaiowá e Guarani, ver: Chamorro (2008).

²⁶ Ver nota 25.

²⁷ A comparação foi feita por um dos participantes do evento “A cosmociência dos Guarani, Mbya e Kaiowa e o reconhecimento acadêmico de seus intelectuais”, realizado na UFMG em dezembro de 2012. Gerou muitos risos na plateia (um sinal de que fez sentido para todos), composta em grande parte por convidados indígenas.

Nesse sentido, o modo de ser propriamente kaiowa/guarani implica também uma forma própria de alimentar-se, é fundamental na definição dos modos apropriados de viver e no contraste com os modos dos *karaí*. Mais ainda, esse impulso expresso na fala de Atanásio mostra que, se o xamanismo guarani enfatiza a necessidade de comer adequadamente para ascender, ocupar uma terra capaz de produzir essa alimentação é uma pré-condição para o desenvolvimento pessoal almejado pelos xamãs, associado à leveza e a purificação²⁸.

A expectativa pela recuperação das terras é grande. Atanásio já colaborou em várias fases do movimento, residiu em uma infinidade de lugares, sempre cantando para ajudar na luta. Ultimamente, as coisas andam difíceis. Em dezembro de 2009, junto a um grupo de mais de 50 pessoas, ele, que já tem mais de 70 anos, foi espancado, ameaçado com armas de fogo, vendado e jogado à beira da estrada na desocupação extrajudicial do *tekoha* conhecido como *Mbaraka'y*, em Tacuru (MS), promovido por um grupo de pistoleiros a mando de fazendeiros da região. Foi a malfadada tentativa anterior de recuperar as terras do mesmo coletivo que, em 2011, ocupou a área conhecida como Pyelito Kue, ganhando notoriedade mundial, como já vimos.

Atanásio, cujo pensamento é, seguramente, grande fonte de inspiração para o grupo, nem assim perde a esperança, e suas falas adquirem tom profético, quando fala sobre como será boa a vida, no dia em que os Kaiowá e Guarani finalmente recuperarem suas terras:

Então, haverá dança e caminhada até o lugar onde vai renascer a nossa terra, e é ali que nós vamos. Ali haverá novamente os que vão dançar, vão ser arrumadas as casas. Então, nesse lugar eles vão abençoar, trazer coisas boas. Depois de abençoar o lugar, eles (os *nhanderu*) vão poder trazer de volta as nossas caças, o dono da caça vai chamar os animais, eles vão baixar de novo. (Comunicação Oral)²⁹.

As festas kaiowá e guarani, segundo a memória dos mais velhos, estavam relacionadas a um tempo de fartura, antes do desmatamento massivo na região e do confinamento, quando as colheitas eram abundantes, e as famílias podiam convidar periodicamente os vizinhos para cantar, dançar e pedir aos deuses por sua saúde e a alegria. Esses rituais, como a nomeação das crianças (*nimongarai*) ou a passagem dos meninos à idade adulta (*mitã pepy*), sinalizada antigamente por um furo na parte inferior da boca, o *tembekua*, onde se instalava um fio de resina de certa árvore, o *tembeta* – estão entre as mais fortes lembranças de Atanásio, e compõem o cenário da terra almejada, onde os parentes um dia poderão voltar a viver do seu próprio jeito, o *nhande reko*:

²⁸ Sendo objeto de reflexão ampla e constante, o tema da alimentação é onipresente nos estudos sobre os povos guarani. Para alguns elementos da relação entre alimentação e cosmologia, ver Chamorro (2008). Análises focadas na alimentação dos Mbya têm sido feitas por Tempass (2008) – o autor, inclusive, destacou recentemente a questão das cestas básicas.

²⁹ Ver nota 25.

Então haverá novamente o convite à cerimônia das crianças (*mitã pepy*), haverá novamente a celebração do *tembekua*, haverá novamente a dança (*jerosy*), o canto longo (*mborahei puku*), pra trazer de volta a festa do milho verde (*avati kyry*). Vão ser abençoados (*hovasa*) os canaviais, os mandiocais, as crianças. Vamos ter novamente ali todas as coisas, o novo lugar vai ser fortalecido com as rezas, ali não será mais preciso ter outro modo de viver. Ali haverá uma nova vida com danças, vida sadia, e vida em abundância. (Comunicação oral)³⁰

O movimento *kaiowá* e *guarani* pela retomada de terras se estruturou, nos últimos 30 anos, em torno da organização de grandes assembleias multicomunitárias, chamadas de *Aty Guasu* – grandes reuniões. Em função disso, a própria organização política acabou, ela mesma, sendo conhecida como *Aty Guasu*³¹.

A associação desse movimento de recuperação das terras aos saberes xamânicos se exprime não só pelo forte emprego dos cantos nas ações políticas (sejam as assembleias ou as retomadas de terra), mas também a partir desse discurso sobre o futuro que se percebe nessas palavras de Atanásio. Os *nhanderu* e *nhandesy* repetem incessantemente suas profecias a respeito da necessidade crucial de recuperar as terras e retomar o modo de ser dos antigos – *nhande reko*, o nosso jeito de ser, em oposição ao modo de ser dos *karai* –, os bons costumes, que garantem qualidade de vida (*teko porã*, *teko marangatu*)³², a fim de envolver cada vez mais gente com a confiança no poder das suas palavras, e por fim torná-las realidade.

Entretanto – os fazendeiros fazem questão de sublinhar isso –, esse futuro de recuperação das terras passa por uma volta a práticas do passado. Aos olhos ocidentais/modernos, pode tratar-se de “romantismo”, termo que não raro aparece no discurso de políticos e ruralistas.

Uma análise mais ampla do ponto de vista ameríndio quanto a esse tipo de questão pode revelar algo um pouco diferente. Entre os movimentos indígenas de diversos locais, essa ideia de uma volta ao passado como objetivo político não é nada estranha. Em contextos onde essa tradição ocidental de contar o tempo e associar juízo de valor positivo ao progresso não é hegemônica, a ideia do retorno a um tempo de fartura e de uma recuperação dos elementos da paisagem que garantiam a abundância de comida e o bem-estar de um grupo pode não soar tão absurda como por aqui.³³

O termo *quechua pachakuti*, por exemplo, é muito usado hoje em países andinos por grupos relacionados ao movimento indígena. Pois Gutiérrez (2009, p. 108) observa que seu sentido indica,

³⁰ Ver nota 25.

³¹ Para um estudo sobre essas assembleias, ver Pimentel (2012).

³² Bom jeito de ser, jeito sagrado/imaculado de ser etc., as possibilidades de glosa são várias – ver Chamorro, 2008; Meliá *et al.*, 2008 [1976].

³³ A respeito do tempo, nesses termos, ver, ainda: Silva (2000); Overing (1995).

justamente, uma “volta ou inversão do tempo e do espaço” em que os princípios que regem a convivência comunitária se espalharão, valendo para o mundo todo.

Não se trata, assim, do clássico sentido enxergado nos movimentos de esquerda para as lutas populares: a ideia de fazer subir ao poder os que estão abaixo. O *pachakuti* privilegiaria, segundo a autora percebe, um movimento de estender “para fora” as regras hoje vigentes “para dentro” (das comunidades).

A interpretação de Gutiérrez (idem), sobre a necessidade de levar “para fora” o que já é vigente “no interior” dos coletivos indígenas, anuncia algo sobre o conteúdo ético dessas mobilizações políticas, de sua relação com elaborações a respeito das boas normas para uma socialidade, como o *nhande reko* guarani – boas normas que, como já destacou Pereira (2004), envolvem, também, elementos que nós, ocidentais, costumamos incluir na paisagem, e não no meio social, como plantas, fontes d'água, morros e animais³⁴.

O esforço dos xamãs kaiowá e guarani é o de pregar a volta ao *nhande reko*, nosso modo de ser, de agir³⁵. “Pegar o jeito do branco”, uma expressão comum de se ouvir, é o perigo. O *nhande reko*, o jeito kaiowá/guarani de ser, de fazer as coisas, está intimamente ligado às práticas xamânicas. Retomar as áreas de *tekoha* é, como se viu, recuperar hábitos e práticas dos antigos, hoje impossibilitadas pelo ambiente (cada vez mais) urbano das grandes reservas.

Essas práticas dos antigos, justamente, dependem de elementos que nós designamos por “natureza”. Nesse sentido, mais uma vez, há uma relação direta entre a luta pela terra, o xamanismo e a política. Terra, aqui, é muito mais do que o mero suporte para a “produção” que nela veem os *karaí*. De todo modo, o fato é que o projeto, teoria ou filosofia kaiowá da política passa, de forma decisiva, por aquilo que chamamos de natureza. E isso não apenas no sentido “romântico” identificado pelos fazendeiros, de uma “volta à natureza”. A natureza, essa multidão, é não somente o objetivo, ela é aliada no processo de luta pela terra.

Animais, plantas, elementos do clima (como ventos e raios) e da paisagem (morros, rios, lagos) servem como morada para, parecem manifestações de, ou são elas mesmas entidades aliadas da luta dos indígenas pela recuperação das terras. A forma mais genérica de denominar esses seres que são

³⁴ Poderíamos, ainda, nos estender à obra do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), pioneiro na busca de um diálogo entre o pensamento indígena e a teoria política revolucionária ocidental. Não por acaso, Löwy lembra que se pode defini-lo como, fundamentalmente, um romântico (apud Mariátegui, 2005 [1927], p. 7-24). O romantismo do peruano mirava, sobretudo, o mundo pré-hispânico e o que imaginava sobre um “comunismo incaico”. Escreve, por exemplo: “O passado inca entrou na nossa história [do Peru] reivindicado não pelos tradicionalistas, mas pelos revolucionários.” (Mariátegui, 2005 [1927], p.115). Para uma discussão sobre a possibilidade de diálogo entre obras como a de Mariátegui e o pensamento ameríndio, ver Tible (2012).

³⁵ Que também pode ser *ore reko*, exclusivo. Veja-se que, em certos contextos (em momentos de desmobilização após a resolução de um embate territorial, por exemplo) pode surgir com força a ênfase apontada por Benites (2009) no *teko laja*, o modo que cada família tem de agir e de ser.

aliados, parentes, ou mesmo ancestrais dos Kaiowá e Guarani é, como se viu, *Tekojára*, os “donos do nosso modo de ser”, numa das possíveis traduções.

Nesse sentido, quando se discute a questão das terras indígenas em MS, não se trata, somente, de fazer um simples cálculo de área disponível por pessoa ³⁶. O que está em jogo é a possibilidade de relacionar-se, da forma correta, com todos esses elementos citados (Pereira 2004).

A ideia de abandonar a ordem imposta pelos brancos e retomar aos “antigos costumes”, como fundamento das rebeliões tupi e guarani, é reiteradamente citada em documentos coloniais e, evidentemente, transformada ao longo da história³⁷, persiste até hoje.

Como discutimos acima, esse “retorno ao passado” nada tem de romântico e explícita, penso, algo que está no cerne da questão posta, hoje, pelos Kaiowá e Guarani: o movimento pela recuperação das terras em MS é, sobretudo, cultural, no sentido que os ocidentais costumamos dar a essa palavra.

Ao fim e ao cabo, um olhar mais atento aos discursos dos xamãs kaiowá e guarani poderá, ainda, contribuir para mostrar uma desconcertante associação entre a recuperação dos *tekoha* e todo o complexo intrincado de ideias que acabou reduzido às limitadas formulações sobre a Terra sem Males imperantes na etnologia do século XX³⁸.

Por exemplo, uma recente crônica do indigenista Egon Heck (2012), do Conselho Indigenista Missionário³⁹, citava o seguinte texto, produzido por Oriel Benites, jovem liderança do Conselho da Aty Guasu que é filho de Atanásio Teixeira:

³⁶ <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/11/07/cada-familia-indigena-deveria-viver-em-30-hectares-de-terra-diz-orgao-de-mato-grosso-do-sul.htm>

³⁷ Quero dizer: segundo se percebe pelas fontes, o *nhande reko* do século XVI não é o mesmo de hoje. Persistem certos elementos: dançar e cantar continuam sendo atos subversivos, como nos tempos do profeta Oberá, que liderou rebelião guarani em 1579. Vide os seguintes versos, publicados em 1602 por Martín Barco de Centenera, a respeito da ação desse líder: “Dexando pues su tierra y pròpio assiento/ la tierra adentro vino predicando,/ no queda de indio algun repartimento,/ que no siga su voz y crudo mando: / Con este ímpio pregón y mal descuento/ la tierra se va toda levantando, / no acude ya al servicio que solia, / que libertad a todos prometia. / Mandoles que cantassen y baylassen,/ de suerte que otra cosa no hazian” (Centenero, 1836 [1602]).

³⁸ Para uma crítica a essas simplificações, ver, por exemplo: Noelli (1999); Combès (2011); Chamorro (2008); Pimentel (2012).

³⁹ Divulgado na Agência Adital em dezembro de 2012, como parte do texto intitulado “Kaiowá Guarani – não aguentamos mais” – http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=72719

"Nós estamos vivendo sem a energia da natureza na nossa alma, no nosso espírito, até no nosso mundo fisicamente percebemos isso. Precisamos desse espaço, nossa terra sem males, onde está derramado um pouco do nosso sangue, osso e carne, que corrompe sempre naquela terra que uma boa parte ainda está viva, onde queremos sentir essa força da natureza no nosso sangue, na nossa vida. Essa necessidade nos motivou para lutar porque nossa força em conjunto é imbatível. A terra onde estão plantadas soja, cana, criação de animais ou empresas de agrotóxicos, entre outras, no Mato Grosso do Sul, está repleta de sangue indígena. O dinheiro que [têm] os grandes empresários, fazendeiros, garimpeiros, proprietários das serrarias e muitos outros proprietários aqui no Brasil está manchado de sangue Kaiowá Guarani. Nós queremos viver de maneira que a nossa cultura, costume e rituais permite – ar fresco, água da mina, frutas naturais. Essa é nossa santa ceia, que não temos mais por causa da superlotação nas áreas demarcadas pelo SPI (confinamentos) e a demora da demarcação da terra Kaiowá-Guarani

Os antropólogos passaram muitas décadas alimentando a ideia de que o discurso dos xamãs tupi/guarani⁴⁰ em torno da Terra sem Males, por vezes chamada de Yvy marãney, envolvia "forças centrífugas", "negadoras do social" (Clastres 1978, p. 45), ou mesmo seria uma "tradução guarani do devir não humano" (Sztutman 2005, p. 41). Pode ser que esse complexo de ideias tenha apresentado esse sentido em alguma de suas transformações registradas ao longo destes cinco séculos, mas o fato é que, hoje, em Mato Grosso do Sul, são as terras a serem demarcadas, os *tekoha*, que se tornaram a autêntica Terra sem Males a que almejam os Kaiowá e Guarani, literalmente alcançável pela ação política planejada e consciente, e o único horizonte que muitos desses indígenas vislumbram para que se possa recuperar uma sociabilidade minimamente aceitável, que proporcione uma vida plenamente humana.

Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu – uma crítica xamânica da economia política da natureza. In Bruce Albert & Alcida Ramos (org.). *Pacificando o Branco – Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp/Imprensa Oficial, 2002, p. 239-376.
- BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowa: Impactos e Interpretações Indígenas*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2009.
- BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000". *Tellus*, v. 1, n.1, 2001, p. 119-132.
- CENTENERO, Martín del Barco. *La Argentina o la conquista del río de la Plata*. Buenos- Aires, Imprenta Del Estado, 1836 [1602].

⁴⁰ Pois, como lembra Noelli (1999), em relação a esse tema, é a partir das reflexões de Nimuendaju sobre os Guarani que Métraux tece hipóteses sobre os Tupinambá.

- CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura – Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados, Editora UFGD, 2008. 367p.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 123.
- COMBÈS, Isabelle. El Paititi, Los Candires y Las Migraciones Guaraníes. *Suplemento Antropológico XLVI*, Asunción de Paraguay, Paraguay, nº 1, pp. 7-149, 2011.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology*, n.25, v. 2, p. 334-370, 2010.
- DESCOLA, Philippe. La nature domestique. *Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p.450.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-66. 2008.
- GALLOIS, Dominique T. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: Fany Ricardo (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo, ISA, p. 37-41. 2004.
- GUTIÉRREZ, A, Raquel. *Los Ritmos del Pachakuti*. México D.F., Bajo Tierra/Sísifo. 2009.
- HECK, Egon D.; MACHADO, Flávio D. (org.). *As Violências contra os Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul - E as Resistências do Bem Viver por uma Terra sem Males*. Campo Grande, CIMI-MS. 2011.
- LATOUR, Bruno. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. In Bruno Latour and Peter Weibel (eds). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press, p. 14-43, 2005.
- _____. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.150.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um Socialismo Indo-Americano – Ensaios Escolhidos*. Seleção e introdução Michael Löwy, tradução Luiz Sergio. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2005 [1927], 270p.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã – Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Asunción, Ceaduc/Cepag (2ª ed.). 2008 [1976].
- MURA, Fábio. *À Procura do Bom Viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2006.
- NIMUENDAJU, Curt U. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987[1914], 156p.
- NOELLI, Francisco S. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da 'terra sem mal'. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.
- OVERING, Joanna. O Mito como História: um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PIMENTEL, Spensy K. *Sansões e Guaxos – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- _____. Violência contra os Povos Indígenas. In V. Sacchetta (org.). *CDDPH – Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana : uma história de resistência e luta pelos Direitos Humanos no Brasil*. Brasília, SDH, 2010.
- _____. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2012.
- PIMENTEL, Spensy K; MONCAU, Joana A. Guarani Kaiowá – Genocídio Surreal. in Beto Ricardo; Fany Ricardo (org.). *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 692-696, 2011.
- SILVA, Ariadiny M.; SILVA, João S. V.; FERRARI, Diego L.; LAMPARELLI, R. A. C. Vegetação natural e área antrópica em Mato Grosso do Sul até o ano de 2002. *Anais do 3º Simpósio de Geotecnologias no Pantanal, Cáceres (MT)*, Embrapa Informática Agropecuária/INPE, p. 391 - 400, 2010.

SILVA, Márcio F. Perspectivas do Tempo. *Sexta Feira*, n. 5, p. 89-97, 2000.

TEMPASS, M. C. A distribuição de cestas básicas para os Mbyá-Guarani: impactos e representações. Brasília, *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (Porto Seguro-BA)*, 2008.

TIBLE, Jean. *Marx e América Indígena*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. in Sergio Micelli (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, vol. 1 – Antropologia, Brasília: Sumaré/Anpocs, p. 109-224, 1999.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 552.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio