



“O *Jara* só vai embora quando você morre”: Notas sobre alteridade e a produção de uma cosmopolítica do corpo *Kaiowá* e *Guarani*

Arthur Paiva Octaviano¹

Resumo

Refletir os modos de fazer política entre os povos *Kaiowá* e *Guarani* envolve algumas prerrogativas, entre elas as relações que estes estabelecem com outros mundos, em uma comunicação realizada pelos *Ñanderu* e *Ñandesy*, respectivamente o xamã homem e a xamã mulher, com os guardiões dos “modos de ser”, os *Teko Jara*, os quais estão distribuídos pelos reinos animal, vegetal, mineral e fluvial. Desse modo, o que se convencionou por “natureza” não se trata como o espaço amorfo e inabitado, conforme preconizado pelo pensamento moderno e euro-americano, no caso dos povos falantes de língua *guarani*, este é o lugar habitado por uma série de seres intencionais, sejam estes humanos ou não humanos, onde a palavra - *ñe'e*, circula por entre estes lugares talvez seja o estatuto que mais toque estruturalmente a existência destes povos, assim, são as palavras que fazem as pessoas e as pessoas são feitas de palavras, a rigor a natureza é mais um espaço da multiplicidade de relações políticas dos *Kaiowá* e dos *Guarani*. Portanto, ao se tratar da noção de pessoa e a categoria de humano – *ava*, significa tomar as qualidades relacionais que o corpo desempenha nas cosmologias dos *Kaiowá* e *Guarani*. A inspiração deste trabalho surgiu durante uma conversa entre mim e três jovens *Kaiowá* na aldeia *Tei'y Kue*, no município de Caarapó, no estado de Mato Grosso do Sul, durante uma reunião do conselho de juventude *Kaiowá* e *Guarani*. Na ocasião conversávamos sobre os problemas que os *Kaiowá* e *Guarani* lidam rotineiramente em suas aldeias, como as violências, suicídio, arrendamento de suas terras e a mudança pela qual a paisagem passou após sucessivos processos de devastações, na ocasião perguntei a um dos três, que é professor na escola indígena *Pa'i Chiquito*, da Aldeia Panambizinho, em Dourados- MS, se os *jara* iam embora depois que a floresta estivesse totalmente devastada, ao que ele me respondeu que, depois que desmatada a floresta, os *jara* ficavam em um patamar celeste superior, esperando que a reza de um rezador os fizesse descer, e que eles estavam ao nosso redor sempre, e que só iriam embora com a morte do corpo do *ava*. Contudo, este trabalho visa refletir as categorias relacionais e políticas que envolvem a noção de pessoa e produção do corpo, bem como suas implicações nos contextos de luta e reivindicação dos povos *Kaiowá* e *Guarani* por seus direitos territoriais e modos de ocupação espacial.

Palavras-Chave: Cosmopolítica, Noção de Pessoa, Corpo, Territorialidade, Regimes de Criação e Criatividade.

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), e mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD).

Entre tempos, mortos e retomadas

A proposta desta comunicação se trata de uma continuidade de reflexões a partir de um percurso de uma etnografia reflexiva iniciada durante o período do meu mestrado em Antropologia no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt-UFGD). Na ocasião, o tema central da pesquisa eram os processos de criminalização que a juventude *Kaiowá* e *Guarani* enfrentam cotidianamente, seja pelo Estado que não os reconhece plenamente enquanto sujeitos de direitos ou pelo imaginário não indígena- dos *karai*, que os marginaliza e os discrimina no entorno de suas aldeias.

Desse modo, resolvi acompanhar uma parcialidade da juventude *Kaiowá* e *Guarani*, aqueles e aquelas que se organizam em torno do seu coletivo de juventude a RAJ (Retomada *Aty* Jovem) que, junto a outros movimentos organizados pelos *Kaiowá* e pelos *Guarani* – *Aty Guasu* e *Kuñangue Aty Guasu* – se mobilizam como forma de reivindicar seus direitos diferenciados, desde as demandas por saúde e educação diferenciadas quanto, no horizonte, a demarcação de suas terras. Assim, desde março de 2022 acompanho os jovens conselheiros da RAJ como modo de descrever etnograficamente a perspectiva destes jovens acerca dos processos de criminalização e dos entraves socio-políticos à sua mobilização.

Inevitavelmente, tratar de criminalização envolve refletir um já conhecido dispositivo empenhado pelo Estado Nacional e suas instituições imaginárias como modo de estabelecer a sua hegemonia sobre determinado território e, também, um modo de vida unívoco, que não reconhece politicamente sujeitos que manifestam outros modos de existência, como o caso dos povos indígenas em território nacional. Portanto, acompanhando a RAJ reconheci, primeiro, que a categoria *juventude* era algo bastante recente em seu mundo social, e que existia, no interior das disputas políticas entre lideranças, sobretudo as lideranças mais velhas, uma enorme reticência sobre a capacidade dessa mesma juventude de reivindicar seus direitos e continuar com a luta iniciada pelos mais velhos, uma vez que, a geração atual, traduzida sobre o termo *Pyahu Kuera*, já havia estabelecido um enorme contato com as frentes de ocupação nas reservas criadas pelo Estado e estavam, em certo modo, enfeitiçadas pelo modo de vida dos não-indígenas – *karai reko kuera*, o que, em si e em tese os afastaria do modo autêntico de ser

Guarani Kaiowá, conforme se vivia nos tempos antigos, antes da chegada dos brancos – *Ymaguare*.

No entanto, com os jovens indígenas que conversava eu percebia uma narrativa outra, permeada de uma criatividade política que visava assegurar os modos de existência dos seus parentes, sobretudo, a partir de uma necessidade pujante de continuar a luta iniciada pelos mais velhos. Assim, passei a entender o conceito de *Pyahu* não essencialmente como o modo de vida após o contato com os brancos, mas sim do exercício dos regimes de criatividade dos jovens *Kaiowá* e *Guarani*.

Historicamente, a RAJ é a organização mais recente da realidade *Kaiowá* e *Guarani*. Conforme aponta a socióloga Célia Foster Silvestre (2011) em sua tese de doutoramento, os jovens *Kaiowá* e *Guarani* são frutos de um processo anterior do movimento de professores indígenas por uma educação diferenciada, destes movimentos surgiram o *Ara Verá*, o curso médio de professores *Kaiowá* e *Guarani* e o *Teko Arandu*, o curso de licenciatura intercultural da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND- UFGD). De acordo com Silvestre (2011), estas experiências contribuíram para pensar as escolas e as universidades como espaço de formação de novas lideranças, sobretudo de lideranças jovens.

Paralelo a este movimento, havia uma emergência da juventude *Kaiowá* e *Guarani* a partir da criação da Ação dos Povos Indígenas de Dourados (AJI), fundada em 2001 pela antropóloga Maria de Lurdes Beldi de Alcântara, com apoio do Grupo de Apoio aos Povos *Kaiowá* e *Guarani* (GAPK) cuja missão era de promover ações afirmativas aos povos indígenas a partir da educação formal. Da AJI, formaram-se lideranças como Indianara Machado, atual coordenadora da AJI, e Jaqueline Aranduha, que integra a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA).

Durante o meu convívio acompanhando a rede de jovens *Kaiowá* e *Guarani* percebi que os jovens ali engajados, majoritariamente, são filhos de lideranças que participaram ativamente em processos de retomada, um processo político de ocupação por reaver seus antigos territórios tradicionais de onde foram desterritorializados e, posteriormente, confinados em reservas criadas pelo Estado figurado pelo Serviço de

Proteção aos Índios (SPI) em um processo de territorialização que ocorreu completamente à revelia das concepções nativas de ocupação².

O conceito de *retomada* pode possuir um caráter polissêmico no contexto *Guarani e Kaiowá* em Mato Grosso do Sul. Primeiro, por se tratar de um movimento de reocupação de famílias *Guarani e Kaiowá* que há tempos viviam confinados (Brand, 1997) nas reservas criadas pelo Estado, como forma de pressionar o poder público por demarcar as terras que reivindicam como suas. Segundo, quando já iniciada a reocupação, se trata de um modo de reestabelecer relações que só eram possíveis dentro das suas *tekoha*, seja de parentesco ou com os *teko jara* - os guardiões do modo de ser. Pois, como diria a máxima de Meliá (1973) “*sin tekoha, no hay teko*”. E, terceiro, como pretendo argumentar nesta comunicação, a retomada das relações dentro das *tekoha* é também uma retomada com a narrativa sobre os mortos, em um espaço contíguo onde vivos e mortos, passado, presente e futuro emergem enquanto uma possibilidade de coexistência e relação política.

A tese de doutoramento da historiadora e antropóloga Aline Castilho Crespe (2015), sobre os modos de territorialização e ocupação dos *Kaiowá e Guarani*, a pesquisadora apresenta o conceito nativo de *tekoharã*, segundo a própria:

Na palavra *tekoharã* o sufixo *rã* é um indicativo para o futuro. *Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente, é para os *Kaiowá e Guarani* o *tekoha* das quais eles foram expulsos e que deve renascer a partir da demarcação das terras indígenas. *Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro porque já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas. (Crespe, 2015. p. 163)

A partir do que Crespe (2015) pontua a *tekoha* é um espaço de coabitação entre relações e temporalidades, sendo o *tekoharã* um indicativo para o futuro, ele precisa ser reconquistado e reconstruído, embora seja a *tekoha* do futuro ele já existiu em uma outra temporalidade, no tempo do *Ymaguare* – tempo onde viveram os antigos e, dada a facilitação de acesso aos territórios, visto que as frentes de colonização não haviam se assentado, havia melhores possibilidades de resolução dos seus conflitos internos, uma

² As reservas criadas pelo SPI neste período foram: Dourados, Caarapó, Amambaí, Limão Verde, Taquaperi, Sessoró, Porto Lindo e Pirajuí.

vez que o que constitui e marca as relações de parentesco e, portanto, o motor da ação política dos *Kaiowá* e *Guarani*, é justamente o seu caráter de instabilidade (Cariaga, 2019). Assim, atualmente, as temporalidades se defrontam sob ótica dessa instabilidade, por um lado, as lideranças mais velhas contam que o modo como se vivia no *Ymaguare* era o modo autêntico de se viver o modo de ser *Kaiowá* e *Guarani* – *ñande reko*, enquanto eles argumentam que os mais jovens que viveram a realidade da violência do confinamento nas reservas, se afastaram desse “verdadeiro modo de ser”. No entanto, conforme aponto a partir das minhas observações de campo, os modos de vida e de temporalidades podem coexistir e, reciprocamente, os jovens, a partir de sua emergência enquanto categoria política (Johnson, 2019), estão, cotidianamente, recriando o seu modo de ser *Kaiowá* e *Guarani*.

Como afirma peremptoriamente meu interlocutor, conselheiro e liderança da RAJ, Jânio Avalo, da aldeia Limão Verde localizada no município de Amambai, no sul de Mato Grosso do Sul, os jovens são, ao mesmo tempo, “presente e futuro” da luta, acenando a essa coexistência múltipla dos modos de ser *Kaiowá* e *Guarani*, este modo de existência múltiplo é conceituado pelo antropólogo *Kaiowá* Tônico Benites (2014) como *Teko Reta*.

Ademais, os jovens da RAJ que acompanho representam a segunda ou a terceira geração indígena pós constituintes, e se empenham, majoritariamente em serem vistos e reconhecidos como *jovens* indígenas que perseguem seus direitos essenciais, uma vez que, conforme uma conselheira me relatou, em consonância ao que Jânio pontua de a juventude ser ao mesmo tempo “presente e futuro” da luta, os jovens são “sementes” que germinam no solo de uma terra arrasada pelas monoculturas do agronegócio. A juventude assim representa a imagem de recusa ao regime do “Um” das relações de predação do Estado, sendo estes uma forma de multiplicidade de existências à unificação do primeiro (Clastres, 2014).

Donos e Guardiões

Para não me delongar no propósito deste trabalho, durante uma das minhas experiências de campo na Aldeia *Tey'i Kue*, no município de Caarapó em Mato Grosso do Sul, acompanhando uma reunião do conselho da RAJ, conversei com Fabio Concianza, da

aldeia Panambizinho, e professor da escola Pai Chiquito da mesma aldeia, que se localiza no município de Dourados. Fabio é neto do último rezador- *Ñanderu* Paulito, que conhecia a reza que realizava o ritual do *Kunumi Pepy*, o ritual de perfuração do lábio para colocar o *Tembetá*, o adorno que marcava a passagem etário dos meninos para idade adulta, no entanto, com a morte de Paulito, o ritual deixou de ser realizado.

Em determinado momento, passamos a conversar sobre a mudança da paisagem, e os efeitos e danos nefastos e irreversíveis que o agronegócio provocou na paisagem *Kaiowá* e *Guarani*, devastando suas matas e pulverizando os solos com agrotóxicos, tornando-o infértil a certas culturas. Perguntei a Fábio para onde iriam os *teko jara* quando a mata era derrubada ao que ele me respondeu:

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

A fala de Fabio nos revela não somente o caráter criativo a cerca dos modos de fazer política entre os povos *Kaiowá* e *Guarani* e seus modos de resistência ao que podemos chamar de “agentes detonadores do Antropoceno” (Tsing, 2020) materializado pelas frentes de ocupação do agronegócio. No entanto, aponta a uma certa genealogia do corpo – *mbojera*, em que a morte opera como um ponto da relação entre os *Kaiowá* e *Guarani* com outros mundos e outros patamares. Embora a morte, como relatada acima, seja o fim de uma relação entre um corpo perecível com os *teko jara*, me parece que, a princípio, não se trata do fim de todas as relações, mas como a morte opera não como um sinônimo de Não-vida (Povinelli, 2023), mas como outro aporte possível para a criação de outras relações, seja entre parentes vivos e mortos como no movimento de retomadas e, no limite, de novas lideranças políticas. Como Morais (2016) aponta “o corpo organiza a reprodução deste mundo, como a sua destruição” (Morais, 2016. p. 280)

Assim, em uma genealogia do corpo, o corpo ameríndio se encontra no limiar entre se fazer e se desfazer entre as relações, podendo representar o início ou o fim de algo, mas principalmente a continuidade e o devir, conforme apontam Deleuze e Guatarri, o *devir* se faz na ordem da aliança, e não essencialmente da filiação. Corpo e terra se

amalgamam em uma retomada, de mesmo modo que a morte de indígenas iniciam processos de reocupação, e o enterro, propriamente dito, dentro da área reivindicada opera como uma ação política que reativa o vínculo com *a tekoha* e com o parentesco.

Sendo o corpo o produto de diversas relações, entre parentes e processos de retomada, o corpo também expressa uma temporalidade, conforme aponteí alhures, o conceito de *teko pyahu*, sinaliza aos processos de criatividade e inovação cultural dentro das redes que os jovens criam. As reuniões, ou melhor ainda “os encontros gerais” que RAJ organiza anualmente, reúne jovens de diversas *tekoha*, onde por dias discutem os problemas que enfrentam e buscam uma solução conjunto a estes. A imagem do *guerreiro viajante* construída por Clastres (2016) e retomada por outros autores como Keese dos Santos (2021) e Sztutuman (2005), apontam a circularidade destes corpos em retomada que recriam e reanimam as relações.

Os jovens, enquanto presente e futuro, buscam uma saída por uma política da aliança às violências que enfrentam, assim, os corpos se refazem e se recriam, e acionam elementos da política *Kaiowá* e *Guarani* onde a reza e o canto, os *nembo'e* são mediadores dos mundos e de outros patamares, recentemente com apoio dos mais velhos, sua luta tem se tornado mais visível e prestigiada entre outras lideranças. Assim, ocorre uma conjuração entre os tempos e os modos de existência, entre o passado dos que morreram lutando, a juventude que se articula politicamente e que constrói possibilidades e saídas aos regimes de predação dos brancos.

Conforme aponta Carlos Fausto (2008) em seu artigo sobre domínio e maestria na Amazônia, há uma certa assimetria nas relações com os corpos e os “donos” que compõem a paisagem socio cosmológica dos povos ameríndios, sobretudo ao que tange aos domínios xamânicos da guerra e do ritual, tratando-se, por assim dizer, de uma forma de filiação concebida entre as imagens sociais e cosmológicas dos povos ameríndios. No contexto *Kaiowá* e *Guarani* a relação com os seus “donos” parecem ocorrer em um grau de aliança, sendo acionados constantemente pelos *ñanderu*, pelas *ñandesy* e seus respectivos *Ivyraija* aos patamares terrestres para recompôr os corpos e orientá-los nos processos de reocupação e retomada, por exemplo. Assim, os *teko jara* operam como agentes intencionais nos modos de ação política dos *Kaiowá* e dos *Guarani*, onde as relações com o modo de vida dos brancos – *karai reko kuera*, inaugura uma nova

temporalidade, portanto reorienta os modos de aliança e de se fazer política dos indígenas que estão, fatalmente, inseridos em um agonístico contexto de conflitos ontológicos (Almeida, 2008).

Em consonância a essa ideia, no artigo em coautoria entre o antropólogo Levi Marques Pereira e o pesquisador e professor *Kaiowá* Eliel Benites (2021), essa nova temporalidade provocou uma visível e candente mudança na paisagem dos *Kaiowá* e *Guarani*, no entanto, partindo da perspectiva do rezador Lídio Tingasu da aldeia *Tey'i kue*, os brancos temem os *teko jara*, e por isso degradam a natureza, com o intuito de destruí-los, no entanto:

Degradando estes espaços, destroem também suas moradas – os *teko jára hekoha*, eliminando, assim, as condições de existência dos seres e espécies que aí vivem sob seus cuidados. Com isso, os *karai* tentam afastar esses *jára* do seu convívio, colocando-se como os únicos definidores da produção de seu próprio modo de existir – *karai reko*, o que seria realizado sem a obrigatoriedade de administrar a complexa convivência com os *teko jára*. Mas, ainda segundo explicou o *Ñanderu* Tingasu, os *jára* nunca deixam de existir, apenas se recolhem para outros espaços do cosmos, onde, junto com os seres sob seus cuidados, seguem produzindo seus próprios modos de existir e interagindo com outros modos de ser, inclusive o dos humanos (Benites & Pereira, 2021).

Conforme apontado por Benites e Pereira (2021), os *teko jara* são seres potencialmente malignos e geram medo nos *karai*, logo estes degradam as matas com a intenção de afastá-los e assim destruí-los, no entanto, os *jara* se recolhem aos patamares celestes e aguardam a reza dos *ñanderu* e das *nandesy* para retornarem aos convívios terrenos e recomporem o espaço que fora degradado. Portanto, a retomada e por assim dizer, o *tekoharã*, é o espaço onde ocorre a diplomacia e as relações entre os xamãs e os seus guardiões como estatuto basilar para construção do modo de vida harmônico- *teko araguyje*.

O mundo *Kaiowá* e *Guarani* é povoado por diversas relações, seja entre humanos e parentes, como por seus donos e guardiões. No limite, conforme apontei anteriormente, a retomada deste mundo, de suas *tekoha*, consiste na retomada destas relações, mas sobretudo nas relações com os seus mortos, que “tombaram” na luta por reaver seus

territórios tradicionais. Assim a retomada é além de todas as designações, o lugar da retomada sobre a narrativa dos mortos.

Do *tekoha* viestes, ao *tekoha* retornarás: conclusões parciais

Há, portanto, uma vasta bibliografia etnológica sobre o acontecimento da morte entre sociedades indígenas e suas respectivas respostas ritualísticas a este fenômeno. Me detenho aqui no que Nimuendaju (1987) descreve sobre os mortos em seu “As Lendas da Criação e Destruição do Mundo dos *Apapocuva Guarani*”, de acordo com suas fontes etnográficas, a morte era vista como uma forma de traição, e os mortos, por excelência, se tornavam inimigos dos que continuavam em vida, a sentimento de saudade pelo parente que morre é um sinônimo de doença, pois os mortos, imbuídos pelo sentimento de falta de convívio, “seduziriam” os seus parentes a conviver consigo em outro patamar.

Os mortos se tornam o avesso da relação, seres potencialmente antissociais. Essa “antissociabilidade” dos mortos é tratado por Izaque João (2014), como a definição de *anguery*. Os *anguery* trazem consigo maus agouros, seu toque tira a vida das coisas, as tornam perecíveis. No mundo *Kaiowá* e *Guarani*, todas as coisas possuem história, agência e *jara*, ao contrário do mundo dos brancos, as coisas dos *karai*, conforme me contou um rezador da retomada *Guyra Kamby'i*, no município de Douradina, não tem *jara*, as coisas dos brancos não são rezadas, não têm proteção – *ñembo'e*, portanto não têm vida. O *anguery*, nessa relação entre vida e morte, representaria um elo, uma reciprocidade entre o mundo dos vivos e dos mortos.

As políticas de criação de reservas, convencionadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e o efeito do *sarambi*, representou uma tentativa, pela via do Estado, de romper com as formas *Kaiowá* e *Guarani* de reciprocidade. Os índices de suicídio nas reservas sobrelvaram e os conflitos entre parentes se potencializaram.

Os mortos hoje ocupam uma posição potencial nas relações políticas entre os *Kaiowá* e *Guarani* na região de Dourados, sendo suas sepulturas muitas vezes utilizadas como forma de reivindicação. Cito, de empréstimo e rapidamente, o fatídico episódio do “Massacre de Caarapó”, ocorrido em 2016, onde um forte expediente de jagunços e seguranças privados contratados por fazendeiros, atacaram com armas de munição letal uma retomada vizinha à terra indígena *Tey'i kue*, no município de Caarapó, ao sul de Mato

Grosso do Sul. Deste conflito, resultou na morte do indígena *Kaiowá* Clodiodi Aquileu Souza, que na época tinha 24 anos, neste ataque, uma criança de oito anos foi atingida e vários outros indígenas foram baleados. Hoje, a retomada onde Clodiodi tombou foi nominada de *Kunumi Poty Vera*, o nome em *guarani* de Clodiodi.

Sobre este acontecimento, a ASCURI (Associação Cultural de Realizadores Indígenas), produziu o documentário *Ivy Reñoi: A Semente da Terra* (2016), relatando, na perspectiva dos indígenas que retomavam a área, os eventos do massacre, em determinado momento, uma liderança diz: “Essa é a decisão do meu povo! Nós vamos trazer o corpo e fazer o velório nesta fazenda!”, se referindo ao corpo de Clodiodi.

Um ano após o massacre que vitimou Clodiodi, em fevereiro de 2017, a Justiça Federal suspendeu o processo de demarcação de Dourados Amambaieguá 1. As lideranças da região dizem que a referida suspensão assassinou Clodiodi mais uma vez. Assim, podemos assumir que o corpo morto é diferente de um corpo sem vida, uma vez que a memória está presente na narrativa das lideranças e o corpo é assim, transformado em mártir, em uma composição entre terra e sangue que estrutura a luta dos *Guarani* e *Kaiowá* em Mato Grosso do Sul.

Logo, o corpo, mesmo sem vida biológica, continua a perpetuar a relação política dos *Kaiowá* e dos *Guarani* nos contextos de retomada marcadamente conflituoso e agonístico em Mato Grosso do Sul entre produtores rurais e indígenas. Contudo, a morte é uma extensão das relações e da contínua fabricação dos corpos (Viveiros de Castro, 2002), e representa a continuidade dos regimes de inovação e criatividade destes povos, onde a temporalidade é reorientada, onde o passado é o devir futuro das *tekoha* e atuais gerações, sendo estas as sementes que fazem de uma terra arrasada o lugar da re-existência em uma possível conjugação verbal entre presente que, reciprocamente, é o futuro dos *Kaiowá* e dos *Guarani*.

Referências

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

BENITES, Eliel e PEREIRA, Levi. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser teko jara, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. Revista **Tellus**, Campo Grande, ano 21, n. 44, p. 195-226, jan. /abr., 2021.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowa**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, p. 279, 2021.

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

_____. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas em antropologia política. Cosac & Naify, 2003.

CRESPE, Aline C. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowa**: do tekohaà reserva, do tekoharã ao tekoha. 2015. 428 f.. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". **Mana**. Estudos de Antropologia Social 14(1):329-366

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mboharéi**: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, MS. 2011. 119 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de PósGraduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados.

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

MORAIS, Bruno M. **Do Corpo ao Pó**: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

NIMUENDAJU, Curt. 1978. **Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo como Fundamentos de la Religión de los Apapokuva-Guarani**. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

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

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

SCHADEN, Egon. 1974. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. EDUPS: Editora da Universidade de São Paulo, SP.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a Ação Política Ameríndia e seus Personagens. São Paulo: EDUSP, 2012a, 934 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. 2002b. **Mana**, Estudos de antropologia social, v. 8, nº1, p. 113-148.

_____. **A inconstância da alma selvagem**: de outros ensaios de antropologia. 2002.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. 1996. Rio de Janeiro: **Mana**, 2(2), pp. 115-144.