

## O encantamento que não fortalece: *karai reko vai ojepota* e o desequilíbrio radical das economias cosmológicas Kaiowá e Guarani<sup>1</sup>

Antônio Carlos Benites (PPGAS/UFG)<sup>2</sup>

Celuniel Aquino Valiente (FAIND/UFGRD-USP)<sup>3</sup>

Guilherme Zanardo Costa (PPGAS/UFSCar)<sup>4</sup>

Makiel Aquino Valiente (PPGAnt/UFGRD)<sup>5</sup>

### RESUMO:

Este trabalho, de orientação cosmocentrada e construído em aliança com intelectuais Kaiowá e Guarani, investiga as guerras ontológicas contra o projeto colonial-capitalista a partir do *karai reko vai ojepota*, que pode ser traduzido como o “encantamento desequilibrado do modo de ser não indígena”, é a máxima do que a teoria antropológica não indígena identifica como o “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, o capitalismo. Argumentamos que este encantamento trabalha pela inversão radical das economias cosmológicas tradicionais e encontra suas expressões e instrumentalizações nas máquinas estatais. Os *jepota* são tecnologias relacionais integradas as economias da alteridade, que através dos *ñe’ẽ ñemonde* (cantos-armadilha), coletivos — sejam humanos, animais, plantas ou *jára* (donos/guardiões) — capturam forças uns dos outros para fortalecimento de seus coletivos. Trata-se de lógicas de capturas e fortalecimentos, que variam em espectros entre o equilíbrio (*jepota porã*) e o desequilíbrio (*jepota vai*), sendo os *ñanderu* e *ñandesy* (rezadores) os diplomatas ontológicos que gerenciam essas relações. Enquanto os *jepota* fortalecem um coletivo específico, o *karai reko vai ojepota* visa a aniquilação de todos os coletivos que não se renderem à sua lógica unívoca. Sua perspectiva não é a de uma relação, mesmo que assimétrica, mas a dessubjetivação e a dissolução dos *ava reko* (modos de ser Kaiowá e Guarani). Ele funciona pelos excessos e pelas desmedidas permanentes, convertendo tudo — terras, águas, relações, corpos — em *mba’e* “coisas-mercadorias”, rompendo qualquer economia de equilíbrio. Compreender sua lógica — a da aniquilação em vez do fortalecimento relacional — e suas formas materiais de atuação sincrônica é fundamental para situar as resistências cosmológicas e ontológicas tradicionais Kaiowá e Guarani.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Jepota*; *Karai reko*; Economias cosmológicas; Capitalismo; Kaiowá e Guarani.

### DEMARCANDO POSICIONALIDADES

Esse registro realiza uma etnografia do sistema capitalista, tomado como objeto de pesquisa, analisando os desequilíbrios causados e daqueles que o constituem em sua própria atuação, compreendendo-o a partir de perspectivas ontológicas Kaiowá e Guarani, que nos apresentam categorias que são dadas a partir das alianças entre três antropólogos Kaiowá e

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (UFG). GT 052 - Cosmologias atravessadas: guerras ontológicas, acordos cosmopolíticos e a coexistências em mundos possíveis. Coordenação: Jozileia Kaingang (UFSC); Diógenes Egidio Cariaga (Mundéu/UEMS - PPGAnt/UFGRD). Pessoas debatedoras: Ana Maria Ramo Affonso (UFSC); Gabriel Ozorio de Almeida Soares (UFES); Suzane de Alencar Vieira (UFG).

<sup>2</sup> Nomeado Ava Vera Rendy Ju — doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

<sup>3</sup> Nomeado Ava Mbei Mbei — doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), docente da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGRD).

<sup>4</sup> Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) - membro do Centro de Estudos Indígenas “Miguel Ángel Menéndez” (CEIMAM) - UNESP/FCLar.

<sup>5</sup> Nomeado Mainomby Miri — doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGRD).

Guarani que orientaram todo o percurso dos trabalhos (inclusive este) e um antropólogo *karai* (não indígena). São eles Ava Vera Rendy Ju (Antonio Carlos Benites) — antropólogo, *yvyra'ija* (aprendiz de funções cosmológicas), *mbo'ehara* (professor), que tem sua trajetória ligada à retomada de *Guayviry*; e os Valiente *Kuéra* (família Valiente), sendo eles os irmãos Mainomby Mirī (Makiel Aquino Valiente) e Ava Mbei Mbei (Celuniel Aquino Valiente), o primeiro é historiador, antropólogo, *mbo'ehara*, o segundo é antropólogo e *mbo'ehara* vinculado à Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD — Universidade Federal da Grande Dourados) — que têm suas trajetórias ligadas à *Guapo'y* (reserva de Amambai/MS), mais especificamente da região de Sertãozinho; e Guilherme Zanardo Costa, antropólogo *karai* e aprendiz, com a trajetória ligada à região do centro-oeste paulista.

Para tal, é preciso antes de tudo demarcar nossas posicionalidades. Entendemos o texto como o gesto de tecer as subjetividades em registros de encontros, reflexos polifônicos das vozes, no sentido de que as subjetividades coexistem e se afetam, permanecendo em suas singularidades — concepção que remete às confluências, no sentido dado por Nego Bispo<sup>6</sup> (2023). O que aqui se apresenta são leituras específicas e situadas, moldadas por essas alianças — inclusive, demarcando a orientação do pesquisador *karai* (que se alia e é acolhido às resistências já existentes) que se vincula a compromissos éticos-cosmopolíticos específicos, como orientar-se pelas ontologias e cosmologias em suas heterogeneidades, o que, implica no que chamamos de cosmocentrar, conceito que representa uma resposta consciente à cosmofobia — entendida, nos termos de Nego Bispo, como a “grande doença da humanidade”, que produz o “humanismo como um sistema, um reino desconectado do reino animal.”<sup>7</sup>

Cosmocentrar é também ser afetado — no sentido dado por Favret-Saada (2005), posicionar-se nos dispositivos relacionais do campo e aceitar ser levado pelas forças que existem nele. A autora (2005, p. 157) relata: “Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê [...] tudo se passou como se tivesse tentado fazer da ‘participação’ um instrumento de conhecimento.”, essa afetação é reconhecida por Ava Vera Rendy Ju como *jereko me'ē* — processo momentâneo pelo qual o

---

<sup>6</sup> Nos referimos a Antônio Bispo dos Santos como Nego Bispo.

<sup>7</sup> Ao trazer à tona o “humanismo como um sistema”, o autor expõe as categorias “humanista” e “diversais”, se posicionando: “Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversos, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocrístãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos.” (Nego Bispo, 2023, p. 16).

*reko* (modo de ser) é levado pelas afetações recebidas, e do qual a pessoa pode retornar. Há heterogeneidades<sup>8</sup> das compreensões sobre o *jereko me'ẽ* entre Ava Vera Rendy Ju e Mainomby Mirĩ, para o primeiro, acontece sem consciência plena do ser afetado; para o segundo, implica uma decisão voluntária. Para Favret-Saada, “ser afetada” foi algo não planejado, que a posteriori se transformou em instrumento metodológico.

Cosmocentrar, nesse sentido, é uma orientação do pesquisador *karai* — os Kaiowá e Guarani já vivem o que o cosmocentrar busca aproximar; ao cosmocentrar, orientando-se pelas éticas-cosmopolíticas previamente, se abrem as possibilidades de afetações, assim, o pesquisador *karai* aceita ser afetado ao orientar-se pelas cosmologias e ontologias nas confluências que se efetivam. Ainda em diálogo com Favret-Saada (2005), encontramos críticas à redução das palavras nativas como “representações” ou “crenças”, além do exercício da separação entre a/o pesquisadora/o (“nós”) científico e os agentes sociais/interlocutores (“eles”) crentes.

Essas confluências requerem um entendimento de constituição da etnografia em comum acordo com o antropólogo Diógenes Cariaga, que relata a “capacidade de pesquisadores e pesquisadoras em construir, em conjunto com seus e suas interlocutoras, teorias nativas — isto é, pensar o mundo a partir das experiências sensíveis.”<sup>9</sup>. Isso significa levar a sério as proposições ontológicas e cosmológicas Kaiowá e Guarani; é fundamental esclarecer que esta postura não tem qualquer relação com a noção ingênua de “acreditar” no conteúdo dessas proposições.

Seguindo a perspectiva levantada por Viveiros de Castro (2024), fatos dos mundos — e as ontologias indígenas nos apresentam fatos de outros mundos que não o unívoco da ontologia capitalista — não são passíveis de crenças ou descrenças; são passíveis de experiências, problematizações, engajamentos — acredita-se em opiniões e dogmas, não em fatos. “Levar a sério” é orientar-se por esses fatos, deixar-se afetar por suas consequências; é nesse sentido que a afetação constitui o fio que atravessa os conceitos que este artigo analisa.

---

<sup>8</sup> As heterogeneidades se tratam das diferentes interpretações nas subjetividades dos indivíduos e de suas *te'yi* (parentelas) — essas compreensões são múltiplas, não existindo uma versão única e correta, que as fortalecem.

<sup>9</sup> CARIAGA, Diógenes Egídio. O que os antropólogos fazem com as histórias que a gente conta? O Estado Online, Campo Grande, 24 out. 2025. Disponível em: <https://oestadoonline.com.br/artigos/o-que-os-antropologos-fazem-com-as-historias-que-a-gente-counta/>. Acesso em: 20 fev. 2026.

## CAPTURAS COSMOLÓGICAS DOS *JEPOTA*

Para compreender as profundidades das relações dos *jepota*, é necessário apresentar a afirmação de Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 97): “A cosmologia faz parte do mundo e do cotidiano indígena. O significado da cosmologia é o próprio modo de ser dos coletivos tradicionais, no contexto de ensinar e aprender os saberes do sábio e sábias[...]”. As realidades são constituídas e sustentadas por cantos, rezas, danças e suas relações — o *yvy* (espaço-tempo do patamar terrenal), os fenômenos naturais e a própria estabilidade dos cosmos são resultados de manutenções cosmológicas.

Izaque João (2023, p. 48) explicita como as constituições dos mundos a partir dos cantos se dão desde a criação: “No momento da criação, os *tekoaruvicha*, divindades, se reuniram e fizeram surgir as plantas – e todos os outros os seres – através de cantos. A palavra expressa através do canto constituiu tudo o que existe.”. É a partir desses fundamentos cosmológicos que os *jepota* constituem-se como centrais para as compreensões das heterogeneidades cosmopolíticas Kaiowá e Guaraní. As relações de capturas e fortalecimentos que os *jepota* inscrevem-se e trabalham, no que se pode designar em diálogo com a etnologia amazônica, como economia simbólica da alteridade, conceito descrito por Viveiros de Castro (1993) que se insere nos quadros de relações com o Outro, como a própria predação, nas posições relativas de predador e presa, constituindo as transformações cosmológicas. Esse conceito nos auxilia em contextos Kaiowá e Guaraní para investigarmos as lógicas de capturas e fortalecimentos dos coletivos dos *jepota*, distribuídas nos espectros entre desequilíbrio e equilíbrio, dos quais os *ñanderu* e *ñandesy* buscam reequilibrar nas diplomacias com os *jára*.

Como nos relata Izaque João (2023, p. 51): “Cada canto é específico, quer dizer, há um canto próprio para os animais, para as aves, para os peixes, para as plantas. Esses cantos funcionam como uma negociação, um diálogo com o dono deles.”. O autor também explicita que os fundamentos relacionais ontológicos Kaiowá e Guaraní, que se movimentam por economias dos encantamentos, organizam-se a partir dos *ñe’ẽ ñemonde*<sup>10</sup> (os “cantos-armadilha”), específicos que cada ser, sendo humano ou não-humano, possui como instrumentos de atuações cosmológicas:

---

<sup>10</sup> *Ñe’ẽ* significa palavra-alma (intrínsecas); *ñemonde* significa vestida.

Para nós Kaiowá, todas as coisas anormais precisam ser equilibradas, precisam ser controladas, e para isso deve haver uma pessoa que conheça e possa estabelecer um diálogo. Não é qualquer pessoa que tem essa capacidade. Se alguém me pedir “Izaque, você poderia cantar para impedir tal coisa?”, ou “Izaque, você poderia trazer de volta tal espécie?”, eu não conseguiria fazer. Quem tem esse conhecimento é o *ñanderu*, o rezador, que adquiriu essa sabedoria ao longo da sua trajetória de vida. (Izaque João, 2023, p. 51).

São através dos *ñe'ẽ ñemonde* que os *jepota* podem se instrumentalizar, o que Mainomby Mirĩ (2023, p. 44) declara como “uma forma de encantamento produzido pelo coletivo humano e não humano, com objetivo de capturar membros de outro coletivo para fortalecer o seu”. Os *jepota* se distribuem em espectros relacionais de equilíbrios e desequilíbrios — os *jepota porã* e *jepota vai*, dependendo de suas posicionalidades das relações (quem ou o que, produz ou recebe as afetações dos encantamentos).

Nesses campos relacionais humanos e não-humanos se relacionam simetricamente, Mainomby Mirĩ (2023, p. 55) cita que desde os tempos primordiais (*Jasuka*), “os *Ñande Ryke'y* — os *ypy kuéra* mais antigos foram transformando os seres em outros seres e, até hoje, os Kaiowá concebem a relação do mundo humano com os demais.”. A vulnerabilidade humana desloca qualquer pretensão de centralidade ontológica em relação aos não humanos: “o ser humano não pode se colocar no centro de tudo, de se considerar especial entre os outros seres” (2023, p. 55).

O autor explica como as economias das afetações funcionam nas estruturas relacionais “o coletivo kaiowá se constrói na relação com diversos mundos: humano, dos animais, das florestas, das águas, dentre outros” (2023, p. 45), relatando que as lógicas de capturas e fortalecimentos de coletivos manifestam-se tanto em âmbitos inter-específicos (entre humanos e não-humanos), quanto intra-específicos e, neste caso, podem ser acionados como tecnologias relacionais nas disputas políticas internas. Essas capturas são como realocações de fortalecimentos — um ser capturado por outro coletivo fortalece este novo coletivo, ainda que à custa do coletivo de origem, transformações cujo fortalecimento de uns implica o enfraquecimento de outros, mas sempre em lógicas de transformações.

Mainomby Mirĩ (2023, p. 60) aponta que “o *jepota* é algo inevitável aos homens e mulheres, pois os mundos, na lógica kaiowá, produzem o encanto, que tem por finalidade capturar os seres existentes em cada um.” Essa inevitabilidade é constitutiva das economias relacionais entre os mundos, pois os cosmos Kaiowá e Guarani são campos de encantamentos permanentes, onde cada ser, humano ou não-humano, está continuamente exposto às capturas

e fortalecimentos que tecem as realidades cosmopolíticas. As exposições das afetações se relacionam aos *oguata*, que são descritos por Ava Mbei Mbei (2019, p. 53-54):

Podemos muito bem definir o caminhar – *oguata* – como uma relação de transformações, onde se faz o caminho através de interações com vários objetos e seres, constituindo e inventando trajetos para fabricação das suas próprias mudanças, em sua contínua experiência com diferentes mundos e lugares. No entanto, desde a época da compulsória relação com os não índios, ao produzir o caminhar, esses coletivos já observavam em suas produções relacionais essas contínuas mudanças e transformações em suas redes de relações. E o caminhar, além de produzir transformações nas relações sociais, também transforma o espaço onde constituem essa experiência histórica, sendo conservada na memória, quando experimenta, pela primeira vez, um lugar novo, bem como as experiências relacionais do seu *oguata*.

“Relações de transformações” que constituem as economias cosmológicas e de afetações dos encantamentos: “o *jepota* é o meio para os seres de outro mundo roubar a humanidade das pessoas kaiowá, principalmente quando o humano está em trânsito no mundo” (Mainomby Mirĩ, 2023, p. 45). O trânsito abre novos campos de afetação — novos encontros com seres e mundos que operam pelas lógicas dos encantamentos, pois nos *oguata* as potências relacionais que tecem as economias das afetações são as mesmas que abrem os campos dos encantamentos: “O Kaiowá é um caminhante no mundo e o deslocamento sempre cria novas oportunidades de conexão entre seres e mundos distintos” (2023, p. 45-46).

Os exemplos da *kaja'a ojepota ndere* expostos por Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 68) demonstram as economias relacionais dos *jepota*, em suas negociações entre coletivos (humanos e não humanos) onde os encantamentos são técnicas das transformações regidas por regras específicas:

*Jepota* ou encantamento ocorre nas pessoas e traz risco à vida de quem está encantada por determinados seres invisíveis e, no caso de “*kaja'a ojepota ndere*”, a pessoa fica encantada pela sereia e começa a vê-la como uma mulher linda. Mas existem muitos outros encantamentos [...] Apenas destaco que, depois de encantada pela sereia ou por outros seres, a pessoa corre risco de vida, e só é curada por meio das rezas que retiram o encantamento do corpo atingido pelo *jepota*.

As relações com os *jepota* são intrínsecas aos contextos territoriais e materiais dos Kaiowá e Guarani, Mainomby Mirĩ (2023, p. 95) observa que a falta de alegria — *ndavy'ai* — “é uma situação muito grave para o Kaiowá, pois a alegria é necessária para fixar a alma no corpo.”. Essa conexão diz como a tristeza, o desânimo, a falta de alegria criam aberturas por onde os *jepota* podem agir; o *ndavy'ai* funciona como fragilizador dos laços entre alma e corpo, facilitando as capturas: “Sem alegria, a alma fica mais sujeita a se desligar do corpo ou

ser atacada por seres que o tempo todo estão à espreita, querendo capturá-la através do encantamento — *jepota*”.

As próprias estruturas dos confinamentos territoriais como os reservamentos obstruem as relações com os *ava reko*, enfraquecendo as bases das condições para os longos aprendizados para possíveis novos outros *ñanderu* e *ñandesy*, e isso ressoa também nos contextos de retomadas como relata Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 23):

[...] cada vez mais, os rezadores e rezadoras estão desaparecendo e os conhecimentos mais antigos estão sendo abafados de forma silenciosa (hoje nem tanto, haja vista a queima das casas de reza), ocultando estes saberes e suas presenças no contexto das comunidades kaiowá e guarani, diminuindo a importância delas, sendo quase extintos e resguardados por um número cada vez menor de pessoas.

Tais condições geram vulnerabilidades cosmopolíticas, pela diminuição das existências dos *ñanderu* e também das *ñandesy*, tanto nas reservas quanto nas retomadas, minando as capacidades de gerenciamento dos *jepota*, assim, comprometendo o reequilíbrio dos cosmos.

## KARAI REKO VAI OJEPOTA: DESEQUILÍBRIO RADICAL DAS ECONOMIAS COSMOLÓGICAS

Na Reserva tem muitos *ava tanimbu jepota* e, em cada espaço que pisamos nos deparamos com isso. A escola, a igreja, o posto de saúde, o sistema de capitania e outras formas de instituição, que não reconhecem o mundo kaiowá, são do “*ava tanimbu jepota*”, espaço onde o mundo karai exclui o mundo kaiowá, o pensamento kaiowá, o modo de ser indígena, entre outros. (Mainomby Mirĩ, 2023, p. 65).

Os *ava tanimbu jepota* ou *karai reko jepota* (os encantamentos dos modos de ser não indígenas) são apresentados por Mainomby Mirĩ, seguimos investigando suas competências enquanto encantamentos *vai*. O autor (2023, p. 73-74) exemplifica pela universidade um desses tipos de encantamentos, encontrando nela um campo em que verifica as economias das afetações sendo exercidas, sendo um local onde múltiplos *jepota* operam simultaneamente — os *jepota* dos *ava reko*, fortalecidos pelos *ñanderu* e *ñandesy* através de rezas que “continuam pairando no patamar da universidade”, e os *jepota* dos *karai reko*, que tentam capturar para o modo de ser *karai* —, “O acadêmico indígena tem que fazer a sua trajetória neste espaço, tendo vínculo com seu rezador, para que este possa fazer reza e fortalecer, no estudante indígena, o *jepota* do *ava reko*, caso contrário, será literalmente consumido pelos outros *jepota*.”.

Antes de prosseguir, é necessário demarcar uma distinção de vocabulário, ao longo da análise dos *jepota* a palavra “captura” foi utilizada em seus sentidos cosmológicos Kaiowá e Guarani — implicando nas relações de afetações entre coletivos humanos e não-humanos, realocações que fortalecem, transformações dentro de lógicas relacionais. Ao introduzir os *karai reko vai ojepota*, a captura passa a exercer as funções de dissolução e aniquilação (sendo utilizada no sentido deleuzo-guattariano). Mesmo que os *karai reko vai ojepota* tenham suas dimensões cosmológicas, seus encantamentos não operam por reciprocidades, não fortalecem coletivos.

Fortalecem, entretanto, a si mesmos, de maneira que alimentam suas próprias ordens de acumulação, não as relações de afetação e reciprocidade que constituem os coletivos humanos e não-humanos. Essa acumulação, como desdobramento dos *karai reko vai ojepota*, se faz a partir das dissoluções dessas relações, convertendo em *mba’e* (coisa-mercadoria) o que nas economias cosmológicas é ser relacional. Por isso, se volta com força contra tudo que não se rende à sua lógica e, ainda transforma e captura em mercadoria e propriedade. Seu modo de existência é a conversão das relações em coisas, portanto, não fortalece coletivo algum (diferentemente dos *jepota*), somente busca acumulação e para sua ontologia acumulação é também dissolução.

Os *karai reko vai ojepota* são múltiplos encantamentos, cada qual com suas funções específicas, o dinheiro, por exemplo, é um desses encantamentos — “o *plata pota* [...] a cidade é o lugar impregnado deste *jepota*, que, na perspectiva kaiowá, contém também o seu *jára*, por isto lança um encanto forte” (Mainomby Mirĩ, 2023, p. 65-66). Os fatos desses encantamentos, como o do dinheiro, terem seus próprios *jára* revelam que são ligados às economias cosmológicas mas não os aproximam de outros *jepota* (os que não derivam dos *karai*), já que seguem a lógica da dissolução e não se inserem nas afetações que fortalecem os coletivos. A escola, como outro exemplo, se insere como outros tipos de encantamentos, que afetam a constituição de pessoa Kaiowá e Guarani, ao tentar substituir os fundamentos dos *ava reko* — onde as educações tradicionais Kaiowá e Guarani veem a criança como “um pássaro que vem do mundo espiritual e repousa na família”, cabendo à família “preparar um ambiente de recepção afetiva e religiosa para que a criança ‘recém-chegada’ goste do lugar e ali fique enraizada espiritualmente” (Eliel Benites, 2014, p. 69), pelas lógicas dos *karai reko*.

Cada um desses “tipos” ou “faces” de encantamentos lançam seus próprios *ñe’ẽ ñemonde*, que fazem simbiose e se retroalimentam mutuamente formando em sua máxima o



sistema capitalista como totalidade. Pignarre e Stengers (2005) identificam o capitalismo como “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, descrição que nos é pertinente para exercer conexões com os encantamentos dos *karai reko*, pois o capitalismo não personifica seus encantamentos em um agente cosmológico identificável, dissolve-os numa rede impessoal.

Como aponta Sztutman (2018, p. 347), em diálogo com Favret-Saada, essa impessoalidade é parte da eficácia do sistema — ela “esvazia a pessoa” e fabrica “feitiços sem rostos”, que dissolvem os coletivos em nome de axiomas abstratos. A operação é a que Deleuze e Guattari descrevem, a partir de descodificações dos vínculos cosmológicos e relacionais para recodificá-los em relações “funcionais” entre fluxos. O que resulta são regras que o próprio sistema capitalista (máxima dos *karai reko vai ojepota* em simbiose) reconhece como aplicáveis indiferentemente a tudo e a todos, sem especificidade relacional. Os Kaiowá e Guaraní, contudo, enxergam essas dimensões cosmológicas que a axiomática tenta apagar.

Portanto, os *karai reko vai ojepota*, se diferem dos *jepota* na medida em que são as negações das próprias possibilidades de relações, os *jepota* sempre operam dentro de lógicas de transformações relacionais, as capturas são realocações, os encantamentos fortalecem coletivos específicos, os desequilíbrios podem ser reequilibrados. Os *karai reko vai ojepota* não visam o fortalecimento de nenhum coletivo, visam apenas a aniquilação de todos os coletivos que não se renderem à sua lógica unívoca do *karai reko* (ontologia unívoca colonial-capitalista), operando pelos excessos e desmedidas permanentes, rompendo os equilíbrios cosmológicos, transformando tudo e todos em *mba'e*.

A palavra *mba'e* reaparece em um dos termos que os Kaiowá e Guaraní usam para os não indígenas: *mba'iry*, que pode ser decomposto em dois elementos. O primeiro, *mba'e*, designa as coisas, criaturas e mercadorias, na totalidade do universo criado; o segundo, o sufixo *-ry*, indica uma condição ontológica. Diferentemente dos *ava*, que mesmo sendo *mba'e* (criaturas), são orientados pelas manutenções de relações de equilíbrios com os seres celestiais, mediadas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, e com todos os outros *mba'e* de formas harmoniosas. O *mba'iry* é aquele que, imerso e apegado ao mundo criado (*mba'e*) às coisas, mercadorias, materiais, tornou-se cego e surdo às relações que sustentam todo o universo. Ele é o materialista por excelência, em sua ontologia capitalista-moderna, um ser cujo modo de existência é definido pelas relações com as coisas, e não pelas relações cosmológicas que constituem a pessoa e sustentam o universo, a personificação da cosmofofia.

Essa personificação é permeada pelos processos históricos de constituições da ontologia colonial-capitalista, que funcionou/função além dos âmbitos econômicos, políticos e sociais, mas também nos âmbitos cosmológicos, como por exemplo nos projetos da desespiritualização do mundo como fundamento do projeto eurocristão capitalista, como máquina de aniquilação cosmológica que nega as dimensões espirituais e relacionais de todas as ontologias que não se rendem à sua lógica unívoca. Como descreve Nego Bispo (2023, p. 16), esse processo produz seres que “se sentem os donos da inteligência, se sentem o próprio deus — o deus na lógica da verticalidade, na lógica do poder, da interferência na vida alheia e da manipulação, e não um deus na lógica da biointeração.”.

Esse é um dos feitiços que negam sua própria natureza de feitiço, por isso anteriormente fizemos as conexões com Pignarre e Stengers (2005), pelo conceito de “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, que não tem um agente identificável porque o próprio *karai reko vai ojepota* apagou as marcas de sua cosmologia através da desespiritualização, tornando invisível o que combate. Mas os Kaiowá e Guaraní o enxergam — e auxiliam os *karai* a também enxergar — pois ver o feitiço onde o sistema nega que há feitiço é condição para efetivar os contra-feitiços e fugir da unicidade ontológica capitalista.

Os *karai reko vai ojepota*, enquanto feitiços abstratos do capital, atuam e são lançados tanto em micro quanto em macro escala, afetando corpos e relações individuais, mas também coletivos inteiros, através das instituições que os materializam. Nessa macro escala, o autor *karai* reconhece ressonâncias entre o *karai reko vai ojepota* e o conceito deleuzo-guattariano de máquina, onde ambos funcionam por simbiose, retroalimentação entre instâncias que mantêm suas autonomias e pela impessoalidade, embora, vale notar, D&G não tratem essa impessoalidade como vazia de qualquer encantamento.

Eles reconhecem no capital seu caráter místico, em diálogo com o conceito marxista de fetichismo da mercadoria, chegam a nomeá-lo “capital-Deus” (2011, p. 300); outrossim, D&G compreendem esse caráter de encantamento como aparência estrutural a ser “desmistificada”, sem situar esse pano de fundo em economias cosmológicas específicas e mais amplas, como nos exemplos Kaiowá e Guaraní, onde esses encantamentos seriam reconhecidos, dentro de um espectro mais amplo, como diferentes de outros encantamentos, uma anomalia que não fortalece os coletivos, apenas dissolve e aniquila. Esses encantamentos, dos *karai reko vai ojepota*, se instrumentalizam de forma sincrônica através das máquinas estatais, se lançando sobre os corpos e os territórios.

Essas anomalias impessoais serão exploradas a partir de eixos particulares, devido a seus variados âmbitos que permeiam toda a ontologia capitalista e seu sistema aniquilador. Portanto, continuando a investigar os múltiplos âmbitos ontológicos e cosmológicos dos *karai reko vai ojepota* e os desdobramentos de seus desequilíbrios nas economias cosmológicas Kaiowá e Guaraní, discutiremos práticas encadeadas que incidem sobre as relações territoriais dos *tekoha*, que possibilitam as materializações das práticas ontológicas e cosmológicas das *te'yi* Kaiowá e Guaraní, tanto em suas heterogeneidades relacionais internas (*teko laja kuéra*), como investiga Ava Mbei Mbei (2019) acerca das produções de coletivos, quanto em suas pluralidades ontológicas (*teko reta*) (Tonico Benites, 2009, 2014).

A ontologia capitalista lança seu *ñe'ẽ ñemonde* ao transformar as relações dos seres humanos e não humanos com os territórios em mercadorias, um dos grandes vetores que se fortalecem, ao mesmo tempo que fortalecem outros encantamentos do capital. Nos contextos Kaiowá e Guaraní essas investidas se materializaram (e ainda materializam) nos confinamentos interétnicos derivados dos movimentos de esparramo, os *sarambi* das *te'yi* de seus *tekoha* para os pequenos reservamentos impostos pelas violentas políticas estatais. Ava Mbei Mbei (2019, p. 56) relata sobre os modelos brutais e sistemáticos de confinamento em ascensão a partir da década de 1940:

Mais adiante, em 1943, foi criada A Colônia Agrícola Nacional de Dourados, no governo de Getúlio Vargas, impactando vários *tekoha guasu* tradicionais dos Kaiowá. O objetivo principal era 'povoar' a região sul de MS [...]. Nessa época intensificaram-se ataques, invasões e destruição de diversas aldeias indígenas da região e iniciaram-se as “vendas” das terras indígenas para os colonos, consideradas “devolutas” (terras “sem dono”).

A declaração dos *tekoha* nesses termos repete a lógica da Lei de Terras de 1850, que definia como vazio jurídico aquilo que não estivesse sob domínio privado reconhecido, e estabelece que seu “valor” emerge em sua conversão em propriedade privada. Tonico Benites (2009, p. 28) descreve as violências dos reservamentos em seus modos de organizações cosmológicas, desdobrados em múltiplos âmbitos do ser e do viver:

O pequeno lugar em que foram amontoadas as famílias indígenas Kaiowá, exigia unificar e/ou homogeneizar as variedades de ser e viver (*reko kuera laja*) de cada família extensa que antes vivia de forma autônoma e dispersa no território (*tekoha guasu*). [...] Cada grande família ao realizar seu assentamento no Posto Indígena passou a morar junto com muitas famílias distintas dentro de uma mesma área, em que dominavam outras regras, adversas e impostas, as quais eram executadas coercitivamente através de chefe de posto e capitão indígena.

Essas questões são concatenadas num mesmo processo contínuo, como descrito por Tonico, a “homogeneização” constitui em si violências e integra-se a outras, assim, não têm

um fim em si mesmas, mas servem como pré-requisitos para as imposições dos *karai reko*, onde “outras regras, adversas e impostas” executadas coercitivamente pelo “chefe do posto e capitão indígena” (modalidades de “lideranças” impostas pelas políticas estatais indígenas) a mando do Estado (SPI) e das elites econômicas, tentam substituir as relações internas orgânicas das *te'yi* por essas lógicas externas de controle e administração de vidas.

Os confinamentos em reservas e as violências contra as vidas Kaiowá e Guarani funcionam como feitiços multidirecionais, cujo horizonte último é a aniquilação. “As reservas não são tekoha” a afirmação foi retomada dos diálogos de uma atividade autogestionada do “III Seminário Internacional Etnologia Guarani: políticas e territorialidades”, na Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). A partir dela, discutimos como os tekoha se produzem em lógicas totalmente distintas das do confinamento e do reservamento. Na ocasião, os autores, em conjunto com o *ñanderu* Emiliano, discutiram categorias do *socius* Kaiowá, manifestando que cada *te'yi* — caminhante por seus *tekoha* ao longo dos anos — tem sua *oga pysy*, com espaços para roças, matas e rios em suas proximidades<sup>11</sup>.

Através dessas caminhadas, descreve Tónico Benites (2009, p. 46), as crianças aprendem “os distintos topônimos, explicando as causas significantes que originaram o nome de espaços geográficos”, constituindo cartografias que conectam o *ymaguare* ao *ko'anga* (tempos das narrativas cosmológicas aos tempos presentes). Para compreender as dimensões dos ataques efetuados pelos confinamentos, é preciso mergulhar no que essas “pedagogias cosmológicas” realmente significam. Tomemos o plantio como exemplo, Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 74) detalha como a roça (*kokue*) está inscrita nas economias cosmológicas:

*Tuka rupápe* (grande roça) foi o nome do ser celestial que criou as plantas com uso alimentar, ele é da topologia celeste que deu início ao surgimento das plantas e os caminhos de plantios. Cada planta existente hoje foi criada por *tuka rupape*, e a mandioca e o milho, fundamentais na alimentação dos Kaiowá e Guarani, também o foram. O grande ser celestial das grandes roças definiu as regras para plantar e para consumir os diversos alimentos, entre outras orientações para a existência, o uso, a conservação e o aproveitamento deles. As regras iniciais incluíam as formas de plantar, o clima certo e a época anual de plantio de acordo a lua cheia, lua nova, lua crescente, entre outras orientações sobre o tempo. A lua é filha de *Nhande Jari Jusu* e *Nhande Ru Jusu*, que são os seres celestiais que iniciaram o caminho da roça,

---

<sup>11</sup> As casas de reza, chamadas de *oga pysy*, são onde as *ypy kuéra* residem. Na ocasião também foi abordado sobre as multiplicidades das narrativas do tempo *ymaguare* (tempo das narrativas cosmológicas Kaiowá) de *Pa'ikura* (sol) e *Jasy* (lua), que retomam muitos aprendizados dos *ava reko*, como, por exemplo, as relevâncias das mobilidades Kaiowá e Guarani; além de abordarem os diferentes modos de resistências das *te'yi* no contexto de reservamento e seus desdobramentos.

sendo que esta é conectada com a reza e o canto para iniciar as atividades inerentes à sua produção.

Izaque João (2023, p. 50) relata que “Os produtos agrícolas precisam do processo de *jehovasa*, benzimento ou ritualização, para desenvolver-se de maneira adequada e transformar o alimento.”, e adverte: “se o *jehovasa* não for feito, essas plantas não vão mais se reproduzir [...]. Seria como se as divindades recolhessem esses exemplares e os levassem devolta para o *yvy rendy* [...]”. Ava Vera Rendy Ju (comunicação pessoal, 2026) explicita que os benzimentos específicos para os *tembiupy* (plantas alimentares) são os *rehovasa tembiu je'u py*, e nos demonstra outros exemplos de benzimentos que os *jehovasa* se estendem como os das *pohã* (plantas medicinais), além dos benzimentos de proteção pessoal, os *marane'y haguã*, e nos relata as conexões dos atos de plantar com suas origens cósmicas:

Esses cantos eram a comunicação dos seres celestiais da grande roça com seus parentes celestiais. E esta mesma comunicação, por meio de cantos e rezas, foi deixada por eles para os coletivos tradicionais praticarem ao formarem as grandes roças para as suas comunidades e parentescos em cada momento, para produzir uma alimentação saudável e purificada com as palavras do canto, para dar vitalidade às plantas em seu crescimento. O mesmo se repete com a alimentação dos seres Kaiowá e Guarani que, ao consumirem essas plantas na sua alimentação, tanto o corpo quanto a alma ficam purificados e saudáveis, sob a influência do canto e da reza que mantêm a vitalidade dos seres humanos. (Ava Vera Rendy Ju, 2022, p. 75-76)

Fica evidente que o projeto colonial, ao confinar e impedir os *oguata* e as práticas dos *kokue* tradicionais está tentando interromper relações cosmológicas essenciais para os Kaiowá e Guarani, os cantos e rezas dos *ñanderu* e *ñandesy* que buscam equilíbrios com os *jára*, as relações com *Tuka Rupápe* (“o nome do ser celestial que criou as plantas com uso alimentar, ele é da topologia celeste que deu início aos surgimentos das plantas e os caminhos de plantios.” Ava Vera Rendy Ju, 2022, p. 74) e as possibilidades de produções de alimentos que purificam tanto o corpo quanto a alma. As caminhadas tecem relações vitais entre os *tekoha*, entre os seres da floresta, os animais, as árvores, as plantas, os rios, os lagos, as *te'ýi*, com os *jára* e com os outros patamares cosmológicos.

O projeto colonial, materializado no Estado e em seus múltiplos *ñe'ẽ ñemonde*, empreende seus confinamentos e tenta impedir as *oguata* Kaiowá e Guarani. Esses impedimentos buscam cortar as próprias tramas de relações cosmológicas que constituem os *ava reko* e que encontram nas retomadas as suas reativações. Mainomby Mirĩ relata (2023, p. 75), “a retomada da terra sempre é seguida de *ñembo'e*, para o *te'ýi* avançar sobre a área que foi tomada pelo fazendeiro, pois, caso contrário, poderá ocorrer de novo a expulsão dos

indígenas”. Cada cerca é um instrumento de violência ontológica, ao impedir os *oguata*, buscando dissolver saberes constituídos por gerações e aniquilar as relações cosmológicas com os próprios territórios — territórios que, como os demais seres, humanos e não humanos, são passíveis de afetação.

As violências também se expandem e intensificam por outros ataques sincrônicos, na medida em que os *karai reko vai ojepota* lançam seus *ñe’ẽ ñemonde* em marcadores espaciais-temporais, que organizam as ontologias Kaiowá e Guarani como descreve Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 89): “Tempo (*ára*) e espaço (*roka*), no pensamento kaiowá e guarani, são indissociáveis [...] o espaço como uma construção da memória, tanto nos lugares celestiais, ou nos territórios, como no reconhecimento e reocupação nas retomadas.”.

Os *karai reko vai ojepota*, em suas faces de encantamentos, efetuam ataques sistemáticos aos ciclos temporais de vida, que estão ligados às estações, como nos momentos de caças e pescas, relacionados às épocas de plantio e de colheita determinadas por elementos específicos das relações com os não humanos — todas essas complexas teias espaciais-temporais são violentadas nas tentativas de imposições do tempo linear do capital. Como instruído por Ava Vera Rendy Ju (2022, p. 67), “O tempo está conectado a todas as práticas culturais tradicionais realizadas no interior dos territórios, como, por exemplo, casa, roça, batismo, rezas, cantos, artesanato [...]”.

Os feitiços do capital não reorganizam os ciclos espaço-temporais sem dissolver as camadas cosmológicas que os sustentam. Assim, os ataques aos *ára* e *roka* alcançam, inclusive, as relações do indivíduo Kaiowá e Guarani com as narrativas do *ymaguare*, tempo-espaço primordial em que humanos e não-humanos ainda se encontravam como humanidade. Como expõe o perspectivismo ameríndio, as formas animais que vemos no *yvy* são “envoltórios”, nos termos de Viveiros de Castro (2014, p. 351), a esconder uma forma interna humana. Para Izaque João (2023, p. 48), porém, essa humanidade comum permanece ativa em outros patamares do cosmos, explicados pelas narrativas do *ymaguare* — como a dos irmãos Pa’ikuara e Jasy: os *jagwarete* (onças), *guasú* (veados) e *urutau* falharam em recepcionar os irmãos e, por isso, receberam uma forma corpórea específica no plano terrenal, mas suas humanidades seguem ativas, agora, no *yvy rendy*.

Trata-se, portanto, de uma humanidade contínua, distribuída em outros patamares do cosmos, acessada apenas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, que fazem as diplomacias inter-específicas. Os demais seres humanos não têm esse acesso. Segundo as perspectivas do

*ñanderu* Atanásio Teixeira, em relato a Izaque João, nos tempos primordiais nossos ouvidos e olhos foram cobertos para que não pudéssemos perceber a forma originária dos seres:

[...] nos tempos primordiais, os nossos ouvidos humanos foram cobertos com sete camadas de algodão sagrado, *mandiju ete*, o que nos impede de ouvir e compreender as línguas de outros seres, diferentes de nós. [...] O mesmo acontece com nossos olhos. Seu Atanásio me disse que nossos olhos também estão cobertos por camadas que nos impedem de enxergar a forma original dos seres. Nós vemos um pássaro apenas como um pássaro, com suas penas e seu bico. **Quando, na realidade, esse pássaro é uma pessoa na sua forma autêntica originária.** (Izaque João, 2023, p. 52).

Atacar as circularidades dos espaços-tempos e impor a temporalidade linear não apaga as narrativas em si, mas desorganiza as condições temporais (em suas múltiplas materializações, como nos ciclos de rezas, cantos e plantio) em que as relações com o *ymaguare* se atualizam. As narrativas não são passado a ser lembrado, mas camadas presentes do cosmos, cujo acesso depende de um tempo próprio. É esse acesso que os *karai reko vai ojepota* tentam tornar inacessível e, no limite, dissolver.

## RETOMANDO O FIO CONDUTOR

Ao longo do trabalho, procuramos discutir que os *jepota* e os *karai reko vai ojepota* agem por lógicas opostas. Os *jepota* lançam seus *ñe'ẽ ñemonde* em relações de afetações mútuas, capturando humanos e não humanos, para fortalecer seus coletivos específicos; suas posicionalidades são relacionais e estão em espectros que se distribuem entre quem, ou o que, recebe ou envia tais encantamentos, sendo *porã* e *vai*; e tais encantamentos são gerenciados pelos *ñanderu* e *ñandesy* e negociados por eles com humanos e não humanos.

Já os *karai reko vai ojepota* lançam *ñe'ẽ ñemonde* impessoais, não capturam para fortalecer coletivos, mas para aniquilar tudo o que não se rende à ontologia capitalista, empreendendo múltiplas investidas para dissolver as infinitudes de ontologias outras. Fortalecem apenas a si mesmos, assim, o que alimentam é sua acumulação, não relações com coletivos. Atuam por excessos e desmedidas e, por isso, desequilibram as economias cosmológicas; negam, ainda, o próprio sentido como feitiço e, ao recusar a relação, não admitem diplomacia, apenas aniquilação.

Investigar toda ontologia capitalista pelas perspectivas dos *karai reko vai ojepota* é reconhecer seu caráter feiticeiro e nomear o que se faz passar por impessoal, em suas múltiplas faces. Enxergar as dimensões cosmológicas que o capital nega, ou que reconhece apenas para desmistificá-las, são condições de resistências. As lutas Kaiowá e Guarani, pelo

direito à existência e à manutenção dos *ava reko*, são em si contra-feitiços aos *karai reko vai ojepota*, sendo reativações das afetações cosmológicas que as constituem.

## REFERÊNCIAS

BENITES, Antonio Carlos (Ava Vera Rendy Ju). *Mba'é Kuaa Vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhane Ru Vusu Rembiapo: a topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da aldeia Te'yikue*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENITES, Tonico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

CARIAGA, Diógenes Egídio. O que os antropólogos fazem com as histórias que a gente conta? *O Estado Online*, Campo Grande, 24 out. 2025. Disponível em: <https://oestadoonline.com.br/artigos/o-que-os-antropologos-fazem-com-as-historias-que-a-gente-conta/>. Acesso em: 20 fev. 2026.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 8 jun. 2025.

JOÃO, Izaque. Jerosy Puku. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 6, p. 15-17, abr. 2013.

JOÃO, Izaque. Língua vegetal guarani. *PISEAGRAMA* (ed. esp. Vegetalidades), Belo Horizonte; São Paulo: PISEAGRAMA; n-1 edições, p. 46-53, 2023.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

SANTOS, Antonio Bispo dos (Nego Bispo). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo; Belo Horizonte: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338–360, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p338-360. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145658>. Acesso em: 23 out. 2025.



VALIENTE, Celuniel Aquino (Ava Mbei Mbei). *Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

VALIENTE, Makiel Aquino (Mainomby Mirĩ). *Categorias Kaiowá de construção e desconstrução da parentela – te'yi – na reserva de Amambai-MS*. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1993. p. 149-210.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Zenão e a arte da antropologia. In: *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo: n-1 edições, 2024.