

Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas kaiowa e guarani de composição^{1, 2}

Lauriene Seraguza³
Universidade de São Paulo

Resumo: neste ensaio proponho um exercício de pensar a ação do “reservamento” inspirada nas proposições cosmopolíticas de Bruno Latour (2015) e Isabelle Stengers (2018). Esta ação, engendrada pelo Estado brasileiro em Mato Grosso do Sul reservou ínfimas porções de terras aos Kaiowa e Guarani após suas expulsões de seus territórios ancestrais, os *tekoha*, configurando um fim de um mundo, de um modo de vida. Diante deste cenário, as “retomadas” aparecem como uma alternativa de composição para sobrevivência em tempos de fins.

Palavras Chaves: Cosmopolítica, Kaiowa e Guarani, Mato Grosso do Sul.

¹ Este ensaio foi elaborado como requisito final da disciplina de “Cosmopolítica, Conflitos Ontológicos e Formas de Expressão” ministrada pelo professor Dr. Renato Sztutman no PPGAS/USP, 2016. As reflexões contidas neles estão em elaboração para a construção de minha tese de doutorado em antropologia.

² Agradeço a Oiara Bonilla pela leitura atenciosa deste texto e suas observações e reservo à mim, a responsabilidade sobre quaisquer equívocos por vir.

³ Doutoranda no PPGAS/USP, pesquisadora do Grupo de Etnologia e História Indígena (UFGD), e do CestA (USP), bolsista FAPESP processo número 2017/09129-7.

In End Times:

“reservation”, “resumption” and multiple kaiowa and Guarani forms of composition

Abstract: in this essay I propose an exercise of thinking about the action of the “reservamento” inspired by the cosmopolitical propositions of Bruno Latour (2015) and Isabelle Stengers (2018). This action, engendered by the Brazilian State in Mato Grosso do Sul, reserved tiny portions of land to the Kaiowa and Guarani after their expulsions from their ancestral territories, the *Tekoha*, setting an end to a world, a way of life. In this scenario, the “retomadas” appear as an alternative composition for survival in times of ends.

Key words: Cosmopolítica; Kaiowa and Guarani; Mato Grosso do Sul.

En Tiempos de Fines:

"reserva", "retomadas" y múltiples formas kaiowa y guaraní de composición

Resumen: en este ensayo propongo un ejercicio de pensar la acción del “reservamento” inspirado en las proposiciones cosmopolíticas de Bruno Latour (2015) e Isabelle Stengers (2018). Esta acción, engendrada por el Estado brasileño en Mato Grosso do Sul, reservó ínfimas porciones de tierras a los Kaiowa y Guaraní tras sus expulsiones de sus territorios ancestrales, los *tekoha*, configurando un fin de un mundo, de un modo de vida. Ante este escenario, las “retomadas” aparecen como una alternativa de composición para supervivencia en tiempos de fines.

Palabras clave: cosmopolítica; Kaiowa y Guaraní; Mato Grosso do Sul.

Sobre Lutar e Resistir

Mas por que os corpos e as pessoas indígenas só passam a existir, ou melhor, só se tornam visíveis aos nossos olhos quando já neutralizados? Quando já mortos? Um ou outro cadáver, quase sem nome, exibido pela mídia sedenta de audiência e likes, e aí sim, de repente, os percebemos, por alguns instantes. Então são apenas cadáveres, de vidas cuja existência efêmera só se dá post-mortem, em uma imagem, duas, e que torna mais visível x jornalista que as exibe do que qualquer realidade da vida que se foi. No matagal. Na beira. A corda, a bala, o feto, a maca, o cadáver. Desgosto. O fim do mundo é o fim da potência do movimento, e da alegria. Tudo, qualquer coisa, continua existindo mais aos nossos olhos de brancos do que a existência indígena. E o nome disso aí continua sendo genocídio. (Oiara Bonilla, Desgosto, 2016)

“**E**u queria saber o que é que a gente tem que fazer para não morrer ninguém quando a gente retoma o nosso *tekoha*”, perguntou – durante uma aula do curso de formação de professores indígenas em nível médio – Ara Vera, em que discutíamos território e degradação ambiental, uma mulher kaiowa com mais ou menos 20 anos, moradora da Terra Indígena de Caarapó, palco do último ataque⁴ realizado por fazendeiros contra os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. Antes que eu pudesse reagir, um jovem guarani⁵ se levantou e respondeu: “Tem que rezar, cantar, dançar antes de entrar. Nós de Yvy Katu rezamos por três semanas e não morreu ninguém”. Outro jovem levantou e afirmou: “em Rancho Jacaré, rezamos 40 dias”. O diálogo dos jovens me recordou uma conversa que tive com uma mulher kaiowa no ano de 2013 quando me explicou que onde tem “retomada”, tem uma cruz levantada, pois, “pagam com a vida” pelo direito de retornar aos seus territórios ancestrais, os *tekoha*.

Conforme Pereira (1999, 2004) *tekoha* se refere a uma unidade político/religiosa de configuração flexível e variada composta por parentelas (*te'yi*) que são compreendidas como produzidas a partir de relações de parentesco e de co-residência, alianças políticas, cooperação econômica e formação de unidades religiosas. As parentelas são dispostas em fogos familiares (*che rata ypype*) em torno de um cabeça de parentela (*hi'u, há'í*), uma liderança político/religiosa que é a articuladora da rede de solidariedade interna ao *tekoha*. Vários fogos familiares compõem uma parentela e várias parentelas compõem um *tekoha*, ou seja, uma rede de relações priorizada pelas alianças amplas, de caráter político e religioso.

A categoria nativa *tekoha* é um importante operador nas assembleias kaiowa e guarani (*aty guasu*) e nas relações com órgãos públicos (MPF, FUNAI, SESAI), mídias e outras organizações da sociedade civil. Nestes espaços, o termo *tekoha* é acionado como um potente instrumento para reivindicar direitos, principalmente o direito a terra. Na atualidade, a não demarcação das terras guarani e kaiowa historicamente reivindicadas é o principal fator limitante para a realização do *teko*, seu jeito de ser e existir. Isto parece sugerir que as “retomadas” vão além da recuperação de terras: aparentam ser uma “retomada” das relações estabelecidas com o mundo e os habitantes de seus diversos patamares, que foram/são enfraquecidas na situação de “reserva”. Os Guarani e Kaiowa insistem que “retomadas” não é “invasão”, e usam um termo, *tekoharã*, para explicar que a terra recuperada era um *tekoha*, deixou de ser e voltará a ser (CRESPE, 2015).

⁴ Sobre o “Massacre de Caarapó” - <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>

⁵ Na literatura etnológica são reconhecidos como Guarani Nandeva, Ava Guarani, mas entre eles se tratam como Guarani, pois, segundo eles, ñandeva e ava resumem uma expressão que significa que *eles são gente*, em língua portuguesa.

É recorrente quando ocorrem as mobilizações para as “retomadas” de terras os indígenas envolvidos convocarem os “rezadores”⁶ em quem confiam para acompanhar as ações. Na Terra Indígena Caarapó, as coisas aconteceram muito rápido, foram pegos em emboscada, quando os “rezadores” chegaram, um jovem já estava morto, e mais de dez pessoas foram atingidas por munição letal e não letal (balas de borracha).

Mas, a partir da chegada dos “rezadores”, nada mais aconteceu, exceto quando o Poder Judiciário determinou a reintegração de posse de parte das áreas que passaram a compor a Terra Indígena Caarapó, compreendidas no relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Dourados-Amambaipagua I⁷, produzido a pedido da FUNAI. Entretanto, os pedidos de reintegração de posse foram suspensos e os indígenas puderam, a princípio, continuar na área.

Muitos indígenas afirmaram que isto⁸ foi consequência da reza dos *Ñanderu* e *Ñandesy*, reza que faz parte do modo de resistir, de fazer política, de compor entre os Kaiowa e Guarani. A percepção de que outros seres sociais, neste caso, alvo das rezas, podem ser percebidos como “entidades políticas”, onde “tudo é político” está aqui inspirado nas discussões de Danowski e Viveiros de Castro (2014) e contribui para pensar a relação estabelecida dos Guarani e Kaiowa com os seus “rezadores” nos momentos de “retomada”: são eles que fazem a interlocução com os outros seres que integram o cosmos, como os *jara*, os donos dos diversos patamares que compõe a existência guarani, para que a “entrada”, o ato de “retomar”, e a permanência na terra a ser “retomada” seja exitosa.

Quando a “retomada” não ocorre conforme o que esperam, costumam os Guarani e Kaiowa atribuir isto à ausência da negociação dos xamãs com os *jara*, os donos dos patamares e dos seres que os compõe: água, mata, produtos agrícolas, montanhas, terra. Estas negociações só podem ser realizadas por pessoas preparadas para fazer as viagens xamânicas com segurança, para que possam acessar os diversos patamares dos mundos guarani e retornar a sua aldeia de origem. Segundo Danowski e Viveiros de Castro “Toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica” (2014:96). Este conceito, inspirado nas proposições de Latour (2005), para quem é preciso “politizar a natureza” (LATOUR, 2005) e de Stengers, convoca a reagir. Stengers percebe cosmopolítica de modo diferente, mas complementar a Latour, ou como ela mesmo aponta:

Bruno Latour segue uma pista complementar, mas diferente, desviando-se da antropologia no seu sentido convencional, que tem o humano como categoria central, rumo à questão dos “regimes de enunciação”, tal como eles se distinguem das instituições históricas e de suas pretensões autojustificativas gerais de acordo com uma relação que não é do tipo “transcendental” (condições de possibilidade), mas empírica no sentido do desdobramento aventureiro da maneira como cada regime perturba, a cada vez de maneira específica, as distribuições do bom senso moderno entre o sujeito (que age, julga, conhece, crê etc.) e seus objetos (elaborados, julgados, conhecidos, imaginados etc.). O regime de enunciação não permite julgar as instituições que correspondem a ele, não é o ideal ao qual algumas [instituições] se aproximariam mais que outras, ele propõe aproximá-las de acordo com um ângulo que coloca em cena sua irredutibilidade a todas as “razões gerais”, culturais, simbólicas ou sociais. Consideradas por esse ângulo, elas devem todas aparecer de forma “surpreendente”, de maneira tal que nós deixaríamos de nos surpreender com o fato de que “os outros” tenham se valido de instituições tão diferentes. Trata-se, então, de nos desenraizarmos de nós mesmos [dépayser] para que “os outros” deixem de ser exóticos aos nossos olhos. Uma tal abordagem

⁶ também são conhecidos como *Ñanderu* e *Ñandesy*, entre os Kaiowa e Guarani e como xamãs, na literatura antropológica.

⁷ Mais sobre este relatório de identificação: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2016/05/12/apos-mobilizacao-de-guarani-e-kaiowa-funai-reconhece-ti-dourados-amambai-pegua-i-ms/>

⁸ Mais sobre a reintegração de posse referida: <https://cimi.org.br/2016/07/38620/>

deveria, se exitosa, descolar de maneira bastante radical o regime de enunciação política das práticas, instituições, ideais, controvérsias que nós associamos ao político, para que deixemos de nos apresentar como tendo inventado “o político”, e isso sem no entanto chegar à conclusão de que outros povos “faziam política sem saber” (posição tradicional que implica que nós os compreendemos melhor do que eles compreendem a si próprios). Essa empreitada, delicada e arriscada, deve ser concebida como distinta da proposição cosmopolítica, mas as duas estão unidas por uma relação de entreprovação recíproca, visto que compartilham uma preocupação comum: sair de maneira não trivial (pós-moderna) das narrativas do progresso que conduzem até “nós”. (STENGERS, 2018:446)

Para Stengers, cosmopolítica é um acontecimento, ou ainda, como mostrou em *Proposição Cosmopolítica* (2018), em contraponto a Latour,

Eu escolhi, portanto, conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar” –, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos”. É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade de direito” de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das “questões planetárias”. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante.

Pensar as “retomadas” de terra neste contexto, levando em consideração a complexidade de sua composição, de que não se trata de recuperar “a terra pela terra”, a proposição cosmopolítica nos mostra “algo de mais importante”, como o que se retoma com isto: a relação com os parentes, o ato de comer junto, a possibilidade de vivenciar os conhecimentos, os bons modos de vidas, os cuidados com as pessoas, e principalmente, a relação com as plantas, os animais, que são mediadas pelas divindades; e as próprias relações estabelecidas com estas divindades.

Entretanto, grande parte das áreas “retomadas” em Mato Grosso do Sul incidem em terras tituladas como fazendas pelo Governo brasileiro. A maioria destas terras indígenas entrou na política de Lei de Terras, de 1850⁹, que previa a reivindicação das terras tidas como “devolutas” por colonos com disposição de cultivá-las. Nesta perspectiva, Marechal Cândido Rondon chegou em Mato Grosso do Sul, na missão de interligar o território nacional para a implantação das linhas telegráficas com o objetivo de ocupar as áreas de fronteiras, que já estavam amplamente ocupadas pelos Kaiowa e Guarani, mas que foi desconsiderado.

Antes da chegada das frentes de colonização, os Kaiowa e Guarani ocupavam espaços distintos, delimitados pelo rio Iguatemi. À margem direita viviam os Kaiowa e à esquerda, os Guarani, o que não significa que não estabelecessem determinadas relações entre si. Com a colonização, houve um esparramo, *sarambi*, (BRAND, 1997) que os espalhou pelo território¹⁰. Este “esparramo” se concretizou com a chegada de Rondon e com sua ação de “reservamento” de 8 pequenas

⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/Lo601-1850.htm

¹⁰ Outras ações do Estado já estavam em curso nesta região: a cedência de grande parte do território Kaiowa e Guarani para a exploração dos ervais nativos por Thomas Larangeiras (1902) e a implantação da Colônia Agrícola de Dourados.

porções de terras para os Kaiowa e Guarani entre 1915 e 1928. É preciso ressaltar que estas “reservas” não foram construídas em sua maioria em cima dos territórios ancestrais, mas sim, escolhas aleatórias, como pontos estratégicos que pudessem reunir os índios fora de seus *tekoha*. A ideia era desconectá-los de seus lugares, de seus saberes e liberar as suas terras para a colonização.

Junto com o Estado, as ações missionárias (especialmente as da Missão Evangélica Caiuá (1928) e Missão Evangélica Unida (1962)), os ervateiros (com a exploração da erva mate nativa presente em território indígena), fizeram coro com as ações de violências e atraíram para as “reserva” muitos índios, com a propaganda de que na “reserva” eles “acessariam mais recursos”, já que as terras “não” eram mais deles e não teriam como sobreviver, configurando uma verdadeira “alternativa infernal” num “sistema capitalista feiticeiro” nos termos de Stengers & Pignarre (2005), em que estas alternativas infernais visam “minar ou aprisionar as capacidades de pensar e resistir daqueles que tinham meios para isso” (STENGENS, 2015:27).

A entrada das missões religiosas é uma marca na criação das “reservas” em Mato Grosso do Sul. Logo após serem criadas pelo Estado, as “reservas” receberam um aparato religioso, as Missões, todas lindeiras as “reservas”. As Missões foram construídas com uma igreja, um hospital, um orfanato e uma escola. Claramente a serviço do Estado, as missões evangélicas participavam da estratégia da construção de uma “nação brasileira”: o ensino da língua portuguesa para o abandono das línguas nativas, a conversão cristã, na tentativa do esquecimento das espiritualidades indígenas, a criação do hospital, para o abandono das práticas tradicionais medicinais e o orfanato, para que as novas gerações crescessem já em outros modos de ser e existir.

Isto aponta, para o sublinhado por Stengers e Pignarre (2005) de que o problema é que o capitalismo é um sistema feiticeiro que opera por capturas, pois, tem um pacto com o Estado, mas não se confunde com ele e vai compondo com os demais, como neste caso, compõe com as igrejas, ruralistas, empresários. A máquina do Estado brasileiro está atrelada ao capitalismo via a lógica positivista das três etapas. Era preciso levar os “primitivos” para o “progresso” e isso se faz via trabalho + capital => aí está a aliança Estado/Capital que é crucial aqui e se configura como alternativa infernal para os Guarani e Kaiowá = a equação “melhor viver na “reserva” e ter mais recursos (do Estado)” do que livre, mas sem acesso à terra nem aos recursos do Estado. Após os anos 90 a presença dos indígenas ficou insustentável fora das “reservas”, disseminando nas cidades que, se constituíram, em sua maioria, posteriores as “reservas”, o preconceito de que “lugar de índio é na “reserva”, pois, ficar na “reserva” é se submeter a modos de vida não desejáveis e sair dela, é enfrentar toda uma sorte de adversidades.

Mestres em Fins de Mundos nos Tempos de Fins

A vida em “reserva”, com terras insuficientes, cada vez mais superpopulosas e com as ações do Estado e seus aliados contra os indígenas – mas não necessariamente “contra”, pois a alternativa infernal é complexa e vem com assistência do Estado: saúde, trabalho, escola, etc., promessa de integração, tudo envolto no discurso do bem estar social – se configura num dispositivo que acaba produzindo extermínio. É um pouco diferente da ação armada dos fazendeiros, que é direta e abertamente genocida e contra os índios. Por isto, é preciso problematizar que vivemos em tempos de fins.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) em sua perspectiva de levar a sério as noções de fim de mundo propagadas, dialogam com a proposta pelo filme de Lars von Trier *Melancholia* no livro “Há Mundo Por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins” (2014), e afirmam que “antes de ser fim do mundo, a catástrofe é precisamente um choque, um encontro, um Acontecimento [...]” (2014:55). Se para os autores, a chegada dos “brancos” se configurou num fim de um mundo para os povos indígenas brasileiros, para os Kaiowa e Guarani, a expulsão de seus *tekoha* e a ida para as “reservas” foi um outro fim de mundo, que estava em recriação desde o primeiro choque da chegada dos não indígenas; vivenciam, então, um longo tempo de fins.

Certa vez, em virtude de uma reunião para uma das audiências da Comissão da Verdade ocorrida em Dourados, Mato Grosso do Sul, em 2014, ouvi de um senhor kaiowa que disse que “quando os “brancos” chegaram a gente achou que era amigo, porque era gente, mas depois quando ele colocou a cerca e disse que a nossa terra era deles, eu percebi que não eram amigos.”. Danowski e Viveiros de Castro sugerem a não realização de um fim de mundo definitivo, mas do fim de um mundo (ou de mundos) capaz de se recriar, “A destruição do mundo é destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a forma de toda vida é ‘humana’” (2014:102).

A liberação das terras indígenas para as atividades agropastoris com a ida dos índios para o “reservamento” foi o fim de um mundo, de um modo de humanidade relacionado a vida anterior a chegada dos não indígenas, pois, transformou completamente a paisagem do território (geográfica e existencial) ocupado pelos Kaiowa e Guarani e suas relações com suas divindades. Onde antes existia uma grande mata fechada, área de mata atlântica e cerrado, com extensos ervais nativos, o lugar dos *tekojarakuera*, onde viviam aos seus modos os donos (*jara*) dos patamares que compõe o cosmos, deu lugar a intensivas e agressivas plantações de monocultura e pecuária.

A transformação da paisagem e a perda do território foram fundamentais para a fragmentação das relações dos Kaiowa e Guarani com os seus parentes e seus outros, gerou um afastamento dos *jara*. Segundo os Kaiowa e Guarani, o “branco afastou os *jara*”, com o uso do fogo colossal desencadeado pela plantação das gramíneas exógenas para pecuária que infestam as áreas indígenas, com o uso de agrotóxicos nas plantações de monocultura transgênica, que envenenam as pessoas, destroem a paisagem, comprometem o material genético das sementes de milho branco tão cuidadosamente cultivadas por estes indígenas e, principalmente, as relações que compõe o cosmos.

Em virtude deste encontro, deste choque, os Kaiowa e Guarani desenvolveram estratégias para fazer uma composição entre os saberes indígenas e não indígenas, e sobreviverem diante de uma sociedade capitalista, onde o capitalismo é um sistema feiticeiro sem feiticeiros. Conforme Stengers e Pignarre (2005), a feitiçaria do capitalismo faz a gente não pensar, pois ela nos ludibria. A ideia de feitiçaria está relacionada a ideia de captura. Feitiçaria não é ideologia, a possibilidade de você ser enganado; o feitiço é aquilo que te faz fazer algo: te envenena, te cega. As “pequenas mãos” do sistema feiticeiro são coniventes, são capturadas, se constroem. Não se vê o momento do feitiço, mas a partir do momento que se sabe sobre ele, ocorre um desenfeitiçamento. Todos têm que ser contra feiticeiros, para sobreviverem em tempos de fins. Mas, como fazê-lo?

Certa vez, nos corredores da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados vi um cartaz, resultado das aulas de Ciências

Por mais extensas que sejam as plantações que avançam os seus territórios, na cabeça dos Guarani e Kaiowa, em suas memórias, aquele lugar, é o deles, onde havia mato, bichos, onde circulam e se constroem os seus saberes, onde, quando voltarem, a mata voltará a crescer, os *jara* retornarão e poderão viver conforme o *teko porã*, o bom modo de se viver entre os Kaiowa e Guarani. Retornar aos seus lugares, lhes permite criar contrafeitiços para enfrentar o sistema feiticeiro e capturador. Torna possível a resistência, mesmo que nas franjas, onde não se deixam capturar (GUATARRI, 2008).

O avanço da monocultura e a abertura de pastos para pecuária, as “pequenas mãos” do sistema feiticeiro sem feiticeiros em ação, comprometeram a diversidade ambiental outrora encontrada nestas áreas. Isso colocou em risco as relações com as plantas, os animais, as divindades e com os parentes. Expressões como “acabou o mato, tá acabando o remédio, os bichos” são frequentemente ouvidas entre os Guarani e Kaiowa. Apesar da devastação evidente, é de se notar que estas plantas (principalmente as que nomeiam como remédios do mato, encontrados em brejos, campos e florestas) continuam sendo encontradas nas terras indígenas, ainda que em menores proporções que no *ymaguare* (tempo antigo).

Segundo os Kaiowa e Guarani, os recursos naturais podem ser encontrados mediante as negociações, a partir da reza/canto, com os *jara*, para que não sejam capturados e apesar da devastação, continuem nascendo *ka'a* (erva, mato) que possam ser transformadas em *pohã* (remédios) e alimentos em suas terras. Pereira (2004:228) afirma que “o mundo kaiowá é ‘antinatural’, não se reproduz naturalmente, precisa ser criado e constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, despertando nas plantas, animais, pessoas e formação social a vontade de levantar e, levantando-se afirmar sua existência”. Sobre a ação do xamã, segundo o historiador kaiowá Izaque João, ela existe para que a planta possa se “levantar” e desta forma, “não provocar desequilíbrio social ou pessoal” (2011: 29).

É preciso ressaltar que o *tekoha* não se confunde com as “reservas”, e isto implica nos modos de ser e viver dos Kaiowa e Guarani. As “reservas” foram criações do Estado e para muitos velhos que vivenciaram as expulsões, a “reserva” pode ser configurada como um fim de mundo, ou, o tempo dos fins. É nela, que a violência do Estado se manifesta através do serviço público, como na recorrente morte de mulheres parturientes em hospitais na cidade, num cenário onde se propaga preconceitos como os de que as “mulheres indígenas são mais fortes” e por isso precisam de menos cuidados no parto¹¹. Ora, se os partos em hospitais se tornaram uma obrigatoriedade no Brasil é preciso que se mude a concepção dos agentes e da estrutura deste serviço, ou, que se desobriguem os indígenas a seguir as orientações não indígenas de saúde.

Há também, em relação as crianças kaiowa e guarani, a intervenção das agências de assistência social nos modos de criar e cuidar das crianças, impondo perspectivas opostas as que concebem os Kaiowa e Guarani: para eles, as crianças são criadas para a autonomia e o autocuidado (PEREIRA, 2004). Na “Reserva” de Dourados há um histórico de crianças que são retiradas das aldeias e encaminhadas para casas de acolhidas (abrigos) longe de seus pais e familiares¹² em virtude de uma série de equívocos históricos em relação aos modos próprios de

¹¹ Como o caso divulgado da jovem professora morta durante o parto: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/mulher-morre-apos-parto-no-hu-e-policia-investiga-se-houve-erro-medico/820467/>

¹² como retratou o recente vídeo divulgado pelo Intercept Brasil: <https://theintercept.com/2018/07/28/kaiowaa-maes-filhos/>

cuidar dos filhos que mantêm os Kaiowa e Guarani (PEREIRA, 2008, CARIAGA, 2012, NASCIMENTO, 2013).

Outra questão muito presente nas “reservas” é a recorrência em excessos com bebida alcoólica, entre homens e mulheres que sempre desembocam num infortúnio, ou ainda, apontando para o que sugeriu Beatriz Perrone-Moisés em sua tese de livre docência na USP (2015) de que toda festa termina em uma tragédia, e vice-e-versa. Os dados de violências contra as mulheres indígenas aparecem como alarmantes em relação as “reservas”, como no caso da “reserva” Indígena de Amambai, onde, conforme dados da FUNAI (2018), em 2018 havia 180 medidas protetivas da Lei Maria da Penha ativas neste local.

Composições e Conexões Possíveis

Todo este cenário obriga os Kaiowa e Guarani a realizar composições e conexões para sobreviver diante deste final de mundo. São conexões possíveis, experimentações. Foi preciso compor com o Estado, através das escolas e universidades, como estratégias cosmopolíticas para sobreviver e resistir a uma política de homogeneização. Para viver, é preciso conectar mundos, modos de fazer mundos, de existências, conectar ontologias diferentes. A proposição cosmopolítica só se dá diante de situações concretas, o que faz da cosmopolítica um lugar da resistência e não apenas da construção de um mundo comum (STENGERS, 2018).

Há quase 20 anos os Kaiowa e Guarani vem compondo com as escolas e construindo uma prática de escolarização junto ao mundo não indígena. A escolarização faz parte da série de violações aos direitos dos Kaiowa e Guarani que relatam discriminações e violências historicamente vivenciadas em escolas fora das aldeias. Ouvi num *Aty Guasu* em 2014 em na Terra Indígena Caarapó, um jovem que relatava, em lágrimas, as vezes que fora violentado por colegas, professores, ou esquecido pelos motoristas do ônibus escolar, ou na inexistência destes, das largas caminhadas realizadas para se chegar a escola. Ainda assim, a escola aparece como uma possibilidade de compor, diante de um projeto maior, que é a recuperação de seus *tekoha*.

Este projeto, muito alinhado com a composição entre saberes, mas também com o fortalecimento de seus modos de viver e ser diante de uma sociedade agressiva, de um sistema feiticeiro, inspirou a organização de um forte movimento de professores entre os Kaiowa e Guarani, que deu início a um curso de formação de professores em nível médio, o Ara Vera e em 2006 a construção de um projeto político pedagógico de um curso de licenciatura específica Guarani e Kaiowa que o movimento de professores apresentou a duas universidades em Mato Grosso do Sul: a UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e à UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, esta última recepcionou o projeto que caminhou para a construção de uma faculdade específica indígena dentro da estrutura da UFGD, a FAIND – Faculdade Intercultural Indígena.

Estes movimentos de escolarização geraram uma série de impactos nas aldeias, formando professores conhecedores dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, de uma escolarização diferenciada, bilíngue e específica nas escolas municipais e estaduais dentro das aldeias, e fora dela, como na comunidade interna acadêmica, onde recorrentemente é possível encontrar com os Guarani e Kaiowa ocupando a universidade, nas salas da pós graduação, nas de graduação, como alunos e professores. Atualmente, há aproximadamente vinte

pesquisadores Kaiowa e Guarani pós-graduandos e um mesmo número de pessoas já pós-graduadas entre mestrado e doutorado em Mato Grosso do Sul.

Toda a estrutura educacional é atravessada pelas lutas Kaiowa e Guarani, onde os acadêmicos vem de áreas de “retomada”, ainda em regularização ou já regularizadas e demonstram engajamento e consciência histórica. No curso de formação de professores em nível médio, onde fui questionada sobre o que fazer para as pessoas não morrerem na luta, um grupo de jovens da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé, que tem um histórico de luta e de “retomada” de mais de 30 anos, durante uma apresentação de trabalho em que contavam como se deu a transformação ambiental de seus territórios, apresentaram um cartaz que demonstrava a expulsão de seus parentes antigos de seus *tekoha*, e com isto, a transformação paisagem e de suas relações com as divindades. Todos os jovens tinham em média 20 anos. No cartaz apresentado pelo grupo, retrataram os parentes aprisionados num caminhão, pois assim foram transportados, num caminhão de boi, com excrementos dos animais, para uma “reserva” distante da terra deles, tempos depois, voltaram andando, de carona, debaixo de chuva e sol para o *tekoha* de onde foram retirados forçosamente. Também desenharam dois fazendeiros, de chapéu, sentados em seus cavalos com um balão de diálogo onde se lê: “haha’, como se pudessem se divertir com a dor dos Kaiowa naquele momento.



Cartaz elaborado coletivamente pelo grupo de estudantes de Ranho Jacaré e Guaimbé no Ara Vera. Foto de Lauriene Seraguza, janeiro de 2017.

Este alinhamento das lutas históricas pela terra dos Kaiowa e Guarani dentro dos cursos de formação de professores se dá em composição com outro movimento indígena, a *Aty Guasu*. As *Aty Guasu*, são as grandes assembleias realizadas pelos Guarani e Kaiowa e são parte de um movimento indígena pelo qual os Kaiowa e Guarani reivindicam a garantia de seus direitos, principalmente, o direito a terra. Nestes espaços, realizam cantos, rezas e danças e também é um momento onde podem conversar, se aconselhar, sem a presença dos não indígenas e com a presença de “rezadores”.

Entretanto, nos dias de hoje, os “rezadores” enfrentam um grande assédio das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais nas terras indígenas que se aproveitam dos equívocos das ações do Estado para atuar. São recorrentes os relatos de fiéis das igrejas que ironizam e agridem “rezadores”, queimam casas de rezas, discriminam participantes de rituais e festas kaiowa e guarani¹³, além de produzirem uma outra lógica nas relações internas, interferindo nas mais íntimas relações, entre as pessoas e entre os seus outros. A tentativa de fim dos “rezadores” é apontada como um outro fim de mundo pelos próprios “rezadores” e pessoas mais antigas das aldeias, assim como, o perigo dos evangélicos, pentecostais e neopentecostais.

Para Danowski e Viveiros de Castro (2014), “o pensamento do fim do mundo suscita necessariamente o problema correlato do fim do pensamento, isto é, o fim da relação [...] entre pensamento e mundo” (2014:32), e com o fim dos “rezadores”, os grandes negociadores da vida neste mundo, não haverá mais com quem compor para a sobrevivência, senão vejamos o que relatou uma *Ñandesy* Guarani:

Senão tiver mais reza e “rezadores”, o mundo vai acabar. Tudo vai acabar, os sinais de que o mundo está acabando já estão aparecendo. Hoje temos menos “rezadores” (opuraheiva), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo. [...] No mundo todo está acontecendo isto, não é só no Brasil, aqui estamos um pouco mais protegidos porque ainda temos opuraheiva. Tudo vai estar perdido, [...]. Vivo com a minha reza ainda pela vida dos inocentes, pois ainda aparecem crianças que esperam muitas coisas de mim, por isso tenho forças para continuar a minha vida como opuraheiva. [...] Se hoje o mundo ainda não acabou é pela vida destes inocentes, pois, do mesmo jeito que o Kuarahy (Sol) ilumina a gente, ele pode sumir e acabar com tudo. Isso vai acontecer quando acabarem os opuraheiva. Kuarahy pode fazer uma troca e nos devolver o que fizemos contra terra, para então, renovar e começar tudo de novo. [...] Nós opuraheiva somos diferentes dos crentes, dos evangélicos, nós pedimos pela vida de todas as pessoas, pedimos para melhorar cada vez mais o nosso mundo, os crentes pedem para Jesus vir logo, acabar com tudo e leva-los embora para junto dele. (VERA, Estela, 2016 em depoimento para o ISA)

Estela Vera tem cerca de 70 anos e vive no *tekoha* Potrero Guasu, no município de Paranhos, em Mato Grosso do Sul – uma área de “retomada” com uma população atual de 300 pessoas, o *tekoha* está na região de fronteira seca com o Paraguai. À espera da demarcação e proibidos de usufruir plenamente de seu território, os Guarani em Potrero Guasu vivem obrigados a uma relação desigual com o mundo não indígena e expostos a violências e pressões desmedidas de fazendeiros, de igrejas e do Estado, em detrimento de suas práticas de conhecimento e do bem viver.

Estas pressões possibilitam e convocam conexões e composições para defender-se de mais um fim de mundo, anunciado pelos fins dos tempos. Segundo Estela, o fim do mundo já está acontecendo; seus indícios e consequências são a desvalorização das rezas/cantos, a diminuição dos “rezadores”, a aceleração do tempo, as mudanças climáticas, em virtude da impossibilidade de circulação dos conhecimentos xamânicos e da *oguataporã*, a mobilidade desejada no território.

¹³ Mais sobre: <http://www.futuraplay.org/video/monocultura-da-fe/426754/>

Em sua narrativa, Estela aponta para questões como a aceleração do tempo, assim como destacaram Viveiros de Castro e Danowski (2014) “O tempo está fora do eixo, e andando cada vez mais rápido” (2014:19), a mudança climática, e a ofensa à terra que pode, ofendida, se voltar contra nós. As preocupações da *Nān-desy* materializam muito das noções especulativas acerca de Gaia, frente a uma “[...] nova época, diante não apenas de uma natureza “que deve ser protegida” contra os danos causados pelos homens, mas também de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015:11).

Para Latour (2015), o povo de Gaia são os terrâneos e diferentemente do povo da natureza, eles precisam de uma entidade que os convoque, no caso, Gaia. Com Gaia é preciso negociar, compor; a natureza não, ela está lá. Gaia é uma ontologia pronta, um ser que conecta diferentes coletivos. Não é apocalíptica, não é o fim dos tempos, mas é a necessidade de aprender a viver o tempo do fim, viver com as ameaças, mas conscientes de que se pode compor com estes agentes a maneira de negociar. Gaia vem pra reiterar nosso pertencimento ao mundo, uma potência que nos recoloca na história, através das incertezas. Do tempo dos fins e não do fim dos tempos. E Gaia acaba sendo esta figura capaz de convocar o povo.

Gaia, é assim nomeada num intuito de operacionalizá-la e para “resistir à tentativa da oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos” (LATOURE, 2015:38). Para Latour,

Gaia, “planeta vivo”, deve ser reconhecido como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, no mesmo sentido em que reconhecemos que um rato, por exemplo, é um ser: ela é dotada não apenas de história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo de múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros”. (LATOURE, 2015:38)

Gaia é problematizada por Isabelle Stengers, a partir das proposições de James Lovelock, “o profeta do desastre” e Lyn Margulis em 1970. Stengers (2015) sugere que o reconhecimento de Gaia deve se dar como “ser”. Gaia não pede nada aos humanos e não ouve as súplicas destes, mas não é desinteressada. Nada pode detê-la, como tem se visto nos últimos tempos as grandes catástrofes ambientais que vem brutalmente atingindo os seres como resposta as suas ações históricas contra Gaia. Para Stengers,

A brutalidade de Gaia corresponde a brutalidade daquilo que a provocou, a de um “desenvolvimento” cego às suas consequências, ou, mais precisamente, que só leva em conta suas consequências do ponto de vista das novas fontes de lucro que elas podem acarretar. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra o seu domínio. (STENGERS, 2015:47)

É como se para acalmar Gaia, para seguir sua convocação e compor com ela contra o domínio do capitalismo, os Kaiowa e Guarani respondessem com as “retomadas”, para proteger as suas terras ancestrais, vivas, da exploração e da barbárie do capitalismo. Gaia não prevê um fim da vida, mas possibilita pensar outras formas de se viver. Não há um fim definitivo. É como se a “retomada”, fosse a reconexão do pensamento com o mundo, com a vida. É a desobediência necessária para sobreviver e recriar um mundo, mesmo que idealmente, longe do já devastado pelos ruralistas, empresários, igrejas e pelo Estado, com quem compõe o sistema capitalista feiticeiro.



Mensagem grafada em uma parede na área “retomada” Guaiguayry no dia da visita do atual presidente da FUNAI, Antônio Costa. Foto de Lauriene Seraguza em fevereiro de 2017.

Algumas pessoas kaiowa e guarani dizem que quando retornam aos seus *tekoha* –, e por isso retornaram dezenas de vezes, mesmo com as expulsões, a pressão do Estado, da igreja, da violência dos fazendeiros ou a devastação da paisagem; a vida é mais possível. Certa vez em conversa com um amigo kaiowa da Reserva Indígena de Dourados em 2015, ele me contava sobre um porco do mato: “se morre alguém num lugar deles [dos porcos], aquilo pode virar lavoura, pode passar o trator e acabar com tudo que ele sempre vai voltar para lá, por que ele sabe que lá está enterrado o seu parente e é o seu lugar. A gente é assim também”.

Mesmo com a transformação da paisagem, os Kaiowa e Guarani reafirmam que ao voltarem para as suas terras, terão os seus *jara*, os donos dos patamares da existência e todas as suas divindades de volta através de suas conexões e negociações com eles. Em Rancho Jacaré e Guaimbé, as primeiras terras recuperadas, é possível notar que a mata volta a crescer, compondo com os *Jara* e todos os seres que compõe com Gaia. É preciso negociar com estes seres, para “retomar” a vida. É a ideia de que o cosmos não é fechado, mas uma multiplicidade onde é preciso articular e experimentar para sobreviver aos tempos de fins.

(En)Fim...

Gaia pode ser uma resposta ao desenvolvimento inconsequente do sistema capitalista que em Mato Grosso do Sul que pode ser pensado a partir do que Oiara Bonilla (2016) chamou de “asfixia guarani”: “A mesma asfixia que provoca os suicídios de tantos jovens indígenas lá. Asfixia capitalista, ruralista, asfixia pelo cerco do Estado. Cercam-se as terras, os corpos, as pessoas, a alegria” (BONILLA, 2016). Para Bonilla, o cerco da potência do movimento e da alegria pode ser considerado um fim do mundo, e neste sentindo, os Kaiowa e Guarani veem demonstrando maestria em seus modos de resistências e aprendizados sobre como viver em tempos de fins.

Com tantas demandas ocasionadas pelo capitalismo ao mundo indígena, parece aumentar a preocupação dos velhos “rezadores” e “rezadoras” com o interesse dos jovens sobre a reza e o equilíbrio do mundo. Hoje, é preciso fazer muito para que as pessoas não sejam invadidas por uma tristeza capitalista que muitas vezes faz com que avancem contra suas próprias vidas.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) atribuem aos ameríndios a alternativa para a sobrevivência em tempos de um mundo sem nós e de nós sem o mundo, pois são eles povos que escapam da captura do sistema, a partir de composições e conexões possíveis. São eles que diante de tantas experiências em perdas de mundo ensinam como recriar mundos. No caso dos Kaiowa e Guarani, o “reservamento” pode se configurar como um fim de mundo e as justificativas para as “retomadas” vão da sobrevivência, a espiritualidade à constatação de que “Os brancos já usaram muito a terra!”, como numa resposta a Gaia, como se a cegueira do capitalismo feiticeiro não os atingisse.

A cosmopolítica Kaiowa e Guarani é atravessada pelas rezas e cantos dos “rezadores” e “rezadoras” aos *jara*, os donos dos patamares que compõe o cosmos. As suas lutas são acompanhadas pelas rezas e cantos que são entoadas numa negociação cósmica, visam a alegria, e está conectada com o *teko porã*, o bom modo de ser kaiowa e guarani que depende exclusivamente de poder viver e se movimentar em suas terras ancestrais. Por isso, as lutas são compostas entre os Kaiowa e Guarani e o *Ñanderu* e *Ñandesy* (neste caso, o Primeiro Pai e a Primeira

Mãe míticos¹⁴) e com os *jara*, numa “transação transespecífica”, como afirmaram Danowski e Viveiros de Castro (2014). A “entrada” nas terras só pode ser exitosa com esta negociação para que possam sair do contexto de violências que se instaurou nas “reservas” e fora delas.

A composição com as escolas, diante do compromisso com os seus modos de ser e viver, tem contribuído para uma maior circulação dos saberes indígenas para fora das aldeias e visibilidades de suas lutas, muitas delas, narradas por eles mesmos. Em Mato Grosso do Sul, diante de uma população Kaiowa e Guarani que ultrapassa as 50 mil pessoas, temos mais de 500 professores licenciados com formação diferenciada, além de uma gama de pesquisadores indígenas que vem elaborando propostas que compõe e desestabilizam teorias. Todas estas composições vão ao encontro da luta pela terra que enfrentam estes indígenas há mais de um século para que possam viver de acordo com suas orientações.

Estas composições têm contribuído na articulação de organizações como a *Aty Guasu* que tem dado visibilidade a luta e inspirado dezenas de pesquisas, materiais audiovisuais, intervenções em redes sociais que contribuem para que a violência seja “controlada” diante do cenário de barbárie que está imposto em Mato Grosso do Sul em relação aos conflitos fundiários que envolvem os povos indígenas.

A maneira como compõe e como lidam com a violência do sistema capitalista, do Estado brasileiro, dos ruralistas, alinhados por uma lógica cosmológica, da reza que garante a negociação da vida, proferidas pelos “rezadores” e “rezadoras” que são fundamentais nos movimentos políticos Kaiowa e Guarani podem nos conduzir a uma nova percepção sobre o que chamamos de política, os modos de fazê-la e, então, a uma outra filosofia/antropologia política.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aprovado em 20 de março de 2019.

Referências

BONILLA, Oiara. Desgosto, *Revista DR*, 2016.

BRAND, Antonio Jacob. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. PUCRS, 1993.

BRAND, Antonio Jacob. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.

CARIAGA, Diógenes E. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Te'ýikue (1950-2010)*. Dissertação de Mestrado em História (História Indígena), PPGH/UFGD, Dourados, 2102.

¹⁴ Para mais informações ver Seraguza (2013).

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: Do Tekoha À “reserva”, Do Tekoharã Ao Tekoha*. Tese de doutorado apresentada no programa de pós graduação em História, UFGD, 2015.

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

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34 [1992]2008.

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato do Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.

LATOUR, Bruno. “Cosmopolitiques, quels chantiers?”. *Cosmopolitiques*n.1, 2002.

_____. “Quel cosmos? Quell es cosmopolitiques?”. In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier. *L’émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.

_____. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.

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: 14-43, 2005.

NASCIMENTO, S. J. *Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.

_____. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UNICAMP, Campinas, 1999.

PERRONE-MOISES, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre-docência. Departamento de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2015.

PIGNARRE, Philippe & Stengers, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

PIMENTEL, Spensy K. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio*. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez.:134-150, 2012

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña*. Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

_____. *Cosmologia e Sexualidade entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Revista Ñanduty. 2016.

_____. *Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS*. Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33: 139-162, maio/ago. 2017.

_____. *Kuña Aty Guasu - sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowá e os Guarani*. Em: PEREIRA, Levi Marques *et al.* (orgs.). Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2018.

_____. *Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Tessituras, Pelotas, v. 6, n. 2: 215-228, jul./dez. 2018.

STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69: 442-464, abr. 2018.

_____. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima*. CosacNaify, 2015.

VERA, Estela. *Senão tiver mais reza, o mundo vai acabar*. Povos Indígenas do Brasil, ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar>.