

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA (PPGPSI)

LUCAS LUIS DE FARIA

**PSICOLOGIA EM MOVIMENTO COM OS/AS KAIOWÁ E
GUARANI: DIÁLOGOS FRONTEIRIÇOS E
DESOBEDIENTES.**

DOURADOS
MATO GROSSO DO SUL

2020

LUCAS LUIS DE FARIA

**PSICOLOGIA EM MOVIMENTO COM OS/AS KAIOWÁ E GUARANI:
DIÁLOGOS FRONTEIRIÇOS E DESOBEDIENTES.**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia, na área de Processo Psicossociais.

Orientadora: Profa. Dra. Catia Paranhos Martins.

DOURADOS

MATO GROSSO DO SUL

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

F224p Faria, Lucas Luis De
Psicologia em Movimento com os/as Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes.
[recurso eletrônico] / Lucas Luis De Faria. -- 2021.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Catia Paranhos Martins.
Dissertação (Mestrado em Psicologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Kaiowá e Guarani. 2. Psicologia Social. 3. Estudos Decoloniais. I. Martins, Catia Paranhos.
II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR **LUCAS LUIS DE FARIA**, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM PSICOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO “PSICOLOGIA”.

Aos dezenove dias do mês de março de dois mil e vinte e um, às quatorze horas, em sessão pública, realizou-se na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada “**(DES)COLONIALIDADES E DESOBEDIÊNCIAS DOS KAIOWÁ E GUARANI: SAÚDE, VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA**” apresentada pelo mestrando **Lucas Luis de Faria**, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Profa. Dra. Cátia Paranhos Martins/UFGD (presidente/orientadora), Prof. Dr. Tunico Benites/UFRR (membro titular), Profa. Dra. Jenniffer Simpson dos Santos/UFGD E Prof^a. Dr^a. Juliana Grasiéli Bueno Mota/UFGD. Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da Banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado **APROVADO**, fazendo *jus* ao título de **MESTRE EM PSICOLOGIA**. Os membros da banca abaixo assinados atestam que todos os membros participaram de forma remota¹ desta defesa de dissertação, considerando o candidato **APROVADO**, conforme declaração anexa. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados, 19 de março de 2021.

Profa. Dra. Cátia Paranhos Martins /UFGD – Participação remota*

Prof. Dr. Tunico Benites/UFGD – Participação remota*

Profa. Dra. Jenniffer Simpson dos Santos/UFGD – Participação remota*

Prof^a. Dr^a. Juliana Grasiéli Bueno Mota/UFGD – Participação remota*

¹ Participação remota dos membros da banca conforme § 3º do Art. 1º da Portaria RTR/UFGD n. 200, de 16/03/2020 e Art. 2º e 5º da Instrução Normativa PROPP/UFGD N° 1, de 17/03/2020

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

ATA HOMOLOGADA EM: ___/___/____, PELA PROPP/ UFGD.

*Esta dissertação é dedicada:
aos Kaiowá e Guarani e sua resistência ancestral,
à Damiana, ao Turê, ao Sandriel, à Mboy Jegua, à Dona Adelaide e Dona Helena, à Jaja e
Aranduhá, ao grupo Mitã, à mulherada de Panambizinho e a todos e todas guerreiras.
Ao Merolino e Benedito, meus avôs (in memorian).*

Agradecimentos¹

Embora poucos tenham notado, 2018 foi o ano mais difícil da minha graduação. Mais do que 2014, quando passei os primeiros 6 meses da faculdade comendo macarrão com salsicha pela pouca grana, ou em 2017, quando tive um rompimento na articulação do ombro direito e precisei passar por cirurgia.

Em sintonia com o momento político brasileiro, 2018 tem sido sinistro na minha vida, mas em meio as confusões e conflitos tenho a felicidade de compartilhar alegrias: a conclusão da graduação em Psicologia e aprovação no mestrado em Psicologia, na linha de Processos Psicossociais, e hoje, 2021, a escrita dessa dissertação.

De onde venho, de classe pobre e escola pública, esse não é um destino comum. Nessa curta caminhada vi várias minas e manos com potenciais incríveis serem arrastados por outros caminhos, por causa de oportunidades, condições e incentivos.

Por isso, essas alegrias possuem significados muito maiores do que eu. Não foi mérito. Foram muitas pessoas e ações coletivas e solidárias que estiveram ou passaram por minha vida e me possibilitaram chegar até esse momento. E não poderia deixar de registrar aqui os agradecimentos:

Agradeço aos Kaiowá e Guarani pela permissão do aprendizado, pelo despertar para luta dos povos, e pela inspiração de resistência.

Agradeço minha mãe e pai por sempre trabalharem muito para nos dar condições de estudo, a condição que não tiveram.

Minha mãe, Dona Solange ou Sol, trabalhou durante vários anos em tripla jornada, de manhã na limpeza da creche/escola, tarde e noite costura.

Meu pai, Jane ou Jaime ou Peré, levanta até hoje de madrugada para vender roupas na Avenida 44 (na calçada, correndo do “rapa” e da Guarda Municipal), “trabalhador autônomo”, também conhecido como camelô [inviabilizado e desempregado pelo contexto atual de pandemia, a partir de 2020].

Agradeço meu irmão, Jhonatan, pela referência e por ter feito o corre de ir até Dourados em ônibus bate-volta para fazer minha matrícula na graduação por na época da aprovação ser menor de idade.

Agradeço meu irmão, Kaike, pela compreensão da ausência.

Agradeço minhas professoras e professores pela formação crítica para a vida, em especial Letícia Cezario e Edney Cordeiro, que me incentivaram e encorajaram na ida para Dourados.

¹ Nesses agradecimentos, recupero a escrita de 2018, quando do término da graduação e aprovação na pós, e acrescento algumas alterações do tempo presente.

Agradeço minha avó, Maria Jacinta, por sempre lembrar nas datas comemorativas e pelas tantas orações.

Agradeço meu avô, Merolino (in memoriam), pela vaga lembrança de me levar de carroça até a escola no ensino primário.

Agradeço minha avó, Helena, por quando da aprovação me presentear com o notebook que se transformou em uma importante ferramenta durante essa graduação [e o mestrado], e pelo qual escrevo esse texto. Também por sempre, entre as idas e vindas de Dourados, receber com os carinhos das lasanhas.

Agradeço minha tia Suelena, por quando saber que eu iria para Dourados e que fazia muito frio me levou para comprar 2 blusas de frio e um tênis.

Agradeço minha tia Vani, pelo carinho dos bolinhos de chuva sempre quando visitava Goiânia.

Agradeço minha tia Fátima, pelo cuidado da infância.

Agradeço a Renata, pelo amor, afeto, carinho e companheirismo. Pelas experiências, memórias e momentos. Pela parceria de vida, de poesia e interlocução decolonial. E por nos presentear Luxibinha.

Agradeço o camarada de trincheiras autonomistas e anárquicas, Fe, pelo encontro nessas terras sagradas e sangradas, pela poética de luta, esperança e utopia libertária e de auto-organização. Pelas caminhadas, pelas conversas e sensibilidades compartilhadas.

Agradeço a Kat pela inspiração de luta, força, sabedoria e caminhada.

Agradeço a Gustavo, por ter se tornado um irmão de regionalidade e consideração. Pelo sempre atento trabalho desempenhado na secretaria da pós. E, por ter se tornado irmão, ter presenteado com uma família linda, as queridas Veronica e Alanis. Obrigado pela companhia, pelos almoços de domingo e pelo carinho de sempre.

Agradeço aos amigos e amigas da faculdade (Raísa, Renata, Bianca, Paulo, Larissa, Yago Rotela, Okano, Miguel, Vanilce), do skate, grafite e da rua (Sorocaba, Branks, Bruno Zoi, Gabriel, Senkapuz, Malfoi, Denilson, Adier, Stz, Say, Escobar, CS Ruero, DG, Menor DDS, Jean Ribeiro), que pude fazer em Dourados, sem vocês teria sido muito mais difícil.

Agradeço aos amigos e amigas de longa data (em especial, Daniel Galvão, Marcos Estevão, Gabriel Lopes, Júlio Cesar, Lucas Santana), por manter a chama da amizade acesa e dos reencontros em vários momentos.

Agradeço também a companheirada de luta do Movimento Estudantil, principalmente, pela política de Assistência Estudantil, em especial aos camaradas do Centro Acadêmico de Psicologia (Fernanda, Thais, Luan, Larissa, Mayara, Júlia, Heudia, Bianca, Roberto). Foi por causa das bolsas de Permanência e Alimentação que pude no segundo semestre de faculdade poder me alimentar melhor e ter condições de permanecer em Dourados sem precisar dar despesas aos meus pais.

Agradeço a professora Catia, orientadora dessa pesquisa, por já em 2014 ser a esperança de outros mundos e Psicologias possíveis. E, por ter topado o desafio de orientar a pesquisa de iniciação científica e mestrado, sempre perpassado pela autonomia e cuidado no processo de orientação.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), instituição em processo de sucateamento pelos desgovernos em sintonia com o capital privado, pelo apoio financeiro para este trabalho, que fortaleceu nossa caminhada a partir de março/2020.

Nenhuma dessas felicidades poderia acontecer se não fossem vocês, agradeço! Tenho muito orgulho de correr com vocês. Tenho orgulho de ter estudado em escola pública no ensino fundamental e médio, de ter entrado na graduação pelas cotas de baixa renda/escola pública, e de ser bolsista da Assistência Estudantil. Parafraseando Diomedes, digo: não há nada que as irmãs e os irmãos não possam. Tudo nosso, e o que não for nós toma. Essa é pra vocês!

*De tanto bater cabeça aprendi,
e estendo a você não se esqueça,
que rupturas são feitas
mais de pé na porta
do que arredo de pé.
Por punhos cerrados
mais que mãos algemadas,
corpos tombados
mais do que sentados
tomando café.
Por exércitos invisíveis
mais que líderes invencíveis.*

*Avante,
revoltas, levantes, insurreições, revoluções!*

*Desde abajo
hasta la vitoria.*

Lucas Luis.

Resumo

Faria, Lucas Luis. (2020). *Psicologia em Movimento com os/as Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Este estudo está situado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPsí) da Universidade Federal da Grande Dourados, no qual, ao habitar terras indígenas, problematizamos os impactos da realidade colonial experienciada pelos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, a partir das narrativas de movimentos étnicos sociais destes povos, com destaque para Aty Guasu. Para interpelar este cenário utilizamos das produções epistemológicas desobedientes dos Estudos Decoloniais e da Psicologia da Libertação. O primeiro como instrumental crítico à modernidade/colonialidade e seus desdobramentos na América Latina, e o segundo, no apontamento do necessário engajamento da Psicologia com as organizações/perspectivas populares e libertação dos esquemas de pensamento eurocêntricos. Para acessar as narrativas dos Kaiowá e Guarani nos aproximamos dos comunicados publicados pela Aty Guasu na *internet*, especificamente no *blog* criado pelo Movimento. Também compõe nosso campo de pesquisa/conhecimento a participação de eventos importantes de auto-organização indígena, tais como as Grandes Assembleias Kaiowá e Guarani, e as caminhadas pelos territórios ancestrais em solidariedade aos povos. As nossas idas aos acampamentos e reservas-aldeias estiveram marcadas pelo engajamento crítico, sensibilidade psicossocial e exercício da escuta descolonizada. Para compreensão dos processos organizativos dos Kaiowá e Guarani sistematizamos o percurso do Movimento Indígena do Brasil e seus enfrentamentos históricos às colonialidades. São os entendimentos e relação entre o Movimento Indígena e a Aty Guasu que nos auxiliam no processo de crítica à colonização, colonialismo e colonialidades. Analisamos as dimensões saúde, violência e resistência ao contexto colonial vivenciado pelos Kaiowá e Guarani, com destaque para as reivindicações e denúncias contidas nos documentos divulgados pela Aty Guasu. Consideramos que as colonialidades são estruturais e estruturantes da intersubjetividade latino-americana, principalmente, na invenção e imposição da inferioridade/desumanização dos povos originários, justificando, assim, a dominação e violência colonial. Nessa conjuntura, as desobediências indígenas, expressas pelos múltiplos modos de organização e práticas, configuram a resistência e (re)existência ancestral em direção a outros mundos possíveis, outras relações, outras psicologias e outras saúdes.

Palavras-chave: Kaiowá e Guarani; Psicologia Social; Estudos Decoloniais.

Abstract

Faria, Lucas Luis. (2020). (De)coloniality and disobediences of the Kaiowá and Guarani: health, violence and resistance. (Masters dissertation). Faculty of Human Sciences, Federal University of Grande Dourados, Dourados, MS, Brazil.

This study is located in the Postgraduate Program in Psychology (PPGPs) of the Federal University of Grande Dourados and we problematize the impacts of the colonial reality experienced by the Kaiowá and Guarani peoples of Mato Grosso do Sul, based on the narratives of these peoples' ethnic social movements, with emphasis on Aty Guasu. We use the disobedient epistemological productions of Decolonial Studies and Liberation Psychology. The first as a critical tool for modernity / coloniality and its developments in Latin America, and the second in the appointment of the necessary engagement with popular organizations / perspectives and liberation from the Eurocentric thought schemes. To access the narratives of the Kaiowá and Guarani, we approach the communiqués published by the indigenous organization on the internet, specifically on the blog created by the movement. Also part of our field of research / knowledge is the participation of important events in the communities, the Great Assemblies Kaiowá and Guarani. Our trips to indigenous territories were marked by critical solidarity, psychosocial sensitivity and the exercise of decolonized listening to the demands of indigenous leaders and workers. To understand the organizational processes of the Kaiowá and Guarani, we systematized the course of the Indigenous Movement in Brazil and its historical confrontations with colonialities. It is the understandings and relationship between the Indigenous Movement and Aty Guasu that help us in the process of criticizing colonization, colonialism and colonialities. We analyzed the dimensions of health, violence and resistance to the colonial context experienced by the Kaiowá and Guarani, with an emphasis on the claims and denunciations contained in the documents released by Aty Guasu. We consider that colonialities are structural and structuring of Latin American intersubjectivity, mainly in the invention and imposition of the inferiority / dehumanization of the original peoples, thus justifying colonial domination and violence. In this context, indigenous disobediences, expressed by the multiple modes of organization and practices, configure resistance and ancestral (re) existence, inaugurating other possible worlds, other relationships, other psychologies and other health.

Keywords: Kaiowá and Guarani; Social Psychology; Decolonial Studies.

Lista de Fotografias

Foto 1 – Manifestação.....	43
Foto 2 – Bloco de notas.....	46
Fotos 3 – Tecendo vida.....	48
Foto 4 – Soy donde camino.....	50
Foto 5 – Yvyra Marangatu.....	55
Fotos 6 – Trancamento de rodovia.....	56
Fotos 7 - Mbaraka, comunicação entre mundos.....	58
Foto 8 – Caminhar solidário.....	59
Foto 9. Tupã’i, voz de trovão.....	73
Foto 10 – Amigo Kaiowá, poesia para Marçal.....	75
Foto 11 – “Terra é vida, despejo é morte”.....	113
Foto 12 – Chuva de bala.....	125
Foto 13 – “I have a dream”.....	140
Foto 14 - Glorioso Clodiodi.....	145
Foto 15 – Kunumi Poty Vera.....	146
Foto 16 – Resquícios do Massacre.....	147
Foto 17 – Kokue.....	148
Foto 18 – Pyelito Kue por um fio.....	151
Fotos 19 – Apyka’i vive e resiste.....	153
Foto 20 – Guerreiros e guerreiras em luta.....	158
Foto 21 – Léia Aquino, presente!.....	164
Foto 22 – Casório de luta.....	165

Foto 23 – Ñanderus, linha de frente.....	166
Foto 24 – A força do takua.....	168
Foto 25 - PixAção em retomada.....	169
Foto 26. Agressão/tortura policial.....	184

Lista de Abreviaturas e Siglas

AEPPA	Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas
AIS	Agente Indígena de Saúde
ALEMS	Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
AM	Amazonas
ATL	Acampamento Terra Livre
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPI	Comissão Parlamentar Interna
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNV	Comissão Nacional da Verdade
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Consea	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
CRAS	Centro de Referência da Assistência Social
CUT	Central Única dos Trabalhadores
FAIND	Faculdade Intercultural Indígena
Famasul	Federação de Agricultores de Mato Grosso do Sul
FNDE	Fundo Nacional de Desenvolvimento do Educação
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GO	Goiás

LEDUC	Licenciatura em Educação do Campo
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
ME	Movimento Estudantil
Mercosul	Mercado Comum do Sul
MIB	Movimento Indígena do Brasil
MS	Mato Grosso do Sul
MST	Movimento de Trabalhadores Sem-Terra
NOB	Norma Operacional Básica
ONU	Organização das Nações Unidas
PAIF	Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família
PIB	Produto Interno Bruto
PIBIC	Programa Institucional de Iniciação Científica
PKN	Projeto Kaiowá-Ñandeva
PT	Partido dos Trabalhadores
RU	Restaurante Universitário
SBPP	Simpósio Brasileiro de Psicologia Política
SCFV	Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
TRF	Tribunais Regionais Federais

EU	União Europeia
UNI	União das Nações Indígenas
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados

SUMÁRIO

1 VIAGEM.....	18
2 HABITAR TERRAS INDÍGENAS.....	39
2.1 Do índio folclore aos guerreiros e guerreiras Kaiowá e Guarani.....	41
2.2 Psicologia para outros mundos possíveis.....	45
2.3 “ <i>Se es y se siente – soy donde pienso – donde se piensa</i> ”.....	49
2.4 Caminhos entre a Terra Vermelha e as redes virtuais.....	54
3 INDÍGENAS EM MOVIMENTO E AS (DES)COLONIALIDADES.....	60
3.1 Estado-nação, indigenismos e colonialidades.....	62
3.2 Bases ideológicas do Movimento Indígena do Brasil.....	66
3.3 Fronteiras de lutas: insurgências, conquistas e limites.....	72
3.4 Os “500 anos do Brasil”: colonização/colonialidades e resistências.....	79
4 INDÍGENAS EM MOVIMENTO CONTRA AS POLÍTICAS ANTI-INDÍGENAS: MOBILIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS	84
4.1 As políticas anti-indígenas e as mobilizações dos indígenas em movimento.....	87
4.2 Indígenas em movimento contra Bolsonaro.....	94
5 “OCUPAR AS REDES, DEMARCAR AS TELAS”: O QUE DIZEM AS NOTAS DA ATY GUASU?.....	105
5.1 “Terra é vida, despejo é morte”: perspectivas decoloniais em saúde indígena.....	112
5.2 Estado, fazendeiros/pistoleiros e capital transnacional: tramas da violência colonial.....	123
5.2.1 Raízes da violência colonial: colonialidade do poder e desumanização.....	125
5.2.2 Aproximações entre os pressupostos/constitutivos da violência de Martín-Baró e as experiências Kaiowá e Guarani.....	129
5.2.3 A violência colonial como massacre, ou a face “oculta” do agronegócio.....	143
5.3 A desobediente resistência/re-existência dos Kaiowá e Guarani em movimento: Aty Guasu e as retomadas.....	157
5.4. Impactos das colonialidades nas experiências Kaiowá e Guarani: nossas considerações sensivelmente psicossociais.....	176
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
7 REFERÊNCIAS.....	197

1 VIAGEM²

Alguns,

quando se aventurarem essa introdução

lê,

vão dizer:

esse Lucas,

só pode tá doidão

de assim, escrever.

Digo: ih, é?

Continue lendo

só pro'cê

vê.

*

Nessa caminhada

de Goiânia

pra cidade dourada

não imaginaria

o quanto a vida,

assim como a paisagem,

mudaria.

Nos mais de 1000 quilômetros

² Escrita inspirada pela poética de João Cabral de Melo Neto, em especial, dos textos “O rio” (1953) e “Morte e vida severina” (1954-1955).

deixava algumas coisas

outras tantas levava.

De maior valor

sabedorias

de minhas gentes simples

me guiaram.

Por entre estradas

idades, vilas, ruas, quebradas, aldeias e retomadas.

Destas últimas

é que este texto se trata.

*

A título de sugestão

destaco,

dentre as várias possíveis leituras

há certa tessitura

em três (talvez dois ou quatro) momentos.

Um primeiro da experiência

de habitar e (re)conhecer os povos indígenas

representado no capítulo primeiro.

Nos capítulos 2 e 3

o exercício

incompleto por princípio

de sistematizar o percurso

dos indígenas em movimento
em seus momentos históricos
da década de 1970 até o agora.

No capítulo 4

um outro lado

por admiração semeado

recuperando o capítulo 1

e pela experiência

de solidariedade atravessado.

Nele consiste

as aproximações

junto aos Kaiowá e Guarani

e suas narrativas

sobre as dimensões:

saúde,

violência

e resistência.

Faces da mesma escrita

de histórias sofridas

mas de uma admirável

luta

incansável

de bonita.

*

Com as gentes
das Terras Vermelhas
(de quem não se sabe
se são cor da terra
ou a terra da cor deles,
tão pouco importa
quando o pertencimento
é a certeza)
pude tanto aprender.
Habitar essas terras
é descobrir
que quem disse ter descoberto
em verdade
invadiu.
Que antes de ser Brasil
outros povos aqui existiram
(e resistem!).
O mato
do Grosso Sul
engrossa
no Cone Sul.
Antes mesmo da divisão

era nomeado
como tekoha guasu
pelos povos
que hoje
se organizam
nas Grandes Assembleias
Aty Guasu
e Kuãngue Aty Guasu.
São esses os Kaiowá e Guarani
povo igual nunca vi,
e é com estes
que o que apresento aqui,
aprendi.

*

A quem interessar a viagem
com bela poesia
modéstia vaidade
pode embarcar no capítulo 1
mesmo sem passagem.
Tento trazer como é
a experiência de habitar
as Terras Vermelhas
dos Guarani e Kaiowá.

Nesse texto

escrita melhor não há

tenho que confessar

mas vê se não vai

desanimar

com a discriminação e desumanização

do preconceito propagado

pelos interesses

(depois compreendidos)

do latifúndio e seus processos

de ideologização.

De nossa parte

há também limitação

imaginário colonial

do índio folclore

em curso de desconstrução.

O reconhecimento da existência

tomou lugar do entendimento

do passado e extinção

dando lugar

a muita admiração

da resistência

dos guerreiros e guerreiras

e suas mobilizações.

Em Psicologia

nosso sonho de graduação

a falta de diálogo com os povos

produziu certa decepção.

Porém não tardara

um encontro de alegria

com a Psicologia da Libertação.

Martín-Baró o percurso

que propunha ouvir

o que o povo dizia,

suas perspectivas

e de sua organização.

Um marco em nossa história

foi o estágio obrigatório,

em Panambizinho,

pudemos trabalhar e aprender

junto ao território.

A recepção ficava

por conta da mulherada

que para conversar

pela manhã nos aguardavam.

Já a diversão

era por parte da gurizada

que pela tarde

nos alegrava.

Carrego com muito carinho e apreço

essa experiência

sem preço.

Dáí é que vem

outro encontro feliz

de ser e sentir

de onde se pensa.

Poética decolonial,

do desprendimento epistêmico

à sensibilidade psicossocial:

o compromisso

aliado a crítica radical

das desumanizações forjadas

pelo sistema moderno/colonial,

exigindo o engajamento

na transformação das condições

formas de tratamento

e suas relações.

É pelos caminhos

entre a Terra Vermelha

e as redes virtuais

que encerramos esse capítulo.

Leitura e análise de documentos,

participação dos encontros

e acompanhamento de eventos.

Tudo isso registrado

em caderno de campo.

Para um olhar mais amplo

frente as limitações da grafia

dialogando com

as imagens e a sociologia

utilizamos também

de fotografias.

*

O capítulo 2

é outra viagem

junto aos indígenas em movimento

e as (des)colonialidades.

Me achego aos estudos

com muita humildade

seguindo algumas premissas

de estudiosas de outras paragens.

Identificamos a relação

das raízes coloniais
do Estado-nação
e as políticas de extermínio
aos povos e suas organizações.

Ao mesmo tempo,
a resistência histórica
das populações
frente ao genocídio.

Desse percurso
fazem parte
os indigenismos:
estatal, social e alternativo.

Subjacentes a estes
princípios colonialistas
são mantidos
de tutela e dominação
dos povos e seus territórios
como subsídio.

Dessa conjuntura
não há como correr,
para resistir,
os povos tiveram que se mover
para garantir a vida

e sobreviver.

Essa foi a bandeira

erguida nas assembleias

contra o etnocídio,

ditadura

e suas mazelas.

Foi em 1974

a primeira Assembleia dos Chefes Indígenas

articulada pelo CIMI

e pelas nações ocupada.

Foi o início

de um bonito

processo de mobilização

na qual o encontro entre os povos

produziu a (pan)conscientização.

Ressignificando modos não originários

as práticas

os povos instrumentalizaram.

Tal como na resistência

com passeata

contra o decreto de emancipação.

Nessa mesma esteira

temos a redefinição

do termo “índio”

construído

com sentido pejorativo

durante a colonização.

Os povos organizados

caminhando lado a lado

com orgulho

sua ancestralidade reivindicara.

“Índio!”,

de termo racista

se tornou símbolo

para os patricios:

resista!

Entre as lutas e as conquistas

está a União das Nações Indígenas

primeiro movimento institucionalizado

repercussão das Assembleias

e dos povos mobilizados.

Sua atuação foi memorável

as labutas na constituinte

para garantir

os direitos dos povos indígenas

de ter um futuro viável.

As conquistas
reconheceram as diferenças
no papel
originando as políticas direcionadas
numa torre de babel.

Foi nessa ocasião
que surgiram os tensionamentos
dos vários povos e sua nação
desunificada por outras organizações
pela tal crise de representação.

São sobre esses limites
da luta institucional
o motivo da desagregação
pela incompatibilidade
como os modelos tradicionais.

Os 500 anos de Brasil
comemorado por FHC
ao encontrar com os povos
ficou por um fio.

Contra essa teatralização vil
O Movimento Negro e Sem Terra
ao Movimento Indígena
se uniu.

Com violência e repressão
os “Outros 500” foram recebidos
demonstrando a continuidade
do modus operandi
da modernidade/colonialidade.

O enfrentamento na Bahia

- de todos,

mas nesse caso,

de alguns

santos -

desarticulou o movimento,

com os indigenistas do CIMI

tiveram certo tensionamento.

O que estava em jogo

era o protagonismo indígena

em posicionamento.

Alguns avaliam

as benfeitorias das demarcações

pelo constrangimento

de FHC

o tal sociólogo

da UnB

com os povos

teve que se haver.

Mais adiante

outro presidente

chegou a dar esperança

para essas gentes.

Não tardou

para ser frustrada

a expectativa dos povos

na mudança radical

e por isso

a carta-compromisso

em manifestação

incendiada.

Mas a decepção

com Lula e PT

proporcionou a rearticulação

dos indígenas em movimento.

Acampamento Terra Livre (ATL)

e Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)

têm seu surgimento.

No Capítulo 3

é que discorreremos

sobre esse momento.

*

O sentido espiral
das histórias
dos indígenas em movimento
tem na APIB
a rearticulação em caráter nacional.

É essa também
parte da organização atual.

Contudo,
não se pode confundir
a APIB como sento o todo.

É mais prudente
o olhar dialético
da dinâmica
nacional-regional
pela qual
as organizações regionais
se mobilizam em nível local
e, ao mesmo tempo,
nacional.

Um bom exemplo
desse nosso tempo
são os Acampamentos Terra Livre

que unificam as regiões
para ocupar a esplanada
e apresentar
suas reivindicações.

Esse é um dos enfrentamentos
do Movimento
frente aos governantes
legítimos representantes
das políticas anti-indígenas.

São desafios atuais
dos indígenas
frente as estratégias genocidas
das manobras legislativas
para expropriação
de seus territórios tradicionais.

Dentre as faces do mal
uma das mais perversas
é a tese
do Marco Temporal.

Compreensão às avessas
do direito e ocupação da terra
por quem cobiça ela.

Como se não bastasse esse cenário,

em 2019,

um acontecimento hilário

para presidente eleito,

Bolsonaro.

Sua política de campanha

já anunciava

“nenhum centímetro de terra”

em suas falas

discursava.

A submissão

aos interesses do agronegócio

exigiu dos indígenas

intensa mobilização.

Aí surgem

várias campanhas e articulações

em nível nacional

e até mesmo

internacional.

Encerro essa parte

com o grito dos ancestrais

“sangue indígena

nenhuma gota a mais”!

*

No capítulo 4

a partir das notas da Aty Gausu

lançamos o papo.

Um dos gritos mais potentes

desse Mato Grosso do Sul.

Os Kaiowá e Guarani

para sobreviver

passaram a se organizar

desde a década de 1970

e seus territórios retomar.

Desse processo histórico

nos debruçamos

ao decorrer dos tópicos.

As mídias virtuais

passam a ser utilizada

em virtude dos ataques brutais

sofridos pelas comunidades

e seus patrícios.

Fato emblemático

é o assassinato de Nísio,

em 2011,

no tekoha Guaiviry.

Nesse momento

as comunidades passam a usar
a internet também para resistir.

Contra-narrar os fatos
e o discurso dominante
desmentir.

Lemos 38 notas
de 2011 a 2013
escritas pelas comunidades
e divulgadas pro mundo inteiro.

Tal como a de Pyelito Kue
que nos limites
das colonialidades entender
foi interpretada
como suicídio coletivo
anunciado pelo povo a morrer.

Com grande repercussão
“somos todos Guarani e Kaiowá”
virou slogan
por tamanha divulgação.

São por essas narrativas
que buscamos pistas
nos sentidos da cosmologia de:
saúde, resistência e violência.

São dimensões muito potentes
todas elas interligadas
na história ancestral dessas gentes.

Articuladas
com nossas caminhadas
em solidariedade aos povos
e seus movimentos de retomadas
estão nossa escrita localizada.

Como não somos bobo nem nada
a quem se interessar
convidamos a leitura
continuar.

2 HABITAR TERRAS INDÍGENAS

Este texto compõe a trajetória de estudo, pesquisa e formação na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Estamos vinculados desde março de 2019 ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, na linha de Processos Psicossociais. Este estudo foi produzido a partir da dedicada, compreensível e horizontal orientação com a Professora Catia Paranhos Martins. A realização da pesquisa ocorreu graças à oportunidade de acesso ao ensino universitário público e gratuito, e, pelo incentivo financeiro da bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a partir de abril de 2020.

Para embarcarmos nesta caminhada, oгуatá, destacamos aos passageiros-leitores que o nosso percurso de pesquisa percorre outras rotas, que não as tradicionais das ciências psicológicas, a começar pelo nosso lugar geopolítico e seus desdobramentos na escrita. Estamos orientados pelos estudos da Psicologia Social ao postular a dialética de que os sujeitos são produtos e produtores das condições sociais nas quais estão inseridos (Lane, 1981), perpassados pela realidade histórica, bem como pelo desprendimento contido na crítica Decolonial ao deslocar a noção eurocêntrica de visão de mundo para as sensibilidades de mundo.

Este é um convite para transitar por entre as paisagens do Centro-Oeste brasileiro. O itinerário parte de Goiânia/Goiás (GO) em direção à Dourados/Mato Grosso do Sul (MS), em diálogo com o sistema-mundo-moderno/colonial (Mignolo, 2020). Esse é um trajeto que temos percorrido desde 2014, quando da realização do sonho de acesso à universidade pública, sendo o segundo do círculo familiar mais próximo e, infelizmente, o único a concluir. Por isso aviso aos passageiros-leitores: há afecções pelo percurso. As divisas, assim como as fronteiras, fazem parte da invenção do Estado territorial na modernidade eurocêntrica como estratégia de dominação do espaço (Quijano, 2005; Haesbart & Porto-Gonçalves, 2006). Apesar de nos situarmos dentro desses marcos históricos e geográficos, não temos o compromisso em reafirmá-los senão nos termos da crítica (Haesbart & Porto-Gonçalves, 2006).

As reflexões que propomos têm como recorte o sentir das paisagens do MS, novas e desconhecidas, contrastando com a familiaridade de GO. A janela do ônibus de sacoleiros³, a mediar as primeiras lágrimas de “até logo” nas dolorosas despedidas⁴ e das tantas outras que caíram durante esses anos, foi a mesma pela qual gritou e grita as paisagens do cerrado. Os

³ Fazemos referências aos ônibus que transportam ambulantes e lojistas em viagens interestaduais de “bate-volta” para a comercialização de produtos para a revenda. Como filho de ambulantes, essa foi a modalidade de viagem escolhida para a primeira viagem à Dourados.

⁴ Sentimentos presentes nos momentos de partida da casa da família para a experiência de viver à 1000 km de distância. Essa ocasião foi vivida repetidas vezes e desde então mareja olhos e olhares.

desertos verdes cantados por Chico César, em “Reis do Agronegócio”⁵, vieram tempo depois simbolizar os sentidos percebidos nas plantações sem fim visível de soja, cana e milho. Foi um dos primeiros estranhamentos com outra realidade, a substituição de uma paisagem irregular, heterogênea e disforme pelo seu oposto. Embora estes dois estados da federação estejam sob o mesmo poder político-econômico do agronegócio, foi nas terras ao sul onde percebemos as suas consequências adoecedoras.

Viajar pelas estradas, assim como por este texto, é uma provocação do sentir e pensar (Borda, 1981). O trajeto entre os estados da federação muda significativamente do ponto de vista da vegetação. Transitar por estas divisas é ser cercado pelas plantações de monocultura que contam parte da história colonizadora destes territórios. Sobre a colonização do espaço alerta Fanon (1961/2005, p. 288), a “natureza indócil, hostil, basicamente rebelde, é representada nas colônias pelo mato, pelos mosquitos, pelos indígenas e pelas febres. A colonização é bem sucedida quando toda essa natureza insubmissa é finalmente domada”. Nesse sentido, os latifúndios atualizam os empreendimentos de dominação colonial em relação à natureza e aos povos, estes últimos por sua vez existem e resistem.

O cerco montado pelo agronegócio isola árvores⁶ e pessoas – com agravos a depender da etnicidade - trazendo configurações singulares para o cenário social e político. O acolhimento “douradense” ao outro é permeado por traços subjetivos em torno do rústico, do conservador, do patriarcal-machista e do racismo. As relações produzidas pela naturalização das discriminações racistas são chocantes, tal como a devastação do meio ambiente. A convivência dos povos indígenas nos espaços urbanos é marcada pela hostilidade⁷, nesta pesquisa nos delimitamos ao diálogo com os Kaiowá e Guarani, embora outras etnias, como os Terena, também sejam atravessadas pelas violências coloniais. Saltam aos olhos dos recém-chegados a presença dos povos originários, ainda mais quando quem chega traz sedimentada a concepção da extinção e/ou folclorização destes propagadas pelos currículos escolares, como nosso caso quando estudante de escola pública. O estranhamento é potencializado de acordo com as sensibilidades em perceber as violações que permeiam as relações colonialistas.

Em Dourados e nas cidades do entorno vigoram representações ideologizadas sobre os Kaiowá e Guarani, bem como sobre o povo Terena, afim de legitimar e reproduzir

⁵ Poesia musicalizada por Chico César que expõe as facetas cruéis do agronegócio.

⁶ São comuns imagens de árvores “solitárias” cercadas pela monocultura.

⁷ São recorrentes os relatos de discriminação contra os Kaiowá e Guarani em Dourados, sendo conteúdo de notas do movimento *Aty Guasu* e até, em algumas ocasiões, da grande mídia. Ver: https://www.progresso.com.br/cotidiano/dourados-pandemia-desencadeia-onda-de-odio-contra-indios-na-internet/372875/?fbclid=IwAR1ZPLWhOIDI5o2uGZuub7ipn24rBC46XGh0bXwcYs_71no6ZY19cs04vH0.

discriminações, não raro é ouvir comentários desumanizantes e desumanizadores sobre esses povos. Os discursos são produzidos e reproduzidos por grupos hegemônicos e são propagados por veículos midiáticos - televisão, jornais impressos e *online*, dentre outros -, permeando espaços institucionais como escolas, universidades, tribunais e hospitais.

As violências naturalizadas por esses mecanismos sócio-políticos são confrontadas pela resistência dos Kaiowá e Guarani, que insistem em lutar contra os projetos genocidas e etnocidas (Viveiros de Castro, 2014). As carroças manobradas pelas mulheres indígenas, o trânsito das pessoas pelos mercados, as brincadeiras das crianças nas calçadas, a ocupação de cadeiras nas universidades (na posição de professores e estudantes), fazem parte da teimosia dos povos originários em existir e questionar as contradições do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista. As experiências de resistência e luta, os conhecimentos cosmológicos, e as relações de solidariedade comunitária e com a natureza nos fazem ter esperança em outros horizontes que não o da destruição, mas sim do teko porã, entendido aproximado na cosmologia Kaiowá e Guarani ao bem viver.

Por meio do encontro com esta realidade complexa e conflituosa situam nossas inquietações teóricas e políticas, movidas pela oportunidade pedagógica de aprendizado com os Kaiowá e Guarani. As disputas envoltas nesse campo (de vida, sobrevivência e estudo) permeiam âmbitos psicossociais, culturais, econômicos e epistemológicos. Ao desprender de objeções epistêmicas como a da neutralidade científica, nos posicionamos ao lado e a partir dos povos, reconhecidos pelas experiências históricas de luta e de suas trajetórias enquanto guerreiros e guerreiras.

Esta pesquisa almeja discutir esse processo de aprender com os “indígenas em movimento”, tal como apontado por Munduruku (2012), sobre a dimensão educativa do Movimento Indígena. A trajetória de aprendizagem junto aos movimentos étnicos sociais dos Kaiowá e Guarani tem nos educado para o compromisso social – radical – com as coletividades afetadas e desorganizadas pelos empreendimentos da modernidade/colonialidade.

2.1 Do índio folclore aos guerreiros e guerreiras Kaiowá e Guarani

Antes de habitar as Terras Vermelhas dos Kaiowá e Guarani nossos conhecimentos sobre os povos indígenas do Brasil resumiam-se às experiências escolares sobre o “Dia do Índio”. Essa data costuma ser celebrada com decorações estigmatizadas e estereotipadas. Cantam uma música aqui, pintam uma criança ali, e o folclore está perpetuado. O nosso processo de desconstrução começa por conceber a existência de povos originários, haja vista a propagação do índio enquanto passado e/ou extinto (Munduruku, 2012). E pela indignação

sobre os modos de desumanização dos não indígenas para com os indígenas e as condições de sobrevivência destes povos.

Em nossas primeiras conversas em terras sul-mato-grossenses, perguntava aos mais próximos sobre essas pessoas que circulavam pelas ruas, na grande maioria das vezes, a carroça ou caminhando em grupos. As respostas eram quase sempre as mesmas, “são os índios”, como se fossem todos uma coisa só e, ao mesmo tempo, não fossem nada. Respostas que mais tarde entenderia ser consequência de uma produção intersubjetiva de discriminação, que também revelava o desconhecimento das pessoas que conviviam desde muito cedo com os povos originários destas terras e pouco sabiam sobre eles.

Em nossa avaliação, a perspectiva colonialista pode ser sintetizada pela nomeação de “bugre”, utilizada às vezes como adjetivo e em outras como substantivo para referirem-se aos Kaiowá e Guarani. Bugre é um termo colonial com sentido próximo de bárbaro ou silvícola, atribuído aos indígenas de forma pejorativa para desqualificação da humanidade, e ainda, para forjar a imagem de inimigos da pretensa modernidade a serem combatidos (Zanellato, Jung & Ozório, 2015). Nesse sentido, comparamos esse procedimento ao mecanismo simbólico e social, apontado por Fanon (1961/2005), envolto no estabelecimento da condição de zona do não-ser aos povos colonizados, sendo característica da colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2008). São indivíduos que compõem o cotidiano de sociabilidade relegados a condições desumanas e que revelam o fracasso das estruturas constitutivas da modernidade/colonialidade em produzir relações democráticas (Quijano, 2005).

Na recepção de nosso ingresso na Universidade Federal da Grande Dourados, em 2014, organizada pela reitoria, tivemos a oportunidade de sermos recebidos pela poética de Emmanuel Marinho⁸, um daqueles suspiros de humanidade dosados pela arte. Naquela ocasião, extasiado pela emoção típica de calouro, foi apresentado um dos retratos dessas terras, que é também um projeto das elites latifundiárias, a poesia intitulada “Genocídio”. O diálogo travado pela indagação de uma criança indígena na forma de “tem pão velho?” revela as respostas produzidas e reproduzidas diariamente pela gestão genocida da política para os povos indígenas⁹.

A Universidade foi também o palco dos encontros mais significativos com os Kaiowá e Guarani. Foi quando ouvimos falarem por si. Por meio dos enunciados de suas narrativas de

⁸ Emmanuel Marinho do Nascimento Filho é poeta, ator e educador douradense, sendo referência na cultura de Mato Grosso do Sul. Ver: http://www.antoniomiranda.com.br/poesia_brasis/mato_grosso_sul/emmanuel_%20marinho.html

⁹ “Tem pão velho?” “Não, criança/ tem o pão que o diabo amassou/ Tem sangue de índios nas ruas/ E quando é noite/ A lua geme aflita/ Por seus filhos mortos” (Marinho, 1997).

luta e resistência que pudemos (re)conhecê-los. Não mais pelos olhares karai¹⁰, mas em suas próprias palavras, algumas vezes em guarani, outras em português.

A UFGD é um espaço ilustrativo da disputa política do MS, um dos cursos mais antigos é o de Agronomia, e em frente ao prédio deste, está a Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), formando professoras e professores para diversas comunidades através dos cursos de Licenciatura Indígena - Teko Arandu e Licenciatura em Educação do Campo (LEDUC). O Restaurante Universitário (RU), quando cheio pela presença de estudantes da FAIND, alimenta as esperanças do projeto de universidade popular.

Foi através de estudantes indígenas que conhecemos a Aty Guasu, o movimento étnico-social dos povos Kaiowá e Guarani (Pereira, 2003). Os eventos com a participação das lideranças políticas e religiosas do Movimento eram os mais aguardados, sendo oportunidades de ouvi-los sobre as suas comunidades. Essas ocasiões modificaram nosso olhar sobre os povos, nos fez entender que este território constitui o corpo e o caminho de várias comunidades, e continua sendo na perspectiva da reivindicação Kaiowá e Guarani, o tekoha guasu¹¹. Esse processo de deslocamento da ótica dominante, para o olhar dos povos sobre o mundo, compõe os desafios da Psicologia Crítica na contribuição com os propósitos da libertação popular latino-americana (Martín-Baró, 1985/2017a).



Foto 1. Manifestação. Ato realizado pelos estudantes Kaiowá e Guarani da Universidade Federal da Grande Dourados, em abril de 2015.

¹⁰ Termo da língua guarani designada aos não indígenas.

¹¹ O grande território de ocupação Kaiowá e Guarani antes da colonização de seus territórios.

A percepção inicial dos indígenas apenas como “vítimas” foi substituída pelo reconhecimento destes enquanto guerreiros e guerreiras que ao longo da história têm lutado em defesa de suas terras e da sobrevivência como povos originários. As identificações como guerreiras e guerreiros compõem os discursos de algumas lideranças, e, pressupõem uma situação de guerra na qual situam-se os conflitos entre os indígenas e os latifundiários, estes últimos subsidiados por aparatos político-jurídicos e extrajurídicos (Johnson, 2019). Neste caso, a desigualdade entre as forças apresenta-se como uma estratégia, escancarando o grau da crueldade perpetrada e as consequências sangrentas da disputa. Para ilustrar, citamos o “Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil”, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que constatou o assassinato de 349 indígenas no Mato Grosso do Sul entre 2003 e 2013, correspondendo a 56% dos crimes contra a vida dessas populações no Brasil (Conselho Indigenista Missionário, 2017). Assim mesmo, as comunidades seguem lutando com apoio de seres humanos e mais-que-humanos e movidos pelo horizonte do bem viver para defender e retomar suas terras sagradas (Pereira, 2012; Equipe Mapa Guarani Continental, 2016; Acosta, 2016; Mota, 2017; La Cadena, 2018).

A militância no Movimento Estudantil (ME), consequência da conscientização política da experiência como estudante secundarista em Goiânia, facilitou aproximações com a política Kaiowá e Guarani. A partir da caminhada junto aos companheiros e companheiras de utopias, passamos a compor redes solidárias à luta indígena, possibilitando a construção de laços afetivos com guerreiros e guerreiras indígenas.

Em 2017, em diálogo com a professora-orientadora deste estudo, conseguimos amadurecer as inquietações teóricas e políticas com a submissão de um projeto de pesquisa para o Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC). A viabilização institucional subsidiou os diálogos com os povos Kaiowá e Guarani a partir do compromisso ético-político desde a Psicologia. Na Iniciação Científica, durante os anos de 2017 e 2018, discutimos as dimensões de saúde presentes nas notas veiculadas na internet¹² pela Aty Guasu, resultando no trabalho “Terra é vida, despejo é morte: saúde e luta Kaiowá e Guarani” (Faria & Martins, no prelo).

A disponibilidade teórica, afetiva e política entre professora-pesquisadora e estudante-pesquisador possibilitou o nosso percurso de pesquisa desde a graduação à pós-graduação junto aos povos Kaiowá e Guarani. Além disso, os incentivos financeiros do Conselho Nacional de

¹² A partir de 2011 as lideranças da Aty Guasu decidem criar um *blog* para a veiculação de suas narrativas sobre as violências sofridas contra as comunidades Kaiowá e Guarani (Benites, 2014)

Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da CAPES foram fundamentais neste processo, que em nosso caso representa também a efetivação da permanência estudantil, haja vista os atravessamentos da classe social da qual somos fruto. É por essa geopolítica do conhecimento que temos repensado a Psicologia, como abordaremos no tópico a seguir.

2.2 Psicologias outras para outros mundos possíveis

A graduação em Psicologia foi tempo de inquietações. A grade curricular não contextualizada, as teorias e os autores majoritariamente europeus e as metodologias aprisionavam os desejos de dialogar, de forma comprometida, com os povos indígenas. Segundo Martín-Baró (1985/2017c), os âmbitos vitais da existência e história dos povos latino-americanos são desconsiderados pelas matrizes epistemológicas coloniais europeias e norte-americanas. A frustração a cada conceito inviável de análise e intervenção na realidade conflituosa de Dourados e região nos fez, em vários momentos, questionar se esse seria o curso certo.

Os primeiros semestres como graduando foram recheados com o mais convencional das teorias psicológicas, sendo incompatíveis com realidade dos povos Kaiowá e Guarani. As buscas por alternativas nos levaram ao VIII Simpósio Brasileiro de Psicologia Política (SBPP) em Goiânia, em outubro de 2014, marcando o feliz encontro com “outras Psicologias”. Esse evento nos apresentou perspectivas críticas, principalmente, de bases latino-americanas. A primeira anotação feita no bloco de notas oferecido pela organização do simpósio consta o nome do psicólogo Martín-Baró e a Psicologia da Libertação, daí advém o engajamento com a teoria utilizada como uma das lentes nesta pesquisa.

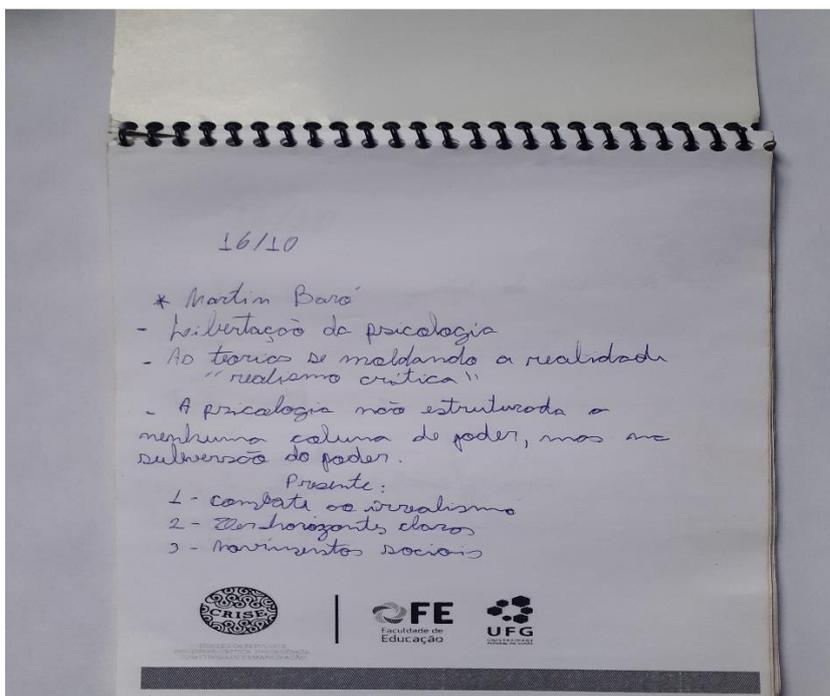


Foto 2. Bloco de notas.

A partir do contato com a Psicologia Política e a politização da Psicologia, passamos a farejar leituras capazes de oferecer conhecimentos para compreensão da realidade social na qual estávamos inseridos. Nessas investigações, deparamo-nos com as críticas de pesquisadoras e pesquisadores da América Latina sobre o quefazer psicossocial (Lane, 1981; Montero, 1989; Sandoval, 2000), percebendo a relação estreita entre os motivos desses apontamentos em meados de 1980 e nossos descontentamentos em 2014. Essa jornada resultou em nossa aproximação com a Psicologia Social Latino-americana, instigada pelas problematizações quanto ao caráter ideológico e totalizante das matrizes psicológicas europeias e norte-americanas (Lane, 1981), dos problemas perpassados pelas importações teórico-metodológicas indiscriminadas ao contexto latino-americano (Sandoval, 2000), e pela reivindicação de uma psicologia para o povo (Martín-Baró, 1985/2017a). Foram esses estudos que contribuíram e contribuem para a produção de sentido em nossa trajetória acadêmica e profissional.

O ano de 2018 foi simbólico para nossa formação. Estávamos próximos do encerramento do PIBIC dialogando com os povos indígenas a partir das contribuições da Psicologia da Libertação e iniciava o último ano da graduação com estágio no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) em Terra Indígena (TI), na comunidade de Panambizinho, um distrito de Dourados. A oferta do campo de estágio pela professora¹³ esteve

¹³ A princípio, fomos supervisionados pela professora Jacy Côrrea Curado no Estágio Obrigatório Curricular de ênfase psicossocial sob o projeto “Psicologia Social Comunitária nas Políticas Sociais”. No segundo semestre a

condicionada a confiança gerada por nossa atuação política na Psicologia e junto aos movimentos sociais.

Quando soubemos da possibilidade de estagiar com os povos Kaiowá e Guarani não existiram dúvidas sobre qual seria a escolha, era a realização de um projeto ético-político. A princípio os desafios foram relativos à logística de locomoção até a aldeia, situada cerca de 30 km da cidade de Dourados, sendo imerso nas dificuldades de acesso da comunidade aos espaços urbanos. Durante a primeira visita ao CRAS, fomos muito bem recebidos pela coordenadora e assistente social, que nos apontaram a viabilidade de traslado no carro da equipe, foi a construção inicial de vínculos entre estagiário e trabalhadoras. Naquele momento, a composição do quadro institucional do equipamento não dispunha de profissional da Psicologia, como previsto pela Norma Operacional Básica (NOB/SUAS), por isso, nossa presença mesmo que na condição de estágio colaborou com as atividades oferecidas nos serviços do CRAS.

A partir dessa experiência, vivenciamos parte das tensões e disputas relativas à pasta da Assistência Social, desde troca de secretário até os cargos comissionados, condições que atravancam o potencial do trabalho social (Cordeiro & Curado, 2017). Embora o atendimento aos usuários da política social devesse ser pautado pelo compromisso das e dos trabalhadores, presenciamos o despreparo de sujeitos que ocupam cargos de confiança na gestão e que remontam práticas assistencialistas. Tais práticas mantêm as dependências da população em relação ao Estado e a promoção pessoal de figuras institucionais (Koelzer, Backes & Zanella, 2014). Contudo, pudemos aprender com assistentes sociais comprometidas profissional e politicamente com as populações atendidas.

Nossas visitas à comunidade de Panambizinho ocorriam às quarta-feira, quando desenvolvíamos atividades do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), no período da manhã, e do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), no vespertino. A chegada da equipe à comunidade era calorosamente aguardada pela mulherada¹⁴ do PAIF, as reuniões eram quase exclusivamente compostas pelas mulheres Kaiowá e Guarani, sendo um importante espaço de participação e articulação política. Apesar da Tipificação dos Serviços Socioassistenciais preconizar a divisão por faixa etária, o grupo do SCFV esteve ocupado por crianças e adolescentes, essa condição se deu em função da incompatibilidade

professora Catia Paranhos Martins assumiu a supervisão deste estágio em decorrência da transferência da Jacy para outra instituição de ensino.

¹⁴ Modo politicamente situado nas discussões de gênero pela qual o grupo PAIF, composto majoritariamente por mulheres, identificava-se e era identificado.

entre a compreensão ocidental sobre as etapas da vida estabelecidas pela política e a cosmologia da comunidade.

Durante a experiência de estágio, entre abril e dezembro de 2018, realizamos diversos encontros com os grupos, nos quais escutamos demandas e negociamos intervenções. No PAIF sobressaiu a importância da escuta das vozes das mulheres indígenas para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento aos problemas comunitários e formulação das políticas como forma de contextualizar e potencializar o trabalho social. E com o SCFV notamos a perversidade de processos discriminatórios que desde a infância violenta as crianças indígenas e, da necessidade do reconhecimento étnico para superação do racismo produzido historicamente por ideologias coloniais e anti-indígenas.



Fotos 3. Tecendo vida. Fotografias do projeto “Emo jo ‘hasa jaiko” – tecer a vida, em 2019¹⁵.

As demandas para a Psicologia em contexto de CRAS e TI são inúmeras, dessa oportunidade foi possível visualizar a urgência de escuta descolonizada e comprometida com os povos (Martín-Baró, 1987/2017d). Nesse sentido, para a descolonização da escuta se faz necessária uma discussão atenta e próxima aos conhecimentos e práticas populares, neste caso,

¹⁵ Embora não tenhamos participado da execução do projeto, estivemos presente no semear do planejamento no último encontro do grupo na ocasião do estágio, em 2018. Fomos carinhosamente convidados para realizar as fotografias para exposição nas instalações do CRAS, junto a fotógrafa Daniele Fagundes. As três primeiras fotos são em Panambizinho, e a última no equipamento do CRAS.

das cosmologias dos povos indígenas, como pretendemos esboçar no decorrer desta pesquisa a partir do desprendimento das teorias ocidentais como forma de aproximação ao processo formativo comunitário (Mignolo, 2014a). Nesse procedimento reside o compromisso social, partindo da legitimação e valorização da singularidade de diferentes modos de vida, sem o importuno desejo de dominação através da sobreposição de saberes. Viver em Dourados, estar próximo aos povos indígenas, compartilhar espaços e trabalhar com as comunidades é uma condição especial para produção de outras formas de pensar e fazer em Psicologia, como abordaremos a seguir por meio do entendimento de que “se é e se sente de onde se pensa” (Mignolo, 2014, p. 44, tradução nossa).

2.3 “Se es y se siente – soy donde pienso – donde se piensa”

Nesta sessão pretendemos discorrer sobre as implicações de habitar terras ancestrais dos Kaiowá e Guarani e os caminhos reflexivos que essa condição nos leva a partir da metáfora decolonial: “se se es y se siente donde se piensa”. Para Mignolo (2014a, p. 44, tradução nossa) “a metáfora geo e corpo-política pareceria essencialista frente à primitiva e não localizável epistemologia teo e ego-política”. Para nós, em sintonia com este autor, é importante situar o nosso lugar no mundo, como temos feito nos tópicos anteriores, pois é a partir deste que emergem nossos sentimentos, pensamentos, posicionamentos teóricos, epistemológicos e políticos. Como mencionado anteriormente, estamos sendo, sentindo e pensando em território indígena há seis anos e afirmamos ser uma experiência singular e desafiadora.



Foto 4. Soy donde camino. Imagem significativa do nosso caminhar solidário pelos territórios Kaiowá e Guarani. Registro realizado em 2020, por ocasião da participação na VIII Kuñangue Aty Guasu.

De acordo com Mignolo (2014a, p. 28, tradução nossa), “como é bem sabido, as políticas teo e ego-lógicas do conhecimento basearam-se na supressão tanto da sensibilidade como da localização geo-histórica do corpo”. Essas supressões fazem parte do processo de universalização dos conhecimentos europeus/coloniais enquanto os únicos válidos e verdadeiros a partir de seus próprios parâmetros. Como consequência, experiências outras são desvalidadas como modos de conhecer, e por isso, surgem princípios como objetividade e neutralidade com a institucionalização da ciência, o que Mignolo (2014b) caracteriza como egologia. Não partimos dessas suposições científicas, pelo contrário, ao habitar a fronteira buscamos desprender-nos por meio da desobediência epistêmica (Mignolo, 2014b).

Sobre o desprendimento Mignolo (2014a, p. 30, tradução nossa) afirma, “desprender-se significa que não aceita as opções que te oferecem. Não pode evita-las, mas ao mesmo tempo não quer obedece-las. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira em processo de desprender-se e re-subjetivar-se”. Esse é um dos desafios vividos desde a relação e diálogo com os povos Kaiowá e Guarani em seus territórios ancestrais, e em conflito e confronto com a gestão de monocultura da política imposta pelos grupos dominantes (Martins, 2018; Faria & Martins, 2020).

Durante o processo colonial, e com o prolongamento da colonialidade, as terras ancestralmente ocupadas pelos povos indígenas foram invadidas, saqueadas e degradadas pelos empreendimentos da modernidade/colonialidade (Quijano, 2005). Essas intervenções foram e são regidas por dinâmicas de monocultura, seja da monocultura da mente (Shiva, 2002), com a imposição do pensamento único, como também da monocultura agrícola expressa nas práticas atuais do agronegócio, enquanto faceta moderna/colonial da colonialidade e do capitalismo global (Svampa, 2019). Habitar estes territórios atravessados pela colonização é também estar sob as ideologizações intersubjetivas da economia política agroextrativista e resistir à monocultura nas várias dimensões da vida.

Mignolo (2014a), divergindo da epistemologia ocidental, utiliza a expressão “sensibilidade de mundo” ao invés de visão de mundo, pois de acordo com o autor essa expressão ocidentalmente privilegiada bloqueia afetos e reduz os campos sensoriais. Os povos indígenas possuem sensibilidades diversas permeando experiências com seres humano e mais-que-humanos (La Cadena, 2018). A convivência com os povos indígenas proporciona a produção de consciências e sensibilidades outras, quando baseada na geo-corpo-política do conhecer, ou até o desprezo e indiferença, quando partindo de pressupostos colonialistas. A possibilidade de escuta das “memórias, feridas, humilhações e negação da consciência” (Mignolo, 2014b, p. 44) dos povos indígenas podem promover conscientizações distintas das produções coloniais.

Viver, trabalhar e pesquisar em territórios indígenas desconstrói e reconstrói continuamente nossa subjetividade e sensibilidade de mundo pelas experiências e relações com os Kaiowá e Guarani. Nossas reflexões e pensamentos são influenciados por ser, sentir e pensar com os povos. A convivência com estes tem o potencial de nos transformar de tal forma que as dimensões da vida passam pela experiência relacional com seus conhecimentos cosmológicos, e a partir daí escancaram fronteiras entre mundos, desdobrando em um processo profundo de sensibilização psicossocial.

Essa inter-relação tem contribuído para elaboração do que temos denominado como sensibilidade psicossocial. Uma categoria teórica, política e ideológica de solidariedade radical ao outro, marcado por relações sociais desumanizadoras e violentas forjadas pela matriz colonial de poder (Martín-Baró, 1984/2017e; Fanon, 1961/2005; Quijano, 2005; Mignolo, 2014). Esse entendimento epistemológico e postura ética-política constituem-se a partir da experiência intersubjetiva de questionamento incisivo às realidades materiais e simbólicas de desumanização. E, está vinculado de modo relacional aos distintos modos de viver, com

pretensões de desorganizar as estruturas e ordens sociais desiguais, compelindo-nos ao necessário engajamento social e solidário rumo a transformação das condições objetivas e subjetivas. Em nosso caso, quer dizer o reconhecimento das violências coloniais direcionadas aos povos indígenas e o compromisso social em termos freirianos (Freire, 1981) com a práxis transformadora dessas situações, ou seja, movimento em direção a descolonização.

Do ponto de vista metodológico, a sensibilidade psicossocial orienta para o desprendimento epistêmico colonial e o necessário engajamento com os povos e suas organizações (Mignolo, 2014; Martín-Baró, 1980/2017b). Neste texto, essa perspectiva expressa a busca de produções de conhecimentos localizadas a partir da geopolítica das coletividades colonizadas, que historicamente tiveram seus saberes deslegitimados, usurpados e inferiorizados, ao mesmo tempo em que, suas subjetividades foram reprimidas e negadas em nome da imposição de uma humanidade universal, provincianamente eurocêntrica (Quijano, 2005; Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2014). Por isso, em nossa pesquisa nos pautamos pelas elaborações teóricas indígenas e latino-americanas, e temos como interlocução de campo as narrativas dos próprios Kaiowá e Guarani.

Para Mignolo (2014a, p. 32, tradução nossa) “pensar habitando a fronteira moderno/colonial, sendo consciente dessa situação, é condição necessária do pensar fronteiriço descolonial”. O pensamento fronteiriço situa-se nas fronteiras epistemológicas entre os conhecimentos imperiais e os conhecimentos dos povos colonizados. Em nossa experiência de pesquisa notamos distintas variações no ato investigativo a depender dos sujeitos e pensamentos envolvidos, com ênfase para as dimensões da geopolítica do conhecimento.

Habitar terras indígenas e conviver com os Kaiowá e Guarani têm sido transformador, desde o imaginário estigmatizado/estereotipado até as convicções políticas, principalmente, pelo acompanhamento das reivindicações dos movimentos indígenas, em especial da Aty Guasu. A convivência e o aprendizado com suas perspectivas têm nos direcionado para o caminho do desprendimento e descolonização. Segundo Mignolo (2014a, p. 32), “nós, *anthropos*, aqueles que habitam e pensam nas fronteiras em caminho e processo de desprendimento, para nos desprendermos necessitamos ser epistemologicamente desobedientes”.

Com a radicalidade característica e necessária, Mignolo (2014a, p. 35) afirma que, “não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com o pensamento fronteiriço, o desprendimento e a desobediência epistêmica”. O pensamento fronteiriço neste texto está mediado pelo compromisso e exercício de diálogo com as

perspectivas Kaiowá e Guarani, tendo como horizonte a produção epistemológica decolonial a partir do desprendimento das teorias e perspectivas coloniais.

Nossa busca pela decolonialidade epistemológica, dentro e fora da Psicologia, faz parte dos sentidos provocados pela experiência de coexistir com os povos originários, essa coletividade que a própria resistência é a prova da permanência das relações coloniais constitutivas do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista, como também, apresentam-se na forma de questionamento à colonialidade enquanto face autêntica da modernidade. Como aponta Mignolo (2014a, p. 44, tradução nossa), “o pensar decolonial é uma maneira outra de conhecer que coexiste conflitante, para criticar e deslocar a razão imperial/moderna”. Quando partimos das narrativas e produções indígenas, das perspectivas críticas em Psicologia, especificamente da Psicologia da Libertação, e dos Estudos Decoloniais, estamos à procura de elementos para criticar essa razão que subjuga, inferioriza e desumaniza os povos.

Nesse momento parece oportuno reproduzir a metáfora do lago descrita por Mignolo (2014a) para ilustrar alguns contornos da experiência de coexistência e pesquisa:

Um lago parece diferente quando navega nele do que quando olha de cima das montanhas que o rodeiam. As diferentes perspectivas não são somente questão dos olhos mas também da consciência, de uma localização física e de uma diferença de poder; aqueles que olham do topo da montanha veem o horizonte e o lago, enquanto que aqueles que habitam o lago veem a água, o peixe e as ondas rodeadas de montanhas mas não o horizonte (p. 47, tradução nossa).

Viver, trabalhar e estudar em Dourados, em terras indígenas e com os indígenas, é ter outra percepção sobre as dinâmicas sociais. A modernidade, a colonialidade e o capitalismo possuem características singulares quando do embate com as demandas de vida dos povos indígenas. As contradições políticas, econômicas e subjetivas são diversas, e as perversidades do projeto colonial ficam mais explícitas. Caminhar politicamente comprometido junto aos povos é mergulhar numa experiência de encanto, sofrimento e resistência. Parafraseando Paulo Freire (1981, p. 19), “o compromisso, próprio da existência humana, só existe no engajamento com a realidade, de cujas ‘águas’ os homens [e as mulheres] verdadeiramente comprometidos ficam ‘molhados’, ensopados”. São, principalmente, os banhos pelas narrativas, cosmologias, conhecimentos e resistência dos povos Kaiowá e Guarani que nos incitam a ser, sentir e pensar de forma crítica às colonialidades.

Para Mignolo (2014a), a colonialidade é composta pela vinculação entre a colonialidade do poder, saber e ser, sendo os pilares da “matriz colonial de poder” (p. 17). Essa matriz abrange, principalmente, os âmbitos da economia e política (poder), epistemologia e produção do conhecimento (saber), sexualidade e subjetividade (ser) (Quijano, 2005). Esse sistema está

assentado na produção e universalização das hierarquias forjadas pela racionalidade eurocêntrica a partir da invenção da ideia de raça e expansão do capitalismo na constituição do sistema-mundo-moderno/colonial (Quijano, 2005). Quijano (2005) enfatiza a constituição do poder na modernidade/colonialidade por meio da perpetuação da classificação racial, controle do trabalho, do gênero e das subjetividades.

Os Estudos Decoloniais, com as valorosas contribuições de Quijano (2005) e Mignolo (2014a, 2014b), denunciam a permanência das relações coloniais, que mesmo com o fim formal das administrações do colonialismo mantém-se na estruturação das relações econômicas, políticas, epistemológicas e intersubjetivas. Para estes, a continuidade do domínio colonial ampara-se na consolidação sistematizada ao longo dos últimos cinco séculos pelo eurocentrismo, nas esferas políticas e econômicas pelo expansionismo capitalista, e na produção de conhecimento pela universalização das perspectivas eurocênticas. Os Estudos Decoloniais partem do entendimento de que os conhecimentos são instrumentos de dominação e colonização, “e que, portanto, a descolonização implica a descolonização do saber e do ser (isto é, da subjetividade)” (Mignolo, 2014, p. 15, tradução nossa).

Nossa desobediência epistêmica, teórica, metodológica e política, amparada pelos Estudos Decoloniais e Psicologia da Libertação, devem-se em preponderância à desobediência indígena, desde a teimosia de viver às suas reivindicações por direitos. Por isso, as referências para as narrativas desta pesquisa situam-se a partir dos movimentos empreendidos pelos povos originários, e em especial à Aty Guasu, movimento étnico-social dos Kaiowá e Guarani (Pereira, 2003). Seguindo a premissa de Martín-Baró (1980/2017b), para a Psicologia contribuir com a libertação das maiorias oprimidas, ela própria precisa liberta-se dos aprisionamentos epistemológicos, o qual temos buscado a partir da descolonização dialógica entre a Psicologia e os indígenas em movimento (Munduruku, 2012). A seguir, desenharemos os caminhos pelos quais temos percorrido junto, e em solidariedade, aos Kaiowá e Guarani.

2.4 Caminhos entre a Terra Vermelha e as redes virtuais

Esta é uma pesquisa qualitativa em que buscamos nos aproximar das compreensões dos povos Kaiowá e Guarani, como destacado nos tópicos anteriores. Os procedimentos utilizados para esta tarefa decolonial têm sido subsidiados pela solidariedade e sensibilidade psicossocial, perpassados pelo caminhar e participar junto às atividades importantes para as comunidades, tais como, as Grande Assembleias Kaiowá e Guarani e mobilizações políticas intracomunitárias

e intercomunitárias, com registro em caderno de campo, e pela leitura dos documentos divulgados pela Aty Guasu na *internet*.



Foto 5. Yvyra Marangatu. Registro-imagem da visita à retomada Tey’Jusu, próxima a Reserva Tey Kue, município de Caarapó, em 2019.

O embasamento decolonial nos orienta para a percepção/sensibilidade do campo como lugar de experiências, de relações sociais e de poder, de conhecimentos e das intersubjetividades (Mignolo, 2014). A colonialidade, enquanto empreendimento moderno/colonial, tem exercido historicamente o encobrimento, expropriação, negação e apagamento das potencialidades dos povos colonizados. É em contraponto às perversidades da modernidade/colonialidade que situamos esta pesquisa. Nossas inquietações emergem a partir da condição de habitar terras indígenas e conviver com os povos Kaiowá e Guarani. Nessa trajetória, buscamos caminhar junto às comunidades e em solidariedade aos seus movimentos sócio-políticos de enfrentamento da situação colonial.

O caminhar solidário e humilde, como pressupõe Martín-Baró (1980/2017b), corresponde em nosso estudo, principalmente, no acompanhamento das articulações e mobilizações intracomunitárias e intercomunitárias dos Kaiowá e Guarani. Este, por sua vez, está perpassado pelo que mencionamos anteriormente como sensibilidade psicossocial. A *práxis* sensível às realidades, reivindicações e resistências Kaiowá e Guarani nos movimentam em direção aos posicionamentos e compreensões originárias.

Quando da participação das atividades políticas das comunidades realizamos o registro em diário de campo. No decorrer do texto, as transições entre aspas correspondem as anotações feitas por ocasião de acompanhamento e interlocução com as comunidades. Das mobilizações

que tivemos oportunidade de presenciar, destacamos as Grandes Assembleias dos Kaiowá e Guarani e as movimentações em resistência às políticas anti-indígenas, tais como: mandados de reintegração de posse, despejos, votação de leis, trancamento de rodovias e intimidações extrajudiciais. Além das experiências apontadas nos tópicos anteriores, nossas participações em encontros e eventos na universidade, trabalho com mulheres e crianças através do CRAS e pelas situações proporcionadas pelo cotidiano de habitar a Terra Vermelha.



Fotos 6. Trancamento de rodovia. Registros-imagens da manifestação na rodovia Anel Viário Norte, realizado pela comunidade do tekoha Nhu Vera, nas proximidades da Reserva Jaguapiru, município de Dourados, em 2017, por ocasião de decreto de reintegração de posse.

As redes sociais são caminhos de fundamental importância para nossa pesquisa. As leituras e análises dos documentos produzidos e veiculados na *internet* pela Aty Guasu também compõem nossa estratégia metodológica. A Aty Guasu manteve ativo um *blog* do movimento onde publicaram informações entre os anos de 2011 e 2013. Desse material foram lidas 38 notas, separadas de acordo com a data e local de escrita e a quem se endereçavam. A partir da leitura foram feitos pequenos recortes dos conteúdos referentes às narrativas sobre saúde, violência e resistência indígena.

O conjunto de notas publicadas pela Aty Guasu configura-se como: relatórios de diligência, documentos finais das assembleias intercomunitárias, informativos do movimento, carta de comunidades ameaçadas de despejo, moção de apoio e notas de repúdio. O

endereçamento aos atores sociais externos às comunidades indígenas altera-se conforme o objetivo. A Justiça Federal (juízes e desembargadores) é mencionada quando da reivindicação de revogação de ordens de despejo; o Governo (senadores e deputados federais) em ocasião de votação de projetos de lei e para demarcação de terras reivindicadas; as sociedades nacionais e internacionais em situações de denúncia de violação de direitos; e para imprensa, quando da necessidade de expressar contrapontos e repúdio às notícias tendenciosas. Visualizamos as narrativas *online* da Aty Guasu como potente estratégia de desideologização, ou seja, de desmascaramento das ideologias coloniais contidas nos discursos dominantes (Martín-Baró, 1985/2017c).

Utilizamos também de registros-imagens como parte de nosso arsenal metodológico. Como apresentado nesta secção e nas anteriores (e será nas próximas), nossas andanças em solidariedade aos Kaiowá e Guarani esteve acompanhada por registros fotográficos, ao ponto de, em algumas circunstâncias, sermos lidos pelas comunidades como jornalistas. As imagens são apresentadas no decorrer do texto como forma de ilustrar o que as palavras encobrem e/ou limitam, tal como aponta Cusicanqui (2015)¹⁶ em “Sociologia da Imagem”.

Registramos que os esforços teórico-metodológicos de: participação e acompanhamento das mobilizações e eventos dos Kaiowá e Guarani, registros em caderno de campo, análise de documentos e produção de registros-imagens, fazem parte de nossa busca pela descolonização dos sentidos, inclusive, no processo de pesquisa. Como propõe Martín-Baró (1980/2017b), para a libertação dialógica da Psicologia junto às perspectivas e organizações populares, nosso método foi constituído a partir do engajamento com os Kaiowá e Guarani em movimento.

Essa postura relaciona-se com o que temos proposto como “escuta descolonizada”. Enfatizamos a escuta por ser a ferramenta privilegiada de trabalho da Psicologia e por corresponder às dinâmicas de produção e circulação dos conhecimentos originários via oralidade, com destaque para a importância da palavra entre os Kaiowá e Guarani. Nesse sentido, entendemos como imprescindível para o compromisso social e ético-político com os povos o exercício de descolonização da escuta.

Aqui, a escuta não é concebida como nos moldes clínicos, no qual o “paciente” se limita às verbalizações e o psicólogo à sistematização dos conteúdos-queixas. A escuta descolonizada pode ser guiada pelos caminhos dos sons do mbaraka e takua, dos cantos e rezas das ñandesys

¹⁶ Em “Sociología de la Imagem: miradas ch’ixi desde la historia andina” (2015), Silvia Cusicanqui relaciona a escrita e a palavra como registro ficcional de encobrimento da realidade atrelada ao colonialismo interno. E, por outro lado, compreende a Sociologia da Imagem como potente na relação com as culturas visuais dos povos andinos.

e ñanderus, das palavras dos mais velhos (jari), da voz de trovão de Marçal e seus sucessores, das risadas e brincadeiras das crianças, dos ensinamentos e sinais dos jaras, das reivindicações políticas, dos choros e lágrimas presentes nas situações de despejos, no não incômodo com a incompreensão do guarani, dentre tantas outras, até do próprio silêncio.



Fotos 7. Mbaraka, comunicação entre mundos. Mobilização comunitária frente ao mandado de reintegração de posse do tekoha Nhu Vera, em 2017.

A escuta descolonizada é um exercício constante e interminável em função dos atravessamentos contidos na constituição da modernidade/colonialidade e a colonização dos imaginários. Contudo, é por essa condição que, as possibilidades podem ser múltiplas e distintas a depender das relações intersubjetivas. Nessa proposta reside inúmeros deslocamentos a serem realizados da perspectiva dominante de visão-observação para a escuta-solidariedade. Esse processo requer o desprendimento das metodologias tradicionais e das hierarquizações presentes nas interrelações. De igual modo, nos convoca para a libertação e descolonização, enquanto valorização das contribuições subalternizadas, frente aos pressupostos metodológicos hegemônicos e homogeneizantes inscritos e canonizados pela compreensão positivista-cartesiana.

Portanto, a escuta descolonizada consiste em des-nortear as imposições dominantes por meio da desobediência epistêmica no movimento de sentir-escutar-pensar-atuar a partir das

falas e concepções oriundas dos conhecimentos ancestrais constitutivas de seus corpos-territórios. Como afirmado por Paula Rodrigues (2020, online), psicóloga da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), atuante e comprometida com os Kaiowá e Guarani, “gosto de colocar a Psicologia para sentar e aprender, para ouvir e aprender com o povo (...) a gente precisa que o sapatinho da Psicologia tenha mais poeira de luta, mais poeira de guachire. A gente precisa que os ouvidos da Psicologia estejam sensíveis a uma língua que ela não fala”.

Nessa direção, a interlocução com as notas, o caminhar pelos territórios Kaiowá e Guarani, os registros-imagens e as anotações de campo compõem nosso instrumental metodológico. Por meio desse conjunto buscamos analisar os impactos das investidas modernas/coloniais-capitalista sobre as experiências dos povos Kaiowá e Guarani e contribuir para a promoção do giro decolonial em Psicologia, a partir da produção de conhecimento descolonizado no âmbito psicossocial, e em direção a destruição da matriz colonial de poder. Nosso mirada decolonial sobre a metodologia dispensa a hierarquização dos procedimentos, tal como propomos em não reproduzir a sobreposição dos conhecimentos científicos e populares, mas sim, promover articulações nas quais permitam diálogos complementares e dialógicos rumo às descolonizações.



Foto 8. Caminhar solidário. Registro da colheita para comercialização de mandioca em solidariedade ao tekoha de Kunumi Poty Vera, em 2017.

3 INDÍGENAS EM MOVIMENTO E AS (DES)COLONIALIDADES

As experiências dos “indígenas em movimento” (Munduruku, 2012) na produção de organizações indígenas estão relacionadas a uma série de processos políticos ao longo das últimas décadas do século XX e início do século XXI. Por isso, qualquer reflexão sobre o tema requer um entendimento histórico e crítico. Inicialmente, buscaremos referências sobre os contextos e ações sociopolíticas de emergência das articulações indígenas na América Latina e no Brasil, para assim, compreendermos as dinâmicas e reivindicações das organizações Kaiowá e Guarani, sendo estas o foco de análise da nossa pesquisa.

O tema “Movimento Indígena”, enquanto uma preocupação teórica, acompanha o processo de articulação dos povos indígenas em meados da década de 1970. Esse período, marcado pela característica incipiente das movimentações e discussões, acarreta uma intensa e relevante produção acadêmica, principalmente, por pesquisadoras e pesquisadores engajados com as demandas dos povos originários e em conexão com as entidades de apoio (Ribeiro, 1977; Cardoso de Oliveira, 1978; Hoornaert, 1978; Viveiros de Castro, 1981; Ramos, 1984; Carneiro da Cunha, 1987; Oliveira Filho, 1988; Krenak, 1985; Ortolan, 1997).

Nesse momento da escrita, cabe sublinhar o desafio envolto na tentativa de “sistematizar” o percurso histórico do Movimento Indígena, dado as suas próprias especificidades e aos processos políticos conjunturais. Contudo, esse é um fazer primordial numa pesquisa que se pretende comprometida com as histórias dos colonizados e com a descolonização do poder dominante, visto que as narrativas dos povos originários são ocultadas pelo discurso universalista colonial, ausente dos livros didáticos¹⁷ e do imaginário coletivo.

Por isso, é relevante analisar criticamente os elementos históricos e mecanismos de dominação, sobretudo, em relação às colonialidades, com a finalidade de contribuir para o desmantelamento das dominações coloniais. Segundo Mignolo (2014b, p. 18, tradução nossa), “o conceito de colonialidade tem aberto a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida em nome da modernidade e racionalidade”.

No decurso da história recente do Ocidente e do Oriente – este segundo enquanto invenção do primeiro (Said, 2007) - os ideais eurocêntricos foram ideologicamente propagados

¹⁷ Apesar de haver avanços no ensino da história dos povos indígenas e das Áfricas com a lei 10.639/2003 e 11.645/2008, estes ainda são ínfimas quando comparadas ao produto histórico da colonialidade e da consequente necessidade de descolonização. E mais, da necessidade desses materiais romperem com a lógica colonial, que impede os conhecimentos vivos de estarem presentes nos espaços educativos, como é o caso dos mais velhos Kaiowá e Guarani e os impedimentos quanto a participação nas políticas de educação indígena.

através dos termos de civilização, progresso, modernização, e mais recentemente, desenvolvimento (Escobar, 2005). Todos estes nefastos para os povos colonizados, com destaque aos indígenas. Nessa direção, observamos que as versões da história validada pela racionalidade imperial são perpassadas pela ideologização (Martín-Baró, 1985/2017c) das subjetividades colonizadoras, nas quais os povos colonizados são excluídos ou inferiorizados. Na contramão desse padrão de poder, as pesquisas sobre o Movimento Indígena apontam para o reconhecimento da participação ativa dos povos originários na história política do Brasil.

Ao aprofundar o estudo sobre o Movimento Indígena notamos que este é um campo em disputa de acordo com diferentes fontes de pesquisa. Compreendemos que as narrativas são atravessadas por dimensões históricas, temporais, teóricas, metodológicas, ideológicas, dentre outros (Martín-Baró, 1985/2017a). Ao adentrarmos este campo assumimos também uma postura situada nestes marcos, porém, não pretendemos um *status* de verdade, o que é incompatível com nossa perspectiva teórica e política. A partir da seleção das narrativas que contribuem com os propósitos deste estudo, buscaremos colaborar com a urgente tarefa de descolonização do saber (Mignolo, 2014b).

Por meio da pesquisa bibliográfica notamos que as produções teóricas recentes em relação ao Movimento Indígena debruçam-se sobre: a trajetória do Movimento Indígena (Ortolan, 2006); protagonismo indígena (Bicalho, 2010); o caráter educativo do Movimento Indígena (Munduruku, 2012); as organizações indígenas latino-americanas (Bitencourt, 2018); e conflitos territoriais (Santos, 2019). Desde logo, anunciamos nosso interesse pela compreensão do potencial decolonial do Movimento Indígena através do enfrentamento às colonialidades.

Ao nos colocarmos na tarefa de estudo do Movimento Indígena nos orientam as seguintes premissas: primeiro, é imprescindível o olhar de Munduruku (2012) ao afirmar a poética de “indígenas em movimento”; segundo, é possível situar “acontecimentos fundadores”, a partir de Bicalho (2010); terceiro, há contornos de uma trajetória espiral, tal como postulado por Ortolan (2006); quarto, o Movimento Indígena possui características conceituais semelhantes aos movimentos populares, porém, suas especificidades não são completamente representadas pelo modelo genérico das teorias dos movimentos sociais (Ortolan, 2006; Baniwa, 2007 Bicalho, 2010; Santos, 2019); quinto, os conflitos territoriais, desde a invasão europeia, em 1492, até os avanços atuais do capitalismo transnacional, são centrais como pauta e fator mobilizador dos povos indígenas (Santos, 2019); e por último, a

resistência dos povos indígenas desvelam o caráter colonial da nossa sociedade e atuam na direção da descolonização.

A partir das leituras das pesquisadoras e pesquisadores acima citados, percebemos que para a emergência do Movimento Indígena brasileiro foram importantes determinados agentes, os povos indígenas e entidades de apoio; e as conjunturas políticas nacionais e internacionais, congressos e conferências sobre indigenismo, políticas indigenistas datadas, regimes políticos, entre outros. No decorrer deste capítulo destacaremos as distintas e complexas questões imbricadas ao processo de mobilização do Movimento Indígena no Brasil, dentre estas, aspectos políticos, econômicos, teóricos, ideológicos e organizativos, tendo como pano de fundo a crítica à colonialidade, situação intrínseca à militância indígena e indigenista. Dito isso, caminhamos para as costuras textuais.

3.1 Estado-nação, indigenismos e colonialidades

Bitencourt (2018), ao estudar as organizações indígenas do Brasil e México, discorre sobre a formação de um campo político na América Latina, provocado, principalmente, pelas mobilizações dos diferentes povos indígenas. Esse campo passa a ser semeado a partir dos incômodos com as políticas do indigenismo oficial, planejadas e executadas pelos Estados-nações. De acordo com Bicalho (2010), as críticas intensificam-se na década de 1960 com as denúncias de genocídio/etnocídio dos povos e pelo caráter assimilacionista dos projetos nacionais. Nesse contexto, a confluência entre as movimentações indígenas e indigenistas comprometidos com os direitos dos povos tornou o campo “favorável” à participação indígena, embora seja preciso questionar se houve algum momento favorável aos povos originários dentro dos marcos do colonialismo e das colonialidades.

A insurgência das organizações indígenas na América Latina está fortemente relacionada à resistência frente às violências coloniais mantidas e reorganizadas com a institucionalização dos Estados-nações nos moldes europeus, e as políticas empreendidas por estes, configuradas como ações governamentais não indígenas para os indígenas, o que em conformidade com Cardoso de Oliveira (2000) chamaremos de política indigenista. Para Munduruku (2012, p. 27), essas políticas sucedem e coexistem ao paradigma exterminacionista, modelo orientador da relação entre colonizadores e colonizados que tinha como objetivo “a destruição em massa dos povos indígenas”, e, portanto, herdaram seus resquícios materiais e intersubjetivos.

Ao introduzir a discussão sobre os caminhos do indigenismo na América Latina, Bitencourt (2018) destaca que as ideias de nação e pátria nos países latino-americanos

resultaram na hierarquização entre colonos e índios, e significou a exclusão destes últimos. A exclusão e inexistência de medidas para garantia das diferenças dos povos indígenas revelam a fragilidade das democracias latino-americanas e dos ideais da modernidade/colonialidade, simbolizados pelas insígnias burguesas de liberdade, igualdade e fraternidade. Nesse sentido, Quijano (2005) aponta para a impossibilidade de construção da democracia e Estado-nação nos territórios colonizados, devido ao processo histórico de massacre dos povos indígenas e escravização dos povos negros, o que, de acordo com o autor, impede as relações democráticas e identificação nacional, sendo requisitos para esses fins.

Para Bitencourt (2018, p. 28), “o indigenismo nasce capturado, subordinado ao Estado-nação, baseada em uma percepção englobante de matriz europeia”, de modo que, “o índio é capturado não apenas no sentido literal, ele se torna uma vez mais objeto e não sujeito”. É contra essa coisificação e desumanização (Fanon, 1961/2005; Martín-Baró, 1985/2017c) contida nas ideologias e práticas moderno/colonial-capitalista que as organizações indígenas resistem. De acordo com Bitencourt (2018, p. 38):

Ainda que o indigenismo não se equipare a nacionalismo, não se pode concebê-lo fora da ideia de nação, e, por isso, o termo não poderia ter surgido antes que as antigas colônias se constituíssem em sociedades definidas pela lógica do Estado-nação.

Para a autora, os debates sobre as políticas indigenistas são um “extenso edifício ideológico” (Bitencourt, 2018, p. 31), que envolvem diferentes, e mesmo antagônicos, discursos e práticas sobre os povos tradicionais, tendo como aspecto determinante a ausência destes. Para Bicalho (2010), o indigenismo é permeado por relações de poder e dominação. E aponta para a diferenciação entre o indigenismo oficial, representado eminentemente pelo Estado, o indigenismo social, na figura de instituições indigenistas, e o indigenismo alternativo, promovido pela Teologia da Libertação e intelectuais. Como veremos adiante, o indigenismo alternativo foi importante para o processo histórico de transformação da perspectiva indigenista e da organização dos povos indígenas.

Nesse sentido, podemos perceber que o campo do indigenismo não se apresenta como estático e acabado, pelo contrário, é marcado por constantes disputas políticas. Decorrente disto, Bitencourt (2018, p. 40) avalia que, “embora o conceito possa ser aplicado por quem quer se referir a qualquer tipo de política voltada aos índios, existe uma nítida ruptura epistemológica entre o discurso indigenista e as práticas anteriores a ele”. A renovação dos discursos e práticas indigenistas tem como marco as reivindicações indígenas de participação junto às entidades de apoio.

No cenário latino-americano, de acordo com Bitencourt (2018), a partir de 1920 as conferências interamericanas foram importantes espaços de ampliação e discussão da realidade de comunidades indígenas. Dentre esses encontros destaca-se o I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em 1940, no México, onde foi fundado o Instituto Indigenista Interamericano, marcando o princípio do indigenismo social (Bicalho, 2010). Esses acontecimentos catalisam parte da preocupação e crítica ao indigenismo oficial, embora ainda reproduzam teses nocivas e contraditórias como a da integração. Os sucessivos encontros resultaram em progressivas mudanças de perspectivas. As principais contribuições desses eventos foram o favorecimento da articulação e mobilização indígena com diferentes movimentos do mundo, colaborando com a internacionalização da luta indígena e incentivando as organizações regionais.

No Brasil, as políticas do indigenismo oficial não foram menos catastróficas, com destaque para algumas singularidades, como a cínica noção de convivência interétnica harmônica e pacífica sustentada pelo mito da democracia racial (Munanga, 1999), quando o que se pretendia era a eliminação das diferenças, seja pelas vias da dizimação ou integração (Quijano, 2005; Munduruku, 2012). À frente deste empreendimento esteve o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado em 1910, que no próprio nome sinaliza conteúdos ideológicos orientados sob a lógica da conversão dos povos indígenas em trabalhadores.

Para Bicalho (2010), o SPILTN, como um instrumento do Estado, esteve comprometido com os ideais integracionistas da época, influenciado pelo positivismo e militarização de assuntos indígenas. O objetivo desse órgão era atrair e pacificar os índios, para que, tornando-os trabalhadores nacionais, e conseqüentemente brasileiros, pudessem construir a “Nação forte e única” (Bicalho, 2010, p. 128). A consequência imediata dessa política foi a invasão e conquista de territórios e populações indígenas, submetendo-os a mais um processo de colonização, agora numa perspectiva do colonialismo interno (González Casanova, 2007).

Segundo Quintero (2018), o colonialismo interno consiste na reprodução da dinâmica colonial de metrópole-centro e colônia-periferia para o terreno intranacional. De acordo com González Casanova (2007, p. 431), o colonialismo interno “dá-se no terreno econômico, político, social e cultural”, e configura-se através do entrelaçamento do Estado-nação e do capitalismo na relação entre a burguesia nacional e povos originários. Para Quintero (2018), essa hierarquização da formação social das sociedades latino-americanas é caracterizada pelo

exercício do poder pelas classes dominantes para a marginalização e dominação dos povos tradicionais.

Para Munduruku (2012), esse projeto colonial do órgão indigenista do Estado, baseado na ideologia de assimilação e integração, primava pela negação étnica dos povos a partir do apagamento da memória ancestral e abasileiramento dos índios. A política indigenista realizada pelo SPILTN dura até os fins da década de 1960, quando seu fim é decretado pelas denúncias de práticas de genocídio e corrupção (Bicalho, 2010). Essa gestão é sucedida por outro órgão estatal, não menos problemático e colonizador, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967, em plena ditadura militar.

Destacamos que os interesses de exploração dos territórios indígenas são marcantes nas políticas do SPILTN e da FUNAI, sob o comando de militares e ditadores, como confessa Antônio Cotrim Soares ao demitir-se do órgão indigenista em 1972: “A FUNAI age simplesmente como guarda pretoriana desse novo tipo de colonialismo interno, destruindo a civilização indígena para que outros grupos possam ocupar o território das tribos” (Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas, 1974, p. 37). Essa racionalidade expropriatória e genocida remonta às ambições da colonização e do colonialismo. Baniwa (2007, p. 135), interpreta o período de exercício das funções do SPILTN como de “indigenismo governamental tutelar”, baseado na compreensão racista e colonial de “relativa incapacidade dos índios”.

Para Baniwa (2007), havia um “projeto de extermínio dos povos indígenas” (p. 136) simultâneo à atuação do órgão indigenista, caracterizado pelo “processo conhecido por ‘integração e assimilação cultural’ dos povos indígenas sob a tutela do Estado, que na prática significava a efetiva e inexorável apropriação de suas terras e negação de suas etnicidades e identidades” (p. 135/136). Neste sentido, o autor afirma que, “o SPI e a FUNAI, desde a concepção que as originaram, sempre conviveram com essa contradição: proteger e tutelar para dominar, integrar e emancipar” (p. 136).

O paradoxo contido nas diretrizes do indigenismo estatal recai no projeto histórico do paradigma exterminacionista (Munduruku, 2012), como podemos notar novamente pela narrativa de Cotrim Soares: “A política indigenista adotada aceita a tese de que as culturas primitivas são quistos que impedem o desenvolvimento nacional. Já estou cansado de ser coveiro de índio, transformei-me em administrador de cemitérios indígenas” (AEPPA, 1974, p. 37).

As mudanças no indigenismo oficial e o contexto autoritário inauguram outra fase da experiência dos povos indígenas no Brasil, surpreendentemente marcado pela participação

indígena, fato inédito devido à opressão característica da colonialidade do poder. Contudo, essa transição também intensifica a relação repressiva entre Estado e povos indígenas. De acordo com o estudo realizado pela Comissão Nacional da Verdade (2014), aproximadamente 8.350 indígenas foram mortos por ação ou omissão direta dos agentes governamentais da Ditadura Militar. O texto intitulado “Violação de direitos humanos dos povos indígenas” registra que essa cifra corresponde apenas aos casos possíveis de análise, afirmando ser o número real desse extermínio exponencialmente maior (CNV, 2014). A ínfima repercussão e comoção gerada pelo projeto genocida dos ditadores revelam traços das colonialidades e desmistifica a retórica reacionária de perseguição apenas aos ditos comunistas. É importante pontuar que as práticas de violência e perseguição estatal dos tempos sombrios do autoritarismo militar perpetuaram-se e permanecem nos tempos “democráticos”, como veremos posteriormente.

De acordo com Ortolan (2006), os militares ditatoriais estavam preocupados em reprimir outros movimentos populares contrários ao regime, o que possibilitou espaço para as mobilizações indígenas. Como discorre Ortolan (2006, p. 40), “as mobilizações em defesa dos direitos indígenas usufruíram um maior espaço político de contestação sem a repressão imediata do governo militar, o que fez o movimento indígena aglutinar, na época, apoio político de diversas entidades civis”.

Nesse momento, destacamos uma parte substancial de nossa discussão, o surgimento do Movimento Indígena no Brasil tal como conceituado pela literatura. Para tanto, no tópico a seguir, retomamos aspectos conjunturais e ideológicos fundamentais deste processo, como por exemplo, as primeiras Assembleias de Chefes Indígenas promovidas pelo Conselho Indigenista Missionário e a conscientização pan-indígena, além da resistência às políticas indigenistas e afirmação étnica por meio da descolonização do termo “índio”.

3.2 Bases ideológicas do Movimento Indígena do Brasil

De acordo com Munduruku (2012), o percurso da política indígena dentro dos marcos da política nacional surge da inter-relação de “indígenas em movimento” (p. 129). Ao elaborar essa compreensão, o autor não exclui a viabilidade de pensar a organicidade promovida pelo Movimento Indígena, que funcionou “como válvula de escape, capaz de absorver as inquietações, revoltas e indignações contidas nos corpos e espíritos destes primeiros guerreiros” (p. 185).

A iniciativa de construir o Movimento Indígena foi, segundo Munduruku (2012), uma resposta criativa dos indígenas aos incômodos na condução das políticas indigenistas, que negavam a trajetória histórica de seus povos. Esse processo de formação se deu pela apropriação

de instrumentos ocidentais para a resistência aos objetivos de extermínio dessas políticas. Nos termos de Munduruku (2012, p. 195), “o Movimento Indígena surge como uma resposta dos povos indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar e que respondia a uma exigência do modelo econômico vigente, que tinha como base o desenvolvimento a todo custo”, leia-se, a custo da dizimação dos povos física e culturalmente e na expropriação de seus territórios para exploração do capitalismo global.

A formação da consciência histórica entre as lideranças indígenas ocorreu através da participação nos movimentos sociais (Munduruku, 2012). Nessa ocasião, foi fundamental a militância indigenista da Teologia da Libertação na facilitação de espaços de conscientização entre os povos, canalizado pelas atividades pastorais do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Para Bicalho (2010), o primeiro acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil é compreendido pelas Assembleias de Chefes Indígenas, organizadas pelo CIMI, ao longo da década de 1970.

A iniciativa de articular as Assembleias de Chefes surge no contexto das mudanças da perspectiva missionária da Igreja Católica, que foram influenciadas pelo Concílio Vaticano II, realizado nos anos de 1962-1965, e pela Conferência de Medellín, em 1968. Também motivou esse redirecionamento certo reconhecimento do caráter violento e colonizador das práticas de catequização e conversão dos povos ao longo do processo colonial. Vale lembrar que os colonizadores europeus trouxeram numa mão a espada e na outra a cruz (Prezia; Hoornaert, 1944; Munduruku, 2012).

De acordo com Munduruku (2012), essa ala da Igreja Católica desempenhou um papel determinante na organização popular e dos povos originários ao iniciar o movimento das Assembleias a partir de 1974, que consistia na reunião de lideranças indígenas de diferentes regiões do País “para que discutissem seus problemas comuns” (p. 17). Munduruku (2012) afirma que, “a principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional” (p. 52).

Notemos que desde a década de 1970 até os dias atuais, a terra e a defesa dos territórios ainda são as principais pautas das organizações indígenas. Podemos perceber essa característica a partir da participação nas Assembleias Kaiowá e Guarani e em seus documentos, a exemplo deste trecho: “Requeremos novamente a publicação imediata dos relatórios antropológicos de identificação de todos os territórios tradicionais Guarani e Kaiowá” (<https://atyguasu.blogspot.com/2012/04/dia-do-indio-de-2012-nota-do-conselho.html>,

recuperado em 25 de março, 2020). Essa constatação demonstra a negligência do Estado e constante ameaça do capitalismo predador a essa dimensão vital das cosmologias dos povos tradicionais.

Para Bicalho (2010), as Assembleias inauguram espaços em que pela primeira vez os indígenas conseguem “tornar pública a sua versão do Brasil” e “representam vários momentos de fala dos índios jamais vistos na história” (p. 157). Esses trechos são provocantes para refletir sobre os efeitos da colonização e das colonialidades no silenciamento e invisibilização das narrativas dos povos colonizados. O autoritarismo colonial dos militares não esteve passivo ao princípio do movimento descolonizador empreendido pela organização dos povos originários. Bicalho (2010) e Santos (2019), relatam práticas repressivas do regime militar de proibição e criminalização de lideranças indígenas interessadas nas Assembleias, além de realizar procedimentos de infiltração e tentativa de desorganizar esses espaços ao impedir a participação dos líderes e a ocorrência das mesmas.

Para além de ser um ambiente de denúncias e reivindicações, as Assembleias “foram o lugar e a oportunidade que tiveram para dividir os anseios, as frustrações, os medos, as necessidades, as esperanças, as conquistas, a cultura, os hábitos, os costumes, a indianidade, enfim” (Bicalho, 2010, p. 158). E, segundo Munduruku (2012), foram importantes para que os indígenas pudessem tomar “consciência de seu papel histórico na transformação da sociedade” (p. 52). Era o princípio da consciência pan-indígena (Ortolan, 2006) entre os povos, um dos desdobramentos mais importantes dessas articulações e base para o que seria a insurgência do Movimento Indígena.

Esse processo apenas foi viável em função da redefinição pastoral a partir do princípio de compromisso com os povos marginalizados e oprimidos. Nesse sentido, a Igreja “tinha se deslocado da frente para ficar atrás, do centro para ficar na periferia, com relação à atuação” (Bicalho, 2010, p. 156), colocando-se a serviço das lutas populares e para ser um instrumento de mobilização. Consideramos como pedagógico esse deslocamento da militância indigenista em direção à descolonização e libertação dos povos, sendo suporte para as articulações sociais, e não a vanguarda, imprescindível ao compromisso social (Freire, 1981; Martín-Baró, 1980/2017b), neste caso, ao protagonismo indígena.

É consenso entre os estudos a importância das articulações realizadas pelo CIMI para a formação do Movimento Indígena no Brasil (Ortolan, 2006; Bicalho, 2010; Munduruku, 2012; Bitencourt, 2018; Santos, 2019). Dentre as principais contribuições está a gestação da consciência pan-indígena (Ortolan, 2006) a partir dos encontros interétnicos nos espaços de

Assembleia. Munduruku (2012) afirma que os indígenas, até então voltados às questões específicas de suas próprias comunidades, passam a produzir laços de solidariedade, “tendo como pano de fundo e bandeira autêntica a sobrevivência dos povos e a proteção de seus direitos” (p. 178). Sobre esse processo, Bicalho (2010) reitera que: “a percepção de que em meio às diferenças étnicas havia um problema comum a todos – a necessidade de se organizar e lutar pela conquista dos direitos de cidadão e do direito à diferença junto ao Estado e à comunidade nacional” (p. 175).

A configuração pan-indígena é o marco inicial da trajetória espiral postulada por Ortolan (2006). De acordo com a autora, “ao invés de fazer um movimento circular, o movimento indígena desenha uma trajetória espiral ao retomar alguns pontos estratégicos para atingir outros diferentes e/ou mais distantes” (Ortolan, 2006, p. 33). O percurso do Movimento Indígena, segundo Ortolan (2006), começa a partir da formação pan-indígena entre os anos 1970 e 1980, passa pela institucionalização através de organizações indígenas na década de 1990 e chega à rearticulação política indígena de caráter nacional na atualidade.

Ortolan (2006) afirma que, “o movimento indígena assumiu o caráter pan-indígena, com a promoção da organização pluriétnica dos índios em defesa de seus direitos dentro do Estado brasileiro” (p. 35). Essa estratégia política consistiu na organização permeada pela identificação supra-étnica entre os povos, ou seja, uma unidade identitária para além das diferenças entre os grupos étnicos específicos. No centro dessa articulação estão as experiências das violências coloniais e os processos de resistências comuns aos povos indígenas sob os marcos do colonialismo e das colonialidades. Ousamos pensar esse procedimento como a ressignificação da dor e sofrimento para uma autêntica coletivização da vida manifestada na luta por direitos.

Para Bitencourt (2018), a identidade indígena formada a partir da ideologia pan-indígena assume politicamente conteúdos anticoloniais. Essa perspectiva influenciou de tal maneira as organizações indígenas no Brasil e América Latina que, as lideranças em seus discursos passam a referir-se “aos índios de outros países como ‘nossos irmãos’, mesmo que nunca tenham feito contato direto” (Bitencourt, 2018, p. 60). Essa postura político-ideológica orienta ainda hoje os pronunciamentos das lideranças, sendo perceptível por meio das manifestações discursivas de “parentes” e “patricios” para fazer referência a outras comunidades e etnias.

Cabe ressaltar que as articulações entre as organizações indígenas sob a noção de identidade pan-indígena não têm por objetivo ou consequência a homogeneização dos povos, pelo contrário, a unidade é conformada resguardando as especificidades de cada grupo étnico.

Essa é uma característica peculiar ao Movimento Indígena, como destaca Bitencourt (2018, p. 59/60) no trecho a seguir:

O próprio conceito de movimento indica dinamismo, circulação de pessoas e ideias. Com o movimento indígena ocorre uma peculiaridade: não se alcança uma homogeneidade, apesar da intensa troca de informações e experiências. Cada grupo étnico tem a sua especificidade, o seu ritmo.

Fruto desse processo de conscientização e mobilização pan-indigenista, manifestas no cenário internacional, através dos congressos e conferências, e nacional, pelas Assembleias e movimentos sociais, os povos indígenas combatem as ideologias de coisificação e desumanização (Fanon, 1961/2005; Martín-Baró, 1985/2017c) para assumirem as condições de sujeitos históricos, sociais e de direitos. Nas palavras de Bicalho (2010, p. 174):

O índio se apresentava na cena política do país como um novo ator político e social, que começou a se organizar politicamente, consciente da sua cultura, da sua história, dos seus direitos e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado.

Esse contexto de emergência da consciência pan-indígena é um dos embriões do que viria a ser a primeira organização eminentemente indígena do Brasil, a União das Nações Indígenas (UNI). Contudo, antes da composição do Movimento Indígena institucionalizado os povos ainda teriam que enfrentar os desmandos dos militares. Destacamos o Decreto de 1978, conhecido como Decreto da Emancipação, anterior à institucionalização da UNI e uma de suas válvulas propulsoras. Esse decreto produzido pelo Ministro de Interior, sob o autoritarismo da Ditadura Militar, objetivava emancipar formal e juridicamente os povos indígenas, sob pretextos da negação da identidade étnica dos povos pelo contato com a sociedade nacional (Bicalho, 2010).

Como resposta, as lideranças indígenas e entidades de apoio denunciaram que, “os interesses reais do Governo ao propor tal projeto não era favorecer os índios, mas os seus anseios de desenvolvimento econômico a todo o custo” (Bicalho, 2010, p. 189). Outro argumento da militância indígena e indigenista era de que neste ano, 1978, expirava o prazo para demarcação das terras indígenas proposto pelo Estatuto do Índio (Bicalho, 2010). Nesse sentido, “o mais sensato é que estivesse em pauta naquele ano a problemática da demarcação das terras indígenas, em vez de tentar o Governo se furtar das suas responsabilidades falando em emancipação” (Bicalho, 2010, p. 182). Notamos aqui novamente os interesses desenvolvimentistas do capitalismo sobre a colonização dos territórios indígenas e como geradores de conflitos. Contudo, essa iniciativa foi um fator mobilizador, como veremos a seguir.

A trajetória do Movimento Indígena até esse momento, marcada pela consciência pan-indígena e articulações com entidades de apoio, fez com que a mobilização contrária ao decreto tornasse um fato político de fortalecimento e ampliação da luta indígena. Para Bicalho (2010), esse seria o segundo acontecimento fundador do Movimento Indígena. Em seu estudo a autora aponta que,

as lutas e as manifestações contrárias ao Decreto foram analisadas como um acontecimento fundador do MIB por renovar as suas tradições, de modo que a resistência destes povos em lutar para continuar sendo eles mesmos, reforçou o Movimento e conquistou a simpatia de vários setores da sociedade civil organizada (p. 178).

Nesse contexto histórico do Brasil, com a organização da sociedade civil contra a repressão do governo ditatorial, a proposta de emancipação dos povos indígenas teve como um dos efeitos a mobilização de “setores e personalidades importantes da intelectualidade, da Igreja e da imprensa brasileira que já vinham formando frentes de oposição ao Regime” (Bicalho, 2010, p. 179). Ainda, para Bicalho (2010), os debates de oposição ao Decreto contribuíram para “ascensão do grau de conscientização étnica por parte dos índios e uma significativa atuação da sociedade civil contra mais um ato autoritário e pernicioso do Governo ditatorial” (p. 179).

O ápice das ações de resistência a essa medida autoritária da ditadura foi a organização do Ato Público, ocorrido em São Paulo, em 1978, somando aproximadamente duas mil pessoas, entre lideranças indígenas e entidades diversas. Como consequência de toda essa oposição, o Ministério do Interior declara, através da assessoria de imprensa, a decisão da Presidência de esquecer o projeto (Bicalho, 2010). Para Bicalho (2010, p. 190), “esta talvez tenha sido a primeira grande conquista do Movimento Indígena contemporâneo”.

Percebemos, através das leituras, que um dos aspectos ideológicos embutidos no projeto de emancipação dos povos tradicionais estava, e ainda está, no questionamento da indianidade, ou seja, uma pretensão racista de afirmar que alguns povos haviam deixado de ser indígenas, como preconizava o paradigma da integração. Essa perspectiva discriminatória é um exemplo representativo da matriz colonial de poder, com ênfase para a dimensão da colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2008). A negação do ser indígena (colonialidade do ser) contida na proposição do projeto emancipatório expressa a instrumentalização do aparato político para fins econômicos a partir de critérios raciais (colonialidade do poder), e nesse exercício impõe um conhecimento (colonialidade do saber) sobre os critérios necessários para identificação originária. Ao fundo desse plano perverso estavam, e permanecem, os anseios econômicos

desenvolvimentistas, alinhados aos interesses imperialistas, que seriam parte da caracterização do Governo Militar brasileiro.

Essa conjuntura, no entanto, criou condições para autoafirmação dos povos indígenas, fortalecendo e ampliando a consciência étnica. Há nesse período um processo de ressignificação decolonial do termo “índio”, que antes utilizado para “empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena” (Munduruku, 2012, p. 51). Ainda, de acordo com Munduruku (2012, p. 46),

foi importante o resgate do termo *índio* pelos líderes. Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças. E passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas.

O termo índio remonta parte da invenção colonizadora europeia da modernidade/colonialidade, tendo permanecido na formação dos Estados nacionais com o mesmo sentido colonial de homogeneização e inferiorização dos povos. Contudo, na mesma linha de Munduruku, Bitencourt (2018) afirma que, “o velho e errôneo termo que serviu para designar e estigmatizar os povos colonizados do Novo Mundo adquire um conteúdo de reivindicação e luta com que se identificam os dirigentes das organizações étnicas, superando suas identidades históricas particulares” (p. 43). Essa redefinição descolonizadora e desideologizante da nomeação “índio” demonstra a capacidade dos povos originários em se apropriarem dos procedimentos colonialistas para forjar lutas de resistência e superação das colonialidades, sendo a indicação de caminhos possíveis para as descolonizações a partir das pedagogias indígenas. A seguir, discutiremos à constituição e institucionalização do Movimento Indígena nas mobilizações por direitos no interior do Estado-nação.

3.3 Fronteiras de lutas: insurgências, conquistas e limites

Como resultado das experiências sociopolíticas, apresentadas nos tópicos anteriores deste capítulo, surge no Brasil a União das Nações Indígenas (UNI), no início da década 1980. De acordo com Bicalho (2010, p. 178), a “primeira organização indígena de pretensões nacionais que teve relevante papel na luta pelos direitos destes povos”. É significativo para nossa pesquisa situar geopoliticamente que, a fundação institucional da UNI ocorreu no Mato Grosso do Sul, em Campo Grande, contando com a direção provisória formada pelo Terena, Domingos Veríssimo, como presidente, e pelo Guarani, Marçal de Souza, como vice-presidente (Bicalho, 2010).



Foto 9. Tupã'i, voz de trovão. Intervenção de “lambe-lambe” com imagem-frase de Marçal de Souza em rua de Dourados/MS, em 2020.

Fazemos uma digressão para destacar a curta, porém memorável, atuação de Marçal de Souza na UNI. Marçal, também conhecido como Tupã'i, foi uma das principais lideranças do povo Guarani de Mato Grosso do Sul. Esse guerreiro destacou-se no cenário nacional pela representação histórica da UNI no pronunciamento ao papa João Paulo II, quando de sua visita à Manaus/Amazonas (AM), em 1980. Seu discurso épico tornou-o nacionalmente conhecido como “a voz do trovão” (Prezia, 2006, p. 13). Lamentavelmente, a trajetória de Tupã'i fora encurtada devido à violência colonial expressa no criminoso assassinato em 1983, compondo o quadro de genocídio dos povos indígenas, em especial dos Kaiowá e Guarani (Prezia, 2006).



Foto 10. Amigo Kaiowá, poesia para Marçal. Banner com foto de Marçal e poesia escrita por estudante da Aldeia Campestre, local aonde a liderança foi assassinada, em homenagem a Tupã'i. Registro realizado durante Assembleia Aty Guasu, ocorrida no tekoha Ñanderu Marangatu, em 2019.

A UNI representa um marco histórico no protagonismo indígena ao assumir autonomamente à articulação, mobilização e ação da política indígena. O desenvolvimento dessa autonomia vinha sendo gestada desde as Assembleias de Chefes, quando as lideranças tomam a frente da organização e consolidam o fortalecimento obtido a partir dos enfrentamentos às políticas do Estado autoritário (Munduruku, 2012). De acordo com Munduruku (2012, p. 220):

A União das Nações Indígenas (UNI) atuava como organização catalisadora dos interesses indígenas, organizando-se de modo a participar de fóruns nacionais e internacionais e, também, a agregar conteúdos educativos nessas ações, para que a sociedade brasileira pudesse ser “educada” no conhecimento à diversidade indígena.

O surgimento da UNI, no momento histórico de reabertura democrática com a sinalização do término do regime militar, comportou o apoio de algumas entidades indigenista, como o CIMI, sem prejuízos à autonomia da organização, e por outro lado, desagradou os ditadores. Segundo Bicalho (2010), esse incômodo foi provocado “por trazer à tona questões

incompatíveis com a ideologia integracionista posta em prática pelo Governo: autonomia cultural, nações indígenas, autodeterminação, representatividade política, atuação de lideranças, movimento indígena, etc” (p. 144).

A UNI, sendo a organização indígena mais importante da época, “cumpriu um importante papel de mobilização da opinião pública não apenas no território nacional” (Bicalho, 2010, p. 195). Os documentos de denúncias e reivindicações dos povos indígenas produzidos pela entidade alcançou o cenário nacional e internacional, colaborando para os debates sobre as comunidades tradicionais. Nesse sentido, “a UNI alcançou seu objetivo de ser uma organização de âmbito nacional que representasse os índios de modo que as várias etnias existentes no país fossem ouvidas e tivessem seus direitos resguardados” (Bicalho, 2010, p. 137).

Para Ortolan (2006), o surgimento da UNI compõe a trajetória pós-articulação pan-indigenista em que houve a institucionalização da luta indígena, caracterizado por práticas coletivas de caráter diplomático entre os povos indígenas e o Estado. De acordo com a autora, esse modo de fazer política diferencia-se de outras práticas coletivas, como as de enfrentamento direto, e são frutos das experiências agregadas pelas lideranças por meio da participação em movimentos sociais. Essa dinâmica ficou evidente na participação da UNI nos processos da Constituinte e na Constituição Federal.

O Movimento Indígena representado pela UNI teve participação decisiva na elaboração da Constituição Federal de 1988 (Bicalho, 2010; Munduruku, 2012), entretanto, até a formulação do documento final houve uma árdua e simbólica militância indígena. Para Bicalho (2010), a atuação do Movimento Indígena nesse período representou um momento ímpar na cena política e compreendeu o terceiro acontecimento/sentido fundador.

A participação dos indígenas no processo da Constituinte, em 1987, forçou o país a percebê-los como sujeitos que reclamavam por direitos, expressos nas pautas do “direito a terra, a educação, a saúde, a vida e, principalmente, o direito à diferença, ou seja, o direito de continuarem a ser eles mesmos” (Bicalho, 2010, p. 201). Para isso, foi fundamental a aparição dos índios nas mídias (Bicalho, 2010), sobretudo, pelas mídias alternativas (Munduruku, 2012).

Na Constituinte, os movimentos sociais em geral vivenciaram momentos difíceis com a restrição da participação destes na formulação do que viria a ser a Constituição Federal. Esse fato exigiu estratégias diversas desses atores políticos, e o Movimento Indígena “demonstrou uma invejável capacidade de perseverança e persistência dos índios na luta pelos seus direitos, frente a uma estrutura burocrática extremamente fechada para eles e diversa da sua realidade sócio-cultural” (Bicalho, 2010, p. 202).

A participação dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte foi carregada de simbolismo, por exemplo, a histórica performance de Ailton Krenak no púlpito do Congresso Nacional¹⁸. Essa foi uma demonstração decisiva do protagonismo indígena (Bicalho, 2010). Como resultado dessa atuação, a Constituição Federal de 1988 representou uma das maiores vitórias do Movimento Indígena organizado (Bicalho, 2010; Muduruku, 2012). De acordo com Bicalho (2010), essa conquista renovou a tradição de luta indígena ao mudar a relação do Estado com os povos tradicionais, orientada pela garantia à identidade étnica diferenciada, ou seja, permanecerem indígenas e com respeito às suas especificidades, condição eminentemente ameaçada pelas políticas indigenistas anteriores.

Nessa conjuntura os povos indígenas conquistam o reconhecimento de sujeitos coletivos de direitos, o que para Bicalho (2010, p. 230), “representa o maior avanço da história do direito indígena no Brasil, e um dos maiores desafios do Movimento nos anos seguintes”. Os desafios consistem no que presenciamos na atualidade, a incansável resistência indígena para fazer com que seus direitos sejam respeitados pelo Estado e pela sociedade civil. A distância entre o direito no papel e a concretização na vida das comunidades compõe o enfrentamento aos princípios coloniais do pensamento moderno que, “ao longo da formação do Estado nacional brasileiro, pensou e idealizou esse país como uma nação homogênea, detentora de uma identidade nacional única e centralizada na imagem de um Estado forte e conservador” (Bicalho, 2010, p. 231).

De acordo com Bicalho (2010), a busca pelo respeito e reconhecimento da diferença não é tarefa simples, e exige novas estratégias de lutas pautadas pelo protagonismo indígena. As dificuldades esbarram nos imaginários coloniais que insistem em circunscrever os povos originários às imagens de colonizados. As organizações indígenas, enquanto articulações descentralizadas, passam a compor as novas estratégias por efetivação dos direitos e enfrentamento das relações baseadas nas colonialidades.

Para Munduruku (2012), com os desdobramentos dos processos políticos após aprovação da Constituição, a perspectiva adotada pelo Movimento Indígena foi de “uma ‘retirada estratégica’ para dar surgimento às organizações regionais que passaram a questionar a representatividade dos líderes nacionais” (p. 56). De acordo com Munduruku (2012), nessa fase ocorreram conflitos de interesses que inviabilizavam uma representação nacional, pois as comunidades tinham demandas locais e compreendiam os canais de negociação com o Estado.

¹⁸ Recorte da performance de Ailton Krenak registrado no filme “Índio cidadão?” (2014), dirigido por Rodrigo Siqueira. Vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q

Essa realidade revela que a atuação do Movimento Indígena instrumentalizou as comunidades e que nesse momento as organizações regionais atenderiam melhor suas necessidades.

Para análise de Ortolan (2006), que situa as organizações regionais no processo de institucionalização da ação política indígena, “as organizações indígenas passaram a ser menos articuladoras políticas para atuar mais como gestoras e executoras de ações, inclusive de ações de responsabilidade estatal como as referentes à saúde indígena e à proteção das terras indígenas” (p. 38). Uma das consequências desse deslocamento foi a transferência das responsabilidades do Estado na execução de algumas políticas públicas para atribuí-las às organizações indígenas. Esse processo marca o Movimento Indígena pela alteração de seu caráter reivindicativo e militante para o papel de prestação de serviços ao governo (Ortolan, 2006; Baniwa, 2007; Munduruku, 2012). Essa foi uma realidade compartilhada entre diferentes movimentos sociais do Brasil e auxilia na observação do enfraquecimento das mobilizações populares nas últimas décadas.

Neste contexto, as associações e comunidades indígenas tiveram dificuldades com os protocolos das políticas públicas, por exemplo, na prestação de contas, tendo que confrontar os discursos e comentários coloniais-racistas sobre a incapacidade de gerenciamento dos povos originários (Baniwa, 2007; Munduruku, 2012). De acordo com Muduruku (2012), essa situação gerou como demanda “a capacitação das lideranças indígenas para a administração de recursos públicos” (p. 57).

Nessa altura, os povos indígenas tinham consciência do seu papel político e protagonismo. Segundo Muduruku (2012, p. 57),

Ao mesmo tempo, no entanto, que estas ações aconteciam em nível local e regional, havia as tentativas de articulações nacionais capazes de mobilizar as comunidades e associações para um entendimento sobre o cenário político nacional, com o intuito de ocupar os espaços políticos institucionais. O princípio que norteava esta estratégia era a necessidade de romper a barreira que ainda imperava e que mantinha os povos indígenas numa situação de tutelados, incapazes de gerenciar seu próprio destino.

Desde então, as avaliações do Movimento Indígena e das organizações têm sido no sentido de “retomar seu papel político de representação indígena e sua função de controle social das ações estatais, ao invés de se manter na linha de execução” (Ortolan, 2006, p. 38). Para Ortolan (2006), esse momento acompanha a retomada das articulações em nível nacional, compreendido como a etapa atual da trajetória espiral do Movimento Indígena.

Para Bicalho (2010), a retomada do caráter nacional encontra-se no âmbito das discussões sobre a representatividade indígena. Esse campo envolve a relação entre os povos tradicionais, Estado e sociedade, e é perpassado por temáticas como “a tutela; as organizações

indígenas e indigenistas; e a ideia de autodeterminação” (Bicalho, 2010, p. 266). A autodeterminação dos povos prevista pela Constituição Federal de 1988, como conquista do Movimento Indígena, apresenta-se como dimensão fundamental da representação dos povos, orientada pela máxima de que “quem deve representar os índios são os próprios índios!” (Bicalho, 2010, p. 266/267).

É importante destacar que, os sistemas de representações indígenas estão diretamente vinculados aos modos próprios de organização social de cada povo, não sendo possível realizar uma transposição genérica entre os modelos organizativos. Entretanto, o paradigma ocidental, colonialmente pensado a partir da universalização, é incapaz de garantir a promoção dos modos originários mesmo que os reconheçam, como é o caso da distância entre as determinações na letra da lei e sua aplicação prática, discutida anteriormente. Como podemos notar, há um esforço histórico do Movimento Indígena e das organizações em ocuparem as fronteiras desses modelos para viabilizarem a implementação e garantia de direitos (Baniwa, 2007).

Para Bicalho (2010, p. 267), “em meio a toda esta diversidade constata-se ‘certa unidade de condição’ que pode tornar-se bandeira de luta para os indígenas capaz de gerar, possivelmente, uma representação política nacional”. Ainda de acordo com a autora, “a ideia de organizações unificadas é uma característica própria do mundo dos não índios, e por muito tempo esse modelo foi naturalmente seguido pelos índios, e o caso da UNI é *sui generis*” (Bicalho, 2010, p. 267).

Baniwa (2007) e Bicalho (2010), quando discutem as organizações indígenas, propõem a diferenciação entre as organizações formais, de caráter burocrático e institucional, para o atendimento das exigências do Estado, segundo modelo não indígena, e as organizações tradicionais, formadas pelos indígenas e caracterizadas pelos elementos organizativos próprios dos esquemas cosmológicos de cada povo. Para Bicalho (2010, p. 267),

Mesmo depois de 1988, os indígenas esbarram em questões burocráticas que os obrigam a pensar suas organizações nos moldes impostos pelos critérios da administração estatal. O que é preocupante, pois esses povos têm dificuldades de pensar suas organizações em formatos que não são próprios do mundo das suas organizações políticas.

Essa situação expõe as dificuldades encontradas pelo Movimento Indígena quanto a representação política junto ao Estado moderno/colonial-capitalista. A incompatibilidade representativa da política indígena com a política indigenista foi um dos fatores desarticuladores da UNI, embora seja inquestionável sua importância nas conquistas históricas, principalmente, no contexto da Constituinte e Constituição.

A unidade da UNI nos períodos de resistência aos megaprojetos da ditadura militar foi enfraquecida nos anos posteriores devido a dispersão e diversidade das demandas das comunidades indígenas (Bicalho, 2010). Nesse sentido, o processo de retomada do caráter nacional do Movimento Indígena tem passado por repensar a fragilidade estrutural das organizações devido a incompatibilidade com os modos originários, como veremos no tópico seguinte.

3.4 Os “500 anos do Brasil”: colonização/colonialidades e resistências

Um dos problemas visualizados pela experiência da UNI foi o modelo hierárquico e verticalizado característico das organizações não indígenas (Baniwa, 2007; Bicalho, 2010). Na tentativa de avançar sobre esses obstáculos, o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), fundado em 1992, buscou manter “relação direta com as bases, através das várias organizações que o compunham, como a APOINME e a COIAB”¹⁹ (Bicalho, 2010, p. 273). De acordo com Bicalho (2010), o objetivo dessa disposição horizontal na articulação da representatividade indígena em âmbito nacional era atender “as necessidades, desejos e incentivos dos indígenas que habitavam diferentes rincões do país” (p. 273).

Para Bicalho (2010, p. 274), os sentidos produzidos pela experiência da CAPOIB foram em:

Ampliando a base de sustentação, através da articulação das organizações locais e regionais, o Conselho pretendia fortalecer a atuação do MIB através da atuação dos próprios indígenas. Apesar das dificuldades enfrentadas, como a situação financeira de representantes de várias organizações em Brasília, houve significativo avanço do Movimento e do protagonismo indígena durante o importante período de atuação do CAPOIB.

Os primeiros anos do século XXI foram marcados pela saída de cena da CAPOIB e do Movimento Indígena, inseridos numa fase de crise quanto à representatividade e protagonismo (Bicalho, 2010). Essa conjuntura foi um dos desdobramentos das mobilizações contra a comemoração oficial proposta pelo Estado aos “500 anos do Brasil”, outro importante fato político que marcou a trajetória do Movimento Indígena. Em seu estudo, Bicalho (2010), interpreta esse acontecimento como um “processo fundador”, sendo o quarto na história do Movimento analisado pela autora.

¹⁹ As siglas referem-se respectivamente às organizações indígenas de base: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

Cabe pontuar que houveram outros agentes envolvidos nessa disputa simbólica. Assumiram a noção das celebrações entorno do “Brasil + 500”, além do governo brasileiro, a mídia hegemônica e ala conservadora da Igreja Católica, que segundo Herschmann e Pereira (2000, p. 209), “reeditou um dos seus piores papéis”. Esse papel desempenhado pela mídia e a Igreja refere-se ao de “minimizar ou mesmo ocultar injustiças e conflitos” (Herschmann & Pereira, 2000, p. 209). Em contraponto a estes, fizeram parte das mobilizações contrárias, juntos aos povos indígenas, o Movimento de Trabalhadores Sem Terra (MST), Movimento Negro e entidades de apoio, como o CIMI e a Central Única dos Trabalhadores (CUT) (Bicalho, 2010; Santos, 2019).

De acordo com Herschmann e Pereira (2000), os conflitos que marcam o quinto centenário de Brasil é “uma ocasião extremamente rica e interessante para se observar as disputas simbólicas em torno da construção de uma imagem da ‘nação brasileira’” (p. 204). Para estes autores, a comemoração dos 500 de colonização buscava lembrar outras celebrações nacionais “de pouca participação popular, de grande repercussão no plano simbólico e durante as quais os conflitos não se evidenciaram com tanta intensidade” (p. 204). A diferença, com a qual o planejamento estatal não esperava, era a intensa oposição dos setores excluídos da sociedade, tais como os sem terra, população negra e povos indígenas, com ênfase para estes últimos (Herschmann & Pereira, 2000).

Analisamos esse acontecimento como extremamente representativo do caráter colonial constituinte do Estado-nação e do intento de perpetuação das subjetividades calcadas nas colonialidades. A disputa simbólica envolvida no *slogan* estatal de “Brasil + 500” e dos movimentos populares de “Brasil outros 500” (Herschmann & Pereira, 2000), retrata o embate pela narrativa histórica, por um lado a tentativa de reprodução do discurso colonial, e, por outro, a produção de uma gramática descolonial (Mignolo, 2014b). A tinta da gramática descolonial é a descolonização como projeto de libertação dos povos colonizados nos marcos da história escrita pelas mãos dos colonizadores (Mignolo, 2014b). Entendemos os povos originários e o Movimento Indígena como agentes fundamentais deste processo.

A atuação dos povos indígenas durante as celebrações dos 500 anos questionou o legado europeu contido na retórica do descobrimento, produzida pelos portugueses e reafirmada pelo Estado brasileiro, ao denunciar a violências históricas e desigualdades sociais (Herschmann & Pereira, 2000). Nesse sentido, o Movimento Indígena evidenciou que o lado oculto da narrativa moderna/colonial do heroísmo colonizador e do Estado-nação são o “genocídio, etnocídio, doenças, fome, miséria, escravidão, servidão, e uma série de outras tantas mais” (Bicalho, 2010,

p. 296). Para Herschmann e Pereira (2000, p. 207), “o Estado perdeu a chance de fazer das camadas populares protagonistas de uma celebração, ainda que dentro de uma retórica um tanto oportunista e cínica”.

A reinterpretação da invasão portuguesa ao Brasil com a presença de autênticos representantes da colonização, na figura de personalidades do governo de Portugal e do Brasil, foi novamente marcada pela violência. No entanto, desta vez, o aparato bélico foi de responsabilidade da Polícia Militar da Bahia, com uso da cavalaria e bombas de gás lacrimogênio (Bicalho, 2010), que “resultaram na prisão de 141 pessoas e 30 feridos” (Herschmann & Pereira, 2000, p. 209). Esse enredo reproduz o cunho violento da relação entre colonizadores e colonizados, e ainda, escamoteia a fragilidade da democracia brasileira em suas características autoritárias e policiaesca no trato com a participação popular (Bicalho, 2010).

Para Herschmann e Pereira (2000, p. 210), “o que era, portanto, para ser uma grande festa coletiva que reforçaria ideias como ‘democracia racial’, ‘cordialidade’ etc. - todas ideias, mais que modernas, modernistas - revelou-se um enorme conflito, negando a força simbólica contemporânea dessas ideias”. De acordo com Mignolo (2014a, p. 15, tradução nossa), “a retórica que naturaliza a modernidade como um processo universal, global e ponto de chegada oculta seu lado obscuro, a reprodução constante da colonialidade”. Essa avaliação escancara o que temos observado ao longo deste estudo a partir das articulações do Movimento Indígena e da problematização da perspectiva moderna e eurocêntrica de Estado-nação para América Latina.

O projeto de nação propagado com ideais iluministas, atualmente sob contornos da concepção, igualmente europeia, de democracia, encobre o histórico de exploração e massacre que significou o colonialismo e as colonialidades para os não europeus (Quijano, 2005). Um modelo de organização sedimentado sobre o saldo da dizimação de milhões de povos e destruição da natureza demonstra-se inviável aos possíveis horizontes de bem viveres comuns (Escobar, 2005). Parafrazeando Basaglia (1979)²⁰, “quando a instituição destrói e mata, não há solução de compromisso possível, pois seria um compromisso com a morte”.

Mignolo (2014a), ao referenciar Aníbal Quijano como proponente, afirma que a colonialidade é a “parte constitutiva e invisível da modernidade” (p. 16). Os conflitos durante a tentativa de comemoração dos 500 anos indicaram a crise da modernidade enquanto “norte” para os povos do Sul (Herschmann e Pereira, 2000), a fragilidade e autoritarismo da democracia

²⁰ Franco Basaglia foi um dos profissionais mais importantes da história da Reforma Psiquiátrica italiana e da luta antimanicomial. O trecho citado foi retirado do documentário “Em nome da razão” (1979), de Hélvecio Raton. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=PeXjSSs4q2k>

brasileira (Bicalho, 2010), e a necessidade de repensar a sociedade a partir da perspectiva e participação popular, principalmente, da pluralidade do Movimento Indígena.

O embate produzido pela violência colonial entorno da proposta “Brasil + 500” teve resultados diversos. A truculência do governo brasileiro contra os povos repercutiu negativamente na mídia nacional e internacional, obrigando-o elaborar discursos de defesa (Herschmann & Pereira, 2000; Bicalho, 2010). Para o Movimento Indígena os desdobramentos foram conflitantes. Segundo Bicalho (2010), durante o processo de mobilização ocorreram tensionamentos entre organizações indígenas e o CIMI, entidade de apoio de longa data. No centro da tensão estavam divergências políticas quanto à organização da luta. O CIMI criticava possíveis articulações dos indígenas com o governo, enquanto que, os povos originários problematizavam o desrespeito à autodeterminação pelas atitudes missionárias. Em conformidade com Bicalho (2010), percebemos nessa ocasião a disputa pelo exercício do protagonismo dos povos indígenas em relação à militância indigenista, que oportunamente será a marca dos próximos passos do Movimento Indígena.

Para além dos conflitos internos, de acordo com Herschmann e Pereira (2000, p. 209), “um dos principais objetivos da festa não foi atingido: entregar cartas e documentos ao presidente Fernando Henrique com denúncias e reivindicações desse grupo social”. Contudo, Santos (2019) aponta que, “as comemorações pelos 500 anos, embora questionada pelos povos indígenas, criou um ambiente mais propício às demarcações pela visibilidade que o tema ganhou naquele ano no mundo” (p. 87). Essas análises nos provocam a refletir sobre importância desse fato histórico na experiência do Movimento Indígena pelo questionamento às políticas indigenistas, sejam estas do indigenismo social ou alternativo. A luta dos povos originários indica para o desprendimento das distintas formas de tutela e o potencial descolonizador de suas iniciativas, sejam nos territórios das políticas ou das subjetividades.

A conjuntura criada pelas mobilizações dos anos 2000 intensificou a necessidade de reformular as estruturas e perspectivas do Movimento Indígena. Esse cenário exigiu que a lideranças retornassem às comunidades para “ouvir e entender mais de perto os anseios e as necessidades de seus povos respectivos, como um artifício de reencontro com o verdadeiro sentido do Movimento” (Bicalho, 2010, p. 274). Esse retorno às sabedorias da política comunitária e tradicional perdurou até a campanha presidencial de Luís Inácio Lula da Silva pelo Partido dos Trabalhadores (PT), em 2002.

De acordo com Bicalho (2010, p. 275), “o apoio à candidatura do presidente Luís Inácio Lula da Silva revigorou as energias do Movimento”. Os povos indígenas, semelhante ao

conjunto de movimentos sociais do Brasil, acreditavam ser o momento único para os povos excluídos e oprimidos. Contudo, “as expectativas otimistas do Movimento Indígena com a chegada do Presidente Lula ao poder foram, em sua maioria, frustradas” (Bicalho, 2010, p. 275). A insatisfação do Movimento Indígena ficou evidente quando em uma manifestação pública queimaram a carta compromisso anteriormente entregue à Lula (Ortolan, 2006).

Notamos que, mais uma vez, as insatisfações com a gestão das políticas indigenistas por parte do Estado caracterizam como fator mobilizador da atuação do Movimento Indígena, independente da legenda partidária do governo. Do autoritarismo da Ditadura Militar aos desmandos dos governos supostamente democráticos, os povos indígenas resistem pela sobrevivência de suas comunidades e defesa de seus territórios, evidenciando o caráter colonial do Estado e a resistência histórica a estes projetos genocidas. Essa condição não foi diferente durante a gestão petista. Para Bicalho (2010, p. 307),

o descaso do seu Governo com os povos indígenas, reavivou os ânimos do Movimento no sentido de fortalecer e articular as suas inúmeras organizações para lutar contra os desmandos do novo Governo. Foi nesse contexto que surgiu o primeiro Acampamento Terra Livre, também conhecido como Abril Indígena.

Segundo Bicalho (2010), nesse cenário houve a reestruturação do Movimento Indígena a partir de ampla articulação entre as lideranças. Como desdobramentos desse processo surgiram, em 2004, o Acampamento Terra Livre (ATL) e, em 2005, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), com a consolidação desta última no ano de 2006 (Santos, 2019). Estes são os últimos acontecimentos fundadores apontados por Bicalho (2010) em seu estudo. No próximo capítulo abordaremos o Movimento Indígena, por meio das mobilizações dos ATL e APIB, em diálogo com as organizações Kaiowá e Guarani, Aty Guasu e Kuñangue Aty Guasu²¹.

²¹ “A Kuñangue Aty Guasu é uma organização de mulheres kaiowá e guarani, somos reconhecidas por nossas anciãs (ãos), jovens e comunidade em geral. Lutamos em defesa dos direitos originários de nosso povo Guarani e Kaiowá” (Kuñangue Aty Guasu, 2019).

4 INDÍGENAS EM MOVIMENTO CONTRA AS POLÍTICAS ANTI-INDÍGENAS: MOBILIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Nesse capítulo, destacaremos a composição do Movimento Indígena na conjuntura atual, a partir da articulação entre entidades nacionais, como a APIB, e regionais, neste caso, das organizações Kaiowá e Guarani, em específico a Aty Guasu e a Kuñangue Aty Guasu. Como aponta Baniwa (2007), a APIB compõe o Movimento Indígena, não sendo ela própria o Movimento. Esta atribuição de representação nacional cabe a todas as iniciativas políticas indígenas em torno da agenda comum de luta e defesa dos direitos dos povos (Baniwa, 2007).

Em relação ao papel desempenhado pela APIB, enfatizamos o deslocamento da compreensão da representatividade para o plano da articulação, diferindo-se de pretensões anteriores de representação centralizada das demandas dos povos tradicionais. O diferencial desta em relação à UNI e a CAPOIB está no propósito de “estabelecer relações diretas com setores estratégicos do Estado no sentido de fortalecer o protagonismo indígena através da articulação das organizações regionais que a compõe” (Bicalho, 2010, p. 277). Como podemos notar no capítulo anterior, as organizações antecessoras foram fundamentais na sedimentação de um instrumental para a modificação das estratégias de acordo com a conjuntura política.

Um dos objetivos da APIB é a criação de uma rede de articulação interinstitucional indígena a partir das organizações regionais e locais (Bicalho, 2010). Na plataforma virtual da organização consta a definição de ser “uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil” (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020), com os propósitos de:

fortalecer a união dos povos indígenas, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país; unificar as lutas dos povos indígenas, a pauta de reivindicações e demandas e a política do movimento indígena; mobilizar os povos e organizações indígenas do país contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas. (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020)

Essa entidade nacional tem como missão a “promoção e defesa dos direitos indígenas, a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país” (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). E as demandas principais são “a demarcação, desintrusão e proteção das terras indígenas”; contribuir para a aprovação de legislações indigenistas reivindicadas ao longo da luta do Movimento Indígena, tais como: o Novo Estatuto dos Povos Indígenas e o Conselho Nacional de Política Indigenista; atuar contra as políticas anti-indígenas; reivindicar a aplicação das legislações de garantia dos direitos dos povos; cobrar justiça às perseguições e criminalização das lideranças; lutar pela efetividade das políticas de saúde indígena e do reconhecimento dos profissionais indígenas de saúde, com

autonomia dos órgãos; pautar as políticas de educação indígena nos níveis fundamental, médio, profissionalizante e universitário; gestão territorial e sustentabilidade; e participação ativa no controle social das políticas públicas (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

As organizações indígenas regionais que constroem a APIB atualmente são:

Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), **Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU)**, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa. (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020, [grifo nosso]).

Como uma entidade institucionalizada, a APIB possui uma estrutura organizativa, orientada em todos os níveis pelas organizações regionais, sendo esta composta pelo: Acampamento Terra Livre enquanto instância superior; o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI), formado para “viabilizar as deliberações e encaminhamentos do Acampamento Terra Livre” (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020); e a Comissão Nacional Permanente (CNP) que tem como propósito “a execução do plano de ação” (<http://apib.info/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). Destacamos como característica fundamental do Movimento Indígena contemporâneo as articulações e incidência políticas dos ATL’s.

De acordo com Santos (2019, p. 77), o I Acampamento Terra Livre foi realizado no “contexto da luta pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Roraima)”. Para Bicalho (2010), o ATL configura-se como a “mais importante mobilização do Movimento Indígena nacional” (p. 307). Essa configuração atual consiste na “manifestação indígena em formato de acampamento, dispendo pela Esplanada dos Ministérios barracas feitas de lonas e uma diversidade de povos de diferentes regiões do Brasil” (Santos, 2019, p. 77).

Para nossa análise é simbólica a transposição do formato dos acampamentos erguidos nos territórios reivindicados pelos povos indígenas espalhados pelo País para a capital federal, nos parece significar o enfrentamento direto ao poder colonial centralizado na estrutura do Estado-nação. E ainda, é ilustrativo quanto a capacidade de mobilização do Movimento Indígena na relação dialética nacional-regional.

Desde 2004 os ATL’s foram realizados anualmente e organizados sob o protagonismo da APIB e do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI) (Bicalho, 2010; Santos, 2019). De acordo com Bicalho (2010) e Santos (2019), todos os Acampamentos foram realizados em Brasília, exceto em 2010, quando ocorreu em Campo Grande, em apoio aos povos indígenas do Mato Grosso do Sul, o de 2012, ocorrido no Rio de Janeiro, durante a Cúpula dos Povos,

por ocasião do Rio + 20, e o de 2020²², promovido *online* em decorrência da pandemia de coronavírus.

O ATL de 2010 é significativo para nossa pesquisa por mobilizar diferentes povos indígenas, segundo o documento final do encontro, a viajar de “distintas regiões do país para nos solidarizar com os povos indígenas deste Estado, que de forma incansável lutam, resistem e persistem na defesa de seus mais sagrados direitos, principalmente, à vida e à mãe terra” (Santos, 2019, p. 175). Nesta ocasião, o Movimento Indígena denunciou o abandono, miséria, confinamento, invasão dos territórios indígenas por fazendeiros com o apoio e omissão do Estado, despejos, morosidade das demarcações, perseguição, criminalização e assassinato das lideranças Kaiowá e Guarani. Essas denúncias são marcantes nos documentos da Aty Guasu que analisaremos no próximo capítulo.

Algumas pautas do Movimento Indígena reivindicados nos ATL's se repetem desde o primeiro em 2004 até o último em 2020. Essa situação sinaliza o desrespeito do Estado e dos órgãos responsáveis quanto às demandas dos povos tradicionais (Bicalho, 2010), fazendo com que estes últimos adotem medidas mais combativas (Santos, 2019), como veremos adiante. As principais reivindicações dos acampamentos têm sido: demarcação e proteção das terras indígenas; nova política indigenista; ofensiva dos projetos tramitados no Congresso Nacional de cunho anti-indígena; saúde indígena; educação diferenciada; prejuízos a vida comunitária decorrente dos empreendimentos capitalistas; e as ameaças e violências contra os povos (Bicalho, 2010).

Destacamos também, o X ATL do ano de 2013, quando os povos indígenas inauguram uma nova forma de pressão: a ocupação do Plenário da Câmara dos Deputados²³ (Santos, 2019). Em atividade de solidariedade aos Kaiowá e Guarani por ocasião da Assembleia Kuñangue Aty Guasu, de 2020, Oriel Benites, nos contava sobre a emoção de participado deste acontecimento e das lembranças dos guerreiros Xukurus no momento de retomada do Plenário. Enquanto assistíamos o vídeo pelo *youtube*, Oriel dava risada ao se localizar nas imagens. Segundo Santos (2019, p. 102), a manifestação dos povos originários era pelo “arquivamento definitivo da PEC 215/2000”, que visa transferir a responsabilidade de demarcação das Terras Indígenas do Poder Executivo para o Legislativo.

²² Cabe destacar que, o ATL de 2020 foi um dos primeiros grandes encontros *online* realizado por movimento social do Brasil durante o contexto de pandemia, evidenciando a capacidade de reinvenção organizativa e protagonismo do Movimento Indígena.

²³ Registro do ato de enfrentamento e ocupação do plenário da Câmara ao som dos mbarakas e gritos dos povos indígenas: <https://www.youtube.com/watch?v=8-wy3YAB6oo>

A PEC 215/2000 é considerada desfavorável ao Movimento Indígena, tendo em vista a enorme representatividade dos interesses ruralistas defendidos pelos deputados. Nesse sentido, temos percebido o quão a crítica poética de Nicolas Behr (2002) em, “os três poderes são um só: o deles” (p. 55), é consistente na definição da curta trajetória “democrática” do Brasil. Neste caso, “o deles” refere-se aos grupos empresariais e latifundiários incorporados na estrutura e gestão do Estado que, sobrepõe seus interesses econômicos e políticos particulares às necessidades das coletividades sob o falso pretexto da democracia burguesa. A defesa dos territórios frente a expansão predadora dos projetos capitalistas desses grupos e de seus representantes governamentais tem sido o desafio do Movimento Indígena, da Aty Guasu e Kuñanguê Aty Guasu, como veremos no decorrer deste capítulo.

4.1 As políticas anti-indígenas e as mobilizações dos indígenas em movimento

Para Santos (2019, p. 85), “os direitos constitucionais dos povos indígenas, especialmente as suas terras tradicionais, sofrem ataque ainda mais intenso no âmbito dos Três Poderes do Estado brasileiro”. Essa é a desafiadora conjuntura atual de resistência dos povos originários e do Movimento Indígena, a luta pela sobrevivência aos desmandos dos poderes políticos e econômicos unificados e aparelhados à estrutura estatal em sua configuração declaradamente anti-indígena.

A nomeação “política anti-indígena” nos parece representativa do que temos argumentado até aqui, a partir da inter-relação das colonialidades e a constituição do Estado-nação sobre os princípios coloniais. Desde sua gestação, as políticas estatais de cunho moderno/colonial demonstram-se nitidamente como anti-indígenas, seja pelos ideais da colonização, extermínio, integração, assimilação, homogeneização, emancipação, tutela e gestão da vida/territórios indígenas.

Estamos de acordo com a afirmação de Santos (2019, p. 98)²⁴ de que, “a demanda de mercado e a busca de maiores lucros pelas empresas impõem a expansão de áreas para a ampliação da produção; conseqüentemente, os territórios indígenas sofrem maior pressão e, aos não demarcados, se impõem ainda mais obstáculos”. Nesse jogo, “por ação ou omissão, o Estado beneficia o capital. Omissão, ao não efetivar os direitos territoriais dos povos, assegurados na Constituição Federal; por ação, ao incentivar e garantir os recursos que potencializam a exploração por parte das empresas” (Santos, 2019, p. 98). Ainda, “as empresas, na ponta, impõem formas atrasadas de relação com povos indígenas e outros seguimentos

²⁴ A considerar a Instrução Normativa nº 009/2020 e a Medida Provisória 910/10. Ver: <https://cimi.org.br/2020/05/se-aprovada-mp-910-ira-legalizar-esbulho-e-grilagem-de-terras-publicas/>

sociais, por vezes utilizando-se de práticas ilegais, como a exploração de mão-de-obra escrava e/ou da pistolagem” (Santos, 2019, p. 98).

Corroboramos com as análises que apontam para a perpetuação das relações coloniais na contemporaneidade a partir da continuidade do domínio da economia e da política (González Casanova, 1967). Notamos que uma das formas de expressão da colonialidade do poder atualmente são as relações de dependência econômica dos países colonizados aos países colonizadores e imperialistas (González Casanova, 1967). No Brasil, uma das caracterizações desse processo são os avanços do agronegócio sobre as terras indígenas com influência de empresas multinacionais (Freire, 1979), com o consumo e uso de insumos importados, e exportação de *commodities* (Svampa, 2019). O relatório recente da *Amazon Watch* (2019)²⁵, intitulado como “Cumplicidade na Destruição”, aponta que a União Europeia “é o segundo maior parceiro comercial do Brasil, depois da China, respondendo por 18,3% de seu comércio” (p. 13), e ainda, é o maior investidor estrangeiro na economia brasileira, com cifras bilionárias de 422 bilhões de dólares em 2015.

No âmbito da estrutura política do Estado, as forças coloniais ganham forma através dos representantes institucionais, que mais parecem representantes empresariais, financiados pelos interesses do capitalismo global (Quijano, 2005; Santos, 2019). De acordo com Santos (2019), é possível verificar no poder legislativo “uma verdadeira perseguição aos povos indígenas, o que também se repete contra quilombolas e comunidades tradicionais” (p. 87), de modo que, “uma série de proposições legislativas tem sido manejada na contramão dos direitos indígenas, principalmente no que se refere aos direitos territoriais” (p. 87). Os grupos organizados sob as pautas anti-indígenas têm sido popularmente reconhecidos como a “bancada ruralista”.

As investidas dessa bancada são representadas através das inúmeras medidas legislativas, como aponta Santos (2019, p. 89),

São muitas as propostas de mudanças na Constituição Federal, principalmente através de Propostas de Emendas à Constituição (PEC), Projetos de Lei (PL), Projetos de Lei Complementar (PLP) ou Projetos de Decreto Legislativo (PDC), que buscam alterar o Artigo 231 da Constituição, artigo este que garante o direito original dos povos indígenas aos seus territórios; alguns deste também buscam retroceder em processos de reconhecimento de terra indígenas em curso.

Dentre as propostas mais ofensivas à vida dos povos originários e as quais o Movimento Indígena tem feito maiores enfrentamentos estão: a PEC 215/2000, já mencionada

²⁵ Estudo produzido pela Organização não governamental *Amazon Watch* em parceria com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2019-cumplicidade-na-destruicao.pdf>

anteriormente; PEC 237/2013, “que busca legalizar o arrendamento de até 50% de uma terra indígena a atividades do agronegócio” (Santos, 2019, p. 93); o PL 1610/1996, que “dispõe sobre a exploração de recursos minerais em terra indígena” (Santos, 2019, p. 91). Somadas as recentes investidas do governo de Jair Bolsonaro, a Instrução Normativa nº 009/2020, que considera Terra Indígena apenas as terras homologadas, ameaçando os territórios em processo de homologação, e a Medida Provisória 910/10, denunciada como MP da Grilagem, que anistia a invasão de terras públicas ocorridas até 2018, além de tantas outras²⁶.

Contudo, como afirma Santos (2019, p. 67), é “justamente no contexto de enfrentamento e resistência ao capital e ao seu poder de transformar e reconfigurar os territórios para a acumulação, que os povos indígenas ganham destaque pela sua organização e resistência contra os avanços monopolistas sobre seus territórios”. Do mesmo modo que, os interesses capitalistas-coloniais têm se territorializado na capital do Brasil, as mobilizações das organizações e Movimento Indígena também (Santos, 2019). Esse processo pode ser observado a partir dos ATL’s, mencionados anteriormente, e pelo aumento da incidência política de delegações indígenas que se deslocam até Brasília em diferentes épocas do ano para defender os direitos originários (Santos, 2019).

Segundo Santos (2019), o trânsito dos indígenas de diversas regiões do país pelo centro do poder político intensificou-se a partir das mudanças aprovadas pela bancada ruralista no Código Florestal, em 2013. Destacamos que as iniciativas de defesa dos direitos indígenas em maioria diplomáticas assumem em determinados momentos características de ação direta (Ortolan, 2006), como a já mencionada ocupação do Plenário em 2013. Soma-se a esta o pernoite realizado pelos povos indígenas, articulados com quilombolas e pescadores artesanais, no auditório Nereu Ramos da Câmara dos Deputados, em 2016 (Santos, 2019).

Os desfechos das ações coletivas dos povos tradicionais em enfrentamento aos projetos anti-indígenas nem sempre são positivos. Segundo Santos (2019), dois jovens foram presos quando “buscavam participar de uma audiência pública” (p. 108) que visava “regulamentar a prática ilegal do arrendamento de terras indígenas para o agronegócio” (p. 108), em 2017. Nessa ocasião “o grupo de indígenas contrários ao arrendamento não teve sua entrada liberada e, quando buscaram pressionar para serem recebidos, foram agredidos” (Santos, 2019, p. 108).

Outras estratégias do Movimento Indígena, com caráter descentralizado, têm sido utilizadas pelas organizações para pressionar ou reivindicar a implementação e defesa dos direitos frente ao avanço do capitalismo. Nas palavras de Santos (2019, p. 84), “se por um lado

²⁶ Para maiores contribuições consultar a Tabela III do estudo de Santos (2019).

o capital se movimenta na perspectiva de territorializar-se, avançando sobre os direitos indígenas e reconfigurando o território, por outro o Movimento Indígena provoca tensões e busca manter suas conquistas históricas”. Dentre as estratégias combativas dos povos originários estão: a ocupação de órgãos públicos, bloqueio de rodovias, e retomadas (Ortolan, 2006; Santos, 2019). Destacaremos esta última, ainda que brevemente, pelo conteúdo altamente desobediente, problematizador e descolonizador, que tem sido uma das maiores expressões da radicalidade da luta dos povos indígenas, inclusive dos Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul.

As retomadas indígenas consistem na re-ocupação dos territórios ancestrais ocupados historicamente pelos povos originários e que por razões coloniais, políticas e econômicas, foram em algum momento arbitrariamente expulsos, seja pelo Estado, ou por poderes locais. Os povos tradicionais possuem vinculações cosmológicas com os territórios reivindicados, no caso dos Kaiowá e Guarani, a terra é nomeada como tekoha (Melià, 1990; Pereira, 2003; Brand, 2004; Benites, 2012; Mota, 2012; Chamorro, 2017). De acordo com Mota (2012), a retomada do tekoha pode ser entendido como “a busca de reproduzirem o modo correto de viver e ser Guarani e Kaiowa” (p. 126). Para Santos (2019), essa característica afetiva e histórica singulariza o Movimento Indígena de outros movimentos de luta pela terra, por terem sido desterritorializados e por não aceitarem outro lugar que não o reivindicado.

No contexto atual, as retomadas apresentam-se como estratégia de pressionar o Estado a iniciar os procedimentos administrativos para a demarcação das Terras Indígenas. Como abordamos anteriormente, o primeiro prazo para efetivação das demarcações foi em 1978, quando o governo ditatorial furtou-se dessa obrigação apresentando o projeto de emancipação (Bicalho, 2010), e posteriormente, o texto Constitucional de 1988 fixou um prazo de cinco anos para que as terras fossem demarcadas, o que também não foi efetivado.

Nesse sentido, as negligências e ofensivas do Estado-nação brasileiro configuram como uma violência e um descaso com as comunidades indígenas, sendo forçadas elas próprias a demarcarem seus territórios. Nesse cenário, as retomadas indígenas adquirem legitimidade e não podem ser confundidas com invasão, como querem os latifundiários e seus apoiadores (Santos, 2019).

De acordo com Santos (2019), as retomadas significam para os povos “a possibilidade de continuarem a ser eles mesmos” (p. 109/110) e “são alternativas para uma perspectiva de futuro” (p. 109/110) frente às condições de vulnerabilidade e miséria. Para os Kaiowá e Guarani, a reconquista do território aproxima da possibilidade de viver como os ancestrais, o

jeito certo de viver (Pereira, 2012; Mota, 2012; Benites, 2014; Morais, 2017). A ñandesy Floriza e o ñanderu Jorge²⁷, perpassados pela sabedoria e memória histórica (Martín-Baró, 1985/2017a) originária, nos brindam com elementos do que pode ser o teko kaiowá (o modo de ser kaiowá): “a cultura é muito boa para nós porque é uma cultura esse negócio de jehovasa²⁸, de batizar, essas coisas. Todo mundo, você tem amor com todo mundo. Aonde tiver, você tem amor, para trazer, para fazer” (Silva & Souza, 2018, p. 4). E ainda, “o Kaiowá já é nascido com natureza. E nasceu com a reza dele. A reza já vem para segurar mundo inteiro. Para segurar, para proteger o mundo” (Silva & Souza, 2018, p. 5).

No entanto, como temos notado, e debateremos com mais afinco no próximo capítulo, os latifundiários, por meio da omissão ou ação do Estado, não hesitam em reprimir as organizações e comunidades empenhadas no processo de retomada. Um dos casos mais simbólicos e marcantes do tempo recente é o que ficou conhecido como “Massacre de Caarapó”, aonde, após a retomada dos Kaiowá e Guarani do território Toro Paso, no município de Caarapó-MS, em 14 de junho de 2016, os fazendeiros da região, organizados pela Federação de Agricultores de Mato Grosso do Sul (Famasul), atacaram brutalmente a comunidade²⁹.

Os resultados dessa ofensiva cruel foram o assassinato do Agente Indígena de Saúde (AIS) Clodiodi Villhalva e mais quatro pessoas baleadas, dentre elas uma criança de 12 anos³⁰. Essa ocasião é apenas uma das faces da violência contra os povos indígenas no contexto do Mato Grosso do Sul. No próximo capítulo nos empenharemos em desvelar outras tantas brutalidades encobertas pelas máscaras da modernidade/colonialidade e da retórica da propriedade privada/desenvolvimento.

As ações do Movimento Indígena ocorrem tanto de modo localizado em territórios específicos quanto articuladas nacionalmente, a esse formato atribuímos um dos sentidos atuais da luta indígena sob a mobilização das diferentes organizações regionais juntas à APIB. Chamamos atenção para o que a partir das leituras de Ortolan (2006), Baniwa (2007), Bicalho (2010) e Santos (2019), temos observado como a configuração do Movimento Indígena na contemporaneidade, expresso pela atuação dialética nacional-regional. Essa postura permite o fortalecimento mútuo entre os movimentos locais, garantindo suas demandas específicas, e a

²⁷ “O casal kaiowá Jorge da Silva e Floriza de Souza reside na Reserva Indígena de Dourados e lidera uma grande família. Eles são notórios conhecedores das vivências e saberes de seu povo, motivo pelo qual são chamados de caciques, rezadores, ‘ñanderu’ e ‘ñandesy’” (Silva & Souza, 2018, p. 1).

²⁸ Nas palavras do casal, “jehovasa é para limpar o corpo. Você vai tirar ruim do seu caminho. Você vai tirar aquela ruindade do teu caminho” (Silva & Souza, 2018, p. 10).

²⁹ Ver documentário “Kunumi Poty Vera – o sangue que germina” do coletivo Kunumi.doc. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tBrjGhjvYIk>

³⁰ Ver vídeo produzido pelo CIMI com registros do velório de Clodiodi e do estado de saúde dos atingidos por bala de fogo: <https://www.youtube.com/watch?v=slfJXEjQRA4>

ampliação das reivindicações tradicionais à nível nacional (Baniwa, 2007). A citação a seguir de Santos (2019), sobre a mobilização contra a portaria 303³¹ da Advocacia Geral da União (AGU), exemplifica esse procedimento:

Ao mesmo tempo que em Mato Grosso os indígenas bloquearam a BR, em Brasília um outro grupo ocupava, no dia 10 de agosto, a sede da AGU; **em Mato Grosso do Sul o povo Guarani e Kaiowá realizava a retomada do Tekoha Arroio Koral, em Paranhos (MS)**; em Palmas (TO), no mesmo dia indígenas ocuparam a sede regional da AGU. Esta foi uma das maiores demonstrações de articulação deste Movimento (p. 115, [grifo nosso]).

A partir desses processos percebemos a capacidade criativa de reinvenção do Movimento Indígena frente aos desafios de cada tempo, não sendo uma novidade haja vista a resistência secular dos povos originários desde os primeiros empreendimentos do colonialismo europeu. Na atualidade, a APIB destaca-se como significativa organização nacional do Movimento Indígena. Entretanto, cabe pontuar a ressalva de Baniwa (2007) de que, “é importante dissociar a existência de movimento indígena nacional da existência de uma organização indígena nacional” (p. 129).

Dentre as atividades marcantes do Movimento Indígena, a partir das articulações com as organizações regionais e de apoio, destacam-se as campanhas de defesa da natureza e diversidade cultural dos povos vinculados aos territórios, que como avalia Baniwa (2007, p. 141), é “uma das coisas que mais surte efeitos concretos”. Essas campanhas repercutem nacional e internacionalmente, e têm como objetivo dar visibilidade às condições de sobrevivência dos povos originários frente aos vários desafios impostos pela modernidade/colonialidade.

Dentre estas, ressaltamos a campanha “A carne e a soja de MS têm sangue indígena”, anunciada em 2015. Com objetivo de denunciar o genocídio em curso sobre os povos do Mato Grosso do Sul, em especial dos Kaiowá e Guarani, frente à expansão do agronegócio nos territórios originários, o Fórum Unitário dos Movimentos Sindicais e Sociais do Campo e da Cidade encampou a mobilização junto às entidades de apoio e organizações indígenas.

A mobilização surge no contexto de embates na Assembleia Legislativa do MS (ALEMS) durante a instauração da Comissão Parlamentar Interna (CPI) do Genocídio, que buscava apurar as violências contra os povos tradicionais do MS, com ênfase aos Kaiowá e Guarani. A “CPI do genocídio” foi apresentada como resposta à ofensiva da “(CPI) do CIMI”,

³¹ A portaria 303 da AGU estabelece a adoção das 19 condicionantes determinadas no caso da demarcação da Raposa Serra do Sol para os demais territórios indígenas reivindicados. Ver: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511958-portaria-303-e-importante-destacar-a-mudanca-de-postura-da-agu-entrevista-especial-com-raul-do-valle->

elaborada para “investigar as denúncias de que o CIMI estaria financiando e incentivando a invasão de terras” (Santos, 2019, p. 95). Ambas as CPI’s foram arquivadas, servindo mais como instrumento político-partidário, a primeira para criminalização de apoiadores da luta indígena, e a segunda para visibilizar as violências contra os povos.

Em meio a esse conflito político-institucional, no decorrer da CPI do genocídio, a então coordenadora-executiva da APIB, Sônia Guajajara, lançou oficialmente a campanha de boicote ao agronegócio na ALEMS. O lançamento contou com o apoio de mais de 90 entidades e movimentos sociais³². Estiveram presentes na ocasião aproximadamente 130 indígenas³³ de várias regiões do Brasil e de diversos povos (Terena, Guarani, Kaiowá, Kinikinau, Pataxó, Apurinã e Atikum, dentre outros), em solidariedade às comunidades indígenas do MS, explicitando a capacidade organizativa e de articulação do Movimento Indígena.

De acordo com o manifesto publicado pelo CIMI e assinado por demais entidades de apoio, a campanha visava denunciar as violências e violações cometidas contra os povos tradicionais, causadas principalmente por três fatores: o processo histórico de colonização e o modelo de exploração das terras do MS pelo agronegócio; a “atuação institucional e organizada dos ruralistas” no estado; e a impunidade aos “executores de homicídios, de ataques, de casos de tortura, estupro e espancamentos” (<https://cimi.org.br/2015/10/37878/>, recuperado em 18 de agosto de 2020).

A campanha teve ampla repercussão pelo intuito de que os organismos internacionais promovessem embargos aos produtos do agronegócio até que o Estado resolvesse os conflitos por meio das demarcações. Os ruralistas do MS e seus representantes políticos na ALEMS ficaram preocupados com a mobilização e com os possíveis impactos financeiros, já que estes são dependentes das exportações de *commodities*³⁴.

Essa relação escancara, mais uma vez, a dependência econômica como fator de domínio dos países colonizadores sobre os colonizados. E atualização das relações coloniais das elites locais sobre os povos indígenas, uma dupla relação de dominação hierarquizada pela geopolítica econômica-racial (González-Casanova, 1967; Quijano, 2005). A retórica de que o agronegócio eleva o Produto Interno Bruto (PIB) e sustenta a economia do País mascara suas consequências nefastas aos povos indígenas, o genocídio e a ocupação/degradação dos

³² Ver comunicado com as pautas da campanha e as assinaturas dos movimentos sociais firmando compromisso com a luta do Movimento Indígena: <https://cimi.org.br/2015/10/37878/>

³³ Ver registro da heterogeneidade étnica da mobilização em: <https://www.conic.org.br/portal/noticias/1619-indigenas-lancam-oficialmente-a-campanha-do-boicote-ao-agronegocio-do-ms-2>

³⁴ Ver reportagem local em que o jornalismo qualifica a campanha como “esdruxula” e ressalta as falas dos representantes partidários em alinhamento aos interesses dos ruralistas: <https://www.douradosagora.com.br/brasil-mundo/rural/campanha-esdruxula-causa-desconforto-na-assembleia>

territórios/natureza. Por isso, entendemos que, assim como a colonialidade é constitutiva da modernidade (Mignolo, 2014), a destruição ambiental e humana constitui o modelo do agronegócio. Podemos notar essa avaliação pelo contexto político atual do Brasil e a resistência do Movimento Indígena, como temos percebido no decorrer deste estudo. As políticas anti-indígenas tomam outros contornos a partir de 2019 sob a representação colonialista de Bolsonaro, a esse respeito pontuaremos no tópico a seguir.

4.2 Indígenas em movimento contra Bolsonaro

Desde o final de 2018, os povos indígenas de diversas regiões têm sofrido a intensificação de ataques racistas e invasões dos territórios em função da legitimação dessas práticas por discursos ideológicos anti-indígenas de figuras públicas. No centro do avanço anti-indígena esteve o processo eleitoral para presidência do Brasil. O candidato na época, e hoje presidente, Jair Messias Bolsonaro, construiu sua campanha através da disseminação de narrativas contrárias aos grupos historicamente excluídos, dentre esses os povos originários. O discurso conservador e reacionário do candidato tomou amplitude em várias camadas sociais, com forte adesão da classe média e parte da elite do país.

Dentre as bases de apoio para eleição de Bolsonaro estiveram os representantes do agronegócio. Durante a campanha para presidência, Bolsonaro percorreu várias partes do Brasil onde tinha apoio, incluindo Dourados³⁵, prometendo colaborar com os interesses dos latifundiários frente aos demais grupos. Destacamos duas declarações do Messias, naquele momento presidenciável, para demonstrar sua posição política e ideológica sobre os conflitos fundiários. A primeira em discurso na Paraíba, em 2016, quando afirmou que “o cartão de visita para os marginais do MST tem que ser um cartucho 762 (rifle)”³⁶, e a segunda relativa aos povos indígenas, quando na visita à capital do Mato Grosso do Sul prometeu que “não terá um centímetro quadrado demarcado”³⁷.

Nesse sentido, desde o princípio da campanha, Bolsonaro firmou a submissão aos interesses dos latifundiários e do agronegócio frente às demandas dos sem terra e povos originários. A vitória eleitoral de Bolsonaro, com o resultado em outubro de 2018 e posse em 1º de janeiro de 2019, intensifica os desafios atuais do Movimento Indígena. Os discursos anti-

³⁵ Bolsonaro é recebido no aeroporto e encaminhado ao Sindicato Rural de Dourados. Ver: <https://www.campograndenews.com.br/politica/em-dourados-bolsonaro-volta-a-atacar-demarcacao-de-terras-indigenas>

³⁶ Bolsonaro defende o armamento dos ruralistas e incentiva os conflitos no campo. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=Ztwza1DFc8w>

³⁷ Bolsonaro afirma sua posição frente às demarcações de terras, explicitamente contrário. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=xqpheV1Zxho>

indígenas demarcam uma conjuntura política-institucional abertamente genocida. As comunidades tradicionais vinham sofrendo represálias nos territórios mesmo antes da posse do presidente³⁸, o que se agravou após a eleição, como podemos notar pelo relatório do CIMI. O estudo da entidade indigenista apresenta que, entre janeiro e setembro de 2019, houve o aumento de 44% nos ataques aos povos originários e da ampliação da incidência de violações para 101% de territórios indígenas (CIMI, 2019).

Os ataques institucionais aos direitos dos povos originários foram uma das primeiras ações da gestão Bolsonaro que, no primeiro dia do mandato iniciou o cumprimento de suas propostas de campanha, como podemos observar pelo trecho a seguir:

Depois de uma campanha eleitoral marcada por um discurso assimilacionista e anti-indígena, no primeiro dia de seu mandato, o atual presidente, Jair Bolsonaro, editou a Medida Provisória N.º 870/2019, que entre outras ofensivas, fатиou um dos órgãos mais antigos do Estado Brasileiro, a Funai (Fundação Nacional do Índio), transferindo a demarcação de terras indígenas e quilombolas para o MAPA (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento) —uma pasta historicamente comandada pelo *lobby* do agronegócio (<https://www.nenhumagotamais.org/contexto>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

A MP 870/2019 esvazia a FUNAI de seu principal papel junto aos povos tradicionais e atribui a função de demarcação aos inimigos da pauta indígena, a bancada ruralista³⁹. No comando do MAPA estava (e está) a ministra Tereza Cristina, que possui um histórico pessoal e familiar de conflitos fundiários com povos Terena de Mato Grosso do Sul, e é conhecida popularmente como “musa do veneno”⁴⁰, por sua militância para a liberação de agrotóxicos. O sucateamento dos órgãos indigenistas responsáveis por políticas essenciais, como a demarcação de terras, pela FUNAI, e as políticas de saúde, pela SESAI, têm ameaçado a sobrevivência dos povos originários.

Esse é o contexto atual da resistência do Movimento Indígena e das mobilizações encampadas pela APIB e organizações de base, como a Aty Guasu e Kuñague Aty Guasu, durante o ano de 2019. Nesse cenário foram promovidas: a campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, a I Marcha das Mulheres Indígenas, e a Jornada Indígena na Europa, além de mobilizações regionais, como a VII Grande Assembleia da Mulheres Kaiowá e

³⁸ Ver ataques realizados logo após a confirmação da vitória de Bolsonaro à presidência: <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/30/eleicao-de-bolsonaro-e-marcada-por-incendio-agressoes-e-ameacas-em-5-areas-indigenas>

³⁹ Em protesto lideranças manifestam descontentamento com a medida de Bolsonaro, e a liderança Poran Potiguara classifica que “é como entregar para a raposa o galinheiro”. Ver: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/01/31/interna_politica,734543/indigenas-protestam-contrabolsonaro-e-pedem-funai-no-mj.shtml

⁴⁰ Trajetória e as alianças de Tereza Cristina: <https://reporterbrasil.org.br/2018/09/musa-do-veneno-deputada-tereza-cristina-recebe-doacoes-de-empresarios-ligados-a-agrotoxicos/>

Guarani. Estas articulações surgem como estratégias de enfrentamento às políticas anti-indígenas dos três poderes do Estado brasileiro, com ênfase para as ações do Presidente da República. Segundo avaliação das mulheres Kaiowá e Guarani:

Estamos enfrentando um governo que vem retirando todos os nossos direitos legais, nos impedindo de existir, vendendo tudo o que é nosso, privatizando a terra que nos resta, acabando com o meio ambiente, aos olhos do capitalismo tudo virou mercadoria, se esquecem que todos os recursos naturais também acabam e a vida no planeta está ameaçada (Kuñangue Aty Guasu, 2019).

Em publicação no site oficial da APIB, no dia 10 de janeiro de 2019, a organização realizou o lançamento da campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”:

Diante da crescente ameaça e dos retrocessos impostos pelo Estado aos povos originários do país, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) lança, esta semana, a campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, com o objetivo de mobilizar a sociedade pelos direitos indígenas (<http://apib.info/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

De acordo com notícia do CIMI, o último dia do mês de janeiro de 2019 mobilizou 22 estados brasileiros e o Distrito Federal em manifestações pela convocatória da campanha (CIMI, 2019). Segundo a entidade, os atos tiveram “o objetivo de denunciar a crescente ameaça que os povos originários e seus territórios têm sofrido, bem como os retrocessos impostos pelo Estado brasileiro” (<https://cimi.org.br/2019/01/indigenas-realizam-mobilizacao-nacional-nesta-quinta-feira-31/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). Além do território nacional, a mobilização contou com apoio no exterior. Dentre os países que estiveram protestando em solidariedade aos povos originários do Brasil, estiveram grupos organizados na Suíça, Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Portugal e Irlanda (<https://cimi.org.br/2019/01/indigenas-realizam-mobilizacao-nacional-nesta-quinta-feira-31/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

A mobilização internacional tem sido uma das principais articulações do Movimento Indígena na tentativa de barrar os retrocessos aos direitos originários, evidenciando a relação assujeitada entre os países colonizadores e o governo/elite nacional. Como nos aponto Paulo Freire (1978, p. 70, tradução nossa), a dependência colonial produz uma sociedade silenciosa, em que a voz da sociedade dependente “não é autêntica, e sim um simples eco da voz da metrópole”. Para Freire (1978, p. 70, tradução nossa), a configuração do silêncio da sociedade dependente consiste em “suas elites no poder, silenciosas frente a metrópole, fazem calar, por sua vez, o povo”. Essas afirmações do autor nos parecem representativas da gestão de Bolsonaro, que age agressivamente contra os povos tradicionais e de forma submissa aos países

colonizadores, ao ponto de ridicularizar a soberania nacional diante do imperialismo norte-americano.

Na perspectiva de Freire (1978), o rompimento do silêncio se faz por meio da conquista do direito a palavra por meio da transformação radical das estruturas da sociedade dependente. Contudo, o cenário reacionário e conservador impossibilita transformações, sob o risco de mais retrocessos. Entretanto, o Movimento Indígena exerce o protagonismo através das estratégias de luta, como no exemplo da realização da I Marcha das Mulheres Indígenas, entre os dias 9 e 14 de agosto, em Brasília; a articulação da VII Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, que ocorreu entre os dias 16 e 20 de setembro de 2019, no tekoha Yvy Katu Potrerito, localizado em Japorã (MS); e da “Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, que percorreu, durante o final do mês de outubro e a metade de novembro, 18 cidades de 12 países da Europa em 35 dias⁴¹.

A perspicácia do Movimento Indígena em sentir as desvantagens da conjuntura política nacional resultou na busca pela solidariedade internacional e da cooperação dos tribunais internacionais para justiça e defesa dos povos originários. Embora as sociedades da Europa tenham sido os fundadores do colonialismo, e ainda serem os maiores perpetuadores das colonialidades, nos momentos de acirramento dos conflitos entre povos tradicionais e elite nacional são essas articulações que podem minimizar as ameaças às comunidades. Notamos essa condição nos direcionamentos das notas da Aty Guasu, as quais nos debruçaremos no próximo capítulo, para instituições e entidades internacionais, e as expectativas quando da visita da relatora sobre os direitos indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), Victoria Tauli-Corpuz, ao Mato Grosso do Sul e Dourados, em 2016⁴².

Ressaltamos a participação ativa dos países colonizadores na produção da relação de dependência entre as sociedades e de serem protagonistas no avanço da internacionalização do capital sobre os territórios indígenas (Svampa, 2019). Essa aparente contradição e ambiguidade reforça o que temos observado como expressão do poder colonial que, apresenta ora como violador e outrora como possível mediador/“salvador”. Em ambas as situações a atuação é colonizadora e reproduz a relação de dominação entre e sobre os povos.

⁴¹ A campanha foi registrada pela APIB no site: <https://www.nenhumagotamais.org/>

⁴² A visita da relatora gerou expectativa e mobilização das organizações indígenas e indigenistas para visibilizar a situação do Mato Grosso do Sul. Na avaliação de Victoria, os assassinatos dos Guarani e Kaiowá são mortes anunciadas, e a subordinação dos direitos indígenas aos interesses econômicos cria potencial efeito etnocida. Ver: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/relatora-da-onu-visita-indigenas-e-vem-a-capital-nessa-sexta-feira>

Ainda assim, a Jornada Indígena pela Europa realizada pelas lideranças indígenas foi um importante fato político de articulação e comunicação com o exterior, e fundamental para uma campanha de pressão e denúncia do momento histórico. A delegação esteve composta por: Sônia Guajajara, Dinaman Tuxá, Nara Baré, Elizeu Guarani Kaiowá, Angela Kaxuyana, Kretã Kaingang, Célia Xakriabá, e Alberto Terena; e as lideranças jovens da Mídia Índia: Erisvan Guajajara, Erick Terena, e Gasparini Kaingang (<https://www.nenhumagotamais.org/comitiva>, recuperado em 13 de fevereiro de 2020).

De acordo com a APIB (<https://www.nenhumagotamais.org/objetivos>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020), os objetivos da Jornada Indígena foram: “denunciar as graves violações perpetradas contra os povos indígenas e o meio ambiente do Brasil, que vêm ocorrendo sistematicamente desde a posse do presidente Jair Bolsonaro”; pressionar “o governo brasileiro e empresas do agronegócio a cumprirem os acordos de preservação do meio ambiente e respeito aos direitos dos povos indígenas”; sensibilizar para que “os consumidores, as empresas e os governos europeus não fomentem a produção de *commodities* a partir de desmatamento, conflitos sociais, da grilagem de terras, da exploração de trabalho escravo e do uso desenfreado de agrotóxicos que poluem nosso solo e nossos rios”; “cobrar avanços da legislação internacional com base na Declaração Universal dos Direitos da Mãe Natureza conforme Carta de Cochabamba de 2010”; reconhecimento e punição para o crime contra humanidade de ecocídio; promover uma rede internacional de articulação em defesa do meio ambiente e dos direitos dos povos; e “conscientizar os consumidores europeus para formas de consumo consciente”.

Durante as visitas aos países europeus a comitiva denunciou os retrocessos estruturantes da gestão atual do Estado brasileiro, sendo estas:

1. Paralisação de demarcação de terras Indígenas;
2. Institucionalização do genocídio através do enfraquecimento da política indigenista e ambiental pelo Estado Brasileiro e tudo que isso representa;
3. Intensificação dos ataques aos povos e Terras Indígenas – Destaque para assassinato do guardião Paulo Paulino Guajajara pelas mãos de madeireiros e o ataque ao território dos indígenas de isolamento voluntário por caçadores;
4. Violação do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.
5. Perseguições aos defensor@s de direitos;
6. Ataques à saúde indígena;
7. Fim da participação social em colegiados conselhos e perseguição às ONGs;
8. Não cumprimento das recomendações feitas ao Brasil no último ciclo da Revisão Periódica Universal da ONU (<http://apib.info/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

A recente análise da Jornada Indígena realizada por lideranças indígenas e organizações de apoio internacionais, durante o ATL de 2020, que aconteceu *online* devido ao contexto de

pandemia global da COVID-19, sinalizou avanços significativos para o Movimento Indígena. A mesa digital intitulada “Jornada Sangue Indígena Nenhuma Gota a Mais – desdobramentos” contou com a participação de dois representantes indígenas da APIB, Dinaman Tuxá e Kretã Kaingang, e representantes de entidades da Bélgica, Suíça, França, Inglaterra e Alemanha.

Em todas as avaliações, sejam das lideranças ou apoiadores, foram destacadas a importância da voz indígena ser enunciada pelos próprios indígenas. Para as organizações de apoio, a presença dos representantes originários significou a sensibilização frente às realidades de lutas dos povos do Brasil, e contribuiu para o estabelecimento de novas redes e consolidação das já existentes, com salto qualitativo a partir do contato direto com as lideranças, sem a intermediação de terceiros. Nesse movimento nos atentamos para a descolonização dos sentidos, da fala e da escuta, enquanto processo político e intersubjetivo decolonial.

Em relação aos governos e empresários da Europa, principais responsáveis pelas mazelas dos povos tradicionais na América Latina e Brasil, as visitas foram importantes para os diálogos “olho no olho”, segundo Kretã Kaingang. Nessa ocasião, pela primeira vez na história os parlamentares da União Europeia (UE) ouviram e negociaram com os povos indígenas, resultando no compromisso de estabelecimento do diálogo interinstitucional entre a UE e APIB. Ainda, foram oportunidades para responsabilizar os Estados e os empresários pelo financiamento das políticas anti-indígenas e de destruição da natureza quando das negociações político-econômicas com o governo brasileiro. Kretã Kaingang aponta para a contradição europeia de lutar contra as mudanças climáticas e investir nos megaempreendimentos devastadores, tais como: compra de minério e madeiras oriundas de áreas de desmatamento e garimpo ilegais; e exportação de agrotóxico e importação de *commodities* do agronegócio que, expropria territórios indígenas desde a década de 1970.

Os comunicadores internacionais ressaltaram elementos das conjunturas locais e globais como favoráveis à incidência política do Movimento Indígena na Europa, dentre estes: as negociações do acordo de livre comércio entre a UE e o Mercosul; as repercussões negativas dos discursos e políticas racistas de Bolsonaro; as queimadas na Amazônia; e os debates ambientalistas e dos direitos humanos. Essas condições amplificaram a visibilidade da mobilização das lideranças nos espaços de discussões e nas mídias locais, através de matérias em jornais e redes sociais. Foi comemorada a circulação de mais de 500 artigos publicados em diferentes portais do mundo. A repercussão foi atribuída, dentre outros fatores, a cobertura e engajamento midiático da Mídia Ninja e Mídia Índia, evidenciando a importância dessa estratégia para o Movimento Indígena.

As análises de Dianaman Tuxá e Kretã Kaingang são de que a Jornada Indígena foi como plantar uma semente, que precisa ser cultivada por meio da continuidade dos diálogos e articulações estabelecidas com as pessoas e organizações de apoio durante a campanha. Kretã sinaliza um olhar sensível e intrigante, de que na Europa há uma abertura maior entre os políticos, empresários e pessoas mais jovens do que com os mais velhos, por isso, é importante apostar na construção política com as juventudes. Essa observação nos faz refletir sobre possíveis elementos geracionais na formação das subjetividades colonizadoras, gestadas entre os registros do colonialismo e colonialidades.

Entre o lançamento da campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a menos”, em janeiro de 2019, e a Jornada Indígena pela Europa, nos meses de outubro e novembro, a capital do Brasil foi palco da maior mobilização de mulheres indígenas da história. Entre os dias 9 e 14 de agosto estiveram reunidas em Brasília mais de 2.500 guerreiras, de 130 povos distintos, para a I Marcha de Mulheres Indígenas. Além de um ato histórico para as mulheres, foi também a manifestação mais incisiva do Movimento Indígena no contexto da gestão anti-indígena e das políticas de extermínio do governo Bolsonaro. Durante as manifestações de rua do dia 14, uniram-se a Marcha de Mulheres Indígenas as mulheres camponesas, da Marcha das Margaridas⁴³, compondo uma potente articulação feminista contra os discursos e políticas de Bolsonaro.

O tema da Marcha das Mulheres Indígenas foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Essa articulação de território, corpo e espírito expõe a dissonância das concepções originárias em relação a perspectiva dicotômica e dualista do pensamento eurocêntrico que, dentre outras coisas, separa e hierarquiza ser humano e natureza, masculino e feminino, corpo e mente, dentre outros. É possível tatear a complementariedade entre corpo e território, distinta da polarização ocidental, a partir do trecho da Kuñangue Aty Guasu sobre a medicina tradicional que expressa: “é por essa medicina que lutamos, é pelo fortalecimento dela, pela defesa das matas, das nascentes, dos rios e das árvores” (Kuñangue Aty Guasu, 2019).

A Marcha das Mulheres Indígenas vem sendo gestada nos ATL’s desde 2015, inclusive, com a participação das mulheres Kaiowá e Guarani, e se concretiza em um importante momento histórico. Essa experiência de ocupação do centro do poder político do Estado pelas mulheres indígenas esteve permeada de força, simbolismo, diversidade, ancestralidade e oposição às

⁴³ Ver documento final elaborado pelas mulheres indígenas: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>

políticas bolsonaristas. As lideranças expressaram a postura de enfrentamento no documento final produzida coletivamente no dia 14 de agosto. O manifesto afirma:

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

Nesse trecho, utilizando da metáfora da árvore, as mulheres explicitam de modo poético o caráter representativo do atual governo, que também é historicamente a face da modernidade/colonialidade: a exploração dos territórios, devastação da natureza e extermínio dos povos. Em sintonia com o posicionamento da Marcha, o documento final da Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani aponta que, “o avanço do desmatamento, da não demarcação de terras indígenas, queimadas e altas doses de veneno a medicina tradicional está bem enfraquecida, as árvores choram, os rios sangram, a terra arde em chamas e com elas morre lentamente a população indígena desse país” (Kuñangue Aty Guasu, 2019).

Os dados sobre desmatamento desde o início do governo Bolsonaro reafirmam a leitura das mulheres, de agosto de 2018 a julho de 2019, houve um aumento de 59,5% em comparação ao mesmo período de 2017/2018, com alerta para o mês de julho de 2019, pela alta de 278%⁴⁴. Ao mesmo tempo, os trechos acima apontam para a relação ancestral dos povos originários com a terra como alimento e viabilidade para a vida, distinto do sentido moderno/colonial-capitalista de comercialização e exploração. Tragicamente, como pontuamos anteriormente, as políticas anti-indígenas se sobrepõem às compreensões, direitos e existência das comunidades, a esse respeito sinalizam:

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso. (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

⁴⁴ Pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, em 2019. A divulgação dos dados culminou na exoneração do diretor do Instituto, Ricardo Galvão, pelo descontentamento de Bolsonaro: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/08/desmatamento-na-amazonia-em-julho-cresce-278-em-relacao-ao-mesmo-mes-em-2018.shtml>

Em meio a esse cenário genocida, as mulheres indígenas apresentam-se como protagonistas na resistência frente aos interesses de expansão do capitalismo global. Para além do embate político, elas também são guardiãs e transmissoras dos conhecimentos ancestrais: “nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). E ainda, “o cuidado tradicional renasce pelas mãos das mulheres guarani e kaiowá” (Kuñangue Aty Guasu, 2019). Esses apontamentos nos indicam horizontes para a descolonização do saber a partir dos conhecimentos das mulheres indígenas.

Nas pautas reivindicadas pelas mulheres, seja na Marcha das Mulheres Indígenas ou Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guaraní, o território tem centralidade, assim como na agenda do Movimento Indígena, indicando a relação com a luta originária, como expõe esse trecho: “há 519 anos nós lutamos pela demarcação de nossas terras que atualmente estão de posse do latifúndio como propriedades privadas” (Kuñangue Aty Guasu, 2019). E ainda, “lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). As lideranças atribuem sentidos de maternidade à terra, ou melhor, Mãe-Terra, “perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

As mulheres indígenas indicam para concepções de gênero distintas das essencializadas pelo pensamento ocidental, “o movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementariedade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

A Marcha das Mulheres Indígenas e a Kuñangue Aty Guasu não se mostram alheias às pautas da terra e das violências contra as mulheres, e sim, propõem a articulação dessas demandas contextualizadas ao apontarem para a necessidade de “contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das->

mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/, recuperado em 13 de fevereiro, 2020). E também, “A Kuñangue Aty Guasu está à disposição para ecoar as vozes das mulheres que queiram falar sobre a violência. Desejamos forças e que venham se unir a nós” (Kuñangue Aty Guasu, 2019). Contudo, afirmam que, “o machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

As narrativas das mulheres indígenas explicitam outras dimensões decoloniais do Movimento Indígena. A participação política das guerreiras no enfrentamento direto ao poder colonial do Estado, expressa pela I Marcha das Mulheres Indígenas e Assembleia de Mulheres Kaiowá e Guarani, atenta contra as estruturas da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero (Lugones, 2014). De igual modo em potencialidade, os saberes ancestrais protegidos e reproduzidos pela educação originária quanto ao território confrontam diretamente as imposições das concepções das colonialidades nos âmbitos do saber e ser. Pela leitura dos manifestos finais destas mobilizações, percebemos que a tarefa decolonial empreendida pelas mulheres indígenas é programática para o avanço da luta: “precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos territórios” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020).

Portanto, percebemos ser fundamental a escuta descolonizada das vozes indígenas quando reivindicam o respeito ao modo “diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território” (<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>, recuperado em 13 de fevereiro, 2020), pois são narrativas históricas advindas da experiência de resistência secular às violências da colonização e colonialidades, sendo uma importante fonte de inspiração para a luta pela descolonização, como nos brinda a poesia de Célia Xacriabá:

1500 anos se passaram, nós continuamos a resistir, mesmo tentando pintar esse Brasil profundo de cinza, nós permanecemos para colorir, nós fazemos a diferença, na luta somos fermento, nós mulheres indígenas sofremos o primeiro golpe, foi desde 1500, somos mulheres parteiras, bezendeiras, doutoras, indígenas politizadas, nós fazemos enfrentamento, ainda que não sejamos belas e recatadas... porque inspirado numa mulher indígena, uma mulher entendedora, que direito é aquilo que se arranca quando não se tem mais escolha, nós estamos numa luta que nunca termina, por isso nós celebramos hoje a primeira marcha das mulheres indígenas (Instituto Socioambiental, 2019).

Esse intenso percurso do Movimento Indígena apresentado no decorrer deste capítulo e do anterior corresponde ao que consideramos ser uma parte muito singela e sintética da luta e resistência dos povos originários do Brasil e da América Latina aos mais de 500 anos de colonização e colonialidades, inaugurada pela invasão europeia em 1492. Isso quer dizer, no mínimo, que esse processo de imposição da exploração dos territórios e subjetividades é histórico, social, político, ideológico e moderno/colonial. Corroboramos com a perspectiva de Mignolo (2014a), sobre a necessidade da urgente descolonização, com ênfase para a descolonização do saber, a qual Martín-Baró (1984/2017e) se refere à libertação do pensamento dos esquemas hegemônicos europeus e norte-americanos. Para esse propósito nos esforçaremos no próximo capítulo ao exercício de diálogo com as experiências dos Kaiowá e Guarani a partir dos usos estratégicos das mídias virtuais pela Aty Guasu.

5 “OCUPAR AS REDES, DEMARCAR AS TELAS”⁴⁵: O QUE DIZEM AS NOTAS DA ATY GUASU?

Neste capítulo, buscaremos nos aproximar da compreensão do processo histórico de resistência Kaiowá e Guarani a partir do movimento Aty Guasu e os impactos das colonialidades sobre as experiências originárias. Para tanto, nos apoiamos em estudos relativos à mobilização política destes. Este empreendimento compõe a já apontada necessidade de articulação com as perspectivas e organizações populares, postulada por Martín-Baró (1980/2017b), como meio de libertação dialógica da Psicologia e dos povos. Como exposto no decorrer deste texto, temos nos aproximado dos Kaiowá e Guarani a partir do reconhecimento da existência dessas coletividades intensa e historicamente desumanizadas, e, portanto, do urgente engajamento com as mobilizações direcionadas a descolonização da matriz de poder colonial. Abordaremos neste tópico as dimensões da saúde, violência e resistência Kaiowá e Guarani presentes nas notas veiculadas pela Aty Guasu na internet, no que entendemos ser um movimento de apropriação decolonial das mídias sociais como estratégia de luta.

A organização política dos Kaiowá e Guarani em defesa e luta pelos seus territórios tradicionais destaca-se pela articulação da/na Aty Guasu. A Aty Guasu é a Grande Assembleia intercomunitária e interfamiliar que reúne lideranças de diferentes territórios: os tekohas e tekoha guasu (Benites, 2012). Como analisado por Pereira (2003), essa articulação das lideranças políticas e religiosas dos povos Kaiowá e Guarani possui características de movimento étnico social analisado sob a ótica dos estudos sociológicos. E ainda, é considerado o movimento social de maior expressão do Mato Grosso do Sul apresentado ao Brasil e ao mundo (Pereira, 2003; Pimentel, 2012), que nos últimos anos têm ganhado grande visibilidade nacional e internacional pelo enfrentamento aos avanços violentos do agronegócio.

O marco de início da articulação da Aty Guasu varia conforme os observadores e os próprios interlocutores participantes do movimento, afirma Pimentel (2012). Entretanto é comum entre os estudos de Pereira (2003), Brand (2004), Pimentel (2012) e Benites (2014) o entendimento de que essa articulação das comunidades Kaiowá e Guarani surge a partir da intensificação do processo de colonização dos territórios indígenas no final da década de 1970 e início da década de 1980. Esse período coincide com a introdução dos plantios de monocultura da soja e mecanização das atividades agrícolas no Cone Sul do estado, fato que provocou o desinteresse pela exploração da mão de obra indígena comum nas fazendas da região até este

⁴⁵ Mote do XVI Acampamento Terra Livre, de 2020, realizado pela APIB e as organizações de base em formato online pelas limitações impostas pelo contexto de pandemia de coronavírus.

período (Brand, 2004; Morais, 2017). Ocorre, paralelamente, as primeiras mobilizações nacionais do Movimento Indígena e com as lutas pela redemocratização do país então sob (des)governo dos militares (Pimentel, 2012).

Sobre a colonização das terras indígenas, Brand (2004) afirma que, “a instalação dos colonos em território indígena provocou de imediato, problemas diversos e graves, pois questionou a presença indígena e impôs a sua transferência para outros espaços” (p. 140). Nesse sentido, os Kaiowá e Guarani historicamente resistem às políticas de expropriação, confinamento e cercamento imposta pela dominação colonial

O processo de ocupação colonizadora das terras Kaiowá e Guarani tem como marcos históricos: o final da guerra entre Brasil e Paraguai, em meados de 1880; a concessão da exploração dos ervais para Companhia Matte Laranjeira, no período pós-guerra; o incentivo do governo federal na figura de Getúlio Vargas para ocupação das terras indígenas por colonos de outras regiões do Brasil, culminando na criação da Colônia Agrícola de Dourados, em 1943; e a introdução da soja e a mecanização das atividades agrícolas, em 1970 (Brand, 2004; Benites, 2012; 2014). Ainda, Benites (2012) ressalta sobre a primeira “invasão” colonizadora das terras Kaiowá e Guarani,

As fontes documentais demonstram que o primeiro processo de retirada ou expulsão dos Guarani-Kaiowá de seus territórios iniciou-se com a política de povoamento e colonização da faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai. Assim, a primeira “invasão” dos territórios Guarani-Kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) (p. 166).

Desse contínuo processo violento de expulsão e colonização dos territórios Kaiowá e Guarani resultam a precarização e limitação do modo de viver segundo os princípios cosmológicos. Contudo, é nesse contexto que no final da década de 1970 iniciam-se as articulações entre lideranças Kaiowá e Guarani, principalmente, lideranças religiosas, ñanderus e ñandesy, e lideranças políticas, para retomada dos territórios expropriados pelo Estado e/ou fazendeiros. Segundo Benites (2012, p. 168), “exatamente diante desta situação fundiária complicada e conflituosa, que se originaram, desde o final da década de 1970, as primeiras iniciativas de articulação e luta de várias lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus antigos territórios”.

Como discutido no capítulo anterior, as ações para recuperação dos territórios tradicionais são conhecidas como retomadas, sendo caracterizadas pela articulação e organização de lideranças de diferentes comunidades para recuperar a terra anteriormente expropriada pelo Estado e/ou fazendeiros. Apesar do que dizem os setores políticos

hegemônicos e a mídia sobre a interferência de não indígenas, essas ações são protagonizadas exclusivamente pelas lideranças políticas e religiosas Kaiowá e Guarani (Pereira, 2003; Pimentel, 2012), que se articulam através da Grande Assembleia Aty Guasu.

Brand (2004) registra o que seriam as primeiras iniciativas de retomada realizada pelos Kaiowá e Guarani em movimento:

Inicia-se, em 1980, a luta dos moradores da aldeia Pirakuá, município de Bela Vista, identificada em 1982, que, embora tenham enfrentado uma longa luta até a demarcação da área ocupada, conseguiram, no entanto, evitar que dela fossem expulsos. Vem, a seguir, a aldeia de Jaguapiré, município de Tacuru, Guasuty, município de Amambaí, Jaguari, município de Aral Moreira (identificada em 1987), Cerrito, município de Eldorado (identificada em 1988), Sete Cerros (identificada em 1987) e Potrero Guasu (demarcada em 2000), município de Paranhos, Jarará, município de Juti (identificada em 1986). Há, ainda, uma série de iniciativas mais recentes de reocupação de territórios, vários deles já identificados, estando os índios apenas parcialmente na posse das áreas. São elas Sucuri'y, município de Maracaju, Cerro Marangatu e Kokue'i, município de Antônio João, Lima Campo, município de Ponta Porã, Takuara, município de Juti, Arroio Cora, município de Paranhos e Ypytã, município de Caarapó (p. 142).

Pereira (2003) apresenta a experiência da retomada do tekoha de Pirakuá como inaugural de uma nova fase da relação dos Kaiowá e Guarani com os não indígenas (fazendeiros, órgãos do Estado e apoiadores). A retomada de Pirakuá teve como expressão a mudança de postura dos indígenas frente às situações das áreas de conflito, que anteriormente se caracterizava pela espera e mediação do Estado, ao invés disso, a comunidade desse território resolveu “agir por conta própria” (Pereira, 2003, p. 139).

Para essa movimentação desobediente e autônoma dos povos foi necessária uma série de articulações entre as lideranças de Pirakuá com as lideranças de outras comunidades (Pereira, 2003). Essa experiência serviu como exemplo, evidenciando a potência da mobilização intercomunitária para o êxito das ações de retomada. De acordo com Pereira (2003, p. 140):

Os líderes das comunidades cujas terras ainda não foram reconhecidas e demarcadas pelo Estado, denominadas por eles como “áreas de conflito”, constataram, a partir da experiência de Pirakuá, que a garantia de suas terras só virá se forem capazes de mobilizar o apoio de outras comunidades guarani, de setores do indigenismo e da sociedade civil, como afirmou Ambrósio, líder da comunidade de Guyraroká: “se o índio ficar só esperando do governo e não tomar a frente e lutar pelos seus interesses, nada acontece, o governo só fica sentado atrás da mesa”.

Desde então, as ações de retomada dos territórios empreendidos pelos indígenas organizados na Aty Guasu têm sido eficazes para a recuperação e ampliação de seus territórios antigos, além de serem uma alternativa ao confinamento (Brand, 2004) das comunidades nas reservas superlotadas e dos conflitos decorrentes dessa condição. Embora as áreas de conflito

estejam mais passíveis à violência colonial, cometida ilegalmente pelos ataques de fazendeiros e institucionalmente pelo Estado através dos despejos, o medo e a tensão são amenizados “pela alegria de novamente conviver ao lado dos parentes e de lembrar a história dos antigos” (Pereira, 2007, p. 22). Essas experiências apontam para o sentido da recuperação da memória histórica enquanto horizonte para libertação e descolonização (Martín-Baró, 1985/2017c; Gonçalves, 2019; Faria & Martins, 2020).

Brand (2004) afirma que as retomadas são espaços que apresentam possibilidades maiores de proporcionar autonomia dos grupos familiares. Entretanto, essas possibilidades se veem limitadas em função da atuação do Estado e dos políticos locais, que de acordo com Pereira (2003, p. 139) são “defensores incondicionais dos direitos de propriedade legal do fazendeiro, em detrimento da posse tradicional indígena”.

Deste modo, a articulação dos Kaiowá e Guarani no movimento Aty Guasu sustenta-se na tentativa desses de minimizarem os problemas gerados pelo processo histórico de colonização de suas terras antigas incentivada pelo Estado brasileiro. Nesse sentido, Pereira (2003, p. 145) destaca que, “tais demandas têm sua origem e fundamento no próprio processo de ocupação das terras no Estado pelas frentes agropecuárias, que foi incapaz de assegurar aos índios as terras que tradicionalmente ocupavam”. De modo autônomo e autêntico, os Kaiowá e Guarani organizam-se para recuperação de seus tekoha, sendo este o principal motivo do movimento de luta pela terra, que também pode ser compreendida como processo de decolonialidade da matriz colonial de poder para continuidade da (re)existência desses povos.

A partir de 2011, os Kaiowá e Guarani percebem ser necessária, para além dos enfrentamentos nos territórios, à apropriação das mídias virtuais como espaço de disputa, mobilização e luta. A decisão de utilizar os meios digitais se dá pela necessidade percebida pelos conselheiros da Aty Guasu de posicionarem-se contrários aos discursos da grande mídia alinhados à perspectiva do agronegócio. De acordo com Benites (2014, p. 237), as redes sociais foram apropriadas para “contrapor e desconstruir as informações tendenciosas da mídia dominante sobre os indígenas, as lideranças Guarani e Kaiowá começaram a utilizar as redes sociais, através do *facebook* e de *blogs*”.

Essa postura relaciona-se com a avaliação de Guareschi (2015) sobre os contextos atuais de disputa de sentidos pelo que nomeia como “guerras simbólicas”:

A guerra, hoje, se dá, predominantemente, no simbólico, na comunicação. Quem detém a comunicação detém, em geral, o poder. As guerras modernas são guerras simbólicas, mediadas pela mídia. Os próprios movimentos sociais, ou as revoluções, no momento em que se tornaram maioria, ou hegemônicos, têm de levar em conta essa variável crucial, se quiserem sobreviver. A mídia se tornou, hoje, um fato político (p. 89).

Para entendermos o papel e a importância da utilização das mídias sociais para o movimento Aty Guasu é preciso primeiro alguns apontamentos sobre a mídia dominante no contexto do Mato Grosso do Sul. As mídias de massa (televisão, rádio e jornais impresso/virtuais) correspondem a interesses particulares, convencionalmente aos interesses dos grupos detentores de poderes materiais e simbólicos, que se utilizam desses meios de comunicação para produção e reprodução da dominação e exploração (Guareschi, 1984). O estado do Mato Grosso do Sul representa atualmente um dos epicentros da economia latifundiária brasileira e conseqüentemente da desigualdade na distribuição de terras (Imaflora, 2017), sendo os conflitos fundiários uma das maiores expressões dessa contradição entre o capital financeiro nacional/internacional e os direitos dos povos indígenas.

O resultado dessa condição do ponto de vista midiático é a reprodução pelas mídias de massa do discurso contaminado pelos interesses dos ruralistas, quando não o privilégio de suas próprias narrativas. Sobre esse contexto Tônico Benites (2014) escreve:

a mídia do Estado de Mato Grosso do Sul divulga os fatos que favorecem os interesses de grandes poderes econômicos dominantes vinculados ao agronegócio, sem levar em consideração as denúncias indígenas, as demandas, a posição e a concepção dos próprios indígenas, ignorando os relatos dos indígenas (p. 226).

Nesse sentido, Mainieri e Neves (2014) afirmam, “esse *ethos* midiático historicamente atrelado aos interesses do grande capital não só ocupa um espaço privilegiado de enunciação como também determina quais serão as vozes presentes e ausentes no discurso midiático e como serão reportadas por ele” (p. 8). Os discursos presentes nas grandes mídias expressam a visão de mundo e os interesses dos latifundiários, sendo as vozes dos indígenas ausentes nesses espaços e suas representações construídas a partir da concepção dos fazendeiros, a exemplo das propagandas e telenovelas das grandes emissoras da televisão brasileiras e suas filiais. Entendemos, a partir de Guareschi (2015), as representações como uma construção simbólica, que se funda por meio da mediação psíquica e social entre o sujeito e a realidade que o circunda.

É nesse campo de disputas simbólicas e materiais, permeado por processos de subjetivação contraditórios e conflituosos, que se insere as narrativas da Aty Guasu enquanto alternativa ao discurso colonial-hegemônico e a possibilidade de enunciação das vozes Kaiowá e Guarani. A utilização do ciberespaço como ferramenta política de produção de sentidos por ativistas ou movimentos sociais é denominada por ciberativismo, e a utilização por organizações indígenas é nomeada de ciberativismo indígena (Monteiro, Nakazato & Martins, 2015). Os trabalhos de Neves e Mainieri (2014) e Maldonado e Batistote (2016) entendem

respectivamente a utilização do ciberespaço pelos Kaiowá e Guarani como busca por uma comunicação contra-hegemônica e como uma nova frente para a luta pela terra.

Essas perspectivas instauram-se a partir da concepção de que as mídias digitais são ambientes mais democráticos para difusão de informações e com a possibilidade de múltiplas enunciações por diferentes sujeitos. Notamos que as mídias ocupadas pela Aty Guasu cumprem a função de denunciar e trazer ao conhecimento público a condição semelhante a de guerra vivenciada por diversas comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul (Morais, 2017), sendo essa situação expressa pelos constantes ataques e assassinatos de indígenas em áreas de conflito entre as comunidades e os fazendeiros (CIMI, 2016; Comissão Pastoral da Terra, 2017).

Nesse sentido, as denúncias feitas pela Aty Guasu na internet representam uma possibilidade de que as violências cometidas contra os Kaiowá e Guarani não sejam invisibilizadas ou distorcidas pela mídia dominante, e também servem como uma forma de pressionar o Estado a tomar providência sobre essas situações. Um dos entrevistados por Benites (2014), em seu trabalho de doutoramento, destaca o assassinato da liderança religiosa, ñanderu Nísio Gomes, o qual trataremos melhor no tópico sobre a violência, como umas das primeiras denúncias realizadas pela Aty Guasu na internet:

Após o assassinato do ñanderu Nisio Gomes pelos pistoleiros das fazendas, nós comissão do Aty Guasu criamos o endereço do Aty Guasu no facebook. Pensamos em divulgar na internet as violências praticadas contra as lideranças Guarani e Kaiowá. Por isso, em primeiro lugar, em novembro de 2011, descrevemos e divulgamos a violência promovida pelos fazendeiros contra o ñanderu Nisio Gomes e suas famílias extensas no tekoha Guaiviry. Dessa forma, além de divulgar as nossas situações reais solicitamos as providências cabíveis às autoridades do Brasil. (Ava Kuarahy, entrevista em dezembro de 2011, em Dourados) (p. 237).

O sistema colonial ainda presente nos dias de hoje nos deixou como herança a realidade material e simbólica de exploração e opressão dos povos colonizados, segundo os princípios das colonialidades (Quijano, 2005). Esse fato faz com que seja um desafio para esses povos tornar acessível aos outros a sua fala (podem os colonizados falarem?)⁴⁶ pelas barreiras e cercas intersubjetivas fincadas pela matriz colonial de poder, e para nós, não indígenas, respondermos com uma escuta descolonizada, questão central para a Psicologia que tem nessa dimensão sensível sua fonte privilegiada de atuação.

Benites (2014, p. 238) informa ser um dos objetivos da utilização das redes sociais “divulgar as informações efetivas e integrais contextualizando-as, apresentando-as pelas próprias pessoas atingidas”, nesse sentido, sendo um processo de enunciação das vozes dos

⁴⁶ Referência ao questionamento de Spivak (2010).

povos colonizados em processo de libertação. E que, “os conteúdos divulgados neste endereço do Aty Guasu no *facebook* e em blogs são exclusivamente de autoria das lideranças indígenas, e ficam acessíveis a todos os não-indígenas que acessam a internet” (Benites, 2014, p. 238). Essa última afirmativa responde às discriminações contidas no discurso colonialista que reproduzem a tese colonial de incapacidade organizativa autônoma dos povos ao pressupor a interferência de não indígenas, como no caso da mencionada anteriormente “CPI do CIMI”⁴⁷.

O imaginário colonial da sociedade ocidental, quando não silencia e inviabiliza as falas dos povos colonizados, produz equívocos na compreensão destas, como foi o caso da nota escrita pela Aty Guasu retratando a condição da comunidade de Pyelito Kue, município de Iguatemi, em que a denúncia ao despejo da comunidade foi interpretada como anúncio de suicídio coletivo. A nota tinha como conteúdo a relação de que a expulsão da comunidade de seu tekoha compunha o quadro sistemático de genocídio da população e que era melhor o governo decretar a morte coletiva da comunidade em razão do despejo, pois, como veremos no tópico a seguir, nas experiências Kaiowá e Guarani “despejo é morte”. Entretanto, a nota foi compreendida como um anúncio de suicídio coletivo, gerando grande repercussão nacional e internacional, como afirma Pimentel (2015, p. 814):

O fenômeno começou no início de outubro, quando o perfil da Aty Guasu no Facebook divulgou uma carta escrita pelos indígenas do acampamento de Pyelito Kue (Iguatemi), na qual, diante de uma ordem de despejo decretada pela Justiça Federal, eles declaravam que, se os brancos insistissem em tirá-los do pedaço de terra que ocupavam, estariam decretando sua “morte coletiva”. Interpretado como o anúncio de um suicídio coletivo, o documento teve enorme repercussão na internet, despertando a atenção de um grande número de pessoas para a questão em Mato Grosso do Sul. Milhares trocaram seus nomes em redes sociais, agregando a denominação “Guarani-Kaiowa” a seus perfis.

A situação da comunidade de Pyelito Kue tornou-se um fato político de comoção nacional e internacional. Segundo Pimentel (2015), atos em solidariedade aos “Kaiowa e Guarani aconteceram em mais de 50 cidades do Brasil e de países como México, EUA, Alemanha e Portugal” (p. 814). Esse fato evidenciou a potência da articulação da Aty Guasu nas redes sociais. Na avaliação de Benites (2014), a repercussão foi inédita no Brasil e no exterior, e conta sobre “a grande maioria dos brasileiros ainda desconhecer a situação atual dos Guarani e Kaiowa naquele estado do país” (p. 244). Ainda sobre essa repercussão, Benites (2014, p. 244) afirma, “se por um lado os ataques e assassinatos pararam de ocorrer, por outro

⁴⁷ A CPI do CIMI foi instituída pela Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul, em 2015, com o pretexto de investigar os supostos incentivos de organizações não indígenas nas ações auto-organizadas dos povos indígenas, mas que em realidade teve propósitos político-ideológicos de intimidação e perseguição de apoiadores do Movimento Indígena.

houve também a geração de mais ódio entre os políticos e fazendeiros que atuam contra os povos indígenas de Mato Grosso do Sul”.

Diante da exposição deste cenário complexo e conflituoso concentraremos nossas considerações sobre as condições de saúde, violência e resistência dos povos Kaiowá e Guarani às políticas da modernidade/colonialidade. Os tópicos subsequentes consistem nas categoriais percebidas como predominantes nas reivindicações e denúncias da Aty Guasu na internet, e por isso, destacamos a importância de: apresentarmos reflexões sobre a saúde indígena e saúde indigenista; problematizarmos a violência colonial como face do agronegócio e do capitalismo transnacional; e apontarmos as estratégias históricas de luta e resistência das comunidades como enfrentamento local aos projetos globais. Para tanto, enfatizaremos as narrativas dos Kaiowá e Guarani como prática decolonial. As análises decorrem das publicações da Aty Guasu como articulação das vozes indígenas. Enquanto as mídias dominantes propagam o sentido moderno/colonial-capitalista de exploração da terra do agronegócio, as notas do Movimento nos apresentam experiências outras de convivência com o mundo humano e mais-que-humano (La Cadena, 2018).

Os comunicados da Aty Guasu, de forma predominante, relatam o contexto atual de vida das comunidades Kaiowá e Guarani em diferentes territórios marcados pelo que nomeiam como “vida mísera e instável” (Aty Guasu, 2012). A maioria dos relatos narram situações de violência extrema e de violações de direitos destes povos, sendo expresso pelas constantes ameaças, ataques, atropelamentos, assassinatos e despejos. São por esses caminhos de sofrimento e resistências que apresentamos os próximos tópicos.

5.1 “Terra é vida, despejo é morte”: perspectivas decoloniais em saúde indígena⁴⁸

Concebemos o debate sobre a dimensão saúde a partir da diferenciação entre saúde indígena e indigenista (Cruz & Coelho, 2012). Segundo as autoras Cruz e Coelho (2012), a saúde indigenista refere-se aos “serviços e ações formuladas e implementadas com base nas concepções do processo saúde-doença da sociedade ocidental e são direcionados aos índios” (p. 187). Enquanto que a saúde indígena compreende “os saberes curativos dos povos indígenas, de acordo com as suas próprias concepções” (Cruz & Coelho, 2012, p. 187).

Nos posicionamentos da Aty Guasu identificamos aspectos relativos à saúde indígena em diferentes momentos quando imbricado aos sentidos cosmológicos Kaiowá e Guarani, em

⁴⁸ Este tópico faz parte da nossa pesquisa de Iniciação Científica de 2017-2018 e está em processo de submissão no periódico “Psicologia: Ciência e Profissão”, sob o título de “Terra é vida, despejo é morte: saúde e luta Kaiowá e Guarani”.

suas relações com o mundo e organização social (Pereira, 2016). A compreensão da saúde indígena aparece atrelada, principalmente, à concepção de território, em que este é apresentado como fonte primária de saúde. Essa identificação corrobora com a afirmativa de que “para os povos indígenas, a saúde está intimamente relacionada com a terra e o equilíbrio da natureza” (Altini, Rodrigues, Padilha, Moraes & Liebgott, 2013, p. 4). O território é entendido por elementos de ligação, pertencimento e bem estar coletivo, tal como apresentado na nota abaixo:

Destacamos que nos Guarani e Kaiowá temos ligação com o território próprio, pertencemos à determinada terra, assim, a terra ocupada por nosso antepassado recente é vista por nós como uma fundamentação de vida boa, vida em paz, sobretudo é **a fonte primária de saúde**, bem estar da comunidade e familiares indígenas. (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/01/a-vida-misera-dos-povos-guarani-kaiowa.html>, recuperado em 8 de abril, 2020, [grifo nosso]).



Foto 11. “Terra é vida, despejo é morte”. Faixa fincada durante a mobilização contra os despejos das retomadas nas proximidades da Reserva Tey Kue, município de Caarapó, em 2017.

O território tradicional para os Kaiowá e Guarani é apontado como fundamental para a sobrevivência e realização das atividades culturais e religiosas. São essas práticas na ocupação de suas terras que viabilizam o tekoporã, a “vida boa”, “o bem viver”, pautada numa relação de cuidado com a terra e com os seus habitantes humanos e mais-que-humanos (La Cadena, 2018), em oposição ao modelo moderno/colonial-capitalista de exploração da terra em prol do lucro. Para os Kaiowá e Guarani,

o nosso território antigo é vital para nossa sobrevivência e desenvolvimento de atividades culturais que permitem a vida boa como um forte sentimento religioso de pertencimento à terra antiga, fundamentada em termos cosmológicos, sob a compreensão de que nos guarani-Kaiowá fomos destinados, em nossa origem como humanidade, a viver e a cuidar deste território antigo específico. (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/01/a-vida-misera-dos-povos-guarani-kaiowa.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

A relação com o território apresenta-se como elemento central ao modo próprio de experiência social e espiritual (Pereira, 2016). Mota (2012; 2017) elucida a palavra tekoha para indicar a territorialidade dos Kaiowá e Guarani com o lugar de ocupação, sendo uma expressão localizada no espaço e tempo, podendo ser entendida em três momentos: ocupação originária, contato com os não indígenas e retomadas dos territórios. De acordo com a autora, o tekoha compreende elementos mítico-religiosos e “não pode deixar de ser entendido enquanto um meio político-ideológico de luta” (Mota, 2012, p. 131). Ainda, “a palavra tekoha representa resistência, uma resistência Guarani e Kaiowá que persistem em existir, que se rebelam para garantir seus direitos étnicos, suas formas de pensar e agir, seus direitos à vida, a continuarem a existir” (Mota, 2017, p. 64).

Em visita à área de retomada, tekoha Laranjeira Ñanderu, município de Rio Brillhante, por ocasião de nossa solidariedade aos Kaiowá e Guarani, uma liderança comentou, ciente de nossa área de atuação, estar “morrendo psicologicamente com a natureza”, referindo-se à relação intrínseca entre a degradação da área ocupada, “contaminação”⁴⁹ das pessoas pelas subjetividades não indígenas e os impactos desse processo no interior da comunidade. Esta condição fica explícita na seguinte nota: “poluíram nossos rios, destruíram nossas matas, nossa farmácia e nossa saúde. Destruíram nossa cultura, nosso tekoha, nossa vida e nossa dignidade, deixando nossas mulheres a mercê das rodovias, dos acampamentos e pequenas áreas, insuficientes para nossa sustentabilidade” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020). Esta experiência de diálogo no território e a afirmação da Aty Guasu, que informa a destruição ambiental do tekoha como fator de fragilização coletiva, nos aproxima do entendimento de que a incidência colonial aos territórios produz e intensifica o sofrimento comunitário pelo vínculo cosmológicamente indissociável da terra, ancestralidade e saúde.

As demandas por preservação dos recursos ambientais para garantia dos direitos básicos, como acesso à água potável, são reivindicadas nas notas, indicando outra dificuldade das comunidades Kaiowá e Guarani após a ocupação das terras por fazendeiros. As cercas

⁴⁹ O termo foi utilizado por Mbo’y Jeguá, mulher liderança do tekoha.

impostas pela concepção ocidental da propriedade privada limitam o acesso das comunidades a estes recursos, condenando à sérios agravamentos em saúde, como o vivenciado durante o período de pandemia por COVID-19 e a impossibilidade de cumprir as medidas de prevenção por falta de água nas Terras Indígenas⁵⁰ (Johnson; Faria, 2020). Sobre essa questão os povos reivindicam, “o acesso à água de qualidade é um direito humano básico. Garantir o acesso à água de qualidade e em quantidade suficiente em nossas aldeias (atenção especial a aldeia Bororó- Dourados)” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

O modelo de monocultura e o uso excessivo de agrotóxico também se apresentam como ameaça à saúde devido a contaminação dos rios, do ar e da terra. Somadas às ações criminosas de pulverização de agrotóxico sobre comunidades e escolas⁵¹. Essa faceta característica do agronegócio é encoberta pelo discurso desenvolvimentista e pelas propagandas midiáticas, que ao invés de denunciar seu caráter desumano, destaca-o como “pop”. Sobre essa situação exigem a “implantação e implementação de mecanismos adequados de efetivo monitoramento e avaliação dos impactos ambientais dos projetos de monocultura e uso indiscriminado de agrotóxicos que atingem diretamente nossas aldeias causando intoxicações, envenenamentos e mortes” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

A partir da análise das notas, dos estudos da etnologia guarani, em especial de Brand (2004) e Pereira (2003), das conversas com guardiões dos conhecimentos originários nos territórios, da escuta de intelectuais indígenas, e da participação de momentos importantes para as comunidades, entendemos o tekoha como um indicador da saúde indígena de acordo com as concepções sintetizadas nas denominações de “vida boa”, “vida em paz” e “jeito de viver e ser Guarani Kaiowá” (Aty Guasu, 2012).

Eliel Benites, em sua tese de doutoramento, está elaborando o conceito de teko araguyje, que na tradução imprecisa e limitada externa ao pensamento ancestral, corresponde ao “jeito sagrado de viver”. Para Benites (2020, online), o teko araguyje teria sido interrompido pelo

⁵⁰ Ver reportagem local que apontam a falta de acesso das comunidades à água: <https://www.progresso.com.br/cotidiano/indios- ficam-sem-agua-enquanto-rede-urbana-passa-a-menos-de-1km-da/371770/>

⁵¹ Vídeo gravado por indígena flagra momento em que avião agrícola pulveriza agrotóxico sobre a comunidade. Disponível em: <https://www.midiamax.com.br/cotidiano/2016/video-piloto-de-aviao-e-denunciado-a-justica-por-pulverizar-agrotoxico-sobre-aldeia/>; vitória judicial da comunidade de Laranjeira Nãnderu sobre a pulverização de agrotóxico próximo às ocupações indígenas: <https://www.midiamax.com.br/cotidiano/economia/2016/justica-federal-proibe-pulverizacao-aerea-em-fazendas-vizinhas-a-terra-indigena>

processo de colonização, sendo o adoecimento da terra pelas forças produtivas do extrativismo interligado ao sofrimento Kaiowá e Guarani.

Para Martins (2018, p. 52), “a monocultura empobrece não somente o solo, mas há a produção de um deserto para as invenções e as expressões dos diferentes modos de ser/estar no mundo”. Nesse sentido, as condições de vida dos Kaiowá e Guarani se encontram prejudicadas/adoecidas/desertificadas devido ao processo colonial, permanência das colonialidades, expropriação de seus territórios e a consequente limitação das relações cosmológicas e de mobilidade das comunidades ocasionadas pelo modo limitante/destrutivo da monocultura extrativista/colonialista das frentes agropastoris (Pereira, 2007; Martins, 2018; Svampa, 2019).

Na esteira das limitações modernas/coloniais-capitalistas, a saúde indigenista compreendidas pelas notas são marcadas por reivindicações de melhoria ou ampliação de políticas públicas específicas e por denúncias de violação dos direitos. Nas notas, as políticas de saúde indigenista, assim como as políticas de educação, são entendidas como direitos dos povos originários, garantidos pela Constituição Federal de 1988 durante a mobilização do Movimento Indígena, como abordado no capítulo 2. Estes povos estão respaldados no conceito de saúde diferenciada, como se lê nas notas a seguir:

Compreendemos que a Constituição do Brasil de 1988 e os marcos legais estabelecidos pelos Organismos Internacionais instauraram as bases para o desenvolvimento de políticas públicas específicas voltadas para a efetivação dos nossos direitos diferenciados como os povos indígenas primeiros brasileiros. Importante dizer que as nossas diferenças culturais constituem um dos fatores determinantes para a criação de programas e políticas governamentais particulares. Desse modo, as nossas histórias, culturas e direitos acabam por indicar a construção das políticas públicas específicas nas áreas de: educação, saúde, cultura, segurança/defesa dos territórios tradicionais entre outros (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/02/luta-da-aty-guasu-pela-efetivacao-dos.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

Segundo Pereira (2007), as adaptações e as revisões que culminam na formulação da Constituição de 1988 alteram o paradigma assimilacionista das políticas para o respeito à diversidade cultural. Entretanto, essa mudança formal não garantiu a mudança real devido a “prefeituras e secretarias de estado, responsáveis pelos serviços de educação e saúde, não conseguem, por despreparo ou falta de vontade política, implantar serviços diferenciados e adequados às características culturais dos Kaiowá” (Pereira, 2007, p. 12).

O oferecimento de serviços de saúde de forma diferenciada também aparece como uma demanda para atenção à saúde das mulheres indígenas, que em suas particularidades exigem atendimentos de qualidade para o enfrentamento da mortalidade entre elas. Segundo Martins

(2018), as mortes de “mãe e crianças, de indígenas ou não, poderiam ser evitadas, caso tivéssemos um movimento da radicalização da saúde como direito” (p. 54). Para tanto, como documento final da Assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani, a Kuñangue Aty Guasu, reivindicam:

Saúde diferenciada e de qualidade e para a mulher indígena: Que haja melhoria da qualidade de atendimento à população indígena em geral e em particular à mulher indígena. Que a SESAI assume sua responsabilidade e que o atendimento chegue às bases com qualidade e agilidade. “Estamos cansadas e ver nossas companheiras morrendo nas filas dos postos de saúde! (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

A qualidade na prestação de serviços também é exigida pela responsabilização dos órgãos encarregados do oferecimento das políticas públicas direcionada aos povos Kaiowá e Guarani de acordo com suas especificidades culturais e cosmológicas. Nesse sentido, apontam como reivindicação para melhoria do atendimento da saúde indigenista a formulação de concurso público diferenciado, como expresso neste trecho: “que haja concurso diferenciado para a atuação na saúde indígena” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

Os Kaiowá e Guarani orientam a possibilidade de melhoria na política de saúde a partir de sua participação, do reconhecimento de sua autonomia e especificidades culturais. A Aty Guasu pontua que para a melhoria da política de saúde indigenista é preciso escutar as lideranças, pois são esses atores que estão presentes nos territórios e conhecem as demandas das comunidades. Nessa direção, a efetividade do controle social no Sistema Único de Saúde (SUS) possibilitaria um espaço de discussão, acompanhamento e monitoramento dos serviços, tal como a nota a seguir propõe:

Que o governo, suas representações e instituições responsáveis pelas políticas para com os povos indígenas, se mantenham atentos às suas demandas específicas numa relação de construção conjunta onde os Guarani-kaiowa sejam ouvidos e reconhecidos em sua autonomia e diversidade cultural (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

Para os povos tradicionais a ocupação dos espaços do controle social no SUS é um desafio e segue os limites do modo não indígena de participação (Cruz, 2005; Cruz & Coelho, 2012). Este aspecto tampouco se restringe à saúde, mas está relacionado à limitação sistêmica produzida desde estruturação colonial exterminacionista dos Estados-nação na América Latina e se desdobra nas distintas políticas direcionadas aos povos indígenas do Brasil. Essa análise é reiterada pela compreensão de André Baniwa, liderança do povo Baniwa, em entrevista sobre

o controle social na saúde: “na maioria das vezes os representantes do governo simplesmente defendem o Estado; não procuram entender o problema para a partir daí pensar solução utilizando ferramentas já existentes nas instituições públicas” (Baniwa & Karipuna, 2012, p. 218).

Nesse sentido, registramos a denúncia feita pela Aty Guasu do silenciamento e o impedimento da participação de lideranças junto aos conselheiros de saúde local quando da necessidade de realizar reclamações referentes aos atendimentos:

Um meu tio morreu por falta de medicamento, sobre isso queria falar na reunião em Paranhos, mas fui interrompido, expulso por um conselheiro da equipe de saúde, não deixou eu falar”, tive q (*sic*) sair da reunião onde era tratado o atendimento a saúde indígena”, contou. Ainda observou e disse: “a equipe de saúde e a DSEI e geral deveria mudar a formar de trabalhar e passar a ouvir a liderança do tekoha e Aty Guasu, não ouvir somente o conselheiro dele”. (<http://atyguasublogspot.com/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>, acesso em 8 de abril, 2020).

Outra demanda da saúde indigenista presentes nas notas da Aty Guasu referem-se ao atendimento das áreas de acampamento, que são os territórios retomados no movimento de autodemarcação de terra pelos próprios Kaiowá e Guarani. Nessas áreas são recorrentes os ataques de pistoleiros a mando dos fazendeiros, os atuais ocupantes das terras, fato noticiado inclusive pela grande mídia⁵². São contratados mercenários da segurança privada para intimidação, ameaça e assassinato de lideranças, como foi o caso do assassinato do ñanderu Nísio Gomes, liderança do Tekoha Guaiviry, município de Amambai.

O agravamento das condições de vulnerabilidade em contextos de acampamentos justifica a importância atribuída ao atendimento à saúde nesses lugares, como expresso nas notas da Aty Guasu: “pedimos ao governo prioridade e urgência para os acampamentos indígenas, as áreas de conflito. Eles necessitam de atenção especial nas políticas de alimentação, segurança, saúde e educação” (<http://atyguasublogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembly.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

De acordo com a legislação, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) é responsável pela Atenção Básica aos indígenas aldeados, sendo que nos acampamentos os Kaiowá e Guarani estariam, pejorativamente, desaldeados. Essa classificação estabelece uma condição punitiva para as comunidades que desobedecem às imposições territoriais do Estado e das elites latifundiárias projetadas pelas políticas integracionistas/assimilacionistas de reservamento (Almeida, 2001; Benites, 2014). Contudo, há um Termo de Ajuste de Condutas

⁵² Notícia sobre a organização criminosa envolvida no assassinato de Nísio Gomes. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/justica-manda-fechar-empresa-de-seguranca-acusada-de-ataque-a-indios>

entre Ministério Público e SESAI que determina atenção aos Kaiowá e Guarani em situação de acampamento na região de Dourados.

A radicalização da mobilização dos povos através da retomada de seus territórios ancestrais promove o acirramento das disputas e aumentam a incidência criminosa de ataques contra às comunidades, tanto no âmbito extrajudicial, exemplificado no parágrafo anterior, como também no campo legislativo, a exemplo da recente medida do governo Bolsonaro de suspensão da distribuição de cestas básicas para essas áreas em conflito⁵³, colaborando com a insegurança alimentar e os riscos de desnutrição/mortalidade infantil (Consea, 2017).

No contexto de enfrentamento às colonialidades, as violências coloniais tomam proporções extremas à saúde dos povos colonizados. As denúncias de violação de direitos dos Kaiowá e Guarani se configuram por violências graves, nos âmbitos dos preceitos éticos e das garantias constitucionais. Estas apontam para o quadro sintomático e sistemático dos impactos da matriz colonial de poder contra esses povos, cometidos por representantes do Estado e latifundiários do Cone Sul de MS. As notas relatam mortes e violação do corpo de pessoas encaminhadas à hospitais, impedimentos de acesso à saúde em função dos cercos montados por fazendeiros e os consequentes falecimentos por falta de atendimento devido aos isolamentos criminosos. Embora sejam denúncias graves envolvendo o SUS, não temos maiores informações a não ser as narrativas dos povos expressos nas notas da Aty Guasu sobre esses casos, como este a seguir:

Um dos assuntos grave foi socializado pela liderança de Kurusu Amba, “uma parente indígena da aldeia Takuapiry faleceu no hospital e foi entregue aos parentes e famílias o corpo tudo cortado ou dilacerado, ao longo do peito e barriga teve corte e tripa e pulmões foram retirados do corpo” (<http://atyguasublogspot.com/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>, acesso em 8 de abril, 2020).

Em contraste às mortes em contexto de atendimento hospitalar, há denúncias de mortes por falta dele. A negligência na atenção à saúde das populações se dá em algumas ocasiões pelo empreendimento de ações criminosas e extrajudiciais de fazendeiros que isolam áreas em conflito, impedindo a circulação tanto dos indígenas como a entrada e saída de representantes dos órgãos governamentais, incluindo as equipes de saúde. O resultado dessas ações de intimidação e violação são mortes por falta de atendimento, o caso mais grave é o da comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay, no município de Iguatemi, que esteve sob esse contexto durante um ano:

⁵³ Ver reportagem sobre a medida genocida de Bolsonaro: <https://fianbrasil.org.br/e-desumano-o-que-estao-fazendo-com-a-gente-diz-elizeu-guarani-e-kaiowa-sobre-a-suspensao-do-envio-de-cestas-basicas-para-areas-de-retomada-no-ms/>

Em decorrência de 03 ataques violentos praticados pelos fazendeiros contra dessas comunidades, isolamento e cerco de pistoleiros armados, em um ano, de fato já resultaram em 05 mortos (duas lideranças, 3 adolescentes) e há várias pessoas se encontram doentes com pernas e braços fraturados, resultantes dos ataques, agressões e torturas praticados pelos jagunços dos fazendeiros contra a vida desses indígenas (mulheres, crianças e idosos) do Pyelitokue/Mbarakay (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

Na sequência, a mando dos fazendeiros, os homens armados passaram permanentemente a ameaçar e cercar a área minúscula reocupada pela comunidade Guarani-Kaiowá que este fato perdura até hoje, isto é, no dia 08/08/2012 completa um ano de isolamento total dos integrantes das famílias indígenas pelos homens armados, não permitindo a circulação dos membros da comunidade e nem deixam entrar nenhuma viatura oficial da equipe da saúde e da educação escolar ao acampamento Pyelito Kue/Mbarakay (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>, recuperado em 8 de abril, 2020).

As narrativas sobre saúde indígena e indigenista nas notas da Aty Guasu retratam a relação intrínseca entre as colonialidades e a saúde dos Kaiowá e Guarani. Como afirma Fanon (1959/2020, p. 13), “a situação colonial uniformiza as relações, pois divide rigidamente a sociedade colonial”. Isso quer dizer que, as intersubjetividades são definidas pelas condições de vida e conflitos sociais. As questões que em outros lugares são contornadas por estratégias individuais tornam-se inviáveis senão considerados os atravessamentos perversos do colonialismo e das colonialidades. Nesse sentido, a saúde dos povos colonizados apresenta-se como indissociável dos processos históricos e políticos, no caso dos Kaiowá e Guarani, da colonização e dos conflitos da luta pelo tekoha (Martins, 2018; Faria & Martins, 2020; Johnson & Faria, 2020).

A experiência de imposição do poder colonialista, seja entre nações, no caso do colonialismo, ou intranacional, por meio da manutenção das desigualdades através das colonialidades, pressupõe a dominação e controle dos territórios e das populações (Quijano, 2005). Ao passo que para a coletividade Kaiowá e Guarani o território é entendido como “fonte primária de saúde”, todas as investidas que incidem sobre esse espaço interferem diretamente no processo de saúde desses povos.

De acordo com importantes estudiosos dos povos Guarani, responsáveis pela elaboração do Mapa Guarani Continental, “um dos maiores males que os Guarani têm tido que suportar é a invasão e destruição de sua terra” (EMGC, 2016, p. 10). Esse processo possui como face mais representativa a violência colonial, caracterizada por epidemias, fome, conflitos sociais e

políticos, desorganização e ameaça ao modo de ser, expulsões, discriminações e desprezo (EMGC, 2016).

Os deslocamentos forçados das comunidades de seus tekoha, seguida pelo confinamento paralelo à exploração da mão de obra indígena, configuram-se como limitação extrema das possibilidades de produção da vida, saúde, sobrevivência e teko araguyje (EMGC, 2016; Chamorro, 2017; Benites, 2020, online). A expropriação da terra ancestral define os termos atuais de alienação das formas de existência originária, conforme o sistema cosmológico, e compõe o projeto de genocídio e etnocídio histórico dos povos (Viveiros de Castro, 2014).

Os próprios Kaiowá e Guarani interpretam a condição de instabilidade, suicídio e desnutrição como “resultado direto de violentas expulsões dos indígenas dos territórios tradicionais” (Aty Guasu, 2012). Sobre esse cenário, a presidente do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, em visita recente aos povos Kaiowá e Guarani avalia, “uma verdadeira tragédia humana! Assim podemos sintetizar a dura e dramática realidade de vulnerabilidade social e de insegurança alimentar e nutricional grave desses povos” (Consea, 2017, p. 4).

Dito isso, destacamos que o tekoha é para a composição cosmológica Kaiowá e Guarani constituinte da saúde. Tomando como inspiração as afirmações antropológicas de Melià (1990) e Pereira (2016), sobre a relação dependente entre o modo de ser, teko, e o espaço físico, tekoha, formuladas respectivamente, “sem tekoha não há teko” (Melià, 1990, p. 36) e “sem teko não há tekoha (Pereira, 2016, p. 105), reafirmamos a sabedoria e conhecimento das mulheres Kaiowá e Guarani que, durante a IV Assembleia Kuñangue Aty Guasu, sentenciam: “sem nosso tekoha não existe saúde indígena” (CIMI, 2013). É nesta direção que propomos o tekoha como um indicador para a saúde Kaiowá e Guarani, ou seja, a ocupação do território tradicional como determinante das dinâmicas de saúde.

Os males das colonialidades à saúde dos povos se expressam desde o processo colonial, através da agressiva expropriação territorial e destruição cultural, até o estabelecimento das relações sociais neste contexto, incluindo as de “cuidado” em saúde. Cabe ressaltar que, as políticas em saúde – a saúde indigenista - são produzidas a partir dos mesmos paradigmas das políticas indigenistas em geral, erguidas sob os marcos coloniais, portanto, não apresentam rupturas estruturais e recaem na reprodução estruturante da colonização. A esse respeito, o conjunto das notas analisadas expõe denúncias cruéis das experiências de vida dos Kaiowá e Guarani.

Como afirmado em parágrafo anterior, a situação colonial uniformiza e divide as relações sociais nos territórios colonizados (Fanon, 1959/2020). Nesse sentido, a assistência à saúde não está separada do sistema colonial, mas submerso nele. Para Fanon (1959/2020), a ciência médica “despolitizada”, em termos de Martín-Barón (1980/2017b), “desideologizada”, é inexistente no contexto colonial. As compreensões destes autores reforçam as críticas sobre a neutralidade das práticas de saúde frente às disputas políticas, sendo os conflitos ideológicos indissociáveis e parte integrante das condutas técnicas.

De acordo com Fanon (1959/2020), a afirmação das ações e tecnologias médicas são a expressão da colonização que, através dos acontecimentos e feitos em saúde, justificam e legitimam o processo colonial, segundo a interpretação dos colonizados. Essa condição permite analisar a desconfiança dos povos Kaiowá e Guarani frente as tecnologias coloniais.

A grave denúncia da liderança de Kurusu Amba, sobre o falecimento e violação dos órgãos de uma mulher da aldeia de Takuapiry, “uma parente indígena da aldeia Takuapiry faleceu no hospital e foi entregue aos parentes e famílias o corpo tudo cortado ou dilacerado” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>), sinaliza a desconfiança da comunidade frente aos procedimentos médico-hospitalares. Fanon (1959/2020), relata que, “a morte repentina de argelinos em hospitais, comum em qualquer serviço de saúde, é interpretado como uma decisão homicida e consciente, como resultado das manobras criminosas do médico europeu” (p. 9).

Outro perverso relato da Aty Guasu em relação aos males coloniais sobre dimensão da saúde é a morte de 5 pessoas do território de Pyelito Kue/Mbarakay que, “resultaram em 05 mortos (duas lideranças, 3 adolescentes) e há várias pessoas se encontram doentes com pernas e braços fraturados resultantes dos ataques, agressões e torturas praticados pelos jagunços dos fazendeiros” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>, acesso em 10 de outubro de 2020), decorrente dos ataques criminosos por milícias armadas e a instauração de cercos à comunidade, impedindo a circulação dos indígenas e o acesso das equipes de saúde. Essa condição escancara o que Fanon (1959/2020) avalia como expressão dramática da saúde pública, que na Argélia, no processo da guerra de libertação anticolonial, significou a interrupção do trânsito de médicos às áreas perigosas e o abandono do povo a própria sorte.

Esses dois exemplos evidenciam que as práticas e o acesso à saúde são atravessados pelas colonialidades. A necessária humanização no cuidado com os povos colonizados, incluindo evidentemente os Kaiowá e Guarani, enquanto maiorias oprimidas, exige a

descolonização radical do sistema-mundo-moderno/colonial, o que consistiria, dentre outros caminhos possíveis, a transformação radical da sociedade (Martín-Baró, 1985/2017a), a destruição das colonialidades (Mignolo, 2014) e a reestruturação do mundo (Fanon, 1952/2008).

Nesse sentido, Fanon (1959/2020) aponta para a reflexão cuidadosa das situações produzidas no processo de libertação popular, indicando a potência da apropriação e cuidado em saúde “quando o povo toma seu destino em suas próprias mãos” (p. 39). Esse horizonte, enquanto projeto dos Kaiowá e Guarani, pode ser observado nas notas da Aty Guasu que exigem a escuta e participação das lideranças nos serviços de saúde, e, de modo mais incisivo, no processo de retomada de seus territórios ancestrais como recomposição do jeito de ser Kaiowá e Guarani em relação às forças do tekoha (Benites, 2020, online). As retomadas dos tekohas, embora imersos numa atmosfera de violência colonial, atenta contra as colonialidades e na direção da descolonização dos territórios e subjetividades. A ocorrência dos movimentos de recuperação territorial, desde a década de 1970 (Brand, 2004), e ampliação nas últimas décadas, indicam a viabilidade desse empreendimento enquanto retomada da saúde indígena, e sugere aos profissionais de saúde um sentido de projeto ético-político, em especial para Psicologia.

É nesse contexto de enfrentamento ao processo colonial, luta pela retomada dos territórios tradicionais, violências, violações de direitos e reivindicações que se inserem as dimensões da saúde indígena e indigenista presente nas notas da Aty Guasu. Um enredo complexo, marcado por um histórico secular de sofrimento, mas também de muita resistência dos povos Kaiowá e Guarani. A brutalidade das violências narradas nas notas observadas durante a pesquisa de iniciação científica impulsiona para o aprofundamento dos diálogos via dissertação, cujos desdobramentos nos debruçaremos no próximo tópico.

5.2 Estado, fazendeiros/pistoleiros e capital transnacional: tramas da violência colonial

Neste tópico, pretendemos nos debruçar sobre as narrativas das violências cometidas contra os povos Kaiowá e Guarani pelo Estado e/ou fazendeiros em alinhamento ao capital transnacional. Os relatos sobre esse tipo de violência, a qual substantivaremos como violência colonial, por sua relação intrínseca e originária com a colonização e as colonialidades, são oriundas de recortes das notas da Aty Guasu e da escuta sensível durante as caminhadas em solidariedade a diferentes comunidades e territórios violentados. Temos como objetivo desvelar a relação das denúncias e experiências de violência dos povos Kaiowá e Guarani com a matriz colonial de poder.

Destacamos que, em concordância com Brand (1993) e Morais (2017), trataremos a morte, seja por homicídio ou suicídio, como desfecho do mesmo processo de “espoliação das terras indígenas e a concentração de grandes populações em pequenas áreas artificialmente reservadas” (Morais, 2017, p. 63). Essa compreensão nos auxilia no discernimento das raízes coloniais da violência, tal como propõe Martín-Baró (1987/2017f, p. 291), “a violência não deve ser adjetivada, mas substantivada, com o fim de discernir a sua natureza, o seu alcance e as suas raízes, isto é, apreendê-la em sua concretude histórica”.

A violência contra os Kaiowá e Guarani, substantivada pelo processo colonial, apresenta-se como produto e produtora das relações sociais, políticas, econômicas, intersubjetivas, dentre outras. A violenta dizimação dos Guarani no início da colonização assume, de acordo com Brandão (1990), proporções de 1 sobrevivente para cada 500 mortos. Na última década, entre 2003 e 2013, estas cifras não são menos preocupantes, sendo o Mato Grosso do Sul o líder no ranking entre os estados mais violentos para os povos indígenas (Morais, 2017). Segundo Morais (2017), desde 2003 os homicídios no estado habitado pelos Kaiowá e Guarani corresponde a 56% do total contra povos originários no Brasil, sendo um quantitativo cinco vezes maior ao necessário para ser considerada zona de violência endêmica pelos parâmetros internacionais. O suicídio entre estes povos, por sua vez, apresenta taxa “treze vezes maior do que a população brasileira em geral” (Morais, 2017, p. 60).

Os dados sobre a violência contra os Kaiowá e Guarani são assustadores. Em sua etnografia sobre as adjacências da morte Kaiowá e Guarani, Morais (2017), ainda registra que “no discurso dos parentes enlutados, sobram acusações por ação ou omissão e não há diferença entre suicídio e homicídio” (p. 61). À esta cercania fúnebre, subjaz nossa tese de que a violência colonial, sedimentada e lapidada pela desumanização dos povos indígenas e negros, é regulada pelas interrelações fundantes da modernidade/colonialidade e mantidas pelas estruturas históricas e heterogêneas do sistema-mundo. Essa relação, atualizada pelo capitalismo global, pode ser analisada através da afirmativa de que “os índices de suicídios e homicídios caminham em paralelo aos dados da produtividade do agronegócio no Mato Grosso do Sul: a receita do campo passou de 447,5 milhões de dólares, em 2003, para 3,81 bilhões de dólares em 2013” (Morais, 2017, p. 65).



Foto 12. Chuva de bala. Placas cravadas de bala na estrada de acesso a Reserva Tey Kue, município de Caarapó, registro de 2017.

5.2.1 Raízes da violência colonial: colonialidade do poder e desumanização

A partir de Gonçalves (2019), orientado pelas produções latino-americanas, temos o entendimento de que a desumanização colonial está na base da intersubjetividade epistemológica eurocêntrica. Veremos adiante que a violência para Martín-Baró (1984/2017e) se configura como um processo desumanizador (Martins, Lacerda Jr, 2014). Segundo Quijano (2005), a modernidade/colonialidade, como apontado em capítulos anteriores, está fundada pela matriz colonial de poder instaurada sob o massacre dos povos indígenas e escravização dos negros. Nesse sentido, o contexto colonial é por excelência substância determinante das violências geradas e estabelecidas pelo colonialismo europeu.

O acontecimento da “Controvérsia de Valladolid”, entre 1550 e 1551, quando frades dominicanos debateram se os povos indígenas tinham alma ou não, demarca os princípios da legitimação da violência colonial (Gonçalves, 2019). Nesta ocasião, esteve na pauta filosófica-religiosa a justificação da dominação colonizadora sobre os povos da América Latina, na qual foi instituído a inferioridade dos indígenas em relação aos europeus (Mignolo, 2020; Gonçalves, 2019). De acordo com Gonçalves (2019), a tese aristotélica conformava o entendimento da não existência da alma dos índios para tornar legítima a violência e a

escravidão. Para Gonçalves (2019, p. 44), “a controvérsia expõe uma questão de fundo nos processos de dominação colonial, que continua vigente: a concepção racista de uma humanidade inferior ou da desumanidade das populações não brancas”.

Entendemos que a violência colonial está inserida por entre os caminhos históricos das intersubjetividades desumanizantes instituídas pelo eurocentrismo e justificadas pela colonialidade do saber, elaborando uma geopolítica da violência atualizada ao longo da história pelas colonialidades e pelo avanço do capitalismo global. Por isso, se a gênese dessa violência parte do questionamento do *status* de humano pelo viés da alma, sem dúvida, torna-se uma tarefa para a Psicologia problematizar a naturalização dessa produção ideológica racista com fins a desideologização e humanização dialógica junto aos povos colonizados (Martín-Baró, 1985/2017c).

A fratura provocada pela decolonialidade na retórica eurocêntrica do heroísmo europeu do processo civilizatório desvela essa experiência desde a geopolítica latino-americana enquanto empreendimento de dominação, exploração e extermínio (Quijano, 2005; Munduruku, 2012; Mignolo, 2014). Nessa direção, a modernidade/colonialidade é forjada pela violência do poder colonialista frente aos povos colonizados, aspecto marcante do contato entre as civilizações e condicionante permanente das relações coloniais estabelecidas e mantidas pelos sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista (Resende & Nascimento, 2018).

De acordo com Resende e Nascimento (2018), as hierarquizações raciais/étnicas herdadas do processo colonial e estruturantes do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista desempenham um papel importante para entender as relações do presente. As autoras propõem como compreensão de análise a perspectiva da longa duração para o entendimento histórico e suas vinculações com o contemporâneo. Essa concepção da história nos interessa para relacionar a continuidade da violência colonial a partir da colonização da América Latina, das especificidades deste acontecimento no Brasil e os reflexos nas experiências dos Kaiowá e Guarani atuais.

Para Gonçalves (2019), o núcleo comum entre os povos latino-americanos encontra-se na condição de subalternidade instituída pela colonização, nas palavras do autor, “nossa fabulosa diversidade encontra uma unidade comum em nosso lugar de subalternos, de expropriados no interior da lógica do capital” (p. 39). Nesse sentido, entendemos o sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista como articulador desse processo pelas vias da violência colonial e suas (des)continuidades.

Segundo Resende e Nascimento (2018), a violência imposta aos povos indígenas pelo sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista opera por dimensões internas e externas:

A análise histórica das violências contra os povos indígenas em sua relação com as lógicas do Sistema Mundo Moderno/Colonial demonstra que, em uma dimensão interna, as formas de violências são, ao mesmo tempo, fator de construção e produto de relações sociais desiguais entre os grupos, controladas e regulamentadas pelos aparelhos legislativo, judiciário, administrativo e militar e pelas ideologias dominantes. Mas elas também podem ser relacionadas, em um contexto de Sistema Mundo, a uma dimensão externa capaz de revelar as relações econômicas e políticas desiguais entre centro e periferia. As duas dimensões, interna e externa, dessas violências não são independentes, já que uma funciona como um derivado ou uma legitimação da outra (p. 107).

Cabe destacar que, as condições fundantes da violência colonial e do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista surge “com as invasões dos territórios indígenas no final do século XV, ao mesmo tempo em que o capitalismo mercantil europeu começava a expandir suas relações comerciais à escala mundial” (Resende & Nascimento, 2018, p. 96). Enrique Dussel (1994), estabelece como marco de nascimento da modernidade eurocêntrica o ano de 1492, quando é forjado o mito da violência sacrificial pelos colonizadores. De acordo com Dussel (1994, p. 7, destaque nosso), a modernidade “‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, **violentarlo**; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad”.

A violência colonial emergente da modernidade/colonialidade incide, sobretudo, nos âmbitos da alteridade e do estabelecimento do lugar do “outro”, o dominado, na condição de colonizado/subalterno/inferiorizado/não-humano (Dussel, 1994; Quijano, 2005; Fanon, 1952/2008 Mignolo, 2014). De acordo com Resende e Nascimento (2018, p. 98), “essa primeira modernidade, ao mesmo tempo, centrada na Europa e global, proporcionou uma gigantesca acumulação primitiva predatória e o aparecimento de uma nova ‘geocultura’ colonial com formas de subjetivação coletiva originais”. Destacamos que, como afirma Resende e Nascimento (2018), há uma imbricação intrínseca entre a violência colonial de negação da alteridade/humanidade e a expropriação das riquezas/acumulação pelo capital, na qual a primeira justifica a segunda. Por essa chave de análise, concebemos a violência contra os povos Kaiowá e Guarani e o avanço do capital transnacional em seus territórios ancestrais.

Gonçalves (2019), relaciona a heterogeneidade histórico-estrutural, proposta por Quijano (2005), da “invasão e expropriação maciça das riquezas do continente” (p. 38) latino-americano com a “violência estrutural que dizimou os povos originários e milhões de pessoas

negras escravizadas” (p. 38). No Brasil, Chiavenato (1991), ao elaborar uma desideologização da historiografia do bandeirismo, aponta que as violências extremas cometidas por estes agentes contra os povos indígenas tinham determinações econômicas relativas aos interesses da administração colonial de Portugal.

Segundo Chiavenato (1991, p. 46), “o genocídio do índio praticado pelos bandeirantes teve no ‘banditismo’ e na ‘indústria do sequestro’ uma forma de ação, mas seu conteúdo era nitidamente econômico”. E ainda, “a responsabilidade pelas violências e principalmente pelo genocídio do índio não foi exclusiva dos bandeirantes; era a política oficial dos portugueses, aprovada pelo rei. A violência bandeirante era racionada e racional” (Chiavenato, 1991, p. 68).

Desses apontamentos podemos apreender que a racionalidade fundante da modernidade/colonialidade é expressivamente genocida e exterminacionista (Munduruku, 2012). Nesse processo, a violência adquire princípios legitimados e justificados pela ideologia colonial de negação da humanidade dos povos colonizados e pelos interesses político-econômicos extrativistas dos europeus para alcançar a hegemonia do sistema-mundo em formação (Dussel, 1994; Quijano, 2005).

Abrimos um parêntese para trazer outro agente da violência colonialista para compor esse quadro de violação sistêmica e sistemática: os jesuítas. De acordo com Chiavenato (1991, p. 17),

Quando se fala no genocídio cometido contra os indígenas, geralmente toda a culpa recai sobre os bandeirantes. Deles foi a violência visível: escravizavam e matavam em massa. Mas os jesuítas foram tão brutais quanto os bandeirantes. Surtis, assassinavam “almas”, desculturizando-as para fazê-las “reviver” na sua fé.

Essa outra dimensão da violência colonial nos remete ao descrito em capítulo anterior sobre o processo colonial ser executado pela cruz e a espada (Prezia & Hoornaert, 1944; Munduruku, 2012). De acordo com Chiavenato (1991), esse processo violento contra as compreensões e conhecimentos originários dava-se por: “representações teatrais [que] mostravam os pajés e caciques como ‘demônios’ que, desobedecendo ao deus católico, cometiam atos violentos e covardes, ofendiam o seu povo e acabavam sendo condenados ao inferno pela justiça divina” (p. 17). Por essa direção caminha a afirmação de Resende e Nascimento (2018, p. 98) sobre “a lógica particular que propicia a emergência de subjetividades colonizadas tem como principal característica a negação de sua alteridade” e de Fanon (1961/2005) em relação aos “condenados da terra”.

Nesse sentido, algumas das bases da violência colonial fundante da modernidade/colonialidade são: a colonização e o mito da violência sacrificial (Dussel, 1994; Quijano, 2005), a negação da humanidade/alteridade dos povos colonizados (Dussel, 1994; Quijano, 2005; Fanon, 1952/2008; Mignolo, 2014; Resende & Nascimento, 2018; Gonçalves, 2019) e o mito do bandeirismo (Chiavenato, 1991). Estes empreendimentos estão inscritos na constituição do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista e em sua necessidade de justificar o genocídio dos povos indígenas e a expropriação de seus territórios (Chiavenato, 1991; Resende & Nascimento, 2018; Gonçalves, 2019).

Chiavenato (1991), no decorrer da desideologização do heroísmo bandeirante discorre sobre os perigos para as classes dominantes em admitirem ter suas riquezas e poderes repousados sobre cadáveres de indígenas e negros. De acordo com Chiavenato (1991), a elaboração historiográfica oficial mantém os processos de dominação e justificam a crueldade transformando-a em epopeia. Ante a este procedimento político-ideológico e epistemológico colonial que pretendemos atentar ao tratar das violências contra os povos Kaiowá e Guarani.

5.2.2 Aproximações entre os pressupostos/constitutivos da violência de Martín-Baró e as experiências Kaiowá e Guarani

Martins e Lacerda Jr (2018), em importante estudo da violência nos escritos de Martín-Baró, apresentam o percurso teórico do autor sobre o tema. Aqui nos interessam as definições e análises da violência compreendidos pela concepção psicossocial nos textos publicados ao longo da década de 1980 (Martins & Lacerda Jr, 2018). Essa opção condiz com nossas preocupações epistemológicas e ético-políticas, e também, pela própria complexidade das elaborações de Martín-Baró (1985/2017a, 1987/2017f, 1988/2017g).

A concepção psicossocial de Martín-Baró enfatiza a perspectiva histórica e estrutural da violência (Martins & Lacerda Jr, 2014; Martín-Baró, 1985/2017a). Segundo Martins e Lacerda Jr (2014, p. 576), “a violência passa a ser definida enquanto um processo histórico, pois o ato violento é efetivado pelo ser humano, cuja natureza é histórica e, portanto, aberta a diversas e contraditórias possibilidades”. E, “assim, a violência é um produto das relações sociais de uma dada sociedade que expressa e canaliza forças e interesses sociais concretos em um marco estrutural” (Martins & Lacerda Jr, 2014, p. 576).

Essa definição histórica da violência de Martín-Baró é fortemente influenciada pelo marxismo, crítica ao individualismo e pela defesa da dialética (Martins & Lacerda Jr, 2014).

Contudo, em nosso estudo, nos interessa a compreensão histórica e psicossocial, não restrita à dimensão de classe, por possibilitar o questionamento da violência colonial como produto e produtora das relações coloniais de dominação, exploração e extermínio.

Em nossa análise, a partir de Martín-Baró (1985/2017a, 1986/2017f, 1988/2017g) e Martins e Lacerda Jr (2018), buscamos relacionar a estrutura social violenta à heterogeneidade histórico-estrutural de Quijano (2000, 2005). Para Quijano (2000), o padrão de poder moderno/colonial corresponde a “uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos” (p. 79). De modo que, “provém de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo” (Quijano, 2000, p. 79).

De acordo com Quijano (2000), a imposição de um grupo sobre outros não pode ocorrer num “vacuum histórico”, e sim, por meio das ações (ou omissões), subjetividades e conhecimentos já existentes. Segundo Martín-Baró (1985/2017a), a racionalidade da violência necessita ser “historicamente referida a la realidad social en la que se produce y a la que afecta” (p. 375) e “confluye con la legitimidad de sus resultados o con la legitimación por parte de quien dispone del poder social” (p. 375). Por essa via, relacionamos a perspectiva de violência histórica (Martín-Baró, 1985/2017a) à colonialidade do poder (Quijano, 2005), na qual a combinação do controle do trabalho e da autoridade (seus recursos e produtos) no contexto do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista configura as ações violentas contra os povos colonizados e seus territórios. Nessa direção, a violência contra os povos indígenas é gestada pela colonização, conformando heterogêneas relações de desigualdade e desumanização através do processo histórico do colonialismo, e mantidas pela reprodução estruturante das condições objetivas e intersubjetivas por meio das colonialidades.

Os conflitos entre os Kaiowá e Guarani e o agronegócio torna perceptível o cruzamento entre as heterogeneidades histórico-estruturais da violência e do poder. Notamos que a racionalidade colonial de imposição da inferioridade, e não humanidade, às coletividades originárias da América Latina, em 1492, reverbera nas atuais violações dos direitos das comunidades Kaiowá e Guarani. A desumanização ideologizada destes povos no Mato Grosso do Sul corresponde aos interesses dos poderes dominantes, colaborando com a naturalização das ações violentas, tal como afirma Martín-Baró (1985/2017a, p. 375), “la justificación desde el poder de un acto violento lo legitima y lo hace racional al interior del sistema establecido”.

No contexto dos conflitos fundiários, essa racionalidade pode ser ilustrada pela retórica de produtividade do agronegócio, no qual a influência econômica desse setor justifica a violência sobre as populações do campo, em especial os povos indígenas

Para Martín-Baró (1985/2017a, p. 370), “la violencia presenta múltiples formas y que entre ellas pueden darse diferencias muy importantes”. A partir deste primeiro pressuposto, identificamos nas notas da Aty Guasu denúncias que situam a violência colonial em diversos âmbitos, tais como: expulsão dos territórios por meio de deslocamentos forçados, imposição de trabalho escravo, tortura, ataques extrajudiciais por meio de mercenários da segurança privada, ameaças e assassinatos de lideranças, incêndios criminosos, despejos judiciais, isolamentos ilegais em áreas em conflito, privação de acesso aos recursos naturais e limitação das práticas culturais. Na nota a seguir, a Aty Guasu destaca a multiplicidade de expressões da violência enfrentada pelas comunidades que lutam pela retomada de seus territórios ancestrais:

todas as comunidades Guarani e Kaiowá que decidiram a recuperar os seus territórios tradicionais sofreram e sofrem ainda as diversas violências de forma similares, mencionamos a seguir. Em geral: 1^a- violências praticadas contra vida das comunidades Guarani e Kaiowá que retornam ao seu território é a ameaça de morte coletivo/genocídio associado ao ataque a tiros dos pistoleiros, queima de casas e pertences, prática de tortura, espancamento, assassinatos e ocultação de cadáver das lideranças entre outros. 2^a- violências praticadas contra a vida dos Guarani e Kaiowá espancados e torturados são abandonos pelos autores, mandantes e, sobretudo pelos Governos e Justiças. Estas dezenas indígenas Guarani e Kaiowá que foram agredidos, espancados e torturados ficaram doentes e inválidos totalmente em decorrência de violências sofridas. A maioria das vítimas de violências e não recebem nenhum tipo de assistências médicas especializadas e adequadas. 3^a- Uma das violências praticadas contra a vida dos Guarani e Kaiowá é não mais utilização dos recursos naturais existentes nos seus territórios tradicionais, isto é, há acesso proibido aos fontes de recursos naturais, tais como: rios, córregos, matas, campo e cerrados entre outros. Os indígenas não podem mais pescar, nem caçar e nem fazer coleta de frutas e plantas medicinais, etc. (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/09/resumo-de-depoimentos-das-liderancas.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Essa nota da Aty Guasu apresenta múltiplas violências sofridas pelos Kaiowá e Guarani. A partir dessa denúncia observamos que os atos violentos são direcionados contra as comunidades e contra a viabilização da existência e modo de ser (teko) através do cerceamento do acesso aos recursos naturais. Esse último aspecto da violência expõe o cenário da colonialidade da natureza integrante do antagonismo entre os fazendeiros e os indígenas. Como afirmado no tópico anterior, para os Kaiowá e Guarani a terra é compreendida também por seus elementos cosmológicos que proporcionam o modo de ser (teko) originário, enquanto para a

perspectiva extrativista do capitalismo predatório é significado como produto para exploração (Svampa, 2019).

Destacamos que o agravamento das violências contra os povos Kaiowá e Guarani ocorrem, principalmente, nas ocasiões de auto-organização comunitária para retomada dos territórios tradicionais expropriados. Como afirma Benites (2012), o processo de invasão do tekoha guasu Kaiowá e Guarani aconteceu, sobretudo, no pós-Guerra entre Brasil e Paraguai. Dois séculos passados deste confronto, os Kaiowá e Guarani vivenciam no atual Mato Grosso do Sul uma situação singular de conflito, que se assemelha à guerra, na qual são considerados como inimigos do progresso e da expansão capitalista, e, por isso, alvos da violência colonial. Morais (2017) qualifica como guerra fundiária a “sequência de expulsões, reocupações, homicídios e mais expulsões” (p. 132) vivenciadas pelos Kaiowá e Guarani que buscam retomar seus territórios.

Em todas as etapas de expansão, os interesses coloniais incidiram violentamente nas experiências Kaiowá e Guarani, com ênfase em seus territórios tradicionais. É justamente no tekoha, palavra nativa designada para dar sentido ao lugar de pertencimento (Pereira, 2016; Morais, 2017), onde notamos maior impacto da colonialidade do poder pela importância cosmológica. Ao refletir sobre os módulos organizacionais e humanização do espaço habitado pelos Kaiowá, Pereira (2016, p. 105) afirma que, “o modo de ser é diretamente dependente do espaço físico onde ele se realiza”, e, portanto, “o modo de ser não pode se realizar sem o espaço físico”. Nesse sentido, o processo colonial expresso na expropriação territorial tem representado para esses povos a negação da possibilidade de existir de acordo com seus sistemas de compreensão de mundo, ou seja, uma expressão feroz da colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2008), ao passo que influi nas relações políticas e econômicas (colonialidade do poder), e questiona os conhecimentos ancestrais (colonialidade do saber).

De acordo com Martín-Baró (1985/2017a, p. 371), “un segundo presupuesto es que la violencia tiene un carácter histórico y, por consiguiente, es imposible entenderla fuera del contexto social en que se produce”. E ainda, “la necesaria vinculación entre violencia y justificación obliga a examinar el acto de violencia en el marco de los intereses y valores concretos que caracterizan a cada sociedad o a cada grupo social en un momento determinado de su historia”. Nesse sentido, como temos destacado, o processo histórico violento (inacabado e em curso) de colonização compõe a trajetória das investidas sobre as vidas e territórios dos Kaiowá e Guarani.

Nas experiências Kaiowá e Guarani as violências históricas estão intrínsecas ao território, tanto pela espacialidade inerente a incidência da dominação, quanto pelas compreensões cosmológicas do corpo-território como a fonte primária da vida e saúde, tal como apontado no capítulo e parágrafos anteriores. Desse modo, as descrições da Aty Guasu relativas à historicidade das violências contra as comunidades indígenas registram as violentas expulsões dos territórios como acontecimentos marcantes, como denunciam as notas a seguir:

destacamos que entre as décadas de 1930 e 1980, nós Guarani e Kaiowá fomos invadidos, massacrados e expulsos de nossas terras tradicionais pelos atuais fazendeiros, por isso hoje, estamos sofrendo e morrendo fora de nossas terras tradicionais. (<http://atyguasu.blogspot.com/2013/06/indenizacao-aos-indigenas-do-ms-sera.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

De fato, a vida mísera e instável, assassinatos, suicídios e desnutrição que atingem a nova geração Guarani e Kaiowá são o resultado direto de violentas expulsões dos indígenas dos territórios antigos praticadas por pistoleiros das fazendas do atual Cone Sul de MS ao longo das décadas de 1970 e 1980. (http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/carta-da-aty-guasu-enviada-ao_5.html, acesso em 10 de outubro de 2020).

No âmbito histórico também é situado as ameaças e assassinatos das lideranças Kaiowá e Guarani e suas vinculações com a perspectiva de extermínio dos povos originários:

Entendemos que a ameaça de morte e os assassinatos das lideranças faz parte de um processo sistemático de etnocídio/genocídio histórico. Assim, a impunidade de autores e mandantes de violências contra povos indígenas brasileiros alimentam o extermínio total do povo Guarani-Kaiowá do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/dia-do-indio-de-2012-nota-do-conselho.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

O último pressuposto de Martín-Baró (1985/2017a, p. 371), “se refiere a la llamada “espiral da violencia”, que “es un hecho continuamente verificado que los actos de violencia social tienen un peso autónomo que los dinamiza y los multiplica”. Percebemos esta tendência através das violências materiais e simbólicas sedimentadas nas discriminações contra os Kaiowá e Guarani naturalizadas na sociabilidade sul-mato-grossense. Nesse contexto, os interesses coloniais-capitalistas do agronegócio são pulverizados e espalhados nos tecidos sociais, conformando as intersubjetividades violentas para os povos indígenas.

Além destas, há também os próprios conflitos internos, sobretudo, nos contextos de Reservas Indígenas, onde a situação de confinamento e imposição de convivência entre grupos familiares rivais estimula relações violentas (Platero, 2015; Almeida, 2001; Faria & Martins,

2020). Esta última, destaca o papel das políticas indigenistas de reservamento estabelecidas pelo Estado como parte integrante da violência colonial, como relata a seguinte nota:

Nestas reservas/aldeias não há mais espaço, recursos naturais, mina d'água, são superlotadas e, por conta desta superlotação, há nelas muita violência. De fato, em decorrência desses vários despejos violentos já resultaram centenas de suicídios, mortes por desnutrição em todas as reservas/aldeias superlotadas (http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/carta-da-aty-guasu-enviada-ao_5.html, acesso em 10 de outubro de 2020).

Para Morais (2017), a violência entre os Kaiowá e Guarani é quase contemporânea aos processos de colonização, o que nos remete às falas, em diversas ocasiões de escuta nos territórios, de anciões e anciãs rememorarem um tempo antigo no qual não havia cenário parecido ao contexto de reservamento. De acordo com Morais (2017), o cerco fincado pelo projeto colonial indigenista impôs aos Kaiowá e Guarani o jopara, a mistura de parentelas nas reservas que, dentre outras consequências, afeta a disciplina de parentesco; e, o esvaziamento do corpo, caracterizado pelo perambular perigosamente de jovens que, “desorientado pela vida na reserva, saíam à noite em busca de algo para matar” (p. 104)⁵⁴.

Em seu estudo sobre a violência, Martín-Baró (2017, p. 372), ainda destaca a distinção entre quatro fatores constitutivos da violência, sendo “la estructura formal del acto, la ‘ecuación personal’, el contexto posibiltdor y el fondo ideológico”. Todos estes trazem importantes contribuições e, têm as articulações entre si visibilizadas, quando posta em diálogo com as experiências Kaiowá e Guarani.

A estrutura formal da violência, de acordo com Martín-Baró (1985/2017a, p. 372), “se trata de la ‘conducta’ como forma extrínseca, pero también de la formalidad del acto como totalidad de sentido”. Para o autor, “todo acto violento tiene una configuración caracterizada por la aplicación de un exceso de fuerza sobre una persona o grupo de persona, sobre una organización o un proceso”. Aqui, os povos indígenas são coletividades nas quais a violência colonial se apresenta como a base da interrelação historicamente estabelecida pela colonização, colonialismo e colonialidades.

Para Martín-Baró (1985/2017a, p. 372), a formalidade da violência pode ser diferenciada entre “los actos de violencia instrumental y los actos de violencia terminal”. A

⁵⁴ A discussão de Morais (2017) sobre a relação entre “esvaziamento do corpo” nas reservas Kaiowá e Guarani e a violência nos lembrou o trecho da música “Jesus Chorou” do grupo Racionais Mc’s: “Periferia: Corpos vazios e sem ética, lotam os pagode rumo à cadeira elétrica”.

violência instrumental “es aquél realizado como medio de lograr un objetivo diferente, mientras que el acto de violencia final es aquél realizado por sí mismo, es decir, el acto buscado como fin” (Martín-Baró, 1985/2017a, p. 372). Para o autor, há muitas proximidades e combinações entre estas formas da violência, contudo, é importante a distinção para a compreensão da estrutura de significação dos atos violentos. Esse entendimento possibilita apreender a relação entre a violência e as estruturas de poder, ao passo que retira do âmbito das determinações individualizantes. Nesse sentido, a violência colonial como temos abordado, esteve/está intrinsecamente relacionada aos projetos modernos/coloniais-capitalistas em sua dimensão instrumental.

A perspectiva da violência instrumental também colabora para analisar o processo histórico de colonização dos territórios Kaiowá e Guarani e a relação com o capital transnacional. É comum em alguns estudos a narrativa de que a princípio da ocupação colonizadora das terras do Mato Grosso do Sul houve a coexistência entre fazendeiros e comunidades indígenas em determinados territórios (Benites, 2012; Brand, 2004; Almeida, 2001). Nessa ocasião, alguns Kaiowá e Guarani trabalhavam para os colonos em negociação da permanência no tekoha e para aquisição de objetos (Almeida, 2001). Até esse momento, a presença dos indígenas era benéfica aos colonizadores, passando a ser questionada e adquirir contornos mais violentos quando a exploração do trabalho indígena passa a ser dispensável, conforme as mudanças tecnológicas do latifúndio e a mecanização no processo de manejo da monocultura. Esse processo possui alinhamento direto com as demandas do mercado global e do comércio de *commodities* (Svampa, 2019). É também neste momento que os conflitos entre fazendeiros e os Kaiowá e Guarani tomam proporções cada vez maiores e a violência assume centralidade instrumental para desterritorialização das comunidades (Brand, 2004; Benites, 2012; Mota, 2012).

Notas da Aty Guasu retratam esse período, através das narrativas dos anciões, como imposição do trabalho escravo aos povos, tal como a nota a seguir:

Esses homens indígenas Guarani e Kaiowá trabalharam de modo escravizado somente para não abandonar ou sair de seu território antigo. Os idosos indígenas relembram do fato de modo unânimes.

(...)

Nós obedecíamos tudo a ordem do patron-fazendeiro para não abandonar os nossos territórios antigos. Trabalhávamos duramente na derrubada de mato era para permanecer em nosso território, assim conseguimos ainda ficar por muito anos em nosso território.

Mas no final da derrubada de mato, em meado da década de 1970, fomos expulsos e dispersos de nossos territórios antigos, todas nossas expulsões ocorreram com as violências. Fomos jogados nas reservas e nas margens das estradas onde estamos, até hoje, morrendo e sofrendo (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/idosos-guarani-e-kaiowa-narram-que-ele.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Por meio da literatura, historiográfica e etnográfica, e das denúncias da Aty Guasu é possível constatar que a violência colonial assume diferentes formas a depender dos interesses coloniais dos grupos dominantes. Se nas primeiras décadas do século XX a violência era instrumentalizada para imposição do trabalho escravizado aos indígenas, no final deste período tem como finalidade a expulsão destes povos de seus territórios tradicionais (Brand, 2004; Benites, 2012).

Para Martín-Baró (1985/2017a, p. 373), “el segundo aspecto del acto de violencia es la llamada ‘ecuación personal’, es decir, aquellos elementos del acto que sólo son explicables por el particular carácter de la persona que lo realiza”. Esse elemento constitutivo nos interessa nessa discussão para entender o que o autor aponta como despersonalização da violência. De acordo com Martín-Baró (1985/2017a), se os atos de violência são atribuídos a traços pessoais é correto afirmar a possibilidade de despersonalizar-se “a través de estructuras que separan al responsable de la violencia respecto a su víctima o mediante la rutinización profesional” (p. 373).

Tomamos esta contribuição do autor para destacar as violências cometidas por empresas de segurança privada e pistoleiros contratados por fazendeiros, a exemplo do assassinato de Nísio Gomes, e pelas ações legitimadas legalmente pelo próprio Estado, tal como os despejos de comunidades executados pela Polícia Federal e as ações truculentas realizadas por diferentes forças repressivas estatais. Nessas duas expressões da violência contra os Kaiowá e Guarani residem os conteúdos mais violentos denunciados pelas notas da Aty Guasu e acompanhado por nossas experiências de solidariedade, aproximando o contexto de disputa pela terra às características da guerra apresentada por Martín-Baró (1984/2017e).

O assassinato de Nísio Gomes, em 2011, é ilustrativo dos sentidos psicossociais da guerra para Martín-Baró (1984/2017e), sendo qualificada pelo autor pelos termos da violência, polarização social e mentira. De acordo com Martín-Baró (1984/2017e, p. 257), a violência “é o dado mais imediato, o mais doloroso e, por isso mesmo, o mais sujeito à ideologização racionalizadora”.

É importante destacar que, segundo interlocutor da pesquisa de Benites (2014), o *blog* da Aty Guasu na internet surge da necessidade de combater a mentira institucionalizada a respeito do crime cometido contra o ñanderu Nísio Gomes. Em diferentes notas publicadas no *site* do movimento, as lideranças compartilham a versão da comunidade, o tekoha Guaiviry, município de Aral Moreira, na qual afirmavam terem sido violentamente massacrados por pistoleiros a mando de fazendeiros e que nessa ocasião o líder tradicional, Nísio, havia sido assassinado e seu cadáver ocultado pelos criminosos. A este respeito, registramos as notas a seguir:

O objetivo desta nota das lideranças da grande assembléia Guarani e Kaiowá Aty Guasu é reafirmar, mais uma vez, que a liderança religiosa Nísio Gomes de fato foi massacrado, assassinado e cadáver foi escondido do tekoha Guaiviry (por volta de 06h30min) no dia 18/11/2011, pelos pistoleiros das fazendas localizadas no município de Aral Moreira-MS. Infelizmente, esta é conclusão definitiva que prevalecerá entre nós lideranças Guarani e Kaiowá.

(...)

A única certeza que concluimos e socializamos, mais uma vez, que o rezador Nísio foi morto de modo cruel e seu cadáver está guardado pelos pistoleiros contratados pelos fazendeiros (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/05/nota-das-liderancas-da-aty-guasu-sobre.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

As investigações sobre o “desaparecimento” de Nísio acatavam a tese apresentada por indígena, aliciado financeiramente pelos fazendeiros mandantes do crime, de que o ñanderu estava escondido, deslegitimando a narrativa comunitária e os métodos de investigação/diligência autodeterminados pela Aty Guasu. Neste caso, é notável a sobreposição hierarquizada das colonialidades no âmbito do ser, saber e poder pela qual as afirmações subalternas são negadas, assim como a operacionalização da alteridade do encobrimento colonizadora sobre os colonizados (Dussel, 1994). Contudo, sete meses após o ataque, foi expedida uma determinação judicial incriminando 23 pessoas envolvidas no assassinato de Nísio, das quais 19 tiveram prisão preventiva decretada⁵⁵. Dentre os indiciados estiveram fazendeiros, advogados, proprietário de empresa de segurança e representante do Sindicato Rural de Aral Moreira.

⁵⁵ Ver reportagem o pedido de prisão realizado pelo Ministério Público Federal contra a organização criminosa articuladora do assassinato de Nísio: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2012/11/mpf-denuncia-19-pessoas-por-morte-de-cacique-em-acampamento-em-ms.html>

Em nota, a Aty Guasu reivindicou a retratação por parte da Polícia Federal por deslegitimar a narrativa das lideranças e considerar a versão forjada pelos autores da violência, como aponta a nota a seguir:

Da policia Federal esperamos uma retratação pelas acusações mentirosas que fez no início das investigações, dizendo que nossas lideranças da Aty Guasu estavam mentindo quando afirmávamos que Nisio Gomes havia sido assassinado sim. E deu credibilidade para a organização dos fazendeiros - Famasul- que acolheu para entrevista coletiva um dos presos. Esperamos ser ouvidos e que nossos testemunhos sejam válidos (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/documento-final-de-aty-guasuguarani-e.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

A retratação não ocorreu. Dois anos após o assassinato de Nísio, em 2013, dos 19 réus indiciados, apenas 7 permaneciam presos⁵⁶. Ainda, a Aty Guasu destaca como inédita a responsabilização, mesmo que mínima, dos agentes da violência colonial no cenário de impunidades dos crimes cometidos contra as coletividades indígenas, embora esta ação não seja suficiente para suspender o quadro de violência estrutural e institucional imperativa nas experiências dos Kaiowá e Guarani:

Entendemos que é a primeira vez que, ao mesmo tempo, 18 assassinos (mandantes e autores) vão presas por matarem um indígena na história de 500 anos massacre dos nossos povos. No entanto a justiça do branco já soltou boa parte deles para continuar nos ameaçar e matar, diminuindo consideravelmente as chances de encontrarmos o corpo de nossa liderança Nisio Gomes. Para nós indígenas, ficam evidentes, colocam, ainda mais, em iminentes perigos a nossa vida, todos os presos soltos são extremamente cruéis e, no último mês, aqui na região Cone Sul, ligados aos presos já começaram a reagirem e ameaçarem-nos todas as lideranças e comunidades Kaiowá e Guarani de áreas conflitos, rodeando nossos acampamentos, infiltrando em terras indígenas e fazendo tiroteios e ameaça de morte das lideranças, anunciando que vão continuar matando muitos indígenas (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/documento-final-de-aty-guasuguarani-e.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

O assassinato de Nísio reúne, de modo significativo, os sentidos da violência, da mentira e da polarização social (Martín-Baró, 1984/2017e). A violência ideologizada é explícita pelo extremo do ataque/homicídio, sendo ideologicamente falseada pelo aliciamento de testemunhas e da articulação com os organismos estatais. A mentira é forjada pelos poderes dominantes por mecanismos de suborno e da institucionalização da disputa política-ideológica, como denunciado pela Aty Guasu sobre o acolhimento dos criminosos em coletiva de imprensa. A polarização social determina “o deslocamento dos grupos para extremos opostos” (Martín-

⁵⁶ Ver notícia do Ministério Público Federal sobre o desenrolar do caso Nísio e os envolvidos: <https://prms.jusbrasil.com.br/noticias/112120132/2-anos-depois-da-morte-do-cacique-nisio-gomes-7-reus-permanecem-presos?ref=serp>

Baró, 1984/2017e, p. 258), nesse caso, ao circunscrever os povos indígenas de um lado e os setores dominantes em outro. A polarização produz uma fissura crítica na sociabilidade “que resulta em uma diferenciação radical entre ‘eles’ e ‘nós’, segundo a qual ‘eles’ são sempre e de antemão ‘maus’, enquanto nós somos ‘bons’” (Martín-Baró, 1984/2017e, p. 258).

O acontecimento do crime contra a vida de Nísio adquire incrementos pela mercantilização da violência contra os povos indígenas constituído pela prestação de serviços entre empresas de segurança privada e latifundiários para manutenção da ordem de dominação política-ideológica e econômica do agronegócio. De acordo com Moraes (2017, p. 150), o fenômeno da “profissionalização da violência e a terceirização do conflito” corresponde a um “novo passo na violência fundiária sul-mato-grossense” e “tem a ver com as bases elementares e coloniais da estrutura fundiária do país e da região”.

Essa despersonalização, tal como propõe Martín-Baró (1985/2017a), mercantilista da violência colonial tem sido responsável por diversos ataques aos territórios e assassinatos de lideranças em luta por seus tekoha, como sistematiza Moraes (2017, p. 150/151):

Essas empresas de “segurança privada” – ou agrupamentos paramilitares, como prefiro, a fim de que o nome faça jus à dimensão da crise -, segundo o Ministério Público, estão envolvidas em diversos casos de despejos, sequestro, tortura e mesmo assassinatos nas zonas conflituosas do cone sul do estado: notadamente, uma empresa em específica, a Gaspem Segurança Ltd. Em 2004, quando na região de Porto Cambira famílias indígenas retomaram o tekoha Passo Piraju, foram os vigilantes dessa empresa que aparecem contratadas pelo dito proprietário das terras. Em 2005, funcionários da Gaspem e os Kaiowá e Guarani da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica se engajaram em uma batalha campal no município de Douradina, felizmente sem consequências mais graves. Às vésperas do Natal daquele mesmo ano, a liderança indígena Dorvalino Rocha, do tekoha Ñanderu Marangatu, restou morta com um tiro no peito após confrontar dois vigilantes da empresa. Não foi o único homicídio da Gaspem: no município de Paranhos, em 2007, a mesma empresa apareceu na mídia como envolvida no ataque que vitimou a rezadora Xurite Lopes e baleou um segundo indígena na retomada do tekoha Kurusu Amba. Ainda em 2007, no tekoha Laranjeira Ñanderu, um indígena acusado de adentrar os limites da propriedade ‘segurada’ pela Gaspem e acabou espancado pelos vigilantes, quase vindo a óbito – segundo a versão do Ministério Público, a vítima era trabalhadora da fazenda e em verdade se encaminhava à sua jornada.

Enfatizamos a importância da publicização do caso de Nísio Gomes pela Aty Guasu e os desdobramentos da repercussão dos acontecimentos genocidas contra os Kaiowá e Guarani. Nessa ocasião, a Justiça Federal acatou o pedido do Ministério Público Federal do Mato Grosso do Sul (MPF/MS) de dissolução da empresa de segurança Gaspem pelo envolvimento no

homicídio de Nísio e se constituir em “força paramilitar ou milícia privada”. De acordo com o MPF/MS:

Trata-se, em verdade, de um grupo organizado o qual dissemina violência contra os Guarani-Kaiowá do cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul através de pessoas brutais nominadas 'vigilantes', na maioria das vezes sem qualificação para o exercício da atividade, portando armamento pesado e munições, a fim de praticarem atos contrários ao ordenamento jurídico e à segurança pública⁵⁷.



Foto 13. “I have a dream”. Sede da empresa Gaspem em Dourados após determinação de dissolução. Registro realizado em 2020.

O fim da violência colonial contra os povos originários é realmente um sonho. Como afirma Martín-Baró (1985/2017a), sobre o espiral da violência, “la agresión desencadena un proceso que, una vez puesta en marcha, tende a incrementarse sin que para detenerlo baste conocer sus raíces originales” (p. 371). Utilizamos desse entendimento do autor não como uma posição fatalista em relação aos conflitos fundiários, mas para pontuar a complexidade da violência colonialista e que esta não se finda com o fechamento de uma única milícia paramilitar. Entretanto, como temos apontado em conformidade com a perspectiva de Martín-Baró e dos Estudos Decoloniais, compreender a matriz colonial de poder e sua historicidade é

⁵⁷ Ver reportagem do CIMI sobre o fechamento da empresa GASPEM: <https://cimi.org.br/2018/01/milicia-privada-fechamento-compulsorio-e-multa-de-r-240-mil-para-empresa-envolvida-em-morte-de-indigenas/>

fundamental para os processos de desideologização, libertação e descolonização. Por isso, continuamos, embora com sofrimento, com as análises das crueldades contra os corpos-territórios Kaiowá e Guarani.

Antes de dar continuidade às narrativas das notas da Aty Guasu, apresentamos o terceiro elemento constitutivo da violência para Martín-Baró (1985/2017a), o contexto ‘possibilitador’. Para Martín-Baró (1985/2017a, p. 373), “un acto de violencia o de agresión debe darse una situación mediata e inmediata, en la que tenga cabido ese acto. Tanto el desencadenamiento como la ejecución de la acción violenta requiere de un contexto propicio”. Sobre este, Martín-Baró (1985/2017a) distingue entre dois tipos, o contexto social (amplo) e o contexto situacional (imediato). Dessa distinção, podemos situar as bases coloniais e as colonialidades pelas quais o sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista é estruturado como o contexto amplo, ou como a dimensão externa para Resende e Nascimento (2018). E, as disputas política-ideológica/econômica e das intersubjetividades inscritas nos agenciamentos do agronegócio como fator situacional, ou dimensão interna (Resende & Nascimento, 2018). Importa destacar a relação dialética entre estas estruturas heterogêneas e as escalas de dominação que, conjuntamente articuladas, formam os cenários locais de disputa, neste caso, dos conflitos fundiários em Mato Grosso do Sul.

Para Martín-Baró (1985/2017a), este contexto social de opressão deve estimular ou permitir a violência. As reflexões propostas no decorrer deste texto expõem que o processo histórico da colonização é permeado pela imposição da violência colonial contra os povos, sendo esta, inclusive, a base da intersubjetividade forjada nos marcos do colonialismo e das colonialidades. Como temos analisado, a própria constituição dos Estados-nações para os povos originários representa o princípio das relações violentas, com destaque para: expropriação e ocupação territorial, imposição de políticas (coloniais) indigenistas, e incentivo de ocupação dos territórios por colonos. Nesse sentido, essas mediações conformam os precedentes da situação colonial para a violência.

A permissão e estímulo da violência contra os povos indígenas passa a ser explícita, não que antes não fosse perceptível, com a vitória eleitoral para Presidência da República do projeto genocida de Bolsonaro, como apontado no capítulo anterior. Essa conjuntura expõe as comunidades tradicionais, e os oprimidos de modo amplo, a maiores fragilizações, pois, como afirma Martín-Baró (1985/2017a), “en la medida em que este contexto se encuentra institucionalizado, es decir, convertido em normas, rutinas y médios materiales, la violencia

podrá alcanzar cotas mayores”. Essa condição tem sido constatada pelas recentes ofensivas dos setores do agronegócio e da mineração sobre os territórios indígenas no país⁵⁸.

Este quadro nos permite fechar os constitutivos da violência para Martín-Baró (1985/2017a, p. 375) apresentando o quarto e último: o fundo ideológico dos atos violentos. Para o autor, “la violencia, incluso aquella violencia considerada gratuita, remite a una realidad social configurada por unos intereses de clase, de donde surgen valores y racionalizaciones que determinan su justificación”. Expomos, repetidas vezes, a relação da violência contra os povos Kaiowá e Guarani com o processo colonial no qual os conflitos sociopolíticos atuais estão imersos. Nesse sentido, para dialogar com o aspecto ideológico, retomamos a tese de que a situação colonial constantemente reafirma e atualiza as relações de desigualdade e opressão através das condições objetivas de vida, a exemplo da expropriação dos territórios ancestrais e concessão de titulações da propriedade privada aos fazendeiros, e das produções intersubjetivas, nas quais as experiências indígenas, com destaque para os Kaiowá e Guarani, são inferiorizadas e desumanizadas, constituindo a episteme colonizadora.

De acordo com Martín-Baró (1985/2017a, p. 375), “la racionalidad de la violencia concreta, personal o grupal, tiene que ser historicamente referida a la realidad social en la que se produce y a la que afecta, pues es a la luz de esa realidad donde los resultados logrados muestran su sentido”. Nessa direção, a racionalidade forjada pela modernidade/colonialidade, e os mecanismos da heterogeneidade histórico-estrutural (nos âmbitos do saber, ser e poder), apresentam-se como representativos da violência colonial observada nas experiências dos Kaiowá e Guarani. Ainda, o argumento econômico, mediador e constitutivo da relação entre latifundiários e elite internacional, colabora para a naturalização da violência engendrada na concepção de desenvolvimento econômico acima da vida das coletividades étnica e racialmente subalternizadas.

Para Martín-Baró (1985/2017a), a violência exige a justificação a partir da realidade social, sendo racionalmente confluyente com os resultados ou legitimações daqueles que dispõem do poder. A justificativa econômica, instrumento do poder colonial-capitalista, é ideologizada nos termos da propriedade privada. A violenta incidência das colonialidades sobre os territórios ancestrais dos Kaiowá e Guarani, principalmente, após a Guerra entre Brasil e Paraguai, momento em que o Estado inicia a concessão das terras ocupadas pelos indígenas aos

⁵⁸ Ver o aumento da violência contra os povos indígenas durante os 100 primeiros dias da gestão Bolsonaro: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html

não indígenas, com intensificação nas últimas décadas pela exploração latifundiária e agroextrativista, constrói, contraditoriamente, a imagem do “índio invasor”.

A compreensão de que os indígenas supostamente invadem – seus territórios tradicionais – é forjada desde a ideologia colonizadora, que propõe como legítima a ocupação (e não considera como invasão) desses espaços pelos colonos, e da ideologia capitalista, que impõe determinações sobre o modo de exploração e de legitimidade da posse⁵⁹. É por meio dessa narrativa inventada, e assegurada pela concepção moderna/colonial-capitalista, que a propaganda do agronegócio como responsável pelo desenvolvimento econômico do país legitima a violência contra os povos indígenas.

Essa análise dialoga com a perspectiva de que na América Latina há determinações da violência institucionalizada contra os povos colonizados, que “está incorporada al ordenamento social, que es mantenida por las instituciones sociales y que se encuentra justificada y aun legalizada en el ordenamento normativo de los regímenes imperantes” (Martín-Baró, 1985/2017a, p. 376). Ainda, Martín-Baró (1985/2017a, p. 376), afirma:

la explotación de los trabajadores, sobre todo del campesino y del indígena, la continua represión a sus esfuerzos organizativos, el bloqueo factual a la satisfacción de sus necesidades básicas y a las exigencias de su desarrollo humano, y todo ello como parte del funcionamiento “normal” de las estructuras sociales, constituye una situación en la que la violencia contra las personas está incorporada a la naturaleza del orden social, bien llamado “desorden organizado” o “desorden establecido”.

5.2.3 A violência colonial como massacre, ou a face “oculta” do agronegócio

A violência colonial inerente à desordem estabelecida pelo sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista possui nos constitutivos dos atos violentos de Martín-Baró (1985/2017a), articulados à crítica decolonial, importantes contribuições para compreensão da heterogeneidade histórico estrutural das colonialidades. Demarcadas estes elementos conceituais, damos sequência, não-unilinear e não-unidirecional, a análise das denúncias realizadas pela Aty Guasu.

Como destacado anteriormente, as denúncias mais graves observadas nas notas da Aty Guasu referem-se aos conflitos entre as comunidades indígenas e os fazendeiros. É difícil

⁵⁹ Aqui, as produções racistas dos estereótipos, tais como, “índio preguiçoso”, “índio não produz”, “muita terra para pouco índio”, tomam sentidos e significados operativos de legitimação e justificação da violência na disputa das narrativas sociais.

qualificar estes acontecimentos como disputa pela desigualdade bélica entre os lados, por isso, a compreensão de massacre, possivelmente, defina com maior consistência este contexto absurdamente violento para os Kaiowá e Guarani.

O “Massacre de Caarapó”⁶⁰, assim ficou conhecido a ação criminosa articulada por fazendeiros e pistoleiros contra a comunidade de Toro Paso, em 2016, nas proximidades da Reserva Indígena Tey’i Kue, município de Caarapó. Essa foi a violência mais brutal que acompanhamos desde nosso habitar as Terras Vermelhas, em 2014. Os registros em vídeo realizados pelos indígenas retratam dezenas de caminhonetes avançando sobre o território ancestral retomado e incontáveis disparos de armas de fogo intercalados com rojões. Se, para Moraes (2017), a mercantilização e terceirização da violência fundiária é um outro passo no processo de conflito, o Massacre de Caarapó expõe os traços de barbárie da violência colonial, a partir da organização criminosa dos fazendeiros ao cometer as ofensivas contra os Kaiowá e Guarani sujando suas próprias mãos com sangue.

As caravelas se transformaram em caminhonetes importadas modelo *Toyota Hilux*. A mesma pólvora que permitiu aos europeus o domínio permanece sendo engatilhada pelos latifundiários e produzindo mortes entre os povos originários. Nesse episódio recente, Clodioli de Souza, Agente Indígena de Saúde (AIS), foi alvejado e morto. Nas imagens é possível ver seu corpo sendo retirado do caminho da retroescavadeira e carregado por seus companheiros e companheiras de luta (CIMI, 2016, vídeo). O desespero coletivo e a tragédia eram eminentes.

⁶⁰ Ver reportagem do CIMI sobre o massacre: <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodioli-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>



Foto 14. Glorioso Clodiodi⁶¹. Clodiodi, alvejado por bala de fogo, sendo carregado por parentes. *Print* retirado do vídeo “Massacre de Caarapó: assassinato de Clodiodi Guarani Kaiowá”, produzido e divulgado pelo CIMI no *youtube*, em 2016.

Kunumi Poty Vera, “o menino que por onde anda carrega uma flor iluminada”⁶², nome de batismo de Clodiodi, renomeou o tekoha que antes era conhecido por Toro Paso. Essa dinâmica de reelaboração comunitária foi simbolizada pelo imediato sepultamento de seu corpo no território. Essa prática materializa a compreensão do corpo-território Kaiowá e Guarani. Logo após a porteira da antiga sede da fazenda, do lado esquerdo para quem chega, está o túmulo de Clodiodi, ornamentado com uma grande cruz e uma bandeira do Brasil manchada de sangue, um retrato da formação do Estado-nação regado pelas feridas abertas dos negros e indígenas.

⁶¹ Para escutar a homenagem de Ruspô à Clodiodi na música-poesia “meu glorioso Clodiodi”, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=NI3TeSpDiOQ&list=PLvawx5kLhJG8xZChj-IFNV8vm69CsWFvv&index=6>

⁶² Tradução mencionada na descrição do documentário “Kunumi Poty Vera – o sangue que germina”. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=tBrjGhjvYlk>



Foto 15. Kunumi Poty Vera. Túmulo de Clodiodi assassinado e sepultado no tekoha.

Além de Clodiodi, outras seis pessoas foram atingidas pelos disparos de arma de fogo, entre elas, uma criança de 12 anos. Três dos guerreiros, incluindo a criança, alvejados no massacre permaneceram com a bala alojada no corpo⁶³. Um deles, o irmão de Clodiodi, Jesus de Souza, professor indígena, recentemente faleceu devido a complicações por contaminação pelo coronavírus. A família e a comunidade alegam que a morte de Jesus ocorreu devido a fragilização de sua saúde desde o ataque criminoso e em decorrência do projétil permanecido em seu corpo.

O drama do tekoha Kunumi Poty Vera é extenso e intenso. Depois da experiência traumática do assassinato de Clodiodi e dos feridos por bala de fogo, o pai do agente de saúde, Leonardo, foi encarcerado e permanece na penitenciária até os dias de hoje. Dentre as alegações que criminalizam Leonardo, está a de organização criminosa e de tortura contra os policiais que foram atender a ocorrência do massacre. A revolta da comunidade de ter seus familiares assassinados e feridos, seus pertences arrastados por retroescavadeira e incendiados foi canalizada contra os agentes repressivos do Estado. De acordo com Martín-Baró (1985/2017a), essa seria uma violência derivada por ser uma resposta à atos violentos precedentes. O teor da

⁶³ Ver vídeo realizado no hospital que recebeu os feridos: <https://www.youtube.com/watch?v=slfJXEjQRA4>

mobilização coletiva no atear fogo na viatura da polícia e a interpelação dos policiais não legitima a responsabilização de uma única pessoa, sendo esta um idoso que presenciou a morte do filho e o ferimento de outro. O encarceramento de Leonardo compõe a criminalização seletiva da Justiça (Souza & Pinheiro, 2014).



Foto 16. Resquícios do Massacre. Motocicleta de propriedade dos indígenas incendiada pelos articuladores do Massacre de Caarapó.

A seletividade penal fica evidente quando nenhum dos criminosos indiciados pelo ataque do Massacre de Caarapó cumpre a pena em regime fechado, tal como o Leonardo, pai de Clodiodi e Jesus. O Ministério Público Federal denunciou 12 pessoas pela ação ilegal dos fazendeiros, destes 5 tiveram a prisão preventiva decretada, sendo que ficaram apenas 75 dias presos⁶⁴. Esse cenário de crueldade e barbárie é suportada pela capacidade originária de resistir e se auto-organizar. A comunidade permanece até hoje em Kunumi Poty Vera, local em que Clodiodi foi assassinado e sua resistência plantada, e estão semeando a esperança de futuros melhores através das kokue (roças coletivas).

⁶⁴ Ver reportagem sobre a impunidade dos articuladores do “Massacre de Caarapó”: <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/06/20/impunidade-e-denuncia-na-onu-um-ano-do-massacre-contra-guarani-kaiowa-em-caarapo-no-ms/>



Foto 17. Kokue. Plantação coletiva de mandioca, do tekoha Kunumi Poty Vera, no solo antes desgastado pela monocultura do agronegócio.

Mais ao Sul do estado, no município de Paranhos, o cenário denunciado pela comunidade do tekoha de Arroio Kora, em 2012, também expressa o terror vivido pelos Kaiowá e Guarani, em especial, crianças e mulheres:

Esses homens mão armados se dividiram em três grupos e começaram nos cercar e se aproximar de nossa manifestação, mirando as armas de fogo em nossas direções, ficamos nas miras de 50 espingardas (calibre 12), eles vieram lentamente se aproximando se abaixando, de 200 metros, ao mesmo tempo, eles começaram atirar em nós, só ouvimos tiros, gritaria e fumaças em nossas direções e chuva de balas, diante disso, juntos aos tiros ouvimos choro das crianças e mulheres e corremos em direções da mata que tem ao longo dos dois córregos.

(...)

Ouvimos os homens-pistoleiros riam, riam muito em nós e falavam gritando: “você índios merdas! já morreram todos aí”. “Hoje, nenhum você índio vai sair vivo daqui”. Um momento depois, bem perto dali, vimos carros chegando e várias caixas de balas descarregando das caminhonetes. Todos retornaram perto das caminhonetes para recarregar as armas deles. Logo depois, recomeçaram os tiros em nossas direções, enquanto e isso, as crianças já estavam com fome, não conseguiam mais chorar, nós mulheres e homens já pensávamos em morrer mesmos, falávamos um para outros (as), hoje vamos morrer todos juntos. Quando recomeçaram os tiros, a partir da 14h00, já tínhamos quase certeza de que dali não sairia nenhum com a vida. Todas as vezes que

acabavam as balas das espingardas retornavam aos carros para recarregar, assim consecutivamente. Única proteção que nos protegeu dos tiros é a restante da mata nativa, brejo e dois córregos (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/informativo-da-comunidade-guarani-e.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

A leitura e articulação dessas narrativas são perpassadas por revolta e indignação pelo terror dos cenários descritos. Essa condição produz alguns questionamentos: se é terrível a descrição, como deve ter sido a experiência para a comunidade? Como é possível e aceitável esse tipo de acontecimento? Em algum momento esta situação terá fim? São questões de complexas respostas, que na ausência destas nos cabe o engajamento com as narrativas dos povos violentados e com a transformação social das estruturas de violência (Martin-Baró, 2017a, 2017e; Martins & Lacerda Jr, 2014).

O contexto e epistemologia moderna/colonial-capitalista produzidas e reproduzidas desde as intersubjetividades da violência colonial nos dão pistas para a compreensão histórica destes fenômenos e suas legitimações/justificações. Ainda assim, observamos a limitação dessas análises quando a realidade social é tão brutal quanto o descrito pela comunidade de Arroio Kora. Em nota publicada, sete dias após o ataque registrado no parágrafo anterior, a Aty Guasu anuncia a continuidade da ameaça de extermínio comunitário:

Diante da ameaça de morte coletiva indígena, isto é, o genocídio/etnocídio histórico anunciado pelos ocupantes (“fazendeiros”) de territórios antigos guarani-kaiowá, grande assembléia Guarani e Kaiowá Aty Guasu através desta nota vem denunciar às autoridades federais (FUNAI, MPF e PF) os fazendeiros temidos e assassinos dos indígenas que anunciaram, hoje 18/08/2012, a nova matança/extermínio dos povos indígenas no município de Paranhos-MS, localizada na faixa de fronteira Brasil/Paraguai.

(...)

Frente à ameaça de morte coletiva prometida publicamente na imprensa pelos fazendeiros, vimos solicitar a investigação e punição rigorosa desses mentores de genocídio/etnocídio dos povos indígenas. Todos sabem que eles têm armas de fogos sofisticados e temidos, eles têm dinheiros produzidos em cima do sangue indígenas para comprar mais armas e contratar os pistoleiros. Visto que historicamente eles já dominaram nossos territórios guarani-kaiowá com mão armados, matando indígenas e expulsando os indígenas dos territórios tradicionais que perdura até hoje.

(...)

É importante se compreender que ao longo da década 1940, 1960 e 1970, este mesmos fazendeiros recém-assentados invasores dos territórios Guarani e Kaiowá do atual Cone Sul, começaram dizimar/assassinar, expulsar e dispersar de forma violenta diversas comunidades guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais tekoha guasu, que hoje no dia 18 de agosto de 2012, às 12h00min, estes mesmos fazendeiros caracterizados de

pistoleiros de “faroeste/estilo gaúcho” já ricos em cima dos sangues dos indígenas, retornaram a anunciar a morte coletiva guarani-kaiowá ou genocídio do povo guarani-kaiowá. Eles reafirmam que vão continuar matando nos indígenas em nossos próprios territórios antigos.

(...)

Por fim, repudiamos reiteradamente a violências contra a vida humana. Sim, temos somente nossos cantos e rezas sagradas mbaraka e takua para buscar e gerar a paz verdadeira à vida humana. Neste sentido, nós vamos e queremos ser mortos coletivamente cantando e rezando pelos pistoleiros das fazendas. Esta é nossa posição definitiva diante da ameaça de morte coletiva/genocídio/etnocídio anunciada publicamente pelos fazendeiros da região de faixa de fronteira Brasil/Paraguai. (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/nota-da-aty-guasu-guarani-kaiowa-frente.html>, acesso em 10 de outubro de 2020.

Desta nota, destacamos a importância da denúncia da Aty Guasu para visibilização da violência cometida contra os Kaiowá e Guarani e para promoção de agenciamentos capazes de conter o extermínio. É relevante também, a compreensão do Movimento quanto à narrativa histórica dos atos violentos estruturados e estruturantes do genocídio/dizimação e do processo de enriquecimento dos colonizadores sobre os territórios indígenas. A vinculação entre a violência colonial e a acumulação de riqueza atualiza os processos da colonialidade do poder através da exploração dos tekoha Kaiowá e Guarani.

O tekoha de Pyelito Kue/Mbarakay, mencionado em tópicos anteriores, registra semelhante experiência da brutalidade genocida da violência colonial. A situação desta comunidade ficou nacionalmente conhecida após divulgação de carta-denúncia pela Aty Guasu (Benites, 2014; Pimentel, 2012). Nesta ocasião, o documento relatando os ataques, assassinatos e isolamento extrajudicial cometidos por fazendeiros, veiculado pelo movimento Kaiowá e Guarani, foi interpretado como suicídio coletivo. Há divergência quanto a esta questão, que inclui a deslegitimação da narrativa comunitária pela própria FUNAI⁶⁵, contudo, para além dessa problematização, nos interessa apontar a gravidade do cenário de Pyelito Kue/Mbarakay:

Em decorrência de 03 ataques violentos praticados pelos fazendeiros contra dessas comunidades, isolamento e cerco de pistoleiros armados, em um ano, de fato já resultaram em 05 mortos (duas lideranças, 3 adolescentes) e há várias pessoas se encontram doentes com pernas e braços fraturados, resultantes dos ataques, agressões e torturas praticados pelos jagunços dos fazendeiros contra a vida desses indígenas (mulheres, crianças e idosos) do Pyelito kue/ Mbarakay

⁶⁵ Ver denúncia realizada pela Aty Guasu: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>

(<http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Em Pyelito Kue/Mbarakay o cerco montado por pistoleiros impedia o trânsito dos indígenas e dos órgãos indigenistas (Aty Guasu, 2012). Este quadro nos remete à definição de uma liderança do tekoha Laranjeira Ñanderu, em ocasião de acompanhamento do encontro de rezadores, em 2018, ao dizer “estamos vivendo como reféns do fazendeiro” e “ficamos em cativeiro aos fundos da fazenda do Portuga”. A realidade experienciada pelos indígenas de Pyelito Kue/Mbarakay pode ser dimensionada pelo registro-imagem abaixo, na qual as pessoas desta comunidade, incluindo idosos e mulheres com crianças no colo, para terem mobilidade se arriscavam na travessia do rio segurando em um arame esticado entre uma margem e outra.



Foto 18. Pyelito Kue por um fio. Travessia do rio perigosa pela comunidade Pyelito Kue/Mbarakay em função da derrubada da ponte e cerco por pistoleiros. Fonte: Aty Guasu: imagem retirada do facebook da organização, disponível em: <https://www.facebook.com/aty.guasu/photos/603733776428492>.

De acordo com Pires e Benites (2014, p. 182), “a carta de Pyelito Kue e Mbarakay é, antes de mais nada, um documento do genocídio perpetrado atual e historicamente contra os povos indígenas no Brasil, e a afirmação da força de vida que a ele resiste”. Nessa direção, também ressaltamos a importância da divulgação da denúncia pela Aty Guasu, enquanto estratégia de resistência, e a repercussão nacional e internacional da nota.

Destacamos que, após a divulgação da carta houve um movimento cibernético de atualização dos perfis no *facebook* com o complemento “Guarani-Kaiowá” e intensas postagens

com o *slogan* “somos todos Guarani-Kaiowá”. Essa ampla mobilização virtual possibilitou a inclusão da realidade dos Kaiowá e Guarani nas pautas de discussões. Para Benites (2014), essa conjuntura gerou consequências diversas, desde a diminuição dos ataques contra os povos até intensificação do ódio dos latifundiários, embora temos observado a profundidade do ódio no próprio enraizamento das bases coloniais da formação social latino-americana.

A definição dos atos violentos de Martín-Baró (1985/2017a), com destaque para os pressupostos da historicidade, da constituição instrumental, sua equação pessoal (no âmbito da despersonalização e rotinização profissional), o contexto possibilitador e o fundo ideológico, em diálogo com a crítica decolonial, contribui para desvelar o papel do Estado na violência colonial. O processo histórico de colonização das terras Kaiowá e Guarani tem como núcleo comum a sobreposição do poder colonialista sobre os módulos de organização e assentamento originário.

Ao compreendermos, e constatarmos através das notas, que a colonização dos territórios ancestrais Kaiowá e Guarani possui relação intrínseca com a violência colonial, temos o Estado como figura fundamental neste processo. Nessa direção, é possível identificar nos atos violentos contra as coletividades indígenas a execução, incentivo e estímulo institucional. Essa é mais uma continuidade da colonialidade do poder revelada pelas denúncias da Aty Guasu e percebida nas relações de solidariedade com as comunidades originárias. A nota a seguir destaca a relação dos despejos (é morte!) realizado pela polícia com o etnocídio/genocídio histórico e sistemático dos Kaiowá e Guarani:

Assim, destacamos que a ordem de despejo da Justiça Federal em Dourados-MS para despejar através de forças policiais a comunidade (crianças, idosos) Guarani-Kaiowá de Ñanderu Laranjeira faz parte da frente do processo sistemático de etnocídio/ genocídio histórico e violências adversas contra povos indígenas brasileiros, alimentando o extermínio total do povo Guarani-Kaiowá do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (<http://atyguasublogspot.com/2012/01/a-vida-misera-dos-povos-guarani-kaiowa.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Em nossa experiência de solidariedade aos Kaiowá e Guarani, as reintegrações de posse e despejos são um dos acontecimentos mais dramáticos e dolorosos por toda a mobilização afetiva e simbólica. O tekoha, enquanto uma dimensão cosmológica, espiritual, ideológica, dentre outras, possui um sentido muito próprio para a organização social originária dos Kaiowá e Guarani (Pereira, 2016). Como apontando no decorrer do texto, diferentemente da concepção capitalista de exploração e lucro da terra, o território ancestral é a fonte primária da vida e saúde. É no tekoha que se dá a relação com os seres humanos e mais-que-humanos, com os

antepassados, em que se busca o teko araguyve (jeito sagrado de ser) (Benites, 2020). Ou seja, o despejo, nesse caso, consiste na limitação e impedimento de alcance de todas essas dimensões da existência tradicional. E, na maioria das vezes, ser despejado significar habitar as beiras das rodovias ou as Reservas Indígenas com todas as suas precariedades e perigos.

Numa perspectiva psicossocial decolonial, o despejo é a reafirmação do domínio colonizador sobre a vida. É o distanciamento compulsório dos vínculos com o passado e seus mortos-memórias. É a cisão despersonalizante e desterritorializante do corpo-território. É a violência (colonial) cruel das moradias sendo arrastadas por tratores, das armas empunhadas pela polícia, da queima dos objetos pessoais e do desamparo. É a raiva, o desespero, a lágrima que vimos escorrer no rosto de Dona Damiana e sua parentela. É genocídio! Ao mesmo tempo, anuncia, a resistência e a teimosia de desobedecer a desordem instituída e, em breve, retomar o tekoha.



Fotos 19. Apyka'i vive e resiste. Registros do despejo da comunidade Apyka'i, em 2016. Fotografias do acervo pessoal de Rafael de Abreu (2016).

A experiência de Apyka'i, tekoha da parentela de Damiana, é representativa da crueldade do Estado, em sintonia com o agronegócio e o capital transnacional, no exercício da violência colonial. Em 2016, a comunidade teve despejo decretado pela Justiça Federal e

executado pela polícia⁶⁶, conforme os registro-imagens acima, em decisão favorável à Usina São Fernando, do grupo Bertin e Agropecuária JB, que exploram o território para o plantio de cana de açúcar⁶⁷. A trama da colonialidade do poder sobre Apyka'i é o drama da comunidade (Mota, 2015). Nessa luta, Damiana, guerreira de 81 anos, vivenciou a perda de 6 parentes por atropelamento e uma por envenenamento, 2 incêndios criminosos que queimaram seus pertences e barracos, e 6 despejos forçados executados pelas forças estatais e extrajudiciais (Morais, 2017). Em diversas ocasiões estivemos em solidariedade à Apyka'i, desde vigílias à jogos de futebol, em todos estes momentos foram marcantes a resistência e esperança de retorno ao tekoha.

A experiência de Apyka'i não é a única nestes contornos. São recorrentes os mandados de reintegração de posse determinados pela Justiça Federal, compondo o quadro da violência colonial contra os Kaiowá e Guarani, como denuncia a nota a seguir:

Assim, a continuidade de nossa miséria, sofrimento, instabilidade e dispersão cruel de nossas famílias, a tentativa de desligamento de nosso território continua sendo efetuado pela própria Justiça Federal do Mato Grosso do Sul. Dessa forma, fomos levados às reservas/aldeias e margem da rodovia BR onde hoje não há mais espaço de terra para nós sobrevivermos (http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/carta-da-aty-guasu-enviada-ao_5.html, acesso em 10 de outubro de 2020).

Os indígenas do tekoha de Pyelito Kue, mencionado anteriormente, escreveram a carta na qual referem-se à morte coletiva justamente em razão do decreto de reintegração de posse. Nesse sentido, o despejo é o pano de fundo e um dos motivos da comunidade manifestar ao Governo e à Justiça a necessidade de enviarem tratores, não só para destruírem as moradias, mas para cavarem um buraco para enterrar a coletividade, pois, retirando-os do território estariam decretando a morte coletiva destes. Essa narrativa originária demonstra elementos da relação de pertencimento e ligação dos Kaiowá e Guarani com a terra, e a limitação da concepção ocidentalizada de compreender os significados cosmológicos, bem como a perversidade das ações coloniais no Massacre dos povos, tal como apontam os trechos a seguir:

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver na margem de um rio e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay.

⁶⁶ Ver reportagem sobre o despejo de Apyka'i realizado em 2016: <https://www.94fmdourados.com.br/noticias/dourados/ndios-so-despejados-de-fazenda-14-meses-aps-ordem-judicial>

⁶⁷ Ver reportagem sobre a trajetória de resistência e luta de Damiana e sua parentela pelo tekoha de Apyka'i: <https://theintercept.com/2019/07/11/a-luta-de-uma-guarani-kaiowa-fui-expulsa-da-minha-terra-seis-vezes-e-perdi-marido-filhos-e-netos/>

(...)

Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça Brasileira.

(...)

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação/extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Outras dimensões importantes dessa nota de Pyelito Kue/Mbarakay são: a compreensão da comunidade de a Justiça Federal ter responsabilidade na gestão e aumento da violência, e também, da descrença quanto a capacidade do Estado de promover a sobrevivência digna em seus territórios tradicionais. Essa conclusão é coerente à realidade histórica das experiências marcadas pela violência colonial nas quais os Kaiowá e Guarani estão submetidos.

Os múltiplos agentes das violências coloniais, fazendeiros/pistoleiros e o Estado, aparecem de modo muito articulado em algumas notas da Aty Guasu. Estes são apontados, como temos percebido no decorrer da leitura das notas, como os perpetradores do genocídio e extermínio dos Kaiowá e Guarani, como afirmam as notas a seguir:

Em decorrência de não julgamento pelo STF, nós indígenas sofremos diversas violências e despejos de nossas terras tradicionais, sobretudo as ações de genocídio do século XXI, promovidas tanto pelos fazendeiros como pela justiça federal que perdura até os dias de hoje (<http://atyguasu.blogspot.com/2013/06/indenizacao-aos-indigenas-do-ms-sera.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Ressaltamos que as nossas manifestações étnicas e pacíficas em curso no Estado de Mato Grosso do Sul historicamente foram e são reprimidas e atacadas tanto pelas violências dos pistoleiros das fazendas quanto pelas violências autorizadas pelo governo e justiça do Brasil, isto é, as nossas manifestações indígenas sempre foram atacadas pelas ações de homens armados com os tiros de balas letais, gás de pimenta, etc. Por razão, nós indígenas já sentimos e conhecemos muito bem os pesos das mãos truculentas, as dores e consequência dessas violências dos homens armados contra as nossas vidas (<http://atyguasu.blogspot.com/2013/06/nota-da-aty-guasu-guarani-kaiowa-sobre.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

A relação entre as violências cometidas pelas forças latifundiárias e estatais é articulada pelos interesses capitalistas globais, sendo os agentes colonialistas e imperialistas (tais como as empresas transnacionais) os financiadores das brutalidades constitutivas das experiências locais

dos povos indígenas. Com o exposto, chegamos ao ponto fulcral do que temos denominado, desde as experiências dos Kaiowá e Guarani, como a violência colonial. Por meio das narrativas da Aty Guasu conseguimos apreender a multiplicidade de atos violentos, assentados em estruturas históricas de origem colonial e com constante reprodução através das colonialidades. Essas violências são impostas aos povos originários de modo entrelaçado à matriz colonial de poder.

A emergência da violência colonial está situada no processo de dominação orientado pelo “ego conquistador” europeu, com incidência inaugural e central nos territórios tradicionais. O engendramento ao sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista localiza as violências na própria composição da economia e dinâmica de funcionamento do capitalismo global. Nas experiências Kaiowá e Guarani essa condição é observada pela expropriação dos tekoha, agenciada pelos fazendeiros em conluio com o Estado, para a exploração da terra em articulação com o agronegócio e as transnacionais. As consequências dessa dinâmica é o genocídio e extermínio na qual os povos estão condenados. Atualmente, a perspectiva genocida é materializada nas ações criminosas dos pistoleiros, a mando dos fazendeiros, e das instituições repressivas estatais através dos despejos e omissão frente ao cenário de violência sistêmica.

Observamos continuidades do processo colonial e suas legitimações desde a geopolítica colonizadora de ideologização. A alteridade do “ego conquistador”, fundante da modernidade eurocêntrica, justificou a violência sacrificial (Dussel, 1994); a dizimação e escravização dos povos indígenas pelos bandeirantes e jesuítas foram justificadas pelos interesses da metrópole nas riquezas e “almas” das colônias (Chiavenato, 1991); nos últimos séculos, a expropriação dos territórios indígenas e o genocídio/etnocídio são justificados pelas insígnias da “civilização”, “progresso” e “desenvolvimento”; nas últimas décadas este processo tem sido atualizado pela retórica desenvolvimentista do avanço do capital transnacional por meio do agronegócio. Em todos esses momentos identificamos dois aspectos comuns: a legitimação e justificação das violências pela suposta inferioridade dos povos não europeus, pela qual a desumanização da alteridade colonizada perpassa a violência colonial, e a produção de um cenário de extermínio das populações para acumulação de riquezas e definição de hegemonias globais. No próximo tópico, apresentaremos as estratégias de resistência e (re)existência dos Kaiowá e Guarani em movimento contra o projeto histórico de extermínio.

5.3 A desobediente resistência/re-existência⁶⁸ dos Kaiowá e Guarani em movimento: Aty Guasu e as retomadas

Os vários assassinatos de nossas lideranças, nosso Sangue e nossas Lágrimas, a destruição de nossos territórios tradicionais, tudo não tem preço.
Dinheiros algum apagarão as nossas dores e lágrimas derramadas.
Por essa razão, hoje 10 de agosto de 2012, às 5h00min estamos iniciando a nossa manifestação pacífica do povo Guarani e Kaiowá, retomamos uma parte de territórios antigos tekoha Arroio Kora-Paranhos-MS, localizado na bacia do Rio Iguatemi, reivindicamos o despejo dos fazendeiros que continuam ocupando e destruindo os nossos territórios já demarcados e reconhecidos pelos poderes do Estado Brasileiro e Justiça Federal.
Não vamos nos calar diante de assassinatos e ameaças de extinção de nossos povos e violações de nossos direitos indígenas e humanos.
Não negociamos nossos direitos conquistados com a nossas lutas e mortes.
(<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/08/manifestacao-publica-do-povo-guarani-e.html>).

Neste tópico buscaremos visibilizar a luta e a resistência dos Kaiowá e Guarani em defesa dos territórios ancestrais (tekoha) a partir da Aty Guasu. A desobediência Kaiowá e Guarani em resistir e (re)existir frente às violências e violações da modernidade/colonialidade é uma experiência singular e admirável. As habilidades destes povos de permanecerem vivos, produzirem vida, e ainda, lutarem pela recuperação das terras e sociabilidade ancestrais, mesmo sob a incidência da colonização, nos apontam para outros caminhos possíveis em contraponto ao modelo imposto pelo sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista.

Se por um lado, a violência colonial unifica os povos colonizados em um núcleo comum, por sua vez, a resistência histórica dos povos originários é também constituinte da formação latino-americana, tal como afirma Gonçalves (2019, p. 29), “reunidos, ao mesmo tempo, pela dominação colonial e pela rebeldia contra essa condição”.

Temos tratado ao longo dessa dissertação das rebeldias dos indígenas em movimento contra as imposições coloniais. Das primeiras mobilizações das Assembleias Indígenas, organizadas no início da década de 1970, até as estratégias atuais de utilização das redes sociais, compõem a multiplicidade das formas de resistir dos povos tradicionais, promovendo a continuidade da (re)existência.

⁶⁸ No decorrer deste tópico alternaremos entre os termos “resistência”, compreensão comum nas ciências humanas a partir de Foucault (1977), e re-existência, tal como entendido por Rita Segato (2017), “es decir, cómo podemos existir y responder a través de otras formas de existencia” (<https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>, recuperado em 10 de outubro, 2020). Contudo, entendemos que ambos possuem suas limitações, e que as experiências de luta ancestral dos Kaiowá e Guarani estão em outro patamar, mais próximo dos entendimentos cosmológicos do que das conceituações teóricas, sejam elas pós-moderna, pós-coloniais ou decoloniais.

A resistência dos povos originários é ancestral, distintamente da iconografia de passividade indígena retratada pelo projeto colonialista de produção do imaginário colonizado. A narrativa histórica unilinear e unidirecional nos remete ao processo civilizatório no qual os europeus a partir de princípios salvacionistas buscaram “civilizar” os “selvagens”. Esta historiografia oculta a barbárie europeia de colonização dos territórios tradicionais que, por sua vez, se deparou com múltiplas formas de oposição dos povos. De acordo com Prezia⁶⁹ (2017, p. 13), “se começamos ter consciência dos massacres ocorridos, ainda pouco se sabe da longa luta nos 500 anos de resistência”.



Foto 20. Guerreiros e guerreiras em luta. Registro de guerreiros e guerreiras mobilizadas contra os despejos das retomadas próximas à Reserva Tey Kue, município de Caarapó, em 2017.

Os Guarani resistem à invasão europeia desde, no mínimo, 1505 (EMGC, 2016). A existência de diversas comunidades e ramificações étnicas evidenciam que o projeto de extermínio, iniciado pelos europeus e levado a cabo pelos Estados nacionais, falhou. Embora este seja um programa inacabado e em curso pela incidência das colonialidades e do capitalismo global, é importante destacar suas limitações. O fracasso da colonização em dizimar

⁶⁹ Para leitura da historiografia de resistência dos povos desde seus protagonismos ver Prezia (2017) em “História da resistência indígena: 500 anos de luta”.

completamente os povos originários ocorre, não por outro motivo, senão pela resistência indígena, como defende a nota a seguir:

Assim, a nossa luta pelos territórios tradicionais vai parar só quando os fazendeiros extinguir/dizimar todos os povos indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. É importante destacar que somos mais de 50 mil Guarani e Kaiowá sobreviventes que estão na luta pelos territórios antigos juntamente com outras 07 etnias do MS e 230 etnias do Brasil (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/08/manifestacao-e-luta-pelos-territorios.html>, recuperado em 05 de novembro de 2020).

O reconhecimento da resistência e (re)existência dos povos possibilita remontar a historiografia desde o protagonismo dos colonizados, ofuscando o brilhantismo ideologizado do heroísmo epopeico dos colonizadores. É preciso descolonizar e desideologizar a história oficializada. Esse processo compõe a luta permanente dos povos indígenas em movimento contra o colonialismo e as colonialidades. As mobilizações das organizações tradicionais e entidades representativas das quais registramos no capítulo 2, bem como os recentes avanços na defesa e recuperação dos territórios tradicionais, são parte dessa teimosia dos povos de não se deixarem sucumbirem pela dominação e violência colonial. As recentes manifestações chilenas e suas bandeiras mapuches ao atentarem contra os símbolos coloniais apontam para a potência dos modos de resistir e reivindicar a ancestralidade⁷⁰.

Em nossa caminhada pelas terras Kaiowá e Guarani nos deparamos com experiências de resistências singulares. A indissociabilidade entre o corpo-território Kaiowá e Guarani é um dos símbolos da resistência: “tá vendo a cor da nossa pele? É da cor da terra”, dizem diversas lideranças em suas falas. O pertencimento à terra, radicalmente oposta a ser proprietária dela, tal como sustenta os posicionamentos dos fazendeiros amparados pela perspectiva colonial-capitalista-jurídica da propriedade privada, marca os modos de resistir e lutar pelo tekoha.

Em exposição online, Eliel Benites nos brinda com a perspectiva Kaiowá e Guarani de que no tekoha residem as energias cósmicas de fortalecimento e aproximação do jeito sagrado de ser, o teko araguayje (Benites, 2020, online). Embora a colonização tenha interrompido o curso da temporalidade originária, o teko araguayje segue indisciplinado ao padrão colonial e reivindicado pelos indígenas em movimento através das reocupações territoriais (Benites, 2020, online). As retomadas articuladas por estes povos são realizadas para recomposição do jeito de ser com as forças da terra desde os princípios ancestrais (Benites, 2020, online). Enquanto o poder colonialista visa a homogeneidade dos povos, estes organizados politicamente e

⁷⁰ Ver reportagem sobre o significado da bandeira mapuche e a relação com as manifestações chilenas: <https://nossapolitica.net/2019/10/bandeira-mapuche-chile/>

orientados pelos conhecimentos cosmológicos, caminham em direção ao sonho de viver suas singularidades e diferenças em relação com as potencialidades do tekoha.

A Aty Guasu, como temos destacado no decorrer do texto, se apresenta como organização intracomunitária e intercomunitária dos Kaiowá e Guarani em movimento (Benites, 2012). Tunico Benites, em nossa banca de qualificação, sabiamente nos orienta com sua fala de que, “assim como a colonização avança o movimento indígena também o faz”. Esse entendimento é significativo para nossas análises desde a Aty Guasu e dos processos de mobilização comunitária. Nas notas publicadas pela organização essa relação é situada nos marcos históricos da expulsão dos territórios originários e enfrentamento a esta condição, tal como reproduzimos a seguir:

A historiografia oficial registra que entre décadas de 60 e 80, os fazendeiros recém-assentados, aliados ao poder político da região Cone Sul e à ditadura então em vigor, começaram expulsar e dispersar de forma violenta as famílias grandes guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais tekoha guasu. Os atos etnocidas eram considerados pelas autoridades federais como normais/naturais, culpando e criminalizando os índios, fato que perdura até hoje. Diante desses atos truculentos dos poderes políticos e fazendeiros, na década 80 emergiu a grande assembleia guarani e kaiowá, Aty Guasu (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2011/12/nota-da-aty-guasu-sobre-investigacoes.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Destacamos que o final da década de 1970 e início de 1980 foi significativa para o surgimento das organizações indígenas, dentre elas a Aty Guasu, contudo, a resistência originária tem sido conduzida desde os primórdios da colonização no século XVI (Mignolo, 2014). Como apontado anteriormente, a resistência Kaiowá e Guarani tem aproximadamente mais de 500 anos de permanência. Essa longa duração, além de nos indicar a extraordinária capacidade de resistir dos povos, aponta para os limites do exercício de compreensão e análise deste processo histórico. Mesmo porque, como alerta Eliel Benites, o entendimento karai e a escrita não são suficientes para captar as experiências indígenas (Benites, 2020, online). Por isso, focaremos nos processos de mobilização realizado pela Aty Guasu e registrados nas notas. Enfatizaremos as retomadas dos tekoha pelas expressões radicais de enfrentamento à situação colonial e produção de espaços de vida em busca do modo de ser Kaiowá e Guarani.

De acordo com Benites (2014), há múltiplas narrativas e visões sobre o Aty Guasu. Para o autor, o estudo apurado sobre esse processo de organização e mobilização deve tomar como foco os protagonistas, neste caso, os próprios indígenas. Isso porque, segundo Benites (2014, p. 174), “os karai desconhecem muitos elementos que tornam os Aty Guasu importantes para os Guarani e Kaiowá”. Esse desconhecimento deve-se ao fato de que os relatos e discussões

“são fundamentalmente expressão de uma memória que é oral e porque são formuladas na maioria das vezes na língua guarani e não em português” (Benites, 2014, p. 179).

Aqui temos elementos muito relevantes: o protagonismo dos povos indígenas, a memória histórica e a língua enquanto expressão (de resistência) da ancestralidade e de articulação. Essas condições confluem em nossa postura teórica e política de aproximação das narrativas comunitárias. Dialogar com as produções dos povos originários remete ao exercício de desprendimento da narrativa colonizadora e possibilita conexões com os vínculos ancestrais que mantém a luta indígena. Do ponto de vista da (re)existência, a memória histórica mediatizada pelo idioma materno contribui significativamente para manutenção das dimensões cosmológicas e dos sentidos para permanecerem em movimento frente às incidências colonialistas, tal como nos ensina a declaração final da I Marcha das Mulheres Indígenas, registrada no capítulo 3.

Resistir e (re)existir se entrelaçam na capacidade de preservação das especificidades étnicas. A existência de aproximadamente 274 línguas indígenas diferentes no Brasil (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010) ilustra a história de resistência destes povos aos projetos exterminacionistas, integracionistas e assimilacionistas. A oralidade presente na intersubjetividade e formação tradicional tensiona o padrão letrado-escrito do poder moderno/colonial-capitalista. Em reação, a colonialidade tenta deslegitimar as narrativas orais, contudo, nesse procedimento perdem conteúdos significativos das experiências, tal como afirma Benites (2014, p. 180):

É comum que os brancos, como os jornalistas, autoridades federais e estaduais, julguem que as memórias dos indígenas são menos exatas e importantes do que aquelas formuladas pelos karai apoiadores. Essa avaliação é completamente equivocada. Ela resulta de uma apreciação etnocêntrica de que as narrativas feitas pelos indígenas são menos verdadeiras e confiáveis porque algumas vezes confundem datas e números e trocam ou misturam os personagens dos brancos. Mas não é isso que importa nestes relatos, que foram produzidos exclusivamente por indígenas e para indígenas e resultam de memórias orais. As informações numéricas ou o nome preciso de alguns karai não são fatos tão significativos do ponto de vista dos indígenas, o que para eles é fundamental é definir situações e atitudes, bem como transmitir e justificar estratégias e decisões. São estas narrativas que mobilizam os indígenas em suas ações.

Essa citação de Benites (2014) nos remete ao posicionamento de “nada sobre nós sem nós” (Martins, 2014) como parte importante das formulações estratégicas para a mobilização dos Kaiowá e Guarani em movimento. A expressão da autonomia intercomunitária esbarra em percepções colonizadoras e racistas de incapacidade intelectual e da auto-organização dos

povos. A CPI da FUNAI⁷¹, que situa antropólogos e indigenistas como protagonistas das articulações indígenas⁷², é um produto dessa perspectiva colonial de invisibilidade da autodeterminação originária, como expõe Benites (2014, p. 180):

Por não conseguir entender isso os antagonistas dos indígenas frequentemente ignoram os processos de mobilização, articulação e construção de um projeto político feito pelos indígenas através dos Aty Guassu e reduzem a história das últimas décadas no cone sul de MS a um confronto puramente entre os karai (no caso fazendeiros e governo do estado x Funai, governo federal e apoiadores dos índios, como o PKN e o CIMI), onde os índios são apenas o assunto.

As colonialidades do poder, saber e ser, perversamente, incidem de modo a deslegitimar a auto-organização comunitária, reproduzindo a compreensão de incapacidade e tutela das mobilizações indígenas. A este respeito, em nota, as lideranças reafirmam a autonomia e conscientização no processo de luta e recuperação dos tekoha, como insiste a nota a seguir:

Queremos deixar evidentes que nós lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá de modo autônomos e conscientes vimos lutando pela recuperação de nossos territórios antigos, essa luta pelas terras tradicionais é exclusivamente nossa, nós somos protagonistas e autores da luta pelas terras indígenas (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/11/nota-de-repudio-da-aty-guasu-frente.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Em sua tese, Benites (2014), trata a Aty Guasu como um projeto político dos Ava Guarani e Ava Kaiowá contemporâneos. Nesse percurso, aponta diferentes narrativas sobre esse processo de mobilização intercomunitária. Destas, tomamos por base a importância das narrativas indígenas, indicada por Benites (2014), recuperadas através das notas da Aty Guasu. Destacamos as experiências promovidas nas e desde as Assembleias como significativas da resistência Kaiowá e Guarani.

De acordo com Benites (2014, p. 181), “o Aty Guasu é composto pelos líderes políticos, os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) e seus aprendizes (yvyra’ija), e, sobretudo pelas crianças, mulheres e homens pertencentes às várias famílias indígenas”. De modo que,

O objetivo da Aty Guasu foi e é o de fazer frente ao processo sistemático de etnocídio/genocídio, violências e a expulsão forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Além disso, os membros-conselhos de Aty Guasu investigam e relatam todos os fatos violentos praticados contra os integrantes do povo Guarani-Kaiowá, convocando/intimando os membros indígenas violentados para narrar os fatos verídicos no seio da assembleia Aty Guasu (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2011/12/nota-da-aty-guasu-sobre-investigacoes.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

⁷¹ Ver reportagem sobre a CPI do CIMI: <https://g1.globo.com/politica/noticia/cpi-da-funai-e-do-incra-aprova-texto-final-com-67-pedidos-de-indiciamento.ghtml>

⁷² Ver posicionamento do CIMI: <https://cimi.org.br/2016/08/38758/>

A heterogeneidade das assembleias Kaiowá e Guarani acolhe também os karai, sendo reservados a estas partes das discussões políticas, com ressalvas à limitação de não falantes dos idiomas originários. Enquanto que entre as coletividades tradicionais “se realizam também os discursos, as exposições de experiências de vida, os rituais religiosos e rituais festivos para os próprios indígenas participantes da grande assembleia, visando o fortalecimento do modo de ser e viver feliz teko vy‘a” (Benites, 2014, p. 181).

Esses espaços viabilizam encontros e diálogos diversos nos quais as línguas Kaiowá e Guarani aparecem como mediadoras das atividades geradoras de pertencimento e resistência. Nesse sentido, a transmissão dos saberes, dos rituais sagrados, estratégias e projetos de futuro são, em alguma medida, exclusivos aos falantes da língua materna (Benites, 2014). Nessas ocasiões, os jovens líderes ampliam as oportunidades de tomar conhecimento das “experiências de vida das lideranças mais velhas e sábias, sobretudo a memória de cada liderança idosa tem sobre os acontecimentos históricos e os saberes indígena” (Benites, 2014, p. 182).

As atualizações da memória histórica perpassam os rituais religiosos e festivos envolvendo as crianças e adultos, e também, dos processos de resistência e luta das lideranças em defesa e reivindicação de seus territórios sagrados. De acordo com Benites (2014, p. 183), “é relevante destacar que uma das práticas mais comuns e repetidas dos Aty Guasu é relembrar da trajetória de várias lideranças assassinadas pelos fazendeiros nos tekoha reocupados”. Nesses espaços são reproduzidos e socializados “os momentos decisivos e as mensagens mais significativas desses líderes assassinados” (Benites, 2014, p. 183), como podemos observar na nota a seguir em referência ao ñanderu Nísio Gomes:

O rezador Nísio pregava na grande assembleia aty guasu que “nós lideranças guarani-kaiowá que lutamos pela recuperação dos nossos territórios antigos tekoha guasu “nós nunca devemos desistir de lutar pelo nosso tekoha e jamais abandonar nossos familiares e companheiros de luta”. “Até devemos morrer, se for preciso pela nossa tekoha guasu, para salvar muita vida e futuro de nossas crianças”, “mas abandonar a tekoha nunca, porque nos pertencemos ao nosso tekoha guasu” (<http://atyguasublogspot.com.br/2012/02/a-historia-e-trajetoria-de-vida-do.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).



Foto 21. Léia Aquino, presente! Homenagem a Léia Aquino, guerreira Guarani Kaiowá, do tekoha Nhanderu Marangatu, na Aty Guasu do ano de 2019.

Léia Aquino⁷³, guerreira Kaiowá Guarani, foi homenageada durante o Aty Guasu de Nhanderu Marangatu, em 2019. Falecida em 2016, aos 48 anos acometida por acidente vascular cerebral, Léia foi importante liderança na articulação para a retomada do tekoha. Antes de ir ao encontro da “terra sem males”, Léia acompanhou diversos despejos, como o realizado em 2005 pelo Estado e as forças policiais⁷⁴, e assassinatos, como o de Dorvalino, também em 2005 cometido por jagunços. Além de liderança política, Léia Aquino era professora, reconhecida por seu trabalho pedagógico de luta e resistência com as crianças da comunidade. Após um minuto de silêncio em homenagem a guerreira, o jovem Jhonatan, sentado ao meu lado disse: “aprendi duas coisas com a luta, respeito e confiança (...) perdi muitas pessoas na luta, irmã, tia e mãe. É ñanderu e rezadores que está nos dando força para continuar lutando”. A narrativa do jovem guerreiro ilustra a poética de “rezando e lutando” de Benites (2014). O Aty Guasu seguiu com reza e dança durante algum tempo entorno da imagem de Léia, eternizada nas memórias de resistência das gerações Kaiowá e Guarani.

Os encontros intergeracionais nos Aty Guasu, como demonstra Benites (2014), são importantes espaços de compartilhamento dos conhecimentos ancestrais e de imersão na

⁷³ Ver reportagem em homenagem a Léia, sob o título “Léia Aquino: um adeus à guerreira Kaiowá Guarani”, em <https://cimi.org.br/2016/06/38506/>.

⁷⁴ Ver vídeo com registro do despejo: https://www.youtube.com/watch?v=C03AynhXECY&feature=emb_title

formação “sobre os princípios religiosos e as práticas rituais, bem como recebem orientação moral e exercem valores que deverão seguir em sua vida” (p. 182). Nesse sentido, podemos notar a potência das Grandes Assembleias para atualização das atividades culturais e políticas tradicionais em direção ao modo de ser originário. Além disso, também produzem possibilidades de fortalecimento dos vínculos e pertencimento, e, surgimento/renovação das alianças entre as famílias.

Nesse aspecto da sociabilidade promovida pelos encontros, Benites (2014) destaca as Assembleias como “momentos em que as grandes famílias guarani e kaiowá podem cuidar de estabelecer ou renovar alianças entre elas através desses novos casamentos ocorridos no seio do Aty Guasu” (p. 182). Essa dimensão política e afetiva se relaciona com as possíveis articulações em defesa e luta frente as reivindicações das parentelas.



Foto 22. Casório de luta. Casamento tradicional realizado no Aty Guasu no tekoha Ñanderu Marangatu, município de Antônio João, em 2019.

As Assembleias são também espaços de produção de saúde e cura. De acordo com Benites (2014, p. 182), “no interior de cada Aty Guasu, normalmente os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) são procurados por indígenas que sofrem de doenças diversas, físicas e espirituais”. A experiência de alguns ñanderus e ñandesys, que são fundamentais para organização social e política dos Kaiowá e Guarani, presentes nas Grandes Assembleias acolhem aqueles que “buscaram tratamento com rezadores locais ou consultaram médicos

brancos e foram mesmo pacientes em postos de saúde ou hospitais, sem que tivessem sucesso na cura de seus males” (Benites, 2014, p. 182).



Foto 23. Nãnderus, linha de frente. Nãnderus na primeira fileira do Aty Guasu ocorrido em Nãnderu Marangatu, município de Antônio João, em 2019. O balde à frente do ñanderu, com o mbaraka para cima, é de chicha, bebida tradicional dos Kaiowá e Guarani.

Nas resistências Kaiowá e Guarani, os ñanderus e ñandesys são legitimados como importantes atores e atrizes no processo de luta e retomada dos tekoha. Os conhecimentos e as práticas tradicionais destes agentes produzem fortalecimento comunitário para os enfrentamentos contra os karai, sejam eles pistoleiros, policiais ou indigenistas estatais, como destaca a nota a seguir:

Num primeiro momento fizemos a memória das nossas lutas nos últimos trinta e cinco anos, desde que iniciamos a luta de recuperação de nossos territórios, na década de setenta. Os anciões, guerreiros e lutadores desde as primeiras reuniões e planejamento de retomadas de nossas terras foram contando o quanto foi difícil cada tekohá retomado, as expulsões pelos pistoleiros, polícia e Funai algumas vezes. Cada palmo de terra reconquistado foi uma batalha, cada tekohá retomado foi uma luta de muitos anos. E o que deu essa força, inclusive para que não fossem assassinadas nossas lideranças, foi a presença forte e essencial dos Nhanderu e Nhandesi. Eles garantiram as vitórias no chão, na retomada. É essa prática que estamos buscando retomar, colocando os Nhanderu em primeiro lugar (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/03/relatorio-da-aty-guasuarani-kaiowa.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Ao nos indagarmos sobre os modos de resistência Kaiowá e Guarani, temos os apontamentos das notas sobre a centralidade dos ñanderus e ñandesys nos processos de recuperação territorial e fortalecimento comunitário. Escapam às (in)sensibilidades ocidentalizadas a potência das rezas e dos instrumentos sagrados empunhados pelos povos. Contudo, ao nos aproximarmos dos entendimentos cosmológicos, seja através dos estudos etnográficos ou das interrelações com as comunidades, temos os líderes espirituais como atores fundamentais da luta Kaiowá e Guarani. Sobre este aspecto, reproduzimos a nota da Aty Guasu que revela as “armas” utilizadas por estes povos:

Estamos pronto para morrer passivamente, nos não temos armas como eles, só temos mbaraka e takua para rezar pela justiça e paz. Assim, comunicamos a todos (as) através deste informativo que nos vamos morrer todos pacificamente pelo nosso território Arroio Korá, por isso, nós já resistimos e sobrevivemos aqui, ao mesmo tempo já decidimos a permanecer definitivamente nas margens desses dois córregos que salvaram a nossa vida hoje, adiantamos os nossos pedidos sagrados, quando os pistoleiros das fazendas matar-nos, queremos ser enterrados nas margens desses dois córregos Arroio Kora-município de Paranhos-MS (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/08/informativo-da-comunidade-guarani-e.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Nesse recorte da nota de Arroio Kora é possível visualizar a resistência representada pelo mbaraka e takua como forma de mobilização da justiça e paz dos povos Kaiowá e Guarani. Além disso, também identificamos a influência dos elementos mais-que-humanos, tal como os córregos na proteção da comunidade frente à ofensiva paramilitar dos fazendeiros e pistoleiros. Em experiência de solidariedade à família do ñanderu Elizeu e de sua parentela, brutalmente violentados por policiais, em 2020, no tekoha de Lagoa Rica Panambi, também tivemos acesso a narrativa do poder da reza nos processos de enfrentamento, embora não tenha sido utilizada no momento da abordagem pelas possíveis desorganizações dos cosmos e pela alteridade a este outro agressor, que na perspectiva de Elizeu, desconhece os sentidos de seus próprios atos.



Foto 24. A força do takua. Mulheres Kaiowá e Guarani com os instrumentos sagrados takua e mbaraka. Registro realizado na Aty Guasu, ocorrida em Nhanderu Marangatu, município de Antônio João, em 2019.

A partir das notas, da participação das assembleias, das ações de solidariedade comunitária e das contribuições de Benites (2014), identificamos nos encontros e articulações do Aty Guasu os seguintes sentidos: mobilização e formulação de estratégias de luta, promoção de alianças entre parentelas, recuperação da memória histórica, valorização das trajetórias de lideranças, formação intergeracional, produção de saúde, acompanhamento de territórios em disputa, reivindicação de direitos, participação em eventos nacionais e internacionais, divulgação e elaboração de denúncias contra as narrativas hegemônicas.

Esse panorama demonstra a potência dos encontros promovidos pelos Kaiowá e Guarani e nos traz indicativos para afirmar a relação que buscamos realizar ao longo deste texto entre as dimensões da saúde, violência e resistência dos indígenas em movimento. A seguir, destacaremos os processos de reivindicação territorial e as retomadas dos tekohas como parte do resistir e (re)existir Kaiowá e Guarani.



Foto 25. Pixação em retomada. Placa pixada pelos indígenas indicando a retomada do território e renomeação do lugar. Registro realizado em 2018, em ocasião de acompanhamento da Aty Guasu no tekoha Guapo'y.

Em nossa compreensão, as retomadas representam o mais inventivo da resistência Kaiowá e Guarani. É uma ação radicalmente criativa que vai além da simples reação. A reocupação dos territórios colonialmente expropriados produz fissuras nas dinâmicas coloniais. A transgressão da norma, imposta pela dominação colonial, traz elementos para a descolonização territorial e intersubjetiva. As relações produzidas nos tekoha reocupados sinalizam para a vida boa e modo de ser originário. Contudo, nesse processo também residem experiências de terror e sofrimento pela crueldade das forças empresariais-estatais, como dimensionado no tópico anterior. Nesse exercício de análise, as palavras encontram seu limite, como alerta Eliel Benites, por isso, a imagem antecede o parágrafo.

A reivindicação dos territórios ancestrais dos Kaiowá e Guarani é histórica e remonta-o processo de expropriação efetivada pelas políticas do Estado-nação, como aponta a nota a seguir:

Inicialmente, destacamos que a reivindicação e luta pela demarcação de territórios Guarani e Kaiowá começou intensamente a partir da década de 1960, no período de regime da ditadura militar. Assim, a luta Guarani e Kaiowá para permanecer assentados nos territórios tradicionais desencadeou frente ao processo de expropriação e expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios tradicionais, portanto, essa luta indígena pela

demarcação dos territórios tradicionais é histórica e antiga (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/10/aty-guasu-destaca-que-demarcacao-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Como destacado no início do tópico, o período de reivindicação dos territórios tradicionais pelos Kaiowá e Guarani ocorre em paralelo à conscientização e articulação dos indígenas em movimento no âmbito nacional. A conjuntura naquela época, como pontuado na nota anterior, estava marcada pelos projetos integracionistas da ditadura militar e suas políticas desenvolvimentistas alinhadas ao poderio imperialista. Nessa ocasião foi necessária à mobilização pan-indígena como forma de sobrevivência das coletividades indígenas. Esse processo culminou com a formulação dos direitos dos povos tradicionais, como descrito no capítulo 2, contudo, não foi resoluto quanto a demarcação de suas terras, tal como havia sido previsto pela Constituição Federal de 1988. As retomadas Kaiowá e Guarani caminham por essa esteira da história, de expropriação e negligência do Estado frente às demandas dos povos, que por sua vez, decidem, autonomamente, pela reocupação territorial, como demonstra a nota abaixo:

Já gastamos papel demais. Já fizemos ouvir nossa voz em várias partes do Brasil e do mundo. Por isso estamos decididos de avançar na conquista dos nossos direitos com nossas forças, união, organização, fortalecendo a Aty Guasu e o nosso Conselho da Aty Guasu, assim como os Conselhos das mulheres, dos jovens, dos nhanderu, dos professores e dos agentes de saúde. Juntos vamos conquistar o que para nós é sagrado, como nossa mãe terra e assim garantir o nosso jeito de viver e ser Guarani Kaiowá (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/03/relatorio-da-aty-guasu-guarani-kaiowa.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

É possível perceber nas notas o entendimento originário de que “continuaremos retomando nossos tekohá, nossas terras tradicionais, como único jeito de contribuir com o Estado brasileiro, para que ele pague sua dívida histórica, de muito sangue e sofrimento, reconhecendo e demarcando nossas terras” (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/03/relatorio-da-aty-guasu-guarani-kaiowa.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020). Nesse sentido, as retomadas e as demarcações de terras representariam uma tentativa de reparar as políticas colonialistas de extermínio e escravização dos povos. Outra nota registra que “várias comunidades Guarani e Kaiowá inconformadas e constrangidas já lutaram, ainda lutam e lutarão reiteradamente pela recuperação desses territórios antigos” (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/10/aty-guasu-destaca-que-demarcacao-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Em notas da Aty Guasu é possível perceber que a reivindicação e efetivação da reocupação dos territórios é uma demanda importante e inegociável para as coletividades

participantes das assembleias, tal como afirmado em “vamos fazer a retomada de nossas terras até o último guerreiro!” (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/11/documento-final-de-atyguasu-guarani-e.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020). Essa postura demonstra a autodeterminação do projeto político Kaiowá e Guarani, como apontado por Benites (2014), em relação a morosidade do Estado em garantir os direitos constitucionais, sendo interpelados ao necessário planejamento de que “os territórios demarcados e homologados serão reocupados progressivamente pelos indígenas” (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/09/notainformativo-das-liderancas-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Os processos de resistência encampados pela Aty Guasu na retomada dos territórios ancestrais têm origem nas condições de massacre e sofrimento produzidos pelas políticas coloniais (Pereira, 2003; Quijano, 2005). A reocupação do tekoha é posta na condição de sonho no qual as comunidades possam viver felizes com a recomposição das experiências tradicionais, como aponta a nota a seguir:

Todas essas lideranças assim como nós têm o grande sonho de ver a demarcação e recuperação de nossos territórios tradicionais conforme o nossos direitos constitucionais e, sobretudo ver o retorno de nosso povo feliz em terras demarcadas e sem massacre e muito sofrimento. Por isso estamos lutando e morrendo pelos nossos sonhos e nós vamos lutar e perseguir reiteradamente este sonho de recuperar o nossos territórios tradicionais, por essa razão, estamos, mais uma vez, reunidos nesta Aty Guasu Kaiowá e Guarani do MS (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/11/documento-final-de-atyguasu-guarani-e.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

As notas das comunidades de Pyelito Kue/Mbarakay, Passo Piraju e Arroio Kora apresentam os desdobramentos da resistência nos sonhos e também nos pesadelos nos momentos de recuperação dos territórios ancestrais. Para Moraes (2017), as retomadas são lugares de contestação da situação colonial e subversão das lógicas colonizadoras de cercamento. Nesses processos, a felicidade e viabilidade das práticas rituais entrelaçam com as experiências de ataques e intimidações, como relata a nota a seguir e as que virão na sequência:

(...) maioria das lideranças narraram que na pequena parte reocupada (Pyelito kue e Ypo'i, Kurusu Amba, etc) dos territórios tradicionais tekoha guasu onde se encontra em manifestação/protesto contínuo, ali eles recebem frequentemente os ataque cruéis e ameaças de variadas formas (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Isso porque, como afirma Moraes (2017, p. 189), “há uma disposição de enfrentamento direto: os indígenas desterritorializam a fazenda ao se reterritorializarem em seu interior”. De acordo com Moraes (2017), essa resistente dinâmica subversiva e transgressora mais do que

produto é a inversão da política colonial de tutela. Tal transgressão é compreendida por Mota (2011) como “multiterritorialidades de resistência”.

Sobre Pyelito Kue/Mbarakay, o Aty Guasu anuncia:

Apesar desse isolamento, cerco de pistoleiros armados e ameaça de vida constante aos integrantes indígenas, porém 158 comunidades indígenas reocupante do território antigo Pyelito kue (50 crianças, 50 mulheres 58 homens) continuam resistindo e sobrevivendo na pequena área reocupada até os dias de hoje (09/08/2012), um ano, aguardando a demarcação definitiva do território antigo Pyelito Kue/Mbarakay (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

A resistente desobediência desses povos em permanecerem no tekoha mesmo isolados e sofrendo ataques diversos justifica-se pela decisão de não sair “com vida e nem morto e sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo de modo acelerado” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020). E por reconhecerem que “no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs e avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Essa declaração da comunidade nos remete ao proposto por Moraes (2017), ao tratar do tekoha de Apyka’i, de que há “uma relação de sangue e solo, um sentido de família indissociável daquela terra” (p. 191). Para Moraes (2017, p. 191), é “como se as relações que possibilitassem erguer um tekoha, uma aldeia, uma parentela, só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais daquela gente e daquele local”. Nessa direção, é a relação ancestral com o território e com os ancestrais habitantes da terra que produz o sentido da própria (re)existência, de modo que, o afastamento e desvinculação do tekoha pode ser mais cruel do que a morte coletiva, sendo exigida para esta o sepultamento juntos aos antepassados, como determina a nota a seguir:

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Em Arroio Kora, o litígio inerente a indisposição política do Estado em realizar a demarcação das terras influenciam na decisão da comunidade em retomar o território. O

cansaço frente aos trâmites burocráticos e judiciais exigem a autodeterminação comunitária, como sugere a nota a seguir:

Desde a suspensão de demarcação definitiva de território Arroio Korá pelo STF, as comunidades Guarani e Kaiowá passaram a aguardar já há mais de 3 anos. Cansado de aguardar a por isso, hoje, no dia 10 de agosto de 2012, as comunidades de Arroio Kora juntamente com apoio de outras lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá decidiram a reocuparem definitivamente a parte do território antigo Arroio Kora já homologado pelo presidente da República do Brasil (<http://atyguasublogspot.com.br/2012/08/nota-esclarecimento-da-aty-guasusobre.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

A narrativa de Arroio Kora sobre o cansaço frente a postura do Estado no processo demarcatório remonta a história de mobilização da comunidade Pirakuá, em 1980, na retomada do território ancestral e o conhecimento produzido a partir dessa experiência.

No tekoha de Passo Piraju o drama do trâmite judicial e decisão de despejo é semelhante ao de Arroio Kora, porém, com especificidades próprias do processo de assentamento da comunidade. A experiência de Passo Piraju se distingue pela ocupação do território por mais de dez anos e pelas conquistas, através da resistência, de políticas públicas de habitação, saúde e educação. A seguir a descrição realizada pela Aty Guasu:

Por meio desta carta, vimos descrever e apresentar a nossa história e situação atual em tekoha Passo Piraju-Dourados-MS. Nós 600 comunidades Guarani-Kaiowá estamos assentando na margem do rio Dourados-MS, há mais de 12 anos, aguardando a regularização da parte de nosso território tradicional Passo Piraju. Nos últimos dois anos no interior de tekoha Passo Piraju foi construída uma escola padrão (FNDE) com 3 salas pela prefeitura municipal de Dourados-MS onde estudam 150 alunos (as). Fundação Nacional de Saúde construiu um Posto de Saúde, além dessas estruturas construídas em nossa pequena tekoha Passo Piraju ganhou também encanamento de água potável (caixa d'água) e instalação de rede da energia elétrica do Programa Luz para Todos. Nós comunidades cultivamos o solo, produzimos a alimentação aqui mesmo, plantamos mandioca, milho, batata-doce, banana, mamão, feijão e criamos de animais domésticos, como galinhas e patos. Aqui agora não passamos fome mais. As nossas crianças e adolescentes são bem alimentadas e felizes, não estão pensando em prática de suicídio. Assim, há uma década, nesses doze (12) hectares estamos tentando sobreviver de formas saudáveis e felizes, resgatando o nosso modo de ser e viver Guarani-Kaiowá, toda a noite participando de nosso ritual religioso jeroxy e guachire. Porém, infelizmente, no dia 08 de outubro de 2012, de manhã recebemos uma triste notícia de extermínio/genocídio, violência e constrangedora, gerando profunda tristeza, perplexa, medo nas vidas de todos nós. Essa notícia é a ordem de nossa expulsão/despejo expressada pela Justiça Federal do Tribunal Regional da 3ª Região (TRF-3) São Paulo-SP. Recebemos esta informação de que nós comunidades, logo seremos atacada, exterminada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal. Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e resgata o processo de extermínio de povo Guarani e Kaiowá, ativando as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver na margem de um rio e próximo de nosso

território tradicional Passo Piraju (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/10/carta-de-comunidade-de-passo-piraju.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

As experiências de Pyelito Kue/Mbarakay, Arroio Kora e Passo Piraju demarcam a resistência a partir da relação vital dos Kaiowá e Guarani com o tekoha. Nos parece, a partir das narrativas das comunidades, que o pertencimento à terra, com as dimensões sensíveis ao entendimento karai e aquelas que escapam a estes, é a base de sustentação da (re)existência originária.

A estas resistências desde as dimensões cosmológicas dos Kaiowá e Guarani soma-se a precarização das condições materiais de vida expressas pelo violento confinamento nas reservas e transbordamentos para as beiras de rodovia. Essa situação de cerco (Morais, 2017) também é responsável por alimentar a necessidade de resistir, como podemos observar na declaração a seguir:

De fato, sabemos muito bem que fora daqui, longe daqui, na margem da estrada iremos retornar a sobreviver na miséria e passar fome novamente, não queremos rever a miséria e fome de nossas crianças na margem da estrada, jogados como lixo como era antes, por essa razão, decidimos a resistir e morrer todos juntos aqui na margem do rio Dourados-MS (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/10/carta-de-comunidade-de-passo-piraju.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Nesse sentido, a resistência inerente ao processo de retomada dos territórios configura-se como política de sobrevivência dos Kaiowá e Guarani às condições de fome, miséria, violência e limitação das práticas rituais. A retomada é o enfrentamento direto a situação colonial imposta pelas forças dominantes e para a manutenção da vida, como ilustra a nota a seguir:

Diante disso que muitas famílias Guarani-Kaiowá decidiram e tentaram retornar aos territórios antigos, ocupando pequenas parcelas de terra ascentral, com o objetivo de sobreviver culturalmente e para praticar os rituais religiosos e se afastar do mundo de violências das reservas/aldeias superlotadas. Como exemplo, temos: As comunidades de Laranjeira Ñanderu - Rio Brilhantes-MS, Takuará-Juti, Kurusu Amba-Coronel Sapucaia, Guaiviry-Aral/Moreira, Guyra Roka-Caarapó, Ypo'i-Paranhos, Pyelito Kue e Mbarakay-Iguatemi entre outros. Nestes pequenos espaços reocupados por famílias extensas Guarani-Kaiowá, em que ocorre diariamente a prática de rituais religiosos e profanos, os grupos recomeçaram revitalizar as culturas tradicionais que garantem a boa vida futura. Isto não é mais possível nas reservas/aldeias e na margem das rodovias BR (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/04/dia-do-indio-de-2012-nota-do-conselho.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Nesse caminho, entendemos que as retomadas representam atualmente um dos modos mais incisivos e potentes de descolonização, ao mesmo tempo dos territórios e das subjetividades, portanto, uma decolonialidade do poder, saber e ser. Esse entendimento está

assentado na análise de que esses movimentos permitem aos povos retomarem, além do território sagrado, a gestão da vida de acordo com seus princípios originários, desse modo, a viverem de forma autônoma, produzindo e reproduzindo seus conhecimentos, a partir do embate direto com as ambições do capitalismo monopolista e transnacional.

Concordamos com a análise de Morais (2017, p. 186) de que:

“Erguer” uma retomada é trabalho dispendioso, e envolve estabelecer ou restabelecer uma rede de relações internas e externas ao acampamento, o que demanda tempo e recursos. **É preciso participar das assembleias**, retribuir as doações: é preciso pôr-se em circulação, enfim. Enquanto se encarregam de reunir as condições necessárias para a ocupação, acampados rentes à cerca, os indígenas estão em uma posição privilegiada para manter relações também com o território que reclamam. Vez ou outra se assalariam em empreita e lavram suas próprias terras, mesmo a serviço do fazendeiro. Ao mesmo tempo, com seus barracos levantados à vista, fazem lembrar a fragilidade do mundo colonial em um jogo de inversão: são eles os que cercam a sociedade que pretendia, ou pretende, vê-los cercados nas reservas [grifo nosso].

Nessa tessitura das retomadas conjugada por Morais (2017), destacamos a capacidade insurgente dos Kaiowá e Guarani de enfrentar as colonialidades e escancarar as desigualdades inerentes ao sistema-mundo/colonial-capitalista. A inversão proposta por Morais (2017) é característica dos territórios visitados em nossas caminhadas. A reocupação da terra, a ressignificação do lugar, a desorganização da monocultura e as redes de relações estabelecidas no interior das retomadas são impressionantes. São processos dialéticos de materialização e subjetivação da (re)existência ancestral, pela qual a permanente luta de recuperação dos tekoha semeia o modo de ser originário (teko) a ser germinado através das interrelações geracionais em busca do “bem viver”. É a vida que brota sem aplicação de agrotóxico, a mobilização comunitária para inauguração de projetos coletivos e os exercícios de “revitalizar as culturas tradicionais que garantem a boa vida futura” (<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/04/dia-do-indio-de-2012-nota-do-conselho.html>, recuperado em 10 de outubro de 2020).

Ainda, Morais (2017, p. 186) afirma que “os espaços dos acampamentos permitem aos Kaiowá e Guarani a experiência de memória e a reiteração de alianças outras que não as rigidamente disciplinadas pelo cerco colonial”. Essa condição evidencia a potência das retomadas para promover a “alegria de novamente conviver ao lado dos parentes e de relembrar a história dos antigos” (Pereira, 2007, p. 22). A recuperação da memória histórica é central na proposta de libertação e descolonização dos povos latino-americanos (Mignolo, 2014; Martín-Baró, 1985/2017c). Nesse sentido, temos os movimentos protagonizados pelos Kaiowá e Guarani, de busca pelo modo correto de viver e ser (Benites, 2014), como decolonialidade dos

territórios e intersubjetividades acompanhados pela retomada da autonomia nas práticas e produção de saúde a partir da (re)existência ancestral.

5.4. Impactos das colonialidades nas experiências Kaiowá e Guarani: considerações sensivelmente psicossociais

Demarcadas as dimensões de saúde, violência e resistência nas notas da Aty Guasu passamos para breves e humildes análises das consequências da situação colonial nas experiências Kaiowá e Guarani a partir das contribuições de Martín-Baró (1984/2017e, 1987/2017g). Como sinalizado no capítulo 1, essa avaliação está perpassada pelo que temos produzido e entendido como sensibilidade psicossocial na interrelação com a realidade dos povos originários. Pontuamos que os tópicos anteriores também são orientados por esse entendimento no âmbito teórico e metodológico, contudo, nos parece importante para contribuição com a literatura psicossocial as sinalizações presentes nessa seção. Nesse sentido, as narrativas a seguir destacam os efeitos das colonialidades nas intersubjetividades Kaiowá e Guarani, com ênfase para a abordagem dos traumas psicossociais (Martín-Baró, 1988/2017g) produzidos pelas relações coloniais.

De acordo com Martins e Lacerda Jr (2014, p. 580), “a violência é um fenômeno social e individual. Assim, ainda que diversos indivíduos vivenciem a mesma situação violenta, as respostas e consequências psíquicas não são idênticas, pois dependem de processos subjetivos e objetivos”. Essa perspectiva aponta para uma heterogeneidade não reducionista dos efeitos da violência, e, apresenta a possibilidade de analisar essa multiplicidade de acordo com os agentes envolvidos (Martins & Lacerda Jr, 2014).

Martins e Lacerda Jr (2014), ao recuperar as proposições de Martín-Baró (1975), apontam três posições no enredo da violência: o executor, o violentado e o expectador. Como temos destacado, a condição de executor das violências nas notas da Aty Guasu é circunscrita aos fazendeiros/pistoleiros e as forças estatais. Estes, para lidar com o mal-estar de seus atos adotam crenças legitimadoras da violência (Martins & Lacerda Jr, 2014), tais como a de “inimigo”, “invasor”, “não-humano”. Essa ideologização, amparada à ideologia colonial de inferioridade e desumanização (colonialidade do saber e ser), permite ao perpetrador da violência naturalizar e justificar a prática violenta, de tal modo que, o prolongamento das atividades violentas torna-as hábito para o executor (Martins & Lacerda Jr, 2014). No caso das milícias de segurança privada, pistoleiros e policiais, as ações passam a compor a rotina profissional, e por isso, normalizada pelo cotidiano laboral.

Ainda de acordo com Martins e Lacerda Jr (2014, p. 581), “na pessoa que é objeto do ato violento, a vítima, pode-se criar passividade ou incitação à violência”. Essa condição pode ser problematizada pela qualificação equivocada quanto aos Kaiowá e Guarani serem introvertidos, quando na realidade, ressaltadas as multiplicidades pessoais e a não essencialização, pudemos notar em diversas ocasiões relações extrovertidas, principalmente, nas socializações entre os pares indígenas e mediadas pela língua guarani. Apontamos com isso que a introversão destes povos possa ser mais efeito da violência e do “reservamento”⁷⁵ forçado do que do próprio modo de ser. Por outro lado, a proliferação da violência intracomunitária, principalmente nas Reservas Indígenas, demonstra outra consequência desse mesmo processo de confinamento e violação histórica, sendo ideologicamente instrumentalizada para desqualificar os indígenas através da compreensão racista de “selvagens”.

Notamos através das denúncias da Aty Guasu e da literatura que as violências internas assumem múltiplos aspectos devidos aos cercamentos impostos pelos arames farpados, a socialização arbitrária entre parentelas rivais, limitação dos rituais sagrados, substituição das forças cósmicas pelas forças do capitalismo, proletarização precária, dentre outras (Pereira, 2007; Platero, 2015; Morais, 2017; Benites, 2020, online).

O confinamento das comunidades em pequenos territórios impôs uma dinâmica distinta da originária, na qual os conflitos deixam de ser mediados pelos ñanderus e ñandesys para serem de responsabilidade da figura imposta do Chefe Indígena ou das instituições não indígenas (Pereira, 2007; Platero, 2015; Faria & Martins, 2020). Ainda, as práticas ritualísticas de cuidado coletivo tornam-se dificultadas pelo contexto de Reserva e as disputas com outras entidades que passaram a ocupar o espaço habitado (Pereira, 2007).

Quanto aos expectadores, há possibilidades de reações distintas, segundo Martins e Lacerda Jr (2014), que vão desde a frustração, pela alteridade violentada, repercutindo no aumento da agressividade ou intimidação, causada pela repressão, até a não identificação naturalizante da violência. Esta última condição nos parece mais contextual ao cenário douradense e sul-mato-grossense. Os esforços políticos e ideológicos dos grupos dominantes vão na direção de gerar a não identificação e rivalidade da população regional com a realidade dos Kaiowá e Guarani. Compreendemos que esse processo de ideologização perpassa a omissão da cultura e história dos povos originários, ou quando é debatida apresenta contornos parciais

⁷⁵ Aqui relacionamos o processo histórico de reservamento/confinamento socioespacial (arbitrário e autoritário) às “reservas” nos modos de socialização e articulação das relações intersubjetivas produzidas pelas colonialidades.

e limitantes da historiografia oficial/colonial, bem como, a produção da intersubjetividade idealizadora da “cultura *agrobóy*”.

Compõem a sociabilidade e o ordenamento social de cidades hegemônicas pelo agronegócio, tal como Dourados, princípios e valores agroextrativistas. A intersubjetividade neste contexto é formada pelo empobrecimento subjetivo nas mesmas proporções da exploração do solo: latifúndios de monoculturas (Martins, 2018). A formação desses traços é cultivada pelas músicas do gênero sertanejo universitário, megaeventos financiados pelo *agrobusiness* (expoagro), padrões estéticos (calça apertada, camisa xadrez e botina), relações patriarcalis-machistas-sexistas, religiosidade cristã-católica, dentre outras. Essa padronização do poder é internalizada de tal modo que, mesmo aqueles “possuidores de terra apenas de baixo da unha”⁷⁶ identificam-se e defendem as mazelas como se fossem eles próprios os latifundiários, quando são mais atingidos pelos ônus (a contaminação da água por agrotóxico, por exemplo) do que beneficiários. Os efeitos disso são, como analisa Martins (2018, p. 56), “as existências que diferem da forma padrão – macho sul-mato-grossense do agronegócio – são as vidas infames, abjetas e descartáveis”.

Nesse enredo, visualizamos a indiferença, descartabilidade e desumanização engendrada na ideologização da violência colonial contra os Kaiowá e Guarani. De acordo com Martín-Baró (1985/2017a, 1987/2017f), a desvalorização dos sujeitos violados compõe o arsenal de mecanismos psicológicos necessários à execução e naturalização dos atos violentos. Nesses termos, é possível analisar como os processos psicossociais atuam a depender da localização nas dinâmicas dos interesses sociais e políticos, e, como a produção ideológica possui importante papel nos conflitos que, em âmbito fundante, colabora para deterioração e alienação das relações e da saúde (Martín-Baró, 1984/2017e).

Segundo Martín-Baró (1984/2017e, p. 253), “a saúde mental é muito mais uma dimensão das relações entre as pessoas e grupos do que um estado individual, ainda que esta dimensão se enraíze de maneira diferente no organismo de cada um dos indivíduos envolvidos nas relações”. Por esse caminho, Martín-Baró (1984/2017e) propõe as questões em saúde “não como manifestação de um funcionamento individual interno, mas como a materialização em uma pessoa ou grupo do caráter humanizador ou alienante de uma trama de relações históricas” (p. 255). A partir desse deslocamento, podemos problematizar os impactos da violência colonial na mediação dos processos de adoecimento e desumanização materializados pelas experiências denunciadas nas notas da Aty Guasu.

⁷⁶ Expressam popular escutada no XXIV Encontro Nacional de Geografia Agrária, sediado pela UFGD, em 2018.

Martín-Baró (1984/2017e, p. 259) afirma, “ao conceber a saúde ou transtornos psíquicos a partir de uma perspectiva que vai do todo para as partes, da exterioridade coletiva para interioridade individual, o transtorno pode se situar em diversos níveis e afetar distintas entidades”. Nesse sentido, “em alguns casos, será o indivíduo transtornado, mas, em outros casos, será uma família inteira, um determinado grupo ou mesmo uma organização inteira” (Martín-Baró, 1984/2017e, p. 259). Essa experiência de transtorno coletivo pode ser observada na ocasião do recebimento da ordem de despejo para o tekoha Passo Piraju, município de Dourados, conforme expõe a nota abaixo:

Nós comunidades cultivamos o solo, produzimos a alimentação aqui mesmo, plantamos mandioca, milho, batata-doce, banana, mamão, feijão e criamos de animais domésticos, como galinhas e patos. Aqui agora não passamos fome mais. As nossas crianças e adolescentes são bem alimentadas e felizes, não estão pensando em prática de suicídio. Assim, há uma década, nesses doze (12) hectares estamos tentando sobreviver de formas saudáveis e felizes, resgatando o nosso modo de ser e viver Guarani-Kaiowá, toda a noite participando de nosso ritual religioso jeroxy e guachire. Porém, infelizmente, no dia 08 de outubro de 2012, de manhã recebemos uma triste notícia de extermínio/genocídio, violência e constrangedora, gerando profunda tristeza, perplexa, medo nas vidas de todos nós.

(...)

Diante dessa notícia de extermínio, todos nós começamos entrar em estado de desespero profundo e sem esperança de vida melhor. Os jovens e adolescentes começam pensar em morte e suicídio, não sabemos mais como garantir e anunciar o futuro melhor para nossas crianças.

(...)

De fato, sabemos muito bem que fora daqui, longe daqui, na margem da estrada iremos retornar a sobreviver na miséria e passar fome novamente, não queremos rever a miséria e fome de nossas crianças na margem da estrada, jogados como lixo como era antes, por essa razão, decidimos a resistir e morrer todos juntos aqui na margem do rio Dourados-MS (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-de-comunidade-de-passo-piraju.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

O sofrimento comunitário pode ser percebido nas dimensões da tristeza, constrangimento, perplexidade, medo, desespero, desesperança, fome, miséria, morte e suicídio. Esta nota de Passo Piraju, em diálogo com a de Pyelito Kue/Mbarakay, aponta a relação entre o despejo e o distanciamento das práticas cosmológicas como precedentes para o suicídio Kaiowá e Guarani.

Destacamos a dimensão geracional como fator de risco e incidência do suicídio, sendo os jovens os mais acometidos (Morais, 2017). A este aspecto, entendemos como condição de fragilidade a tensão entre a narrativa histórica dos mais velhos, sobre o modo de ser originário,

e a impossibilidade dessa experiência aos jovens, devido ao processo colonial, o que pode ser fator de produção de conflitos e de constrangimento, tal como escrito na nota anterior.

O suicídio Kaiowá e Guarani é tema recorrentemente abordado no debate público, principalmente, pelos não indígenas. Essa ocorrência entre estes povos atingiu números alarmantes de 506 casos entre os anos de 2003 e 2013 (Morais, 2017). No contexto colonial, perpassado pelas múltiplas formas de violências, o suicídio apresenta-se como expressão alarmante da deterioração das relações interétnicas, intergrupais e interpessoais. As notas de denúncia da Aty Guasu contribuem para deslocar os sentidos do ato suicida das dimensões internas e individualistas para o campo da exterioridade e da coletividade. Além disso, aponta para possíveis responsáveis para a causa do “suicídio epidêmico” entre os Kaiowá e Guarani:

De fato, já morreram vários integrantes nesse contexto de reocupação de Pyelito kue/Mbarakay. Os Guarani e Kaiowá reagiram para morrer, na sequencia, os machucados pelos pistoleiros estão morrendo sim, em outro termo, já estão praticando tal de suicídio sim. Assim, a FUNAI não deveria confirmar em nota que “os indígenas de Pyelito Kue/Mbarakay não tem a intenção de suicídio, conforme divulgada pela imprensa”(Ver a nota da FUNAI em anexo), afirmação não confere com a realidade conhecida que nessa parte da nota da FUNAI nos deixa muito indignados. Visto que a FUNAI de Ponta Porã-MS agiu de modo autoritário com as lideranças de Pyelito Kue os intimaram para confirmar que “não há a intenção de suicídio”. Neste trecho da nota da FUNAI parece que está ignorando o fato conhecido de suicídio epidêmico do povo Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/porque-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

O comunicado de Pyelito Kue/Mbarakay permite visualizar a imbricação da violência colonial no processo de produção de sofrimento aos Kaiowá e Guarani. Primeiro, ao situar os pistoleiros como os agressores e assassinos dos indígenas; e segundo, por apontar o autoritarismo e a participação dos órgãos estatais, a Justiça Federal na ordem de despejo e a FUNAI na intimidação e legitimação dos atos violentos. Essa conjuntura indica os efeitos psicossociais dolorosos do autoritarismo contido nas ações de desligamento forçado do território ancestral. O lugar ocupado pelo Estado nesse enredo nos leva a questionar a gravidade do equívoco de propor maior intromissão estatal na contenção do suicídio quando este é um dos responsáveis. Por outro lado, as contribuições das narrativas originárias nos apresentam a importância da ocupação do tekoha e da prática dos rituais sagrados para a produção de saúde, e, portanto, para o enfrentamento aos desígnios do suicídio-homicida.

Nesse enredo dramático e de vulnerabilidade psicossocial, os saberes ancestrais dos rezadores, ñanderus e ñandesys, são convocados para harmonizar a coletividade frente ao medo e desespero, como afirma a nota: “alguns rezadores ñanderu ou líderes espirituais já foram

acionados para diminuir os desesperos e medo das crianças e adolescentes, ao mesmo tempo, os rezadores buscam a indicar alguma decisão possível dos adultos guarani-kaiowá diante da ordem de expulsão” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/relatorio-da-comissao-de-liderancas-da.html>, acesso em 10 de outubro de 2020). Essa referência aos conhecimentos e práticas tradicionais indicam a potência da autonomia comunitária frente aos processos de saúde (Fanon, 1959/2020). Nesse sentido, é oportuno conceber a solidariedade e sensibilidade psicossocial desde o respeito, humildade e acompanhamento da auto-organização comunitária para o cuidado junto aos povos originários.

O caráter histórico, e irreparável, da violência colonial e a inserção do suicídio como uma das expressões das violações e expropriações dos territórios ancestrais Kaiowá e Guarani pode ser analisada nas notas a seguir:

Estes atos de expropriação, expulsão desvinculação dos indígenas de seus territórios são compreendidos e definidos pelas lideranças indígenas como uma das violências irreparáveis. Uma vez que a expulsão e tentativa de desligamento Guarani e Kaiowá de seu território antigo ocorreram com violências variadas e sem motivo e sem explicação nenhuma, sobretudo não há justificativa consistente do ponto de vista indígena para abandonar os seus antepassados e se desligar dos seus territórios tradicionais. Por essa razão fundamental, várias comunidades Guarani e Kaiowá inconformadas e constrangidas já lutaram, ainda lutam e lutarão reiteradamente pela recuperação desses territórios antigos. Assim a expropriação e expulsão violenta dos indígenas são definidas como ameaça de morte coletiva, cultural e física (etnocídio/genocídio). Além disso, o despejo e expulsão dos indígenas dos seus territórios tradicionais geram a vida instável, suicídio epidêmico e constrangimento profundo ao modo de ser e viver indígenas (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/aty-guasu-destaca-que-demarcacao-de.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Importa ressaltar que todos os integrantes do Guarani e Kaiowá ameaçados, sem esperança de ver uma vida mais digna no futuro, pertencente aos territórios em conflito, em contexto de sofrimento infinito, já pensaram, algum momento, em suicídio. De modo fechado, o grupo já fala entre eles e pensa aborrecidamente em se matar, isto é, Guarani e Kaiowá sofridos carregam os sentimentos de reagir para morrer e/ou enfrentar iminente perigo/resistir se suicidando, por não conseguir o objetivo central de sua luta individual e coletiva, como povo indígena. Este sentimento de não querer viver mais no Mundo suscita justamente frente à frustração, derrota, medo e fúria intensa indígena que só é narrada voluntariamente e expressada de modo discreto para as pessoas queridas íntimas ou companheiras/parceiras de luta recíproca

(...)

De fato, o suicídio indígena ocorreu e aumentou em decorrência da demora de identificação e demarcação do território antigo. Os Guarani e Kaiowá se mataram, estão ameaçados e morrendo dia-a-dia por conta de medo, desespero, sem perspectiva digna. Essa é a verdade. É sabido que a imprensa está divulgando amplamente o caso de suicídio Guarani e Kaiowá desde 1980 que perdura até hoje

(<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

Outros sentidos relevantes do suicídio Kaiowá e Guarani apontados nas notas acima são os contornos de resistência atravessados neste ato. Diante das situações-limites de intenso sofrimento perpassados por sentimentos de “frustração, derrota, medo e fúria intensa”, o suicídio é apresentado como um modo de reação e/ou enfrentamento. E ainda, são experiências compartilhadas com “pessoas queridas íntimas ou companheiras/parceiras de luta recíproca” (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>, acesso em 10 de outubro de 2020), o que nos aponta a relevância do cuidado em saúde inserido nos fazeres orientados pela solidariedade e pelas dimensões ético-políticas.

Essas expressões do adoecimento e sofrimento decorrentes das violências nos direcionada, em alinhamento com a trajetória do estudo de Martins e Lacerda Jr (2014), para análise dos efeitos psicossociais da violência a partir das coordenadas, indicadas por Martín-Baró (1984/2017e), da: “classe social, envolvimento no conflito e temporalidade” (p. 581). Aqui, retomamos de forma explícita a relação entre a saúde e os contextos emergentes dos atos violentos, para Martín-Baró (1984/2017e), de guerra.

As raízes coloniais da violência e da intersubjetividade latino-americana, calcada na colonialidade do poder e desumanização dos povos indígenas e negros, pressupõem relações hierarquizadas e deterioradas desde o princípio, tal como abordado ao longo deste texto. A condição étnica e cultural, imbricada com a mundialização do capital, como reinterpretação decolonial da categoria de classe social (Quijano, 2005), expõe a fragilidade das relações sociais, e interétnicas, das quais provém as condições de adoecimento e sofrimento dos povos originários.

A ideologização da realidade polarizada entre indígenas e fazendeiros produz uma cisão hierárquica na sociabilidade dos Kaiowá e Guarani e a população local. Os reflexos desse processo podem ser notados pela intensa discriminação historicamente naturalizada frente às comunidades indígenas, assim como, o próprio “suicídio epidêmico” destacado nos parágrafos anteriores e as condições precárias de sobrevivência indígena.

Martins (2018, p. 51) apresenta a expectativa de vida determinada pelo pertencimento étnico e socioespacial:

Das inúmeras entradas possíveis para problematizar a saúde, destaco a expectativa de vida. No Mato Grosso do Sul, segundo o IBGE, é de 75 anos. Já na população indígena

do Distrito Sanitário Especial Indígena MS é de 34,7 anos (FERNANDES, 2016). Embora o indicador promova uma generalização e deixa escapar aspectos fundamentais para compreensão da vida desses coletivos, aqui serve para ressaltar que morar no centro ou na periferia de Dourados, ser douradense e indígena marca a vida, até quando e onde se pode ir.

Em nossa experiência de trabalho psicossocial com crianças e adolescentes no Centro de Referência de Assistência Social percebemos a crueldade da ideologia racista na infância e adolescência Kaiowá e Guarani. Através de brincadeiras coletivas de contato com a terra constatamos os atravessamos do racismo e discriminação. Em conversa dialógica com o grupo, entendemos que a negação da dinâmica que propunha contato com a terra era uma expressão da negação étnica. Nessa ocasião, as adolescentes verbalizaram que não queriam brincar no chão porque quando circulavam no perímetro urbano eram discriminadas pelos não indígenas por, na concepção colonialista, serem “sujas”.

Como afirma Martín-Baró (1984/2017e, p. 261), são também os setores dominados os “mais afetados pelos mecanismos de repressão, pela ação dos “esquadrões da morte” ou dos operativos militares de todos os tipos”. Essa condição fica explícita nas notas da Aty Guasu sobre as ocorrências das ações criminosas dos pistoleiros e dos despejos realizados pelas instituições judiciais e repressivas do Estado.

Constatamos também, em ocasião de solidariedade à comunidade Kaiowá e Guarani de Lagoa Rica, município de Douradina, a expressão racista e traumática da violência policial. Em escuta psicossocial, acolhemos relatos de mulheres, que depois de horas sem notícias de seus maridos após saírem para caçar e pescar para alimentar as famílias, descobriram que estes haviam sido agredidos e encarcerados pela Polícia Militar. A narrativa dos homens violentados, incluindo um ñanderu idoso, é de que foram brutalmente agredidos por policiais por estarem caçando e pescando às margens do rio, no qual outros não indígenas estavam realizando a mesma prática e não teriam sido abordados.

Os relatos dos indígenas agredidos e encarcerados constroem um cenário de horror. De acordo com eles, receberam chutes e socos, além de ficarem sob a mira de armas e chacotas. Após a abordagem truculenta e discriminatória, foram levados algemados e amontoados no camburão para delegacia. O ñanderu, fragilizado pela idade e por uma cirurgia recente de apendicite, diz ter sua saúde comprometida desde então. Na delegacia foram alvos de mais agressões físicas e racistas por outros agentes repressivos. Após dois dias presos, ainda tiveram que pagar fiança para obterem a liberdade provisória. As consequências psicossociais desse acontecimento foram relatadas pela comunidade pelos desdobramentos de humilhação, medo e

trauma de serem novamente perseguidos e atacados pelos policiais. O mais velho teve orientação para nova cirurgia, pois as agressões deslocaram a prótese do procedimento do apêndice.



Foto 26. Agressão/tortura policial. Elizeu apontando as marcas da violência policial enquanto relatava o acontecimento, em 2020.

Por ocasião de nossa visita à parentela de Elizeu, vinte dias após o acontecimento, fomos juntos até o local das agressões. Ornamentados com as vestimentas tradicionais e instrumentos sagrados (mbaraka e xiru), a parentela se dirigiu até a ponte sobre o Rio Brilhante, lugar de estopim da violência. Ao chegarmos lá, os homens violentados trataram de autonomamente fazerem a reconstituição do episódio. Estava evidente a dor pela descrição exata dos procedimentos policiais e as sensações frente a estes. O ñanderu iniciou cantos, danças e rezas na estrada de terra que levava ao rio. Após uma pausa, nos descreveu de forma performática o acontecido. Depois, nos convidou para ir até o rio, onde haviam não indígenas com som automotivo, ingerindo bebidas alcoólicas e banhando. Esse foi o momento ápice dessa experiência de solidariedade. Ali, naquele momento, foi possível visualizar a cisão do mundo colonial (Fanon, 1961/2005), o estranhamento dos não indígenas com o grupo Kaiowá e Guarani com seus cantos e rezas. Elizeu, ao som do mbaraka, ao chegar próximo do Rio Brilhante, cravou o chiru nas águas. A movimentação da família de Elizeu ao caminhar naquele espaço era guiada pela indignação de “essa terra é nossa (...) por que os não índios podem caçar e os indígenas não?” e pelo enfrentamento direto das colonialidades. Contudo, a parte mais potente dessa ação foi o testemunho posterior dos agredidos, que antes estavam com medo, de

que “me sinto mais leve, deu até vontade de caçar de novo”. Essa descrição aponta para a importância da autodeterminação no processo de recomposição intersubjetiva das coletividades frente às situações traumáticas.

Ainda em relação à classificação étnica e as implicações dos efeitos psicossociais, as notas anteriormente registradas dialogam com a leitura de Martins e Lacerda Jr (2014) de que os explorados e dominados “são os que sofrem mais intensamente com problemas como assassinatos, separação dos parentes, impactos de conflitos militares, entre outros” (p. 581). Martín-Baró (1984/2017e) destaca que “são também os setores mais pobres, sobretudo os camponeses [os indígenas], os que mais sofrem o impacto direto do conflito bélico, o qual destrói suas habitações e arrasa seus plantios” (p. 261). Essas considerações podem ser observadas nas denúncias de despejo de Passo Piraju:

Aqui no Passo Piraju, nós estamos bem felizes, já faz dez anos que superamos a miséria e fome em que vivíamos na beira da estrada despejada”. “No passado recente, vivemos vários anos na beira da estrada com muito sofrimento e fome, onde nossas crianças passavam fome e doentes, muitas crianças morreram lá”, por isso nós não queremos mais retornar a viver na beira da estrada, preferimos a morte que voltar na beira da estrada. Entendemos que o Governo Federal construiu para nós escola, caixa da água, posto saúde, assim está ajudando nós para sobreviver, enquanto a justiça federal vai mandar nos levar jogar na beira da estrada. “Parece que a Justiça do Brasil só que ver o sofrimento e morte dos índios na beira da estrada”. “Será que essa é justiça de verdade?

(...)

Uma vez que na tekoha Passo Piraju, visivelmente, a comunidade sofrida e violentada, em parte está superando essa vida traumatizada e miserável (<http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/relatorio-da-comissao-de-liderancas-da.html>, acesso em 10 de outubro de 2020).

De acordo com Martín-Baró (1984/2017e, p. 262), “a segunda variável importante para analisar as consequências diferenciais da guerra sobre a saúde mental da população é o envolvimento dos grupos e das pessoas na própria guerra”. Nesse aspecto, ao tratarmos a situação colonial como a guerra, desde os apontamentos de Martín-Baró (1984/2017e) e Fanon (1959/2020), temos a inferiorização e a violência sedimentada pela intersubjetividade colonizadora como atravessamento da totalidade das interrelações entre indígenas e não indígenas. Nesse sentido, a realidade social é perpassada por essa construção histórica da ideologização colonialista, de modo que, há poucas escapatórias quanto ao envolvimento. Contudo, a multiplicidade das experiências Kaiowá e Guarani demonstram níveis e configurações diferentes das consequências psicossociais a depender do processo de territorialização indígena (Pereira, 2007, 2016; Benites, 2012).

Ao longo da resistência histórica dos Kaiowá e Guarani foram forjados distintos modos de assentamento, destes, destacamos as Reservas Indígenas e as retomadas para refletir sobre a intensidade do envolvimento e as consequências psicossociais (Pereira, 2007). A violência nos espaços de reservamento, como as notas descrevem, são inseridas numa dinâmica de confinamento e limitação das práticas culturais, decorrente disso, são visualizados cenários de altas taxas de violência interna, suicídio e abuso de álcool e outras drogas (Aty Guasu, 2012). Por outro lado, os territórios retomados através da auto-organização comunitária geram o fortalecimento das relações originárias e das práticas cosmológicas, por configurarem o tekoha, onde o modo de ser toma seus sentidos tradicionais e sagrados. Contudo, como observamos nos comunicados da Aty Guasu, as terras retomadas também sofrem maior incidência das ações criminosas dos pistoleiros/mercenários a mando de fazendeiros e também dos despejos judiciais.

São intensidades e níveis diferentes que marcam estes distintos modos de assentamento e, conseqüentemente, envolvimento nas relações coloniais. Esta apreensão faz referência a totalidade da opressão das colonialidades nas vidas dos povos colonizados. Onde quer que estejam estão sob os atravessamentos das colonialidades. Entretanto, destacamos que a estratégia de retomada do tekoha representa a busca pelo modo correto de viver e ser Kaiowá e Guarani (Mota, 2012; Benites, 2014; Pereira, 2016; Benites, 2020, online) em enfrentamento direto aos mecanismos coloniais, por isso, entendemos este movimento como prática potente de desobediência (Mignolo, 2014) e luta rumo à libertação e decolonialidade do poder, saber e ser.

Os despejos judiciais e extrajudiciais vão na direção do que Martín-Baró (1984/2017e, p. 263) apontam como o desalojamento, no qual “eles tiveram que abandonar seus lares, muitas vezes destruídos, tomando uma decisão sempre difícil de se distanciar de suas raízes, de seus mortos”. Essa descrição nos remete automaticamente à comunidade de Apyka’i e o relato de Damiana sobre suas noturnas e clandestinas idas ao cemitério de seus familiares no tekoha para rezar. Morais (2017) destaca a importância das redes estabelecidas entre os vivos e os mortos na harmonização das relações, e o quão perverso é a perturbação e distanciamento dos mortos e suas memórias.

Para Martín-Baró (1984/2017e, p. 264), “é difícil pensar que a experiência de desalojamento não deixe marca alguma no psiquismo das pessoas, especialmente as mais frágeis ou os jovens”. Essa citação de Martín-Baró nos remete a fala de Aranduhá (2020,

online), guerreira Kaiowá e Guarani que relata, “o Estado é o que mais viola as mulheres indígenas (...) isso tem tudo a ver com saúde mental, como vamos estar diante dos despejos de nossos territórios? Isso tem que ser pautado como saúde mental”. Esses dois trechos nos convocam à alteridade sensivelmente psicossocial junto às comunidades Kaiowá e Guarani que, em processo de reivindicação de seus territórios, são violentamente reprimidas e forçadas a deixarem seus tekohas com suas crianças. Estão presentes nas denúncias da Aty Guasu, como pudemos perceber pelos recortes, as descrições de pânico, desespero, tristeza e choro entre as crianças.

De acordo com Martins e Lacerda Jr (2014), algumas consequências das experiências de violência cotidiana são: “estresse pós-traumático; dificuldade de readaptação à vida cotidiana e medo” (p. 582). Esses efeitos relacionam-se com o terceiro aspecto apresentado por Martín-Baró (1984/2017e, p. 264): a temporalidade. Para o autor, “o prolongamento da guerra, - e, atualmente, não há perspectiva de término – os efeitos imediatos se tornarão mais profundos”. Essa afirmação adquire contornos inimagináveis ao refletirmos sobre a dinâmica colonial de longa duração implicada no processo histórico de mais de 500 anos da instituição e estruturação do colonialismo e das colonialidades. Segundo Martín-Baró (1984/2017e, p. 264):

O agravamento das condições materiais de vida, a persistência de um clima de insegurança e, em muitos casos, de terror, ter que construir a existência sobre a base da violência, as referências polarizadas ou ambíguas, a consciência de falsidade ou o temor à verdade, acabam quebrando resistências ou proporcionando adaptações que, no melhor dos casos, revelam uma anormal normalidade, misturada com vínculos alienadores e despersonalizantes.

Essa compreensão de Martín-Baró (1984/2017e) nos ajuda a problematizar os efeitos alienadores da ideologização colonial na formação dos vínculos e das relações sociais segundo os parâmetros do poder. E, a implicação disso no processo das constituições identitárias e comunitárias a partir da identificação com os colonizadores. Contudo, as múltiplas experiências Kaiowá e Guarani nos apresentam meandros da resistência originária não capturáveis pela dominação e epistemologia colonial, e ainda, distintas estratégias de manterem-se vivos e articulados na luta e defesa dos territórios ancestrais.

De acordo com Martins e Lacerda Jr (2014, p. 581), “uma situação desumanizadora de violência deteriora diretamente a saúde mental, deixando marcas negativas na saúde psíquica dos indivíduos e nas relações sociais destes”. A partir desse entendimento apresentamos o conceito de trauma psicossocial de Martín-Baró (1988/2017g), para colaborar com a análise das consequências da violência colonial, consistindo na “cristalização traumática nas pessoas e nos

grupos de relações sociais desumanizadas” (p. 312). Essa definição nos ajuda nas percepções e sensibilidades quanto as relações desumanas pelas quais os Kaiowá e Guarani estão inseridos no contexto douradense e sul-mato-grossense, contaminadas pela sociabilidade ideologizada dos interesses colonialistas do agronegócio. A cristalização desse processo faz referência aos efeitos mencionados anteriormente sobre a qualificação “introvertida”, da negação identitária da etnicidade nas crianças e adolescentes, da legitimação da violência policial, da ocorrência e impunidade de assassinatos criminosos, e dos despejos judiciais.

Para Martín-Baró (1988/2017g), o trauma psicossocial refere-se ao caráter dialético entre as feridas causadas pelas experiências difíceis de sofrimento e acontecimentos dolorosos em relação à processos históricos com incidência coletiva. Sob estes contornos, a emergência do trauma psicossocial nas experiências Kaiowá e Guarani está diretamente relacionada com a violência colonial e os procedimentos/objetivos de genocídio/etnocídio dos povos originários. A perspectiva de Martín-Baró (1988/2017g) destaca dois aspectos:

(a) que a ferida que afeta as pessoas foi produzida socialmente, isto é, suas raízes não estão no indivíduo, mas na sociedade; e (b) que sua natureza se alimenta e se mantém na relação entre indivíduo e a sociedade, por meio de diversas mediações institucionais, grupais e, também, individuais (p. 326).

Entendemos que a colonização, amparada ao “ego conquistador”, e a reconstituição contínua do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista mostram-se como articuladoras das raízes ideológicas de inferiorização e manutenção da desumanização dos povos originários. Essa compreensão dialoga com a definição de Martín-Baró (1988/2017g) sobre a cristalização traumática das relações (coloniais) sociais desumanizantes. A partir desse entendimento, podemos situar as discriminações racistas e violentas estrutural e institucionalmente reproduzidas contra os povos indígenas como parte das consequências psicossociais para os Kaiowá e Guarani, bem como a negação identitária e a violência interna como resposta a este cenário.

Em gravidade similar, situamos os casos de violências alarmante no interior das Reservas Indígenas. A violência colonial, nascida das entranhas do colonialismo brutal e desumanizante, repercute no cotidiano de sociabilidade Kaiowá e Guarani. O confinamento e limitação das práticas dos rituais sagrados, desde a cosmologia originária, são condições privilegiadas de produção das violências intracomunitárias. O abuso de álcool e outras drogas nesses espaços, a partir da interação com o contexto urbano, potencializa os conflitos entre os habitantes desses módulos de ocupação.

Por fim, destacamos a importância de colaborar com a apreensão e o enfrentamento da violência colonial desde a narrativa e perspectiva dos povos originários. Nesse processo, a ruptura com os saberes ocidentalizados, bases ideológicas e epistêmicas da violência, apresenta-se como caminho para aproximação dos conhecimentos tradicionais. A compreensão histórica colabora para visualizar as raízes colonialistas e conceber a substituição das relações desumanizadoras por outras, onde a alteridade seja pautada pela convivência e não pelo domínio e extermínio. Nesse sentido, passamos entender a construção de relações descolonizadas como tarefa de enfrentamento aos atos violentos, como saúde e condição necessária para transformação da situação colonial em direção a libertação coletiva.

Como afirma Martín-Baró (1984/2017e, p. 267):

Se a base da saúde mental de um povo encontra-se na existência de relações humanizadoras, de vínculos coletivos nos quais e pelos quais se afirma a humanidade pessoal de cada um e não se nega a realidade de ninguém, então a construção de uma sociedade nova ou, pelo menos, melhor e mais justa, não é somente um problema econômico e político; é também, e por princípio, um problema de saúde mental.

Nessa direção, contribuir para a superação da violência colonial e do trauma psicossocial junto aos Kaiowá e Guarani passa pela problematização das colonialidades, da dominação e exploração dos territórios pelo agronegócio e o capitalismo transnacional. Temos aprendido, em nossa caminhada, como urgente a auto-organização e autodeterminação dos povos na recuperação dos tekoha e reestabelecimento de suas sociabilidades de acordo com os princípios cosmológicos para a produção e promoção de saúde. Esse movimento exige a transformação das relações através da desideologização da compreensão colonialista de que os indígenas são “invasores” e os fazendeiros “produtores” que alimentam o país. Como aponta Martín-Baró (1988/2017g, p. 331), “é necessário iniciar um intenso trabalho de despolarização, desideologização e desmilitarização que pode reparar as relações sociais e permitir que as pessoas elaborem sua história em um contexto interpessoal diferente do atual”.

Esses apontamentos são humildes análises desde a sensibilidade psicossocial e engajamento com as perspectivas e organizações Kaiowá e Guarani, com ênfase para a Aty Guasu. Esse tópico pode ser lido como convocação das e dos profissionais da Psicologia no compromisso com a libertação dos povos originários. A desideologização proposta por Martín-Baró (1985/2017c, 1987/2017d) compõe um dos desafios para a Psicologia Social em interrelação com os povos da América Latina. Concomitante, o trabalho de conscientização apresenta-se como central dessas experiências, o qual entendemos como necessária a

descolonização dialógica entre os saberes psicológicos e os conhecimentos das coletividades subalternizadas. A esse desprendimento temos compreendido como caminho para a insurgência das intersubjetividades ainda colonizadas em detrimento da desestruturação das dominações históricas inscritas pela cartilha colonial. Por fim, reivindicamos a desobediência epistêmica (Mignolo, 2014) para o aniquilamento das colonialidades e reestruturação de outros mundos possíveis (Fanon, 1952/2008) desde a heterogeneidade latino-americana, hasta la victoria dos bem viveres.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa parte do texto não é uma conclusão, tão pouco o fim dos nossos diálogos com os Kaiowá e Guarani. São algumas considerações e entendida assim pela despretensão quanto aos determinismos e generalizações do pensamento. As reflexões e sensibilidades apresentadas no decorrer desta dissertação estão marcadas por nossa localização na geopolítica do conhecimento, que por sua vez, encontra com as sabedorias cosmológicas e originárias dos indígenas em movimento, em especial dos Kaiowá e Guarani. Essa escrita liminar pode ser lida como o nosso processo de aprendizagem em interrelação com estes povos.

A compreensão poética dos indígenas em movimento, para dialogar com o Movimento Indígena, produz deslocamentos importantes. Um primeiro, sobre a heterogeneidade dos modos de organização e as armadilhas da homogeneização. Segundo, a condição própria de estar em constante transformação distinta dos rumos unidirecionais e unilineares da perspectiva moderna/colonial. E terceiro, aquilo que Tónico Benites nos aponta quanto ao processo relacional entre os avanços das articulações indígenas e as ofensivas das colonialidades. De modo sensível, ao nos propormos a solidariedade junto aos povos, também nos encontramos em movimento, o qual entendemos como potência no sentido dialógico.

Estar em movimento junto aos povos é uma das qualidades fundamentais de nossa experiência. Ao habitar as Terras Vermelhas, conviver com os Kaiowá e Guarani, trabalhar com as comunidades, acompanhar suas mobilizações e reivindicações, presenciar seus enfrentamentos e processos de resistência, estudar e aproximar de suas histórias e cosmologias, temos uma oportunidade singular de intersubjetividade. Nessa relação, o imaginário colonial folclorizado é minado pelo cotidiano e ressignificado pela interpelação da realidade. É nessa ocasião que propomos a contribuição da sensibilidade psicossocial como emergente da Psicologia em movimento. Essa dimensão, ainda singela no amadurecer, compreende o reconhecimento dos povos por eles próprios (sem a mediação alienada das colonialidades), a indignação com as condições materiais e subjetivas de discriminação e subalternidade, e o consequente compromisso radical com a transformação social em alinhamento com os povos.

São essas sensibilidades psicossociais que emergem e nos auxiliam no entendimento do nosso caminhar, oguata, pelos territórios sagrados (e sangrando) dos Kaiowá e Guarani. As inspirações para a sensibilidade psicossocial, a demarcar, o desprendimento epistêmico de Mignolo, o engajamento e libertação da Psicologia de Martín-Baró, e os ímpetus da *práxis* comprometida e transformadora de Paulo Freire e Franz Fanon, orientam o nosso “quefazer”.

Os procedimentos de leitura das notas (narrativas) da Aty Guasu, a participação de eventos e registro em caderno de campo, os registros-imagens das fotografias e as atividades de solidariedade aos povos também são perpassados pela sensibilidade psicossocial no âmbito teórico-metodológico-epistêmico.

Dessa potência poética ressaltamos também a escuta descolonizada como urgência para a Psicologia, e talvez até para as ciências humanas e da saúde, no trabalho social com os povos originários. Essa é uma demanda da condição de produção e circulação do conhecimento por meio da oralidade enquanto modo próprio dos povos tradicionais, e da necessidade de descolonização do imaginário forjado pela modernidade/colonialidade. Destacamos as incompreensões ou interpretações equivocadas das narrativas indígenas, tal como as notas de Pyelito Kue, como consequência da escuta colonizada. Nesse estudo buscamos nos aproximar da descolonização da escuta, o que não garante que tenhamos conseguido, mesmo porque a colonialidade dos sentidos nos constitui, e seria necessário um processo profundo de decolonialidade, que em nossa compreensão é coletiva e não individual. Nesse sentido, pontuamos nossas limitações relacionadas as insensibilidades inerentes ao nosso lugar de karai.

A decolonialidade é um exercício. Estudar o histórico de mobilização dos povos indígenas, principalmente, a partir da década de 1970, nos possibilitou perceber diversos significados e potências da luta originária. A resistência não começa nos anos de 1970, nem no século XX, é ancestral justamente por remontar a própria modernidade/colonialidade. Entretanto, ao analisar as produções sobre o início das articulações contemporâneas temos importantes contribuições. Dentre elas, o conhecimento da valiosa conscientização pan-indígena insurgente das Assembleias de Chefes Indígenas em plena ditadura militar. O encontro entre diversos povos para discutir sobre as suas condições permitiu o deslocamento das questões do plano interno dos grupos étnicos para o interétnico. Nesse processo os povos percebem, dentre suas diversidades, o comum, que naquele momento era a exigência da organização supra-étnica para a sobrevivência das coletividades originárias, sendo está a bandeira do Movimento Indígena em formação.

Os indigenismos, com destaque para o estatal e o social, desvelam os princípios genocidas estruturantes da modernidade/colonialidade. O paradigma exterminacionista permeia a fundação e manutenção dos Estados-nação na América Latina. O massacre e escravização dos povos indígenas e negros como a base da formação social latino-americana e da instituição estatal encontra seus resquícios nas políticas indigenistas, com ênfase nos períodos autoritários. Há expressiva incompatibilidade entre a autodeterminação dos povos e a gestão do Estado. Essa

condição pode ser percebida nas tensões quando da mobilização da União das Nações Indígenas e os temores dos agentes estatais frente a possibilidade de autogestão dos povos e a fragilização da soberania nacional.

O Estado-nação é estruturado a partir das colonialidades e as reproduz como modo de perpetuação do poder colonial, a esta condição percebemos as características do colonialismo interno presentes nos empreendimentos nos âmbitos econômicos e políticos, e nas intersubjetividades colonialistas, através das concepções integracionistas e assimilacionistas. Por isso, ao se mobilizarem na dimensão pan-indígena, os povos atentam contra as perspectivas coloniais de integração e tutela, redesenhando horizontes alheios aos planos do extermínio para expansão política e territorial da exploração capitalista alinhada ao Estado.

Desse processo destacamos a redefinição do termo “índio” cuja proposta era de emancipação formulada na Ditadura Militar. Com finalidade de se desresponsabilizar das demarcações de terras e avançar sobre os territórios indígenas é apresentado o projeto emancipatório por parte do governo autoritário, que tinham como princípio o questionamento da indianidade dos povos tradicionais. Em resposta a esta ofensiva é que se constitui a ênfase na autoidentificação dos povos enquanto “índio” num processo de ressignificação do termo e fortalecimento das articulações interétnicas.

A conscientização pan-indígena e a redefinição do termo índio apresentam a potência decolonial das mobilizações indígenas. Além disso, também contribui para refletirmos sobre as potencialidades das nossas práticas em diálogo com os povos. A partir da Psicologia Social é possível pensar a organização de espaços coletivos no trabalho social com as comunidades indígenas. Esse entendimento está em consonância com a nossa experiência de atuação no CRAS, no território de Panambizinho, quando no envolvimento com as mulheres do PAIF e as crianças-adolescentes-jovens do SCFV. Nessa vivência pudemos notar a viabilidade da atuação comprometida e engajada na articulação política comunitária e enfrentamento das colonialidades.

Como pontuamos, o Estado-nação está assentado e reproduz as colonialidades, contudo, as práticas dialógicas junto aos povos possibilitam experiências de transgressão, sendo permeada por limites sistêmicos. A base para esta perspectiva no texto refere-se as discussões sobre a comemoração dos 500 anos de Brasil, dirigida e organizada por FHC, enquanto evidência do compromisso dessa estrutura com a colonialidade, e as próprias tensões e crise do Movimento Indígena institucionalizado na figura da União das Nações Indígenas. De todo modo, as conjunturas históricas nos orientam para a constante aproximação dos povos

originários como mediadores da nossa *práxis*, mesmo que incorporada às instituições, devidamente reconhecidas em seus limites.

A fragilidade da democracia latino-americana e o autoritarismo colonizado-colonizador tem sido evidenciado nos últimos processos políticos da conjuntura brasileira. O impeachment de Dilma Rousseff e a posse de Jair Bolsonaro escaram faces da mesma moeda constituintes da América Latina. A submissão bolsonarista aos projetos colonialistas do agronegócio e das empresas transnacionais compõe a ideologia anti-indígena de longa data na política institucional do Brasil. Os projetos de lei contra os povos originários apresentados no Congresso Nacional tomam forma e eco pelas propostas genocidas de Bolsonaro, que em grande medida corresponde ao imaginário colonial instrumentalizado para a gestão estatal.

O enfrentamento as políticas anti-indígenas e à Bolsonaro compõem os desafios atuais dos indígenas em movimento. O antagonismo presente nos interesses político-econômicos, mais uma vez, incide diretamente nos territórios indígenas. Frente a esta conjuntura, o Movimento Indígena, representado pelas organizações regionais em articulação com a APIB, tem buscado através de campanhas internacionais visibilizar o genocídio indígena. Esse cenário recente demonstra o que em nossa análise interpretamos como dupla colonialidade expressa pela interposição de reivindicações junto aos países imperialistas em virtude das dificuldades internas. Nesse sentido, os países colonialistas são ao mesmo tempo responsáveis pelas violências e violações, a partir das relações históricas de comércio e exploração, e ainda, possíveis mediadores dos conflitos pelos organismos internacionais e por meio das mesmas relações econômicas no âmbito dos embargos. O acionamento desta estratégia pelo Movimento Indígena pode ser observado pela Campanha de Boicote ao Agronegócio, “A soja/carne/cana tem sangue indígena”, e a Jornada Sangue Indígena, “Nenhuma Gota Mais”, na Europa.

Outra potente estratégia dos indígenas em movimento tem sido as articulações protagonizadas pelas mulheres. A I Marcha das Mulheres Indígenas foi uma das maiores mobilizações sociais desde a posse de Bolsonaro. A ocupação de Brasília por milhares de mulheres indígenas e o documento final do evento demonstram a força feminista na interpelação do autoritarismo colonialista. A narrativa presente no documento de encerramento do evento aponta para a interpretação originária do corpo-território-espírito enquanto dimensões indissociáveis. Essa perspectiva ancestral atenta contra a fragmentação dualista-cartesiana e as políticas extrativistas do capitalismo global. Nessa mesma direção, a Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, a Kuñangue Aty Guasu, também demarca a importância da defesa dos territórios ancestrais para a manutenção da vida e produção de saúde.

Esse percurso e os desafios apresentados até aqui correspondem, como uma das leituras possíveis, a “primeira parte” da dissertação. A segunda parte, de igual importância e de muito carinho, refere-se à escuta e diálogo com as narrativas Kaiowá e Guarani através das notas publicadas na internet pela Aty Guasu. A ocupação das redes pela Aty Guasu data do marco dramático do assassinato de Nísio Gomes. Essa condição é representativa das denúncias e reivindicações dessa coletividade, que é a segunda maior população indígena do País, e possui a triste posição de primeiro lugar no *ranking* de assassinatos. O processo histórico de colonização dos territórios Kaiowá e Guarani tem íntima relação com o quadro de genocídio e etnocídio denunciado pelas lideranças. A ocupação não indígena do tekoha guasu no pós-guerra entre Brasil e Paraguai instituiu uma política fundiária violenta produtora de índices característicos de situações de guerra.

Em nossas análises ressaltamos as dimensões de saúde, violência e resistência. A articulação dessas dimensões nos parece fundamental para aproximação da intersubjetividade entre os povos indígenas e os não indígenas do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. A resistência Kaiowá e Guarani é ancestral e data de pelo menos 1505. Esse processo histórico está intimamente vinculado à saúde e a violência. Como analisamos no decorrer do texto o colonialismo e as colonialidades na América Latina foram instituídos através da dominação dos povos e de seus territórios, a esta condição substantivamos como violência colonial, pela relação intrínseca com a colonização. A violência colonial permeia o imaginário colonialista pela desumanização das coletividades originárias e as políticas extrativistas de exploração econômica para constituição das hegemonias globais. Evidentemente, a saúde neste contexto, principalmente, a partir do entendimento da mediação entre a qualidade da saúde e das relações sociais, encontra-se completamente comprometida.

Destacamos das notas da Aty Guasu as denúncias de expropriação, expulsão, tortura, agressão, assassinato, isolamento, cercamento, confinamento, despejos extrajudiciais e judiciais, ataques armados e atropelamentos como significativo da violência colonial contra os Kaiowá e Guarani. Não temos dúvida quanto aos impactos de produção de sofrimento coletivo resultantes dessa condição vivenciada pelas comunidades Kaiowá e Guarani. Esses acontecimentos passam a ser visibilizados e tomam caráter de resistência através da apropriação da internet para a divulgação nacional e internacional, constituindo em uma importante estratégia de luta.

Destacamos também a articulação das comunidades através da Aty Guasu a partir da década de 1970 como importante no âmbito da gestão de práticas de resistência, enfrentamento a violência e produção de saúde entre os Kaiowá e Guarani. As retomadas dos territórios

tradicionais, dos tekoha, iniciados nesta época instituem a potência das mobilizações dos Kaiowá e Guarani. Em nossa análise, os movimentos de retomada simbolizam a resistência na autonomia política comunitária, correspondendo a retomada da saúde, desde o entendimento cosmológico da terra enquanto vida, e enfrentamento das violências internas nas reservas e a própria violência da distância dos corpos-memórias ancestrais. Contudo, a violência também adquire outros níveis a partir do embate direto com fazendeiros e pistoleiros. Esta conjuntura não pode ser atribuída aos povos como culpabilização destes enquanto a brutalidade reside nas práticas colonialistas históricas e na mercantilização dos *commodities*, que estão ensanguentados pelos ruralistas e o capital transnacional.

Por fim, destacamos a importância das produções de conhecimento articuladas e comprometidas com os povos. Entendemos as limitações e a provisoriedade de nossas análises pelo próprio exercício de descolonização e decolonialidade. Os diálogos com os indígenas em movimento marcam nossa localização epistemológica liminar e os sonhos por outros mundos possíveis. Nesse sentido, apresentamos a necessidade e humildes contribuições para outras *práxis* baseadas na descolonização dialógica da Psicologia em movimento com os povos indígenas. O engajamento e o compromisso com os povos nos orientam para horizontes de libertação coletiva. Este estudo demarca que como psicólogos e psicólogas é preciso estarmos também em movimento junto às coletividades em luta, este é nosso estudo-relato-convite. Atyma Porã, Kaiowá e Guarani. Como afirmado por Xicão Xukuru, liderança do povo Xukuru do Ororubá: “diga ao povo que avance!”⁷⁷.

⁷⁷ Para conhecer Xicão e os Xukuru do Ororubá ver: <https://www.youtube.com/watch?v=jqV4RqjG9V0>

7 REFERÊNCIAS

- Aranduhá, Jaqueline. (2020, setembro 30). Oiko meme nhomongueta hina ani hangua mba'asy vai ohupyty Guarani ha Kaiowá resãi porã, tesãi joja pe jaiko hangua. Discutindo ações para prevenção e cuidados com a vida para o bem viver entre os Guarani e Kaiowá [live]. Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia (CEPEGRE/UEMS). Disponível em: <https://www.facebook.com/2052134651774714/videos/1238346066558218>
- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, SP: Autonomia Literária.
- Almeida, R. F. T. (2001). *Do desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Altini, E., Rodrigues, G., Padilha, L., Moraes, P. D., & Liebgott, R. B. (2013). *A política de atenção à saúde indígena no Brasil: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas*. Brasília, DF: CIMI.
- Altini, E., Rodrigues, G., Padilha, L., Moraes, P. D., & Liebgott, R. B. (2013). *A política de atenção à saúde indígena no Brasil: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas*. Brasília, DF: CIMI.
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. (2020, n.d). Quem somos [site]. Recuperado: <http://apib.info/apib/>
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. (2019, agosto 15). Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito” [site]. Recuperado de: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. (2019, dezembro 30). Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais. [site]. Recuperado de: <http://apib.info/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>
- Amazon Watch., & Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. (2019). Cumplicidade na destruição: Como os consumidores e financiadores do Norte permitem o ataque do governo Bolsonaro à Amazônia Brasileira [Relatório]. Recuperando em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2019-cumplicidade-na-destruicao.pdf>
- Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas. (1976). *A política de genocídio contra os índios do Brasil*. Lisboa: GRU Artes Gráficas. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/0B8qf4EMOIMBkVGpkREdtdHp1Vmc/edit>
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11(1), 89-117.
- Baniwa, G. L. (2007). Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Revista Tellus*, 7(12), 127-146.
- Baniwa, A. F.; & Karipuna, K. (2012). Controle Social: o ponto de vista das lideranças. In: L. Garnelo, & A. L. Pontes (Orgs), *Saúde indígena: uma introdução ao tema*, 216-234. Brasília: MEC-SECADI.

- Behr, N. (2002). *Poesília: Poesia Pau-brasília*. Brasília: LGE Editora.
- Benites, T. (2012). Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekohaguasu. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2), 165-174.
- Benites, T. (2014). Rojerokyhina ha roikejvytekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
- Benites, E. (2020, outubro 01). Os desafios do teko araguayje (jeito sagrado de ser) Guarani e Kaiowá nos tempos atuais [youtube]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HigxA6ejGYg>
- Bicalho, P. S. S. (2010). Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009) (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Unb, Brasília, DF, Brasil.
- Bitencourt, L. B. (2018). *A formação de um campo político na América Latina: As organizações indígenas no Brasil* (2a ed.). Goiânia: Editora UFG.
- Borda, O. F. (1981). *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Brand, A. (2004). Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Revista Tellus*, 4(6), 137-150.
- Brandão, C. Os Guarani: Índios do Sul – religião, resistência e adaptação. *Revista de Estudos Avançados*, 4(10), 53-90.
- Cardoso de Oliveira, R. (2000). Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, 14(40), 213-230.
- Carneiro da Cunha, M. 1987. *Os direitos do Índio (Ensaio e Documentos)*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Chamorro, G. (2017). *Panambizinho: lugar de canto, dança, rezas e rituais kaiowá*. São Leopoldo, RS: Karywa.
- Chiavenato, J. J. (1991). *Bandeirismo: dominação e violência*. São Paulo: Moderna.
- Conselho Indigenista Missionário. (2017). *Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. Brasília, DF: CIMI.
- Conselho Indigenista Missionário. (2015, outubro 27). Porque pedimos o embargo/boicote aos produtos do agronegócio de Mato Grosso do Sul [site]. Recuperado de: <https://cimi.org.br/2015/10/37878/>
- Conselho Indigenista Missionário. (2019, outubro 11). Comitativa de lideranças indígenas vai à Europa denunciar violações no Brasil [site]. Recuperado de: <https://cimi.org.br/2019/10/comitativa-de-liderancas-indigenas-vai-a-europa-denunciar-violacoes-no-brasil/>

- Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. (2017). *Tekoha: direito dos Povos Guarani e Kaiowá (visita do Consea ao Mato Grosso do Sul)*. Brasília: Presidência da República.
- Comissão Nacional da Verdade. (2014). Violação de direitos dos povos indígenas. Recuperado em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%20%20-%20Texto%205.pdf>. Acesso em: 30 de agosto de 2019.
- Comissão Pastoral da Terra. (2017). *Conflitos no campo: Brasil 2017*. Goiânia, GO: CPT.
- Cordeiro, M. P., & Curado, J. C. (2017). Psicologia na Assistência Social: um campo em formação. *Psicologia & Sociedade*, 29. doi: 10.1590/1807-0310/2017v29i169210
- Cruz, K. R., & Coelho, E. M. B. (2012). A saúde indigenista e os desafios da particip(ação) indígena. *Revista Saúde e Sociedade*, 21(1), 185-198.
- Cruz, K. R. (2005). Política indigenista de saúde e participação indígena: desafios do respeito à diferença. In: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (Org.), Artigo de comunicação científica, Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luiz: UFMA.
- Cusicanqui, S. R. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Equipe Mapa Guarani Continental. (2016). *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande, MS: EMGC.
- Escobar, A. (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In E. Lander (Org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF. (Original publicado em 1961).
- Fanon, F. (2008). *Pele negras, máscaras brancas*. Salvador: UFBA. (Original publicado em 1952).
- Fanon, F. (2020). *Medicina e colonialismo*. Piauí: Terra Sem Amos. (Original publicado em 1959).
- Faria, L. L., & Martins, C. P. (2020). Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e desobediência indígena. *Revista Psicologia para América Latina*, 33, 33-42.
- Freire, P. (1979). *Multinacionais e trabalhadores no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Freire, P. (1978). *Conscientización*. Buenos Aires: Ediciones Busqueda.
- Freire, P. (1981). *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Foucault, M. (1977). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

- Gonçalves, B. S. (2019). *Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização*. São Paulo: Ed. do Autor.
- Gonzáles Casanova, P. (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). In CLACSO, *A teoria marxista hoje: problemas e perspectiva*, 431-457. Buenos Aires: CLACSO.
- Gonzáles Casanova, P. (1967). *A democracia no México* (A. Arruda Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Guareschi, P. (2015). Representações sociais, mídia e movimentos sociais. In P. Guareschi, A. Hernandez & M. Cárdenas (Orgs), *Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político* (Cap. 5, p. 77-91). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Guareschi, P. (1984). *Sociologia Crítica: alternativas de mudança*. Porto Alegre: Mundo Jovem.
- Haesbaert, R., & Porto-Gonçalves, C. W. (2006). *A nova des-ordem mundial*. São Paulo: Editora UNESP.
- Herschmann, M., & Pereira, C. A. M. (2000). E la nave va. As celebrações dos 500 anos no Brasil: afirmações e disputa no espaço simbólico. *Estudos Históricos*, 14(1), 203-216.
- Hoornaert, E. (1978). A Importância das Assembleias Indígenas para os Estudos Brasileiros. *Religião e Sociedade*, 3 (1), 77-187.
- Imaflora. (2017, março 20). Atlas Agropecuário: Atlas Agropecuário revela a malha fundiária do Brasil [site]. Recuperado em: <http://imaflora.blogspot.com/2017/03/atlas-agropecuário-revela-malha.html>
- Johnson, F. M. (2019). *Pyahu Kuera: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.
- Johnson, F. M., & Faria, L. L. (2020). Pandemias, profecias e autonomias: os Guarani e Kaiowá contra a COVID-19. *Cadernos de Campo*, 29(supl), 42-52.
- Koelzer, L. P., Backes, M. S., Zanella, A. V. (2014). Psicologia e CRAS: reflexões a partir de uma experiência de estágio. *Revista Interinstitucional de Psicologia*, 7(1), 132-139. Recuperado em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v7n1/v7n1a12.pdf>
- Krenak, A. (1985). A UNI e o Movimento Indígena. In Centro Ecumênico de Documentação e Informação, *Povos Indígena do Brasil 1984*. Rio de Janeiro: CEDI.
- Kuñangue Aty Guasu. (2019, setembro 20). Documento Final da VII Kunãgue Aty Guasu [pdf]. Recuperado em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasu-2019.pdf>
- Lane, S. T. M. (1981). *O que é Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense.
- La Cadena, M. (2018). Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Estudos Brasileiros*, 69(1), 95-117.

- Maldonado, C. H., & Batistote, M. L. F. (2016). Novas frentes de uma luta antiga: discursividades dos índios Guarani e Kaiowá na rede social facebook. *Revista Linguagem*, 26(1).
- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade (I. M. Ferreira Trad.). *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114. doi: [10.4000/rccs.695](https://doi.org/10.4000/rccs.695)
- Marinho, E. (1997). *Caixa de poemas*. Joinville, SC: Manuscrito Editora.
- Martín-Baró, I. (1975). El valor psicológico de la represión política mediante la violencia. *Estudios Centroamericanos*, 30 (326), 742-752.
- Martín-Baró, I. *Acción e ideología: psicología social desde centroamérica* (2a ed.). San Salvador, El Salvador: UCA. (Original publicado em 1985).
- Martín-Baró, I. (2017b). O psicólogo no processo revolucionário. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 25-29). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1980).
- Martín-Baró, I. (2017c). A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 55-65). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1985).
- Martín-Baró, I. (2017d). O desafio popular à Psicologia Social na América Latina. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 66-88). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1987).
- Martín-Baró, I. (2017e). Guerra e saúde mental. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 251-270). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1984).
- Martín-Baró, I. (2017f). A violência na América Central: uma visão psicossocial. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 251-270). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1987).
- Martín-Baró, I. (2017g). A violência política e a guerra como causas do trauma psicossocial em El Salvador. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 251-270). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1988).
- Martins, M. O. K., & Lacerda Jr, F. (2014). A contribuição de Martín-Baró para o Estudo da Violência: uma apresentação. *Psicologia Política*, 14(31), 569-589.
- Martins, C. P. (2014). “Nada sobre nós sem nós”: aprendizados a partir do apoio na articulação entre o HumanizaSUS e a Saúde Indígena. In: R. Pineiro et al (org.), *Experiênci(ações) e práticas de apoio no SUS: Integralidade, áreas programáticas e democracia institucional*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ
- Martins, C. P. (2018). Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar o mundo. *Revista Ñanduty*, 6(8), 46-59.
- Melià, B. (1990). A terra sem mal dos Guarani. *Revista de Antropologia*, 33, 33-46.

- Mignolo, W. (2014a). *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2a ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2014b). Retos decoloniales hoy. In M. A. Borsani & P. Quintero (Orgs.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar em colectivo*. Neuquén: EDUCO. Recuperado em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/332.pdf>
- Mignolo, W. (2020). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Montero, M. (1989). La psicología social en América Latina: desarrollo y tendencias actuales. *Revista de Psicología Social*, v. 4(1), 47-74. doi: [10.1080/02134748.1989.10821593](https://doi.org/10.1080/02134748.1989.10821593)
- Monteiro, E. U., Nakazato, M., & Martins, G. L. (2015, setembro). Ciberativismo indígena: uma análise da página do Aty Guasu no Facebook. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 36ª. Recuperado: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-0952-1.pdf>
- Morais, B. M. (2017). *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante.
- Mota, J. G. B. (2011). Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados, Brasil.
- Mota, J. G. B. (2012). Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: disputas territoriais nas retomadas pelo Tekoha-Tekoharã. *Revista NERA*, 15(21), 114-134.
- Mota, J. G. B. (2015). Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pelas des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha-Dourados/MS. (Tese de Doutorado). Universidade Estadual Paulista, Unesp, São Paulo, Brasil.
- Mota, J. G. B. (2017). Os Guarani e Kaiowá e suas lutas pelo tekoha: os acampamentos de retomadas e a conquista do tekoporã. *Revista NERA*, 20 (39), 60-85.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Munduruku, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas.
- Neves, E. M. R., & Mainieri, T. (2014). Protagonismo indígena no ciberespaço: uma busca pela comunicação contra-hegemônica? In: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Org.), Artigo de comunicação científica, XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, Águas Claras: Intercom.
- Oliveiro Filho, J. P. (1988). *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

- Ortolan, M. H. (1997). *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)* (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília - UnB, Brasília, DF, Brasil.
- Ortolan, M. H. (2006). *Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares do Vale do Javari* (Tese de Doutorado). Universidade de Campinas – UNICAMP, São Paulo, SP, Brasil.
- Pereira, L. M. (2003). O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*, 3(4), 137-145.
- Pereira, L. M. (2007). Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, 1, 1-33.
- Pereira, L. M. (2012). Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekoharã. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2), 124-133.
- Pereira, L. M. (2016). *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados, MS: Ed. UFGD.
- Pimentel, S. K. (2012). Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani (Tese de Doutorado), Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, Brasil.
- Pimentel, S. K. (2015). Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. In G. Chamorro & I. Combès, *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (Cap. 10). Dourados, MS: Ed. UFGD.
- Platero, L. D. (2015). Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980). *Revista Tellus*, 28, 43- 63. doi: 10.20435/tellus.v0i28.312
- Prezia, B. (2006). *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. São Paulo: Expressão Popular.
- Prezia, B. (2017). *História da resistência indígena: 500 anos de luta*. São Paulo: Expressão Popular.
- Prezia, B., & Hoornaert, E. (1944). *Essa terra tina dono*. São Paulo: FTD.
- Quijano, A. (200). Colonialidade do poder e classificação social. In: B. S. Santos., M. P. Meneses (Orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Quintero, P. (2018, dezembro). Colonialismo interno, Neocolonialismo, Colonialidade do Poder: Contribuições, limites e problemas dos modelos teóricos sobre os povos indígenas e as situações coloniais na América Latina. Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, DF, Brasil, 31^a. Recuperado em: https://www.31rba.abant.org.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=304
- Ramos, A. R. (1984). O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico*, 7(1), 281-286.

- Resende, A. C. Z., & Nascimento, S. M. (2018). Lógicas do Sistema Mundo Moderno Colonial e violências contra os Povos Indígenas no Brasil. *Estudos em Relações Interétnicas*, 21(2), 90-111.
- Ribeiro, D. (1977). *Os índios e a civilização*. Editora Vozes. Petrópolis.
- Said, E. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eichenberg). São Paulo: Companhia das Letras.
- Sandoval, S. (2000). O que há de novo na psicologia social latino-americana. In R. H. F. Campo & P. A. Guareschi (Orgs.), *Paradigmas em Psicologia Social: A perspectiva Latino-americana* (p. 101-109). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Santos, G. V. (2019). *Conflitos territoriais no Brasil e o movimento indígena contemporâneo* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual Paulista, UNESP, Presidente Prudente, SP, Brasil.
- Segato, R. (2017, maio 9). Las mujeres vivimos en un Estado de sitio [web]. Recuperado em: <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>
- Silva, J., & Souza, F. (2018). *Assim é nossa vivência* (Coords. A. V. Santos & L. M. Pereira).
- Shiva, M. (2002). *Monocultura da mente: perspectiva da biodiversidade e biotecnologia* (D. A. Azevedo Trad.). São Paulo: Gaia.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, K. L. F., & Pinheiro, L. G. B. (2014). A seletividade do sistema penal como instrumento de controle social: uma análise a partir do caso Rafael Braga Vieira. Recuperado em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=12616f69e1fed7ea>
- Svampa, M. (2019). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências* (L. Azevedo Trad.). São Paulo: Elefante.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições.
- Viveiros de Castro. (1982). Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico*, 6 (1). Recuperado em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6216/7795>
- Viveiros de Castro, E. (2014). Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Referência incompleta. 2014. Recuperado em: <https://ufrj.academia.edu/EvdeCastro>.
- Walsh, C. (2014). Interculturalidad y colonialidad del poder: um pensamento e posicionamento outro desde la diferencia colonial. In A. G. Linera, W. Mignolo & C. Walsh (Orgs.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Zanellato, J. H., Jung, G. M., & Ozório, R. M. (2015). Índios e brancos no processo colonizador do sul catarinense na obra “Histórias do grande Araranguá”, de João Leonir Dall’Alba. *Revista História Comparada*, 9(1), 174-202. Recuperado em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/2355/1983>