

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

GISLAINE CAROLINA MONFORT

**AUTONOMIAS INDÍGENAS, LUTA PELA VIDA E MODOS DE AUTOGESTÃO
COMUNITÁRIA DOS POVOS KAIOWÁ E GUARANI**

DOURADOS-MS

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**AUTONOMIAS INDÍGENAS, LUTA PELA VIDA E MODOS DE AUTOGESTÃO
COMUNITÁRIA DOS POVOS KAIOWÁ E GUARANI**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados – Faculdade de Ciências Humanas, para obtenção do Título de Mestre em Geografia.

Discente: Gislaine Carolina Monfort

Orientadora: Profa. Dra Juliana G. B. Mota

DOURADOS-MS

2022

Na luta 'pra' ninguém silenciar nossa voz, voltamos a falar dos sonhos pelas manhãs. A nossa terra fértil foi vencendo o concreto, o nosso reflorestamento erguendo-se em fé. A única luta que se perde é a que se abandona e nós nunca abandonamos a luta. Nunca abandonamos a luta! Hay que endurecer, sem nunca, sem nunca perder a ternura! Apesar da batalha (...) as tecnologias ancestrais nós temos 'pra' induzir o sonho dentro de um pesadelo, entre um traçante e outro, dilatar o tempo e imaginar um mundo novo (DON L – Primavera).

Terra e Liberdade!

Para os povos kaiowá e guarani com muita admiração, respeito e solidariedade!
Pela memória de todas/os/es que tiveram suas vidas ceifadas lutando por seu *tekoha*, mas que estão vivas e vivos nos corações que permanecem lutando, acreditando e construindo uma Terra Sem Males em um mundo onde caibam muitos mundos.

Às gentes que resistem nas geografias do Brasil, às gentes de dignidade e rebeldia.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M742a	<p>Monfort, Gislaine Carolina.</p> <p>Autonomias indígenas, luta pela vida e modos de autogestão comunitária dos povos Kaiowá e Guarani. / Gislaine Carolina Monfort. – Dourados, MS: UFGD, 2022.</p> <p>Orientadora: Prof. Juliana Grasiéli Bueno Mota.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Autonomias. 2. ‘Doença do branco’. 3. Guarani. 4. Kaiowá. 5. Pandemia. I. Título.</p>
-------	--

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**AUTONOMIAS INDÍGENAS, LUTA PELA VIDA E MODOS DE AUTOGESTÃO
COMUNITÁRIA DOS POVOS KAIOWÁ E GUARANI**

BANCA EXAMINADORA:

Professora Dr.^a Juliana Grasiéli Bueno Mota (UFGD – Orientadora)

Professora Dr.^a Roberta Carvalho Arruzzo (UFRRJ)

Professor Dr. Eliel Benites (UFGD)

Professor Dr. Marcos Leandro Mondardo (UFGD)

AGRADECIMENTOS

Essa caminhada não se encerra ‘por aqui’, mas ‘até aqui’ foi uma estrada de intenso aprendizado, afetos, dores e partilhas com muitas pessoas que me acolheram e muito contribuíram ao longo de sete anos em Dourados e para que este trabalho fosse cultivado e se materializasse na alegre rebeldia de resistirmos juntas/os. Mas também, na pequena tentativa de construirmos possibilidades e registros daquilo que acreditamos, somos, lutamos e sonhamos, sabendo que essa caminhada é sempre um processo, um movimento.

Nesse horizonte, desde o coração, agradeço muito aos povos kaiowá e guarani por poder sentipensar e caminhar por estas terras-territórios e aprender tanto com os sonhos e as trajetórias de vida e luta de cada pessoa com a qual construimos encontros e alianças. Seguiremos aliançando nossas resistências e coletividades por um outro mundo possível, digno e justo para todas/os. De modo especial, agradeço ao Germano, Erileide, Rosy, Anástacio, Jaque e Ade, *Atyma Porã!*

Agradeço muito à Laura, pelos sonhos compartilhados, por todo o amor, companheirismo e apoio cultivado todos os dias. Seguimos resistindo juntas!

Agradeço muito à querida Juliana, orientadora e amiga, por toda partilha e caminhada conjunta. E pelo apoio na sementeira na árdua luta de nos fortalecermos como mulheres e pesquisadoras, protagonistas de nossas próprias histórias e geografias.

Agradeço à Dona Cari, mulher que me deu a vida; e a toda minha família pelo apoio.

Agradeço ao grupo de pesquisa GeoPovos-UFGD/Coletivo Gentes-Terras pelo aprendizado compartilhado ao longo destes anos.

Agradeço a banca de exame de qualificação e defesa, Eliel, Roberta, Flaviana, Rosa e Marcos, pelo diálogo, sugestões e reflexões.

Agradeço ao PPGG/UFGD, à CAPES e à todas/os que de alguma forma tornaram este trabalho possível. Seguimos lutando por uma Universidade pública, de qualidade, gratuita, plural e do povo para o povo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. CAPÍTULO	31
YVY REÑOI (SEMENTE DA TERRA): POVOS KAIOWÁ E GUARANI, FLORESTA E ECOLOGIAS ANCESTRAIS	31
1.1 Memória biocultural e conhecimentos tradicionais como léxico epistêmico-político: alianças mais que humanas	32
1.2 Territorialidades e Ecologia Política: pensar desde o território e desde a autonomia.....	42
2. CAPÍTULO	70
PANDEMIA, PRAGA DO ANTROPOCENO?	70
2.1 <i>Karai reko</i> : doença do ‘branco’ (<i>karai mba’asy</i>) e o agronegócio globalizado.....	71
2.2 Necropolítica do Estado brasileiro e a resistência das margens: o genocídio e a luta pela vida	81
3. CAPÍTULO	112
PRÁTICAS AUTÔNOMAS E CUIDADO COLETIVO	112
3.1 <i>Ava reko</i> : reza, conhecimentos tradicionais e o cultivo da terra como força motriz.....	113
3.1.1 Práticas comunitárias de autogestão territorial.....	121
3.2 Mulheres como pensamentos-corpos-mundos insurgentes e o devir da cura da Terra ...	131
3.2.1 <i>Ore yvy renõi</i> (nós somos as raízes da terra): auto-organização frente a Covid-19 e contra a violência patriarcal.....	135
3.3 <i>Jaiké jey</i> : autonomias e retomadas como caminho para fortalecer a sociobiodiversidade e recompor os tecidos da vida	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS	193

AUTONOMIAS INDÍGENAS, LUTA PELA VIDA E MODOS DE AUTOGESTÃO COMUNITÁRIA DOS POVOS KAIOWÁ E GUARANI

RESUMO

Os impactos da pandemia e da política genocida do Estado brasileiro para os povos indígenas, sobretudo para os povos kaiowá e guarani do sul de Mato Grosso do Sul, e, os modos de autodefesa e cuidado coletivo fortalecido nos territórios através de práticas autônomas foi o objetivo central desta dissertação de mestrado. Por um lado, demonstramos a necropolítica do agronegócio como modelo predatório que produz constantes crises e condições para o surgimento de novos patógenos, ao mesmo tempo em que foi o cerne da propagação da doença em diferentes regiões do país. Por outro lado, reunimos esforços para aprender (com) e analisar as ações autônomas dos coletivos kaiowá e guarani através da auto-organização, do manejo/cultivo da terra e dos conhecimentos tradicionais como base da dinâmica de autogestão e autodefesa. Ainda as cosmopercepções sobre o impacto epidemiológico e geológico da devastação causada pelo *karaí mba'asy* (doença do branco) compõem as reflexões desta dissertação. A pesquisa foi construída a partir da abordagem qualitativa por meio da participação observante associada a entrevistas semiestruturadas. Todo esse processo demonstrou a importância das ações e discursos políticos que ressaltaram as consequências da devastação produzida pelos não-indígenas e destacaram a auto-organização, os sistemas socioecológicos e os conhecimentos próprios como elementos imprescindíveis para o enfrentamento à pandemia.

Palavras-chave: Autonomias, 'Doença do branco', Guarani, Kaiowá, Pandemia.

INDIGENOUS AUTONOMIES, THE STRUGGLE FOR LIFE AND WAYS OF COMMUNITY SELF-MANAGEMENT OF THE KAIOWÁ AND GUARANI PEOPLE

ABSTRACT

The impacts of the pandemic and the genocidal policy of the Brazilian State on indigenous peoples, especially the kaiowá and guarani from the south of Mato Grosso do Sul, and the modes of self-defense and collective care strengthened in the territories through autonomous practices were the main objectives of this master's thesis. On one hand, we demonstrated the necropolitics of agribusiness as a predatory model that produces constant crises and conditions for the emergence of new pathogens, at the same time that it was the core of spread of the disease in different regions of the country from the agribusinesses. On the other hand, we joined efforts to learn about the autonomous actions of the kaiowá and guarani collectives through self-organization, land management/cultivation, and traditional knowledge as the basis of the dynamics of self-management and self-defense. Furthermore, the cosmoperceptions about the epidemiological and geocological impact of the devastation caused by the *karaí mba'asy* (white man's disease) make up the reflections of this dissertation. The research was built from a qualitative approach based on observational participation associated with semi-structured interviews. This entire process demonstrated the importance of political actions and discourses that reinforced the consequences of the devastation produced by non-indigenous people and highlighted self-organization, socio-ecological systems, and their own knowledge as indispensable elements for confronting the pandemic.

Keywords: Autonomies, 'White disease', Guarani, Kaiowá, Pandemic.

Nhemombyky¹

Ojejapi pa pandemia py ha política genocida ko estado brasileiro py umi ava kuera te'yire guarani ha kaiowá mato grosso do sul pe ko'a ha'e omobe'uta dissertação de mestradopy. Umi jeikoha onhagarekova onhondive pa yvy pavere omobarete opype oimevy. Ha pe ambu'e ochuka necropolítica ha agronegegócio pe ypy'ahurupi ojavoha ikãgui ojehu ha onhombopy'ahu onhondive pa uperupi uguãhe umi mba'asy jahecha e'yvã pe agroindústrias gui. Ha pe ijykuere hegua, onhemby'aty onhemobarete oikua'a haguã onhondivepa kaiowá ha guarani ha'e kuera he'i auto-organização ha manejo/cultivo pe yvy ja'ikua'ava Ha'e kuera he'i autogestão ha autodefesa. Ha he'i ave pe cosmopercepções upe ojejapiva epidemiológico ha geocológico pe umi kara'i kuera oityva mba'asygui pe karai mba'asy upe'a onhemo'ita ko dissertação re. Ko ja'ikua'a va'erã ha'e ojejapo pe abordagem re ha qualitativa pe onhondivepa onheporãdu semiestruturadas he'i Ha'e kuera. Ko onhenpyruva ochuka tekote'e omobe'uva políticos rehegua pe ndaha'eiva nhande ava Mba'e Ha'e omombe'u auto-organização pe socioecológico ha ja'ikua'amava'ekue pe elementos he'i imprescindiveis onhemombarete guasu pe pandemia oikojave.

Ñe'e apyterete: Autonomias, Guarani, *Karai mba'asy*, Kaiowá, Pandemia.

¹ Interpretação Germano Lima Alziro

LISTAS DE ABREVIATURAS

ABRASCO - Associação Brasileira de Saúde Coletiva

AGU - Advocacia-Geral da União

ANDEPS - Associação Nacional da Carreira de Desenvolvimento de Políticas Sociais

ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

APROSOJA - Associação dos Produtores de Soja

ATL - Acampamento Terra Livre

BID - Banco Interamericano de Desenvolvimento

BOPE - Batalhão de Operações Especiais

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

CAF - Banco de Desenvolvimento da América Latina

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DOF - Departamento de operações de fronteira

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ISA – Instituto Socioambiental

PEC - Proposta de Emenda Constitucional

PL - Projeto de Lei

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

STF - Supremo Tribunal Federal

TI - Terras Indígenas

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Bioma da Mata Atlântica na América do Sul	44
Mapa 2: Mata Atlântica e algumas porções do cerrado no sul de Mato Grosso do Sul	47
Mapa 3: Configuração atual dos territórios kaiowá e guarani	48
Mapa 4: Projeto Nova Ferroeste	98
Mapa 5: Distribuição das barreiras sanitárias nos territórios kaiowá e guarani	122

PAINÉL DE IMAGENS

Imagem 1: Caminhos do Rio Apa, próximo ao tekoha Pirakuá	46
Imagem 2: agronegócio e a propagação da Covid-19	89
Imagem 3: Delegação kaiowá e guarani em Brasília.....	105
Imagem 4: Delegações de diversos povos originários no Levante pela terra....	106
Imagem 5: Comunidades auto-organizadas contra o Marco temporal	107
Imagem 6: Flora medicinal como fonte de autodefesa	113
Imagem 7: Rezas como linguagem de cura e força motriz da política kaiowá e guarani.....	114
Imagem 8: Controle e autogestão territorial nas barreiras sanitárias	124
Imagem 9: <i>Ñande sy</i> e ações da <i>Kuñangue Aty Guasu</i> : afirmação da vida	137
Imagem 10: Auto-organização das Mulheres	149
Imagem 11: Construção dos espaços de medicina tradicional	111
Imagem 12: Retomada Nhu Vera I	168
Imagem 13: Ataques contra as retomadas na região de Dourados	168
Imagem 14: Ataques contra a retomada Avaete	169
Imagem 15: Ataque às <i>oga pysy</i>	170
Imagem 16: Retomada Nhu Vera Guasu	176

INTRODUÇÃO

Precisamos de histórias (e teorias) (...) para reunir as complexidades e manter as fronteiras abertas e insaciáveis por novas e surpreendentes conexões (HARAWAY et al., 2016, p. 101)

Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria (...) um local de cura (HOOKS, 2013, p. 83)

Nós fazemos das nossas palavras uma fala contra hegemônica, liberando-nos nós mesmos na linguagem (HOOKS, 2008, p. 863-864).

Cuando llegue el tiempo em que nadie sepa donde ir, los originários (...) sabrán. Con eso como pretexto, sacudan al mundo, arañen los muros, digan 'no'! Levanten el corazón y la mirada (...). Venimos rodando desde siglos y sabemos bien que el mañana es parido como debe ser, es decir: abajo y a la izquierda (SUBCOMANDANTE GALEANO, 2017, s.p, apud SANTOS, 2017)²

Sin embargo, a todo riesgo, les proponemos una reflexión conjunta para una rebelión unida; es decir, (...) intentar juntos la construcción de caminos para rebelarnos como un solo nosotros (QUINTERO WEIR, 2016, p. 24)³

O convite à leitura é especialmente um convite à reflexão coletiva que permita de alguma forma, a quem interessar o trabalho, pensar conjuntamente a construção de caminhos em comum que nos oportunizem esperar, aprender e nos aliançar com a política, a resistência e rebeldia dos povos originários. Que esse aprender, esperar e aliançar com os povos sejam as sementes da potência de nos rebelarmos como “un solo nosotros” (QUINTERO WEIR, 2016).

Sob essa ótica, através de um referencial teórico crítico ao longo do trabalho tratamos de pensar a pandemia tendo como premissa alguns aspectos relacionados ao neoextrativismo e como este modelo compõe o cerne da guerra sistemática contra os povos originários e contra a vida no planeta, além de ser a representação máxima das condições que geram o surgimento de novos patógenos. Esse modelo está fundamentado nos marcos de dominação do capital e enquanto economia-mundo não somente refere-se as atividades tipicamente de extração de minérios, mas envolve também o agronegócio, petróleo, gás e biocombustíveis (SVAMPA, 2019).

As marcas da usurpação dos territórios e a ampla crise ecológica na contemporaneidade compõem os rastros da ordem neoextrativista e neoliberal enquanto elementos demonstram como esse modelo se expressa nas características permanentes de guerra: precarização dos territórios,

² Quando chegar o momento em que ninguém souber para onde ir, os originários (...) saberão. Com esse pretexto, sacudam o mundo, risquem os muros, digam 'não'! Levantem os vossos corações e os vossos olhares (...). Há séculos que estamos a caminhar e sabemos muito bem que, o amanhã nasce como deve ser, ou seja: desde baixo e à esquerda.

³ No entanto, à todo risco, propomos uma reflexão conjunta para uma rebelião unida; ou seja, (...) tentar juntas/os a construção de formas de nos rebelarmos como ‘um só nós’.

vulnerabilidade socioambiental, aniquilação da vida, uma guerra contra a humanidade. Em resposta à ordem neoextrativista e neoliberal estão as lutas anti sistêmicas e anticoloniais dos povos originários tendo como potência as lutas territoriais, a defesa da vida e o fortalecimento da autonomia.

Focamos o debate no modelo do agronegócio enquanto uma das formas de neoextrativismo, como agente que compõe a base da causa e propagação da Covid-19, doença causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) pandemia que estamos enfrentando neste fim da segunda e início da terceira década do século XXI. As palavras e análises tecidas neste trabalho compartilham reflexões pensadas e debatidas de diferentes formas e anunciado por muitas vozes, desde os saberes, críticas e manifestos cosmopolíticos de Kopenawa e Albert (2015) e Krenak (2015, 2018, 2020) e tantas outras lideranças e xamãs de povos originários, mas também enunciados e debatidos por diversos estudos de ecólogas/os, biólogas/os e geógrafas/os como McNeil (1976); Wilcox e Gubler (2005), Wallace (2020), Figueiró (2021) e outras/os pesquisadoras/es.

Vozes de lideranças e xamãs denunciam a crise moderno-colonial⁴ e ressaltam a importância dos saberes tradicionais e dos territórios ressaltando a comunidade de seres que compõem a (Mãe) Terra, toda a sociobiodiversidade existente no planeta, como a fauna, flora, guardiões e divindades da qual somos parte. Tal sociobiodiversidade abre possibilidades para repensar o lugar que o humano, o político e o território têm nesse processo de manutenção da vida.

Os efeitos da crise ecológica e da atual crise sanitária colocam em risco inúmeras vidas, ademais, enquanto enfrentamos a pandemia vemos a intensificação do avanço do neoextrativismo em muitos países. Essas crises têm se aprofundado com a violência de Estado, as invasões de terra, despejos, aumento do desmatamento e com a criminalização da luta dos povos indígenas. Muitos países têm usado a crise de saúde como oportunidade de acirramento da necropolítica⁵ que já assolava o continente muito antes da pandemia e a crise de saúde global pode ser considerada como um fato ou fenômeno social total em que se manifestam um grande leque de dimensões: política, econômica, ecológica, socioespaciais e étnico-raciais com imbricações altamente complexas (MACHADO ARÁOZ e PAZ, 2016; SANTOS et al., 2020). Nos impactos causados

⁴ O sistema-mundo moderno-colonial está fundamentado na violência colonial, no racismo e colonialismo interno do Estado como base da acumulação capitalista (QUIJANO, 2005; WALLERSTEIN, 2011). O racismo trata de manter a desumanização e subalternização de alguns grupos sociais, e o sexismo persegue o mesmo objetivo, para sustentar os detentores do poder e a máquina moderna colonial (WALLERSTEIN, 2011)

⁵ Achille Mbembe (2018) apresenta uma reflexão fundamental a respeito da expressão máxima de soberania e monopólio de violência do Estado concebida sob a detenção do poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer.

aos povos indígenas isto está associado às violações e dimensões em que as epidemias de doenças infecciosas e parasitárias não são novas, muito menos eventos de um passado distante, mas tem sido trágica e recorrente ao longo dos cinco séculos de desterro e violações em seus territórios.

Algumas dimensões dos impactos da pandemia são evidenciadas no relatório elaborado pela CEPAL⁶ (2020) demonstrando que à medida que o vírus foi se propagando em escala global, a América Latina foi presenciando um aumento expressivo do número de casos confirmados e óbitos, e em particular, há alguns países que estão entre os vinte que a nível mundial registraram o maior índice de contágios e óbitos pela Covid-19, entre esses países estão o Brasil, Peru, Colômbia, México, Argentina e Chile. Entre os Estados com maior número de casos por milhão de habitantes estão o Panamá, Chile, Peru, Brasil e Colômbia (CEPAL, 2020).

Diante do avanço da pandemia, os povos indígenas, em distintos territórios fortaleceram ações autônomas com diferentes estratégias de autodefesa por meio de ações comunitárias, dos conhecimentos tradicionais e das formas de autogestão territorial. O que estamos entendendo aqui como conhecimentos tradicionais está fundamentado nas dimensões da religiosidade e no conjunto de relações e saberes que permeiam as medicinas tradicionais, a reza e o sistema socioecológico. “Há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2007, p. 78).

Exemplos importantes desse processo de fortalecimento da auto-organização e formas de cuidado coletivo são demonstrados no relatório “Povos indígenas e o enfrentamento à pandemia de covid-19: experiências internacionais” da Associação Nacional da Carreira de Desenvolvimento de Políticas Sociais (ANDEPS, 2020)⁷. Particularmente no Brasil com a política genocida de Jair Bolsonaro, os povos indígenas tiveram de fazer o enfrentamento à violência de Estado e aos ataques constantes ocasionados por políticos, garimpeiros e fazendeiros, ao mesmo tempo que combatiam os impactos da pandemia, que, por sua vez e em decorrência disso, demonstraram um dos piores cenários de contágios e óbitos. Já avançamos para 644. 604 mil mortes (CORONAVÍRUS BRASIL, 2021)⁸ em dois anos de pandemia e passamos por períodos em que ultrapassamos a marca de mais de 4000 mortes em 24 horas⁹.

⁶ Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

⁷ ANDEPS. Povos indígenas e o enfrentamento à pandemia de covid-19: experiências internacionais, Cadernos de Políticas Sociais, 2020. Disponível em: < http://andeps.org.br/wp-content/uploads/2020/12/cadernov011-covidindigenas_final2020.pdf >. Acesso em: 22/04/21.

⁸ CORONAVÍRUS BRASIL. Painel Coronabírus. Atualizado em: 06/05/21. Disponível em: < <https://covid.saude.gov.br/> >. Acesso em: 22/02/22.

⁹ TEODORO, Plínio. Brasil caminha para chegar a 4 mil mortes diárias por Covid-19 no fim de abril, dizem cientistas. Revista Fórum, 18/03/21. Disponível: < <https://revistaforum.com.br/noticias/brasil-caminha-para-chegar-a-4-mil-mortes-diarias-por-covid-19-no-fim-de-abril-dizem-cientistas/> >. Acesso: 19//03/21.

Após mais de um ano do primeiro contágio o país reviveu cenários devastadores com hospitais em colapso¹⁰, com falta de oxigênio, de leito de UTI (Unidade de tratamento intensivo) e de equipamentos de biossegurança para as/os profissionais de saúde. Em meio a esse contexto, o governo federal ofereceu a banalização da doença e o uso da pandemia como oportunidade para incitar o discurso reacionário e instigar discursos e práticas anti vacina.

O Brasil enfrenta concomitantemente, o aumento da fome, o desemprego, a falta de auxílio de renda justo e um índice alarmante do aumento de pessoas em condição de vulnerabilidade extrema, com constantes despejos de moradia, ataques contra quilombos, territórios camponeses¹¹ e sobre as Terras Indígenas. O mesmo Brasil que banaliza a pandemia segue o projeto de esquecer os alimentos e abraçar as *commodities* em meio às mortes evitáveis e ao aumento do flagelo da fome (MALHEIRO et al., 2020). Essas são algumas faces do Estado ruralista que aprofunda o caminho em direção ao neoeextrativismo e aos megaprojetos por meio de inúmeras manobras no congresso nacional que visam aprofundar as violações sobre os direitos territoriais originários.

O governo de Bolsonaro acirrou os discursos de golpe de Estado e o regime conservador-empresarial-militar que lhe garante uma base de apoiadores¹² para manter-se no poder, uma política que já deixava rastros de violações e em meio à crise sanitária isso tem se somado às sabotagens sobre as medidas de biossegurança e à impossibilidade de isolamento social, que não foi realidade para a maioria da população¹³ pela gestão assassina da política estatal. O governo ainda prejudicou as iniciativas urgentes de vacinação, além de propagar discursos sobre tratamentos precoces¹⁴ com medicamentos sem nenhuma comprovação de eficácia¹⁵ que gerou consequências devastadoras na saúde de muitas pessoas.

¹⁰ ROCHA, Lucas. Fiocruz defende lockdown e aponta que Brasil vive “maior colapso sanitário e hospitalar da história”. Revista Fórum, 16/03/21. Disponível em: < <https://revistaforum.com.br/coronavirus/fiocruz-defende-lockdown-e-aponta-que-brasil-vive-maior-colapso-sanitario-e-hospitalar-da-historia/> >. Acesso em: 18/03/21.

¹¹ BERNARDES, José Eduardo. Indígenas, quilombolas e camponeses denunciam aumento de ataques durante a pandemia. 15/05/20. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2020/05/15/indigenas-quilombolas-e-camponeses-denunciam-aumento-de-ataques-durante-a-pandemia> >. Acesso em: 03/03/21.

¹² CENTENO, Ayrton. Em Porto Alegre, manifestante se veste como Ku Klux Klan e é denunciado na polícia. Brasil de Fato, 23/04/21. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/23/em-porto-alegre-manifestante-se-veste-como-ku-klux-klan-e-e-denunciado-na-policia> >. Acesso em: 27/04/21.

¹³ GRAGNANI, Juliana. Por que o coronavírus mata mais as pessoas negras e pobres no Brasil e no mundo. BBC News, 12/07/20. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421> >. Acesso em: 16/04/21.

¹⁴ Durante a pandemia o governo federal propagou um discurso de que haveria um ‘kit covid’ para o tratamento precoce. Mas o fato é que o ‘kit’ (que envolvia alguns medicamentos como hidroxiquina, cloroquina, azitromicina, ivermectina, nitazoxanida e colchicina, não possuem eficácia comprovada cientificamente, tanto no que tange à prevenção, quanto no que se refere ao tratamento do coronavírus.

¹⁵ SHALDERS, André. 'Tratamento precoce': governo Bolsonaro gasta quase R\$ 90 milhões em remédios ineficazes, mas ainda não pagou Butantan por vacinas. 21/01/21. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55747043> >. Acesso em: 04/03/21.

Entre outros fatores, o governo fez uso de uma das maiores crises¹⁶ de saúde como oportunidade para acirrar a violência, o ecocídio e o genocídio ao impulsionar projetos de leis e normativas que visam a expansão do neoeextrativismo sobre as Terras Indígenas¹⁷. Um exemplo da banalização da doença e dos mecanismos criados pelo Estado para intensificar a necropolítica foi o discurso do ex-ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, que durante reunião com o presidente da república e outros ministros, em 22 de maio de 2020, fala em aproveitar a pandemia para “passar a boiada”¹⁸. Diante desse cenário, após uma série de evidências sobre o aumento do desmatamento, das violações contra os direitos territoriais originários e de benefício e alianças com madeireiros, empresários de especulação imobiliária, garimpeiros, fazendeiros e políticos, além da propagação do intenso desmonte dos órgãos de defesa do ambiente, em junho de 2021, o ex ministro, Salles, pediu demissão sob pressão de investigações relacionadas à facilitação a exportação ilegal de madeira, crimes de corrupção, prevaricação e facilitação de contrabando. Ricardo Salles foi substituído por Joaquim Alvaro Pereira Leite que já ocupou a posição de conselheiro da Sociedade Rural Brasileira (SRB) conhecida pelo grande apoio à Frente Parlamentar da Agropecuária¹⁹ (FPA).

Joaquim Leite²⁰ é de família de fazendeiros em São Paulo, principais responsáveis por ataques à Terra Indígena Jaraguá, sendo mais um nome de benefício aos interesses ruralistas. O Relatório de identificação e delimitação dessa Terra Indígena (PIMENTEL et al., 2013) demonstra inúmeros processos e ações da família do ministro contra o povo Guarani Mbya, de modo que o relatório busca remontar as constantes violações desde 1986 quando Joaquim Álvaro Pereira Leite Neto (pai do atual ministro) passa a atacar também a FUNAI pedindo a retirada dos marcos físicos do processo de demarcação da Terra Indígena. Além disso, o relatório demonstra as incessantes ameaças, perseguições e intimidações aos povos indígenas.

A mudança no ministério com a indicação de Joaquim Leite, representante do bloco de poder do ‘agro’, foi respondido com a resistência e ação direta do Movimento Indígena do Jaraguá que no mesmo dia levantou barricadas fechando uma das principais rodovias da capital paulista.

¹⁶ BBC. Coronavírus: 'país de maricas' e outras 8 frases de Bolsonaro sobre pandemia que matou 162 mil pessoas no Brasil. 11/11/20. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54902608>>. Acesso em: 03/03/21.

¹⁷ “Terra indígena”- é um conceito jurídico brasileiro que surge a partir da definição dos direitos territoriais originários, os quais foram reconhecidos através dos dispositivos legais e da Constituição brasileira. E os direitos sobre esses territórios foram declarados como ‘originários’ (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, CAVALCANTE, 2016).

¹⁸ TANAN, Cauê. FERNANDEZ, Nayara. Pandemonium 2: forest fires and pandemic. Latin America Buerau. 18/02/21. Disponível em: <<https://lab.org.uk/pandemonium-2-forest-fires-and-pandemic/>>. Acesso em:01/03/21.

¹⁹ A FPA surgiu em meio à Assembleia Nacional Constituinte nos anos de 1987e 1988, mas fundada oficialmente em 1995, a partir de parlamentares ligados à agropecuária/agronegócio, um setor que ocupa grande parte do congresso nacional. Disponível em: < <https://fpagropecuaria.org.br/historia-da-fpa/>>. Acesso em: 23/01/22.

²⁰ FELLET, João. Família de novo ministro do Meio Ambiente disputa posse em terra indígena em SP. BBC News Brasil, 23/06/21. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57590288>>. Acesso em: 25/06/21.

Essa mobilização ocorreu concomitantemente às ações das delegações de diversos povos em Brasília no acampamento Levante pela Terra²¹. Esse grande movimento demonstrou a linha de frente contra a política genocida de Jair Bolsonaro e uma resposta aos representantes desse poder nos ministérios. Mas apesar da grande mobilização, Joaquim Leite foi mantido no cargo, mantendo também, conseqüentemente, a prioridade para a agenda do ‘agro’ e o desmonte do Ministério do Meio Ambiente.

Essas dimensões revelam as múltiplas faces do genocídio e do ecocídio como *modus operandi* do Estado brasileiro, processo que tem sido intensificado pelo uso da pandemia como período oportuno para expandir violações aos direitos originários. Em manifesto a APIB (2021, s.p) afirma:

Essa política, que nós temos denunciado reiteradamente como genocida e ecocida, encontrou na Pandemia da Covid-19 um solo fértil para “passar a boiada”, o que tem levado ao aumento da violência e dos conflitos, inclusive entre parentes, conflitos esses alimentados pelo próprio governo com objetivo de dividir, enfraquecer e desmobilizar os nossos povos, organizações e lideranças na batalha contínua de defender e garantir o respeito a direitos fundamentais.

As dimensões de classe, sexo e as relações étnico-raciais que atravessam a pandemia colocam em evidência o Estado de exceção contra os povos indígenas no que se refere à alta vulnerabilidade social, territorial e ambiental, além de demonstrar as faces da criminalização²², do racismo estrutural²³ e da despossessão²⁴. Essas dimensões se expressam no contexto em que os povos indígenas enfrentam a intensificação da necropolítica, com grandes empresários brasileiros

²¹ APIB. Carta dos povos indígenas do Brasil: levante pela terra. APIB, 14/06/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/14/carta-dos-povos-indigenas-do-brasil-levante-pela-terra/>>. Acesso em: 27/07/21.

²² Compreendido aqui como um processo de permanente de desumanização, perseguição, ataque e retaliação contra as lutas dos povos, que se manifesta através de um conjunto de normativas que visam a violência contra os povos originários, prisões arbitrárias e assassinatos.

²³ mecanismo político de hierarquização, desumanização e violência fundamentada no paradigma do eurocentrismo (MBEMBE, 2018). Para Almeida (2018, p. 50) o racismo estrutural é “uma decorrência da própria estrutura social, (...) com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo patologia social nem desarranjo institucional”.

²⁴ Compreendido aqui como o contínuo processo de desterritorialização e desapropriação violenta da terra, da vida e dos corpos.

aumentando suas fortunas e políticos partidários que ocupam os poderes do Estado expandindo desvios²⁵ de investimentos direcionados ao combate a crise de saúde²⁶.

Tudo isso revela que o contexto da pandemia não pode ser pensado sem a reflexão sobre as relações históricas entre o monopólio da violência, espaço, poder e resistência, bem como sobre as interseccionalidades e fissuras de classe, sexo e étnico-raciais, e como isso afeta as relações socioespaciais. A compreensão das interseccionalidades é imprescindível para entendermos como a criminalização, o racismo estrutural e a despossessão se aprofundaram e como definitivamente não estamos no mesmo barco, como foi o repetitivo discurso propagado pelo governo e pela mídia hegemônica. Estamos imersas e imersos nas profundas marcas das relações de poder e desigualdades que estruturam as fendas dessa máquina de guerra que é a ordem neoliberal.

Diante da expansão da doença e do contínuo Estado de exceção os povos indígenas, outros povos tradicionais, populações camponesas e comunidades de periferias urbanas proliferaram iniciativas de base com diversas ações autônomas, campanhas de apoio mútuo e formas de cuidado coletivo a partir de uma perspectiva de saúde intercultural e comunitária em distintos contextos socioespaciais. Muitos povos originários, por exemplo, fortaleceram redes de cuidado que foram a maior garantia de autodefesa diante da expansão da doença e do regime de ataques e violações vindas das agroindústrias, de fazendeiros e garimpeiros que em muitos contextos constituíram o cerne do contágio e propagação da doença.

Ademais, os povos originários, cada um ao seu modo e seu contexto socioespacial, anunciaram que a Covid 19 já era esperada, que viria como consequência do modelo predatório contra a sociobiodiversidade e os territórios de vida, resposta aos danos socioambientais que agora se escancaram em múltiplas crises: ecológica, política e sanitária.

A carta final da Assembleia de Resistência Indígena (2020b, p. 1-2) a APIB afirma:

As diversas crises ambientais como aquecimento global e o forte desmatamento foram o prenúncio do que estamos vivendo hoje, foram os alertas da mãe terra de que nosso modo de existir necessita ser repensado e por hora nossa solidariedade precisa ser exercida. Para o Brasil e o mundo, pode até ser novidade essa guerra viral, mas para nós povos Indígenas não. Já conhecemos porque fomos vítimas destas doenças utilizadas como estratégias em pleno processo de invasão do Brasil usadas para exterminar nossos povos, nossa identidade e nosso modo de vida.

²⁵ PIRES, Breiller. Dinheiro na cueca expõe Governo “sem corrupção” de Bolsonaro, que retrocede no combate a desvios. EL PAÍS. São Paulo, 15/10/20. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-10-16/dinheiro-na-cueca-expoe-governo-sem-corrupcao-de-bolsonaro-que-retrocede-no-combate-a-desvios.html> >. Acesso em: 06/01/21

²⁶ GOVERNO FEDERAL. Covid-19: CGU, PF e RFB combatem desvio de recursos da saúde no Pará. Controladoria-Geral da União, 18/08/2021. Disponível em: < <https://www.gov.br/cgu/pt-br/assuntos/noticias/2021/08/covid-19-cgu-pf-e-rfb-combatem-desvio-de-recursos-da-saude-no-para> >. Acesso em: 23/01/22.

A carta demonstra as faces da degradação ecológica como projeto neocolonial e em resposta ao avanço desse cenário, estão as ações do Movimento Indígena com a ampla mobilização entre as organizações de base e a APIB, suas práticas de fortalecimento das redes de ações, apoio, cuidado, orientações e auxílio às ações auto-organizadas e práticas autônomas²⁷. As experiências de luta dos povos no Brasil expressam práticas das lutas territoriais autônomas que possuem suas particularidades, histórias, trajetórias, diferenças, semelhanças, demandas, mas também possuem seus “comuns”.

Muitos povos têm fortalecido a luta territorial de forma autônoma em diversas escalas de organização desde associações culturais e produtivas, assembleias comunitárias e intercomunitárias, conselhos e organizações de base territorial que estão confederadas à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Essa confederação constitui a APIB fortalecida em 2005 durante o Acampamento Terra Livre – ATL com o objetivo de fortalecer a união, a articulação e a luta entre os povos de diferentes regiões do país. No entanto, as organizações de base territorial que estão confederadas à APIB têm seus próprios sistemas de auto-organização, autorrepresentação e autodefesa perpassados por inúmeras estratégias e territorialidades autônomas, que a partir da articulação em âmbito nacional e internacional compõe um objetivo comum de luta pela vida, pela autonomia e pelo território.

O que se entende aqui como Movimento Indígena não diz respeito a uma categoria que se figura apenas na teoria sociológica, mas como uma categoria geográfica que compõem as lutas territoriais e de ação coletiva quando envolve diversos povos com táticas de ação, associações e sistemas interétnicos abarcando diversos atores políticos coletivos contra um sistema colonialista globalizado (FERREIRA, 2017, 2019). O trabalho de Correa (2018), Rivera Cusicanqui (2010), Antileo (2012), Ferreira (2011, 2014, 2018, 2019), Ocallan ([1949] 2020), Quintero Weir (2011, 2016) e Benites (2021) são fundamentais para compreender as distintas abordagens sobre as lutas autônomas dos Movimentos Indígenas, mas também para compreender as dimensões do colonialismo, do internacionalismo e do anticolonialismo como operadores das críticas e dos limites do Estado, bem como para melhor compreender os processos de autodeterminação ontológica, política e territorial das lutas e resistências em marcha.

Nessa perspectiva, é fundamental demarcar a importância das lutas autônomas e da livre autodeterminação do Movimento Indígena, perceber que estes são processos múltiplos que

²⁷ APIB. Cuidados para evitar a entrada do vírus Covid-19 nas aldeias: organizando uma barreira sanitária. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.iciict.fiocruz.br/bitstream/bvs/1788/1/060%20apib-cartilhacoronavirus-v2.pdf>>. Acesso em 14/01/21

expressam dinâmicas de autoafirmação por meio de formas próprias de organização pela garantia dos direitos territoriais originários. No caso desta dissertação, construímos nossa caminhada e análise junto aos povos kaiowá e guarani ñandeva que são povos etnicamente diferenciados, mas que fortalecem conjuntamente a organização política na luta pela retomada dos *tekoha* e em outras pautas que atravessam o movimento socioterritorial auto-organizado, as associações, os coletivos e os espaços educativos autogestionados.

Nossas referências teóricas se fundamentam, sobretudo, em estudos de pesquisadoras e pesquisadores kaiowá e guarani em diversas áreas do conhecimento, entre elas/es o trabalho de Izaque João (2011), Tonico Benites (2012), Eliel Benites (2014, 2016, 2020, 2021), Lidio Cavanha Ramires (2016), Anastácio Peralta (2017), Clara Barbosa de Almeida (2018), Valdelice Veron (2018), Celuniel Valiente (2019), Elemir Martins (2020), Gileandro Pedro (2020), Sônia Pavão (2021) entre outras/os

As incursões dos processos de desterro e da violência colonial produziram diversas dimensões de despossessão contra os povos originários, retalharam os territórios e posteriormente foram transpassados pelo estabelecimento de Estados. No que tange aos povos Guarani, os Estados que retalharam seus territórios ancestrais foram a formação socioespacial de países como o Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. Conforme Mota (2015) os povos Guarani compartilham entre si uma ampla mobilidade espacial, possuem o tronco linguístico tupi-guarani e auto-organizam-se a partir de três povos etnicamente diferenciados. Os guarani-ñandeva, guarani kaiowá-paĩ-tavyterã e guarani mby´a. O povo kaiowá-paĩ-tavyterã está territorializado na biorregião da Mata Atlântica na dimensão oriental do que atualmente é configurado como dois países, Paraguai e Brasil. O povo guarani ñandeva está em territórios no Paraguai e no Brasil em dimensões do estado de Mato Grosso do Sul, do Paraná e Rio Grande do Sul e no litoral de Santa Catarina; e no interior e litoral de São Paulo. O povo guarani mby´a está situado no que atualmente corresponde ao Brasil em diversos territórios que compreendem os estados do Rio de Janeiro, de São Paulo, Espírito Santo e na Mata Atlântica que permeia o litoral, na região oriental do Paraguai, ao nordeste da Argentina (na província de Misiones) e ao norte do Uruguai. E na região de Santa Cruz de La Sierra, que hoje corresponde à Bolívia, os ava guarani, são conhecidos como chiriguano (LADEIRA, 2008; MOTA, 2015).

A inspiração para a construção deste trabalho germina do aprendizado com a resistência kaiowá e guarani ñandeva em Mato Grosso do Sul, povos que travam uma luta incansável em defesa de seus *tekoha*, na linha de frente contra a violência colonial do Estado e do agronegócio. O trabalho germina também das reflexões conjuntas realizadas diante do contexto de pandemia

em meio às dores, feridas e esperanças que atravessam a luta em defesa da vida e de seus direitos étnicos-territoriais. Esta dissertação foi construída em colaboração com algumas companheiras e companheiros kaiowá e guarani em um diálogo com a pesquisadora e suas limitações demarcadas por seu olhar *karaí*, de modo que a nossa proposta foi se debruçar no aprendizado e na possibilidade de pensarmos juntas/os outras geografias desde o território e desde a autonomia.

O trabalho foca nas experiências compartilhadas por companheiras e companheiros que estiveram na linha de frente das ações autônomas e foca nas percepções de como lidam com os conflitos territoriais e socioambientais em seus *tekoha*. No início da pesquisa tínhamos o objetivo de focar nas barreiras sanitárias enquanto ação autônoma organizada pelas comunidades e como processo de autogestão territorial frente a crise de saúde. No entanto, no decorrer da caminhada e das conversas com as companheiras e os companheiros, outros elementos foram aparecendo como práticas de cuidado e formas de autodefesa: as rezas, a medicina tradicional, a construção das hortas, das roças e da casa de reza. Esses são elementos fundamentais que constituem a resistência comunitária e o *ñandereko* ou *ava reko* (modo de ser e viver), de modo que as barreiras e as campanhas de apoio mútuo, constituíram um componente dessas ações comunitárias e autônomas que já são realizadas e que foram fortalecidas durante o contexto de crise sanitária.

As formas de autodefesa e cuidado comunitário através do enfoque nos conhecimentos tradicionais e nas formas de autogestão territorial e comunitária, permitem uma abordagem que compreende diversas escalas de análise, perpassando tanto sobre o aspecto histórico da violência e despossessão, quanto sobre o âmbito geocológico²⁸ dos impactos socioambientais e de insegurança/precarização territorial. Além de possibilitar articular esses processos às críticas substanciais dos povos kaiowá e guarani ao que se demonina como *karaí reko* (modelo de viver dos brancos) e a doença dos *mbairy/karaí* (não-indígenas/brancos) que se expressa pela pandemia atual.

No Mato Grosso do Sul os povos kaiowá e guarani tiveram que fazer os enfrentamentos, por um lado, a expansão da Covid-19 nas comunidades e, por outro, aos ataques de fazendeiros e à superexploração das agroindústrias que constituíram o ponto central do contágio entre os povos indígenas da região. Frente aos enormes desafios que o fenômeno ocasionou, os conselhos tradicionais *Aty Guasu* (Conselho e assembleia kaiowá e guarani), a *Kuñangue Aty Guasu*

²⁸ Numa perspectiva de diálogo entre Geografia, Ecologia da Paisagem e as territorialidades dos povos indígenas, compreendo a gênese dos impactos socioambientais gerados pelas frentes de colonização, pelo Estado e pelo neoextrativismo nos territórios originários.

(Conselho e grande assembleia das Mulheres), RAJ (Retomada *Aty* Jovem, conselho e assembleia da juventude) e *Aty Jeroky Guasu* (Grande assembleia dos *ñande ru* e *ñande sy*) afirmam:

Estamos diante de mais um massacre anunciado com a chegada do COVID-19 em nossos *Tekohás* (Territórios indígenas) e apelamos pela nossa sobrevivência. Somos aproximadamente 51 mil guarani e kaiowá, a segunda maior população indígena do Brasil, localizados no estado de Mato Grosso do Sul, e nos encontramos em Estado de Emergência. São 520 anos de massacres, doenças que a violenta experiência de colonização nos trouxe ao Brasil. Nos restam poucos anciões que guardam o conhecimento tradicional, a vida deles e da comunidade estão em risco, e junto a perda da história de um povo. Quem será responsabilizado pela morte do nosso povo? (CONSELHOS TRADICIONAIS KAIOWÁ E GUARANI, 2020, s.p)²⁹

Em vista da política genocida do Estado narrada pelos conselhos tradicionais, através das ações comunitárias, os povos kaiowá e guarani fortaleceram as campanhas de apoio mútuo, a auto-organização nos territórios com grupos de cuidado e o fortalecimento dos conhecimentos tradicionais como agentes da autodefesa contra a expansão da doença (*mba'asy*). Esse processo de auto-organização não é algo novo e nem recente, mas tem como pano de fundo a base da luta pela vida, pela autodeterminação política-territorial e pela retomada dos *tekoha*. O *tekoha* é uma categoria nativa que abrange o território ancestral, é a dimensão da vida, 'onde se é' e se pode ser a partir dos múltiplos modos de ser kaiowá e guarani, é a dimensão que conjuga o território originário, as ecologias ancestrais e o cosmos.

É possível dizer ainda que “território e *tekoha* não são sinônimos, mas são ideias que dialogam e que acionamos para entendermos o que aqui nomeamos de relações territoriais” (ARRUZZO et al., 2022, p. 168). Com esse entendimento, na complexidade da expansão da doença, de banalização da morte pelo Estado e de tantas perdas e dores, os povos kaiowá e guarani, assim como o povo terena e outros povos indígenas no Brasil, também impulsionaram a autonomia territorial e a auto-organização como autodefesa frente aos ataques constantes a suas vidas e aos seus territórios. No contexto da pandemia, as ações e as múltiplas estratégias de autodefesa tiveram como base as formas organizativas próprias que se expressaram como ferramentas de mobilização e atuação contra a doença, as violências, a vulnerabilidade ambiental e a insegurança/precarização territorial.

²⁹ ATY GUASU. Carta emergencial dos conselhos guarani e kaiowá frente a pandemia do covid19. *Aty Guasu*. 17/05/20. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/2238/1/Aty%20Guasu%20et%20al.%20-%202020%20-%20Carta%20emergencial%20dos%20Conselhos%20Guarani%20e%20Kaiow%C3%A1%20f.pdf>>. Acesso em: 14/01/21.

As lutas territoriais em sua multiplicidade de ações e formas de organização, são cultivadas pela resistência ancestral e anticolonial como povos que tiveram seus *tekoha*, relações socioecológicas e cosmológicas brutalmente afetadas pelas ações orquestradas pelas mãos do colonialismo, do Estado e pelas formas de extrativismo predatório em seus territórios ancestrais. Contra os solos devastados pela exploração/mercantilização da terra e da vida, estes povos demonstram a força e potência das rezas, dos conhecimentos tradicionais e da auto-organização. E como ressaltam comumente: ao som do *mbaraká*, do *Taquapy* e do *ñembo 'e*, fazem brotar vida e a luta contra a ampla degradação e o desterro gerado pelo *karaí reko*.

Diante dos aprendizados com as formas de sonhar, de lutar e se organizar destes povos, repensamos, reeducamos e reelaboramos nosso caminhar, e aqui reunimos esforços com o objetivo de analisar a importância das ações autônomas diante da violência do Estado e do avanço da pandemia nos *tekoha*. Tomando como eixo principal a importância dos conhecimentos tradicionais e da auto-organização como agentes fundamentais na dinâmica de autodefesa, a fim de compreender também as cosmopercepções e discursos políticos sobre o impacto epidemiológico e geocológico da devastação causada pelo *karaí mba'asy* (doença do branco).

O que entendemos aqui por cosmopercepção é um aprendizado com a filósofa nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997, 2017) que destaca a cosmopercepção como o conjunto de sentidos e a multiplicidade de expressões de vida, dos mundos e saberes ancestrais, em contraponto à categoria de cosmovisão que se fundamenta em um sentido mais restrito e caracterizado pela forma como o ocidente constrói suas interpretações. As reflexões, aprendizados e análises sobre os processos de auto-organização e autodefesa se constituíram tendo como princípio esse olhar firmemente situado nas memórias e no aqui-agora deste território e paisagem, em que o exercício do pensamento semeia uma geografia da multiplicidade. Orientada pelas lutas que se afluam no presente em uma espiral que se retroalimenta do passado sobre o futuro (RIVERA CUSICANQUI, 2010; 2015).

Organizamos o trabalho em três capítulos: 1) *Yvy reñoi* (semente da terra): povos kaiowá e guarani, floresta e ecologias ancestrais; 2) Pandemia, praga do antropoceno?; 3) Práticas autônomas e cuidado coletivo. No capítulo um compartilhamos reflexões sobre a importância dos conhecimentos tradicionais e das memórias bioculturais como fonte vital das ecologias ancestrais e das lutas pelo território e autonomia. Em um segundo momento analisamos a importância da relação entre os povos kaiowá e guarani (sobretudo dos kaiowá que se autodenominam como 'povo da mata') com a grande floresta (*ka'aguy rusu*) e a importância destas relações para a resistência ancestral e anticolonial frente aos conflitos territoriais e socioambientais.

No segundo capítulo demonstramos como o agronegócio está relacionado à ampla diminuição da biodiversidade e à destruição dos territórios de vida, tornando-se central para compreender como este modelo cria as condições para o surgimento de novos patógenos, sendo um facilitador das epidemias/pandemias. Por outro lado, buscamos analisar as cosmopercepções em relação a pandemia, as dimensões da política genocida do Estado brasileiro e o agronegócio como agente de propagação da Covid-19 entre os povos indígenas do sul de Mato Grosso do Sul.

No terceiro capítulo estabelecemos um diálogo sobre as formas de autodefesa comunitária diante da expansão da doença nos *tekoha* e os modos de cuidado coletivo e de autogestão territorial que constituíram o cerne do processo de resistência diante dos impactos da pandemia e da violência do Estado. Sob essa perspectiva, demonstramos a centralidade e a importância da resistência das mulheres e dos processos de retomada como eixos fundamentais da luta pela vida, sendo a luta pela vida uma luta fundamentalmente anticolonial.

Para isso, utilizamos como metodologia a abordagem qualitativa que foca nas reflexões e debates sobre como os sujeitos e povos agem e interpretam as mais complexas situações da vida e as relações/acontecimentos do mundo. Há muitos estudos teóricos que estruturam e sistematizam perspectivas diversas sobre temáticas, hipóteses e conflitos específicos com contribuições de diferentes autoras e autores. O enfoque qualitativo permite que as reflexões se movam a partir da dinâmica dos sentidos, significados e documentos diversos (DUARTE, 2002). Os dados qualitativos abarcam descrições atentas e detalhadas para compreender os sujeitos em seus próprios termos, espaço e tempo, dados que não são padronizáveis, exigindo que haja flexibilidade e criatividade no momento de analisá-los, além disso, a pesquisa qualitativa depende da biografia da pesquisadora, das opções teórico-metodológicas, do contexto e das imprevisíveis situações que ocorrem no dia a dia da pesquisa (GOLDENBERG, 1999).

Utilizamos a revisão narrativa com o entendimento de que a revisão da literatura é a base que permite o conhecimento, organização e análise da diversidade interpretativa relacionada ao eixo temático inserido na problemática e nas singularidades da pesquisa. A revisão narrativa é analisada como tradicional, uma forma mais aberta e livre para articular a literatura e as análises estão intrinsecamente relacionadas ao que se denomina “estado da arte” atravessada também pela subjetividade da autora na elaboração do pensamento (CORDEIRO et al., 2007).

A partir dessa abordagem articulamos a participação observante (ALBERT, 2014), as entrevistas e a análise de comunicados construídos pelas próprias organizações de base e conselhos territoriais tradicionais *Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu* e Retomada *Aty Jovem* (RAJ) que foram publicados pelos conselhos tradicionais através das redes de mídia independente local e nacional.

Os manifestos e comunicados construídos pelas próprias organizações indígenas são fundamentais, pois, expressam os discursos políticos, as denúncias e reivindicações elaboradas pelos próprios povos através de um processo político organizativo que envolve diferentes gerações, demandas, alteridades e processos de autonomia, constituindo-se como referências elementares para compreensão das múltiplas dimensões das resistências. Ademais, esses documentos expressam uma dinâmica muito importante de autonomia e autodeterminação política.

O uso e análise desses documentos em pesquisa oportuniza e favorece a observação e reflexão sobre o processo de maturação dos conceitos, conhecimentos, interpretações, memórias e práticas através de sistematizações dos próprios povos. Os diálogos-entrevistas foram realizados com algumas companheiras e companheiros que foram interlocutoras e interlocutores com os quais foi possível dialogar no contexto de pandemia. A técnica de entrevista compõe um eixo importante da história oral como procedimento específico que permeia cada âmbito da memória naquilo que é dito e não-dito, valorizando as histórias e trajetórias das pessoas que narram os sentidos e as significações das experiências vividas. Para Rivera Cusicanqui (2010) esse processo de diálogo a partir da história oral expressa mais que uma metodologia participativa e de ação, é um exercício coletivo de descolonização tanto para a pesquisadora, quanto para a/o interlocutor/a, de modo que vai se constituindo como síntese dialética entre os sujeitos que refletem juntas/os sobre suas experiências e sobre a visão que cada uma/um possui do mundo.

As entrevistas foram realizadas através de ferramentas que nos permitiram dialogar em período de pandemia, em um diálogo direto com as/os companheiras e companheiros por meio de plataformas e tecnologias possíveis de uso. Esse processo foi construído e realizado junto a pessoas dos *tekoha Guyra Kambi'y* em Douradina, *tekoha Guyraroká* em Caarapó, *tekoha Rancho Jacaré* em Laguna Caarapã, *tekoha Panambizinho*, da aldeia *Jaguapiru* Reserva Indígena de Dourados e *tekoha Nhu Vera I* em Dourados, e posteriormente, em alguns casos, em encontros que foram possíveis através das medidas de biossegurança.

Usamos para as/os interlocutoras/es nomes em kaiowá e nomes fictícios (Maria, João e José). O interlocutor *kwarahy rendyju* é do *tekoha Panambizinho* é um senhor agricultor kaiowá, educador e pesquisador, membro da *Aty Guasu* e liderança comunitária nos projetos de reflorestamento e educação ambiental kaiowá no *tekoha* em que vive. A interlocutora *Kuña Poty Rendy'i* é conselheira da *Kuñangue* e da Retomada Aty Jovem - RAJ, é estudante universitária e educadora em sua comunidade *tekoha Rancho Jacaré*. A interlocutora Maria (nome fictício) é moradora do *tekoha Guyraroká* e conselheira da Retomada Aty Jovem. O interlocutor *Kunumi Poty Rendy'i* é do *tekoha Guyra Kambi'y*, conselheiro da RAJ e estudante universitário. O senhor

João (nome fictício) é liderança tradicional, *ñande ru* na aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados. E José (nome fictício) é agente de saúde na aldeia Bororo, Reserva Indígena de Dourados, morador na retomada *tekoha Nhu Vera I* e estudante universitário.

Diante do contexto de criminalização da luta dos povos, optamos por apresentar as/os interlocutoras/es no texto a partir da seguinte proposta: “*kwarahy rendyju - tekoha Panambizinho*; João, aldeia Jaguapiru; *Kuña Poty Rendy’i – tekoha Rancho Jacaré*; *Kunumi Poty Rendy’i – tekoha Guyra Kambi’y*; Maria, *tekoha Guyraroká*; e José, *tekoha Nhu Vera I*”. A terminologia “informação verbal” foi adicionada em conjunto às outras informações. As pessoas com as quais estabelecemos esse diálogo são companheiras e companheiros com quem aprendemos muito com as suas trajetórias de vida e luta ao longo de quase sete anos em Dourados. Como enfatizado, entre as/os interlocutoras/es estão conselheiras, conselheiros e educadoras/es da Retomada *Aty Jovem*, da *Kuñangue Aty Guasu* e *Aty Guasu* com suas próprias vivências, memórias e trajetórias de luta, por isso não podem ser generalizadas, mas compreendidas na complexidade que compõe seu espaço, tempo e corpo, a partir das relações de sexo e étnico-raciais, sem deixar de compreender o movimento de como cada uma/um é atravessado/o pela resistência histórica de seus povos.

Isto não é uma tentativa de análise generalizada, mas de reflexões conjuntas sobre convergências e confluências entre as trajetórias de vida e luta de diferentes sujeitos que estiveram na linha de frente contra a pandemia e a violência do Estado. No que diz respeito às entrevistas, vale ressaltar ainda a importância da memória como expressão das narrativas e como construção social, sendo, portanto, uma construção individual e coletiva, esses elementos são centrais na luta política, cultural e territorial diante do processo marcado pela justaposição de espaços, tempos, trajetórias, traumas, resistências e pelo reconhecimento de violências que são reelaboradas e interpretadas pelas próprias pessoas e grupos (URIBE, 2016).

Através da compreensão dessas dimensões focamos a pesquisa em categorias que foram referências importantes para pensar as memórias bioculturais, os conhecimentos tradicionais, a resistência anticolonial e autodefesa dos povos kaiowá e guarani. Entre as categorias utilizadas estão: a) *tekoha* como uma dimensão religiosa, política-territorial e ecossistêmica de configuração variada constituída por coletivos (*te’yi*) a partir de relações de parentesco, alianças políticas, cooperação e formação de unidades religiosas, uma categoria nativa importante e eixo operador das lutas territoriais e das assembleias da *Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu* e Retomada *Aty Jovem* (SERAGUZA, 2018, BENITES, 2020). b) Os *jára* como os guardiões dos patamares enquanto agentes fundamentais de toda relação cosmológica, ecológica e territorial; c) *karaí reko* como o modo de vida dos não indígenas e de forma mais específica da sociedade moderna-colonial

capitalista; d) e a categoria *m'baetirõ* e *karaí mba'asy*, expressada por um amigo kaiowá durante uma conversa para referir-se a pandemia como “*jára* das enfermidades” e “doença do branco”, respectivamente.

Para o professor e pesquisador Añuu José Ángel Quintero Weir (2016) os conceitos e as palavras chaves de um povo a partir de sua língua, marca as relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas, constituindo o que o autor chama de “lugar de ver (*eirare*)”, e expressa a perspectiva de onde uma comunidade observa, age e vive o mundo a partir dos princípios do seu sentipensar³⁰ (FALS-BORDA, 2009) desde o território, a autonomia e a etnicidade. Nesse sentido, as categorias aqui pensadas são construídas pelo diálogo de saberes desde a Geografia com as lutas dos povos originários, especialmente dos kaiowá e guarani, e esse diálogo foi semeado a partir da valorização da vida em sua pluralidade (humanos e não-humanos) com eixos importantes das lutas territoriais autônomas.

Portanto, o que caracteriza este debate é a terra - território desde onde falamos e estamos escrevendo tomando as memórias, sabedorias, histórias e trajetórias compartilhadas entre diferentes gerações como inspiração. Mas também pensando o mundo (ou os mundos) com a destruição causada pelo *karaí reko* (modo de ser e viver dos brancos) e as doenças que seu modelo de sociedade moderna-colonial produz por meio do que poderíamos considerar como geopolítica da despossessão enquanto regime contínuo de violações aos territórios de vida (SAID, 1994; HARVEY, 2004).

Nosso esforço teórico-metodológico é, por um lado, aprender com as relações entre lutas territoriais autônomas e as memórias bioculturais, no sentido de tecer reflexões sobre a importância dos conhecimentos tradicionais e das ecologias ancestrais para as lutas anticoloniais dos povos originários e como estas resistências apontam caminhos fundamentais para enfrentarmos a ampla crise ecológica e a insegurança/precarização territorial. E por outro lado, experimentar uma geografia socioambiental pensada a partir das histórias, trajetórias, conceitos, conflitos e relações multiespécie que permeia as lutas kaiowá e guarani.

O trabalho foi pautado em reflexões que foram atravessados por dois movimentos fundamentais: a) a inversão do processo de tradução antropológica e geográfica que analisa e vai da informação etnográfica à mensagem política das narrativas; b) a reelaboração das concepções e críticas dos povos que vai do saber cosmológico ao discurso étnico que perpassa de forma

³⁰ O carácter ‘sentipensante’ de Fals- Borda (2009) possibilita pensar as dimensões da terra-território a partir das cosmopercepções e categorias teórico-político dos Movimentos Indígenas articulado à luta histórica e as formas próprias de organização política.

imprescindível pelos conflitos territoriais e socioambientais. De modo, a abordar a leitura dos povos sobre si e sobre nós, numa leitura “contra-antropológica” (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Situamos também, em alguma medida, a pesquisa em interface com a perspectiva do pensamento libertário para pensar a importância das lutas autônomas e com a Ecologia Política forjada como campo de saber e estratégias de estudos transdisciplinares entre a Geografia, a Etnobiologia, a Ecologia Cultural e a Antropologia. Uma abordagem que permite analisar as relações de poder e resistência nas dimensões da multiplicidade de mundos que compõem as conexões e elos entre os povos, os territórios e a biodiversidade (LEFF, 2000; KRENAK, 2018). Desse modo, caminhamos por uma Geografia para além dos humanos, compreendendo os sentidos e significações de que para os povos originários não há uma relação de hierarquia entre os seres vivos, trilhamos esse caminho pela artesanaria de perceber o entrelaçamento que envolve as relações entre seres humanos e outras espécies.

Considerar a importância de uma Geografia multiespécie nos possibilita tecer caminhos que estabeleçam nossas conexões enquanto comunidade, coletividade e organismo na multiplicidade de mundos em devir. Demarcamos nossa caminhada semeando a construção do conhecimento geográfico em aprendizado com os povos originários que por meio das lutas anticoloniais indígenas tem apresentado novos léxicos teóricos-metodológicos e novos horizontes políticos para as formas de construção do conhecimento através das lutas e das diversas formas de autonomias, autogoverno e autogestão que emergem *desde abajo*, da resistência permanente e das formas organizativas ancestrais.

Nessa perspectiva trilhamos caminhos que nos permitam fortalecer os comuns e as nossas formas de resistências para criar outros mundos e geografias possíveis desde nossas autonomias, territórios e coletividades. Assim, esperamos que as pessoas que possam vir a se interessar pelo trabalho, possam caminhar, dialogar e sentipensar conosco nestas entrelinhas que foram sendo tecidas através do nosso profundo aprendizado com as palavras, ações e lutas dos povos kaiowá e guarani e que foram construídas com muito respeito e admiração.

1 CAPÍTULO

YVY REÑOI (SEMENTE DA TERRA): POVOS KAIOWÁ E GUARANI, FLORESTA E ECOLOGIAS ANCESTRAIS

O lugar-pensamento³¹ que expressa a origem do mundo para os povos kaiowá e guarani está alicerçado no mundo espiritual e nas dimensões espaciais e socioecológicas que constitui a relação com o *tekoha* (conjugua-se como dimensão religiosa, territorial, ecológica, onde ‘se é’) e o *teko* (jeito de ser). Nesse movimento, a multiplicidade que compõe o modo diverso de ser (*ava kuera reko reta*) está enraizada na relação profunda com o território, com a floresta e com os conhecimentos tradicionais, através da qual se adquire o amadurecimento para alcançar o *aguyje* (plenitude).

O mundo tem sua origem relacionada ao *ñande ru* (o nosso pai) ou *ñanderyke’y jusu/ñanderyke’y rusu* (o grande irmão mais velho), este é o pai de *pa’i kuara* (Sol) e *jasy* (Lua) que são grandes agentes da história do *iñepyrũmby* (o início) e da trajetória de origem da terra e dos seres humanos no *yvy pyru’ã* (o umbigo da terra, ou centro da terra). Essas relações orientam e organizam o *tekoha* a partir da interconexão, do fluxo e do equilíbrio com os *jára* enquanto guardiões da vida, dos seres e dos lugares formando o *tekojoja* (modo de ser harmônico) (BENITES, 2014; BENITES et al., 2021).

Com essa compreensão estabelecemos uma reflexão sobre a importância das ecologias ancestrais a partir das relações entre os povos kaiowá e guarani (sobretudo os kaiowá) e a floresta (*ka’aguy rusu*) como fonte das lutas por território e autonomia, partindo da perspectiva da atuação de humanos e não-humanos nas práticas bioculturais e territoriais. Esse processo possibilita maior entendimento das relações multiespécies como eixos das geografias originárias e das relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas.

³¹ Dialogamos com Watts-Powless (2017) para expressar o lugar-pensamento como um eixo da cosmo percepção de um território vivo em que humanos e não humanos procedem suas agências das extensões dos pensamentos, cosmologias e sabedorias tradicionais em contraposição ao pensamento tradicional euro-ocidental.

1.1 Memória biocultural e conhecimentos tradicionais como léxico epistêmico-político: alianças mais que humanas

Não basta reflorestar a floresta, é preciso também reflorestar a mente, o seu pensamento, reflorestando trazemos a cura (WATATAKALU YAWALAPITI)³²

A semente não apenas nos alimenta, a semente também sustenta o território (CORREA, 2018, p. 66)³³.

Os kaiowá e guarani compreendem o mundo e explicam o seu surgimento, a partir da relação intrínseca com a espiritualidade. Elaboram um significado cultural para explicar a origem do mundo a partir da experiência das gerações ligadas ao território onde se estabelecem (BENITES, 2014, p.33-34)

A conservação/recomposição da biodiversidade e da multiplicidade de territórios de vida estão entrelaçadas à importância da memória biocultural, das territorialidades e dos conhecimentos tradicionais enquanto dimensões fundamentais para as ecologias ancestrais e para o fortalecimento dos sistemas socioecológicos e das autonomias territoriais indígenas. Desse modo, são importantes para a ciência geográfica ao evidenciar como os povos compartilham os saberes e as relações espaciais a partir das suas ecologias, nas formas de cultivo/manejo da terra ao longo de suas existências, tendo a memória coletiva como base do compartilhamento desses conhecimentos entre as gerações.

Uma das dimensões dessa memória é a dinâmica biocultural constituída pela relação profunda entre as cosmologias, os territórios e a biodiversidade, processos que permitem demonstrar as dimensões dos usos políticos das memórias nas relações históricas e geográficas de diversos povos para a construção coletiva de respostas para os problemas e conflitos territoriais e socioambientais. O território enquanto dimensão potencial da memória e da vida demonstra as múltiplas expressões dos saberes, das ecologias e das lutas compartilhadas por diferentes gerações. A partir das memórias bioculturais evidencia também as relações antrópicas nos ecossistemas que grafam os solos, a diversidade de espécies e a paisagem, especialmente nas florestas tropicais. Ou chamadas também de florestas culturais, como demonstram muitos estudos paleontológicos e de ecologia histórica (POSEY, 1985; BALÉE, 1993).

A memória biocultural como eixo das ecologias ancestrais constitui a chave para refletir a relação do território com a biodiversidade e quando falamos desde a América Latina é preciso ressaltar que esta é uma região de grande diversidade biológica, sociocultural e territorial em que

³² APIB. “Não basta reflorestar a floresta, é preciso também reflorestar a mente, o seu pensamento, reflorestando trazemos a cura”. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 24/03/21. Disponível em: <<https://www.facebook.com/apiboficial/photos/a.1851616878441806/2850067838596700/?type=3>>. Acesso em: 30/04/21.

³³ Célia Xakriabá

os povos originários construíram e semearam formas de coexistência com complexos sistemas ecossistêmicos, criando lugares de vida e formas específicas de observação e cultivo. Essa memória está associada ao complexo repertório de conhecimentos e formas de manejo tradicionais, conhecimentos que vão se constituindo enquanto consciências históricas comunitárias conjugadas pelas lembranças (CLAY, 1988; TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015; COLARES, 2018).

Dessa maneira, a multiplicidade territorial e a grande variedade de paisagens do mundo são resultantes da revolução agrícola dos grupos humanos que incluíram manejos nas florestas, campos, savanas, desertos, semidesertos e outros ecossistemas (CLAY, 1988). Esses elementos dão sentido às identidades territoriais e às relações socioecológicas, ao conjugar corpo-terra em uma rede de relações multiespécies envolvendo as cosmologias, as práticas culturais, as relações socioecológicas e territoriais, bem como ao envolver a atuação dos guardiões/divindades e as formas de autonomia e autogoverno dos povos. O território constitui-se, assim, como dimensão da vida em sua multiplicidade e como fonte dos conhecimentos tradicionais e das ciências indígenas.

Os territórios, as paisagens e o processo biocultural de diversificação são expressões da articulação contínua entre a diversidade de vida humana e não – humana, o que revela que tanto os povos, quanto os referenciais do mundo biofísico, se transformam a partir dos diversos sentidos e significações das feições construídas com os biomas (DIEGUES, 2000; CLAVAL, 2002; BOEGE, 2008. TOLEDO et al., 2019). Para os povos originários isso envolveu ainda profundas vivências, observações e formas cultivo nos ecossistemas que refletem transformações territoriais e paisagísticas que foram constituindo as cosmopercepções e as ciências indígenas.

Sob essa perspectiva, o historiador Mapuche Juan Ñanculef Huaiquinao (2013) destaca como é fundamental o conhecimento e as formas de manejo tradicional que permeiam as paisagens bioculturais no Wallmapu (corresponde ao grande território ancestral Mapuche), e como estas relações constituem a ciência nativa. Enfatiza que todos os conhecimentos dos povos originários são científicos, pois, nasceram das experiências vividas e da observação permanente, sistemática e orgânica através de profundas análises ancoradas nas cosmologias que nada mais, nada menos, foi se elaborando por meio da relação simbiótica com a biodiversidade e o território.

Célia Xakriabá também demonstra a importância da ciência indígena como ciência do território formada pelas relações entre o corpo e a terra como fundamento da própria epistemologia nativa (CORREA, 2018). Para o antropólogo kaiowá Valiente (2019) a ciência indígena deve ser compreendida como uma ciência originária e ancestral construída pela complexidade de experiências profundas, metodologias, observações, formas de manejo e constituída por uma

diversidade de agentes e elementos que compõe as relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas dos povos indígenas. Para o autor, é possível pensar a interação ou diálogo entre esses diferentes mundos e conhecimentos valorizando toda a profundidade epistemológica que as ciências possuem desde que sejam construídas a partir da horizontalidade entre os conhecimentos.

A educadora e pesquisadora kaiowá Sonia Pavão (2021) em conversa com o *ñande ru* (liderança política e espiritual) Eduardo Recalde relata as dimensões da ciência originária desde os aspectos de plantio e de manejo com as tecnologias próprias. O *ñande ru* enfatiza a importância do conhecimento tradicional e sua interligação com as rezas como fonte que garante o caminho do bem viver e a harmonia do modo de ser, de modo que para o rezador esses conhecimentos podem ser compreendidos através dos seguintes eixos: o ar, a água, a terra, o fogo junto aos elementos da floresta e de porções do cerrado. A partir desses elementos, o *ñande ru* demonstra as dimensões que compõe a ciência kaiowá e guarani através das conexões com os biomas, da forma de se comunicar com os *jara* (guardiões das espécies e lugares) e de se relacionar com a fauna, flora e todos os seres vivos (PAVÃO, 2021).

O educador e pesquisador Anastacio Peralta (2017) enfatiza a Tecnologia Espiritual como uma ecologia ancestral que compõem a ciência originária kaiowá, uma técnica de plantio e de guardar as sementes nativas que envolve as profundezas dos conhecimentos tradicionais e da memória biocultural. Conforme o autor, isso demonstra que os conhecimentos tradicionais apontam caminhos e contribuem em muitas das questões que necessitamos, “pois é importante entender que partilhamos desta sociedade, estamos todos na mesma estrada, ou seja, fazemos parte do mesmo universo e devemos nos preocupar com ele” (PERALTA, 2017, p. 9). Para Peralta (2017, p. 3)

Eu vejo assim que o enfraquecimento da terra é a mesma coisa que acontece com o corpo humano, se você não investir no seu corpo, em boa qualidade de alimentação, é claro que vai você ficar doente. A terra é assim também, quanto mais forte, mais vitamina ela tem e mais força ela dá para a produção de alimentos. (...) Essa sabedoria está baseada na tecnologia espiritual kaiowá e guarani.

Ele ainda afirma:

A tecnologia espiritual que eu falo, é por exemplo, quando vou plantar, eu não passo veneno, eu vou rezar. Rezar para batizar a terra, eu estou fortalecendo a fertilidade da terra, conversando com os *jara*. Aí rezo para a semente também. Que é diferente novamente do branco, que passa veneno, passa o trator para virar toda a terra, passa veneno, aí trata o que plantou com veneno, bota veneno para o mato não nascer. Nós não, é tudo a reza, para plantar e colher é tecnologia espiritual. Se você comer bem, vai ter boa qualidade de vida, vai ser feliz, vai ser alegre, vai querer plantar mais, construir o bem viver, a partilha (*kwarahy rendyju* - *Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2021)

A tecnologia espiritual apresentada e defendida por Anastacio Peralta é fonte vital da ecologia ancestral e da defesa da autonomia territorial para recomposição da vida e regeneração dos sistemas socioecológicos nos *tekoha* diante do intenso desmatamento, devastação ecológica e precarização territorial fomentada pelo Estado e pelo agronegócio. Isso compõe um dos eixos das importantes contribuições dos conhecimentos tradicionais para a preservação, conservação e restabelecimento da biodiversidade e para o fortalecimento da autonomia territorial.

Nesse panorama da diversidade de ecologias ancestrais, ciências nativas e lutas autônomas está uma das dimensões que estruturam as formas de autodefesa dos territórios contra a dinâmica de homogeneização da vida. Para compreender essa dinâmica de homogeneização que sustenta a sociedade moderna colonial, é fundamental retomar estudos de Vandana Shiva (2003, 2007) que abrangem não só as dimensões das paisagens e territórios, mas também a da mente, onde a forma de pensar “mono” (homogênea) é produto dessa ideologia moderna colonial e neoextrativista que produz a erosão de complexos conhecimentos construídos com a terra e a degradação de sistemas socioecológicos e territoriais.

O entrecruzar dos sistemas de poder e saber se revelam nas formas de extrativismo predatório e constroem a normatização de modelos produtivos que legitimam a homogeneização da vida e a guerra/destruição. Nesse modelo, a produtividade tende a aumentar à medida que a diversidade biocultural e territorial diminuem. As memórias bioculturais são marginalizadas e consideradas como elementos supérfluos para avanço da modernização agrícola como padrão metabólico que desconecta os sistemas agroalimentares da biodiversidade, dos territórios e das culturas locais, desencadeando verdadeiras tragédias sociais, territoriais e ecológicas, além de estabelecer maior controle nas mãos de empresas globais impondo os impérios alimentares e a intensificação do Estado de exceção (SHIVA, 2003; PETERSEN, 2015).

Em contraposição, as ecologias ancestrais e as práticas bioculturais e territoriais dos povos indígenas são elementares para as inter-relações entre os componentes bióticos³⁴ e abióticos³⁵ através do qual a diversidade ecológica se expressa em duas formas fundamentais: a abundância de espécies e a multiplicidade espacial (BALÉE, 1993; CARDOSO, 2008). Evidentemente, cada povo possui relações singulares com seus territórios e sistemas socioecológicos na qual a cosmopercepção do corpo, da terra e do humano se estabelece por meio das cosmologias, dos

³⁴ Correspondem às comunidades vivas de um determinado ecossistema, seres produtores, consumidores e decompositores.

³⁵ Os fatores abióticos são os elementos físicos, químicos ou geológicos do ambiente, água, energia luminosa, energia térmica e nutrientes.

conhecimentos tradicionais e pelas formas de mutualidade, simbiose e de antropomorfismo. Sob essa ótica, as histórias e trajetórias humanas e não humanas se entrelaçam nas relações de produção da vida e se revelam na heterogeneidade de paisagens e na multiplicidade territorial. Essas esferas demonstram movimentos de uma cartografia biocultural que germina das relações socioecológicas, cosmológicas e territoriais, através da qual a agricultura tradicional compõe também um eixo importante que expressa as espiritualidades, os saberes e as experiências milenares de manejo da biodiversidade (BOEGE, 2008).

Isso envolve diversas formas de cultivo, classificações, técnicas complexas e um profundo conhecimento sobre as espécies e o território, o que implica o uso das ciências próprias, observações e experiências coletivas (LÉVI-STRAUSS, 1970; CARNEIRO DA CUNHA, 1998, 1999, 2009, SHIVA, 2003). As dimensões territoriais e socioecológicas constituem mundos mais que humanos que expressam as dinâmicas chamadas por Sauer (1997) e Toledo et al. (2019) de dimensão cultural da agrobiodiversidade ou artefatos culturais em que o manejo de genomas de plantas e animais foi um evento importante para as relações entre as populações humanas e não-humanas, suas ecologias, seus territórios, conhecimentos e percepções de mundo, bem como para a criação de novas espécies mediante processos de domesticação de cultivos.

O axioma biocultural e territorial é formado pelos movimentos no qual a diversidade biológica e cultural são mutuamente dependentes e geograficamente coexistentes, envolvendo diferentes gerações e processos de experimentação, pois, são múltiplos os caminhos e modos de conhecimento que ordenam e expressam o mundo dando sentido aos lugares em que se manifestam as culturas a partir do patrimônio da vida (LEFF, 2002; AB'SÁBER, 2003; CUNHA, 2007; MONTEIRO, 2012).

Essas relações se expressam em evidências de estudos e mapeamentos que demonstram que os territórios indígenas estão associados às concentrações remanescentes de biodiversidade (TOLEDO, 2001). Os povos indígenas representam as mais de 5 e 6 mil línguas existentes no mundo e são estes povos também que representam 80 a 90% da multiplicidade cultural, territorial e socioecológica do planeta. A maior parte dos territórios dos povos indígenas são ecossistemas antropizados nos quais a biodiversidade encontra-se conservada, cultivada e multiplicada pelas ecologias ancestrais e relações territoriais dos povos.

Razão pela qual alguns desses territórios, contraditoriamente, foram sendo direcionados à criação de unidades de conservação ambiental em detrimento dos direitos territoriais originários dos povos que por gerações conviveram e manejaram diversos ecossistemas (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). Partindo destas relações, para muitos povos indígenas a

agrobiodiversidade expressa a diversidade de corpos, memórias e saberes que revelam que seus territórios são prioritários para a conservação ou restauração ecológica, elementos que são fontes do fortalecimento da autonomia territorial e da autodeterminação política. Com essa perspectiva levantada destacamos a importância das ecologias ancestrais dos povos originários e da autonomia territorial como eixos para combater a crise ecológica e climática somado à crise sanitária, à fome e à escassez que se aprofundam neste século. Aprender com as/os guardiãs/guardiões da vida e defender a autonomia territorial é o caminho que nos permitirá recompor a biodiversidade e fortalecer estratégias necessárias e urgentes para minimizar e combater a crise permanente criada por esse sistema-mundo.

Em uma entrevista à Associação Brasileira de Saúde Coletiva a militante do Movimento Indígena pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), Sonia Guajajara, destacou:

Quando a crise climática se debruçar sobre nossas vidas, ela será mais fatal que o coronavírus. E nossa quarentena terá que ser feita por décadas. Temos a chance de aprender com o que está acontecendo agora e apoiar aqueles que defendem a vida do planeta. Temos conseguido comprovar cientificamente que os territórios e o modo de vida dos povos indígenas se apresentam como uma das últimas alternativas para conter as mudanças climáticas e são responsáveis por 82% da biodiversidade que ainda existe. Sem contar que nossa presença é resistência orgânica contra a ofensiva constante do capital sobre os territórios mais preservados que existem. Então é inteligente e bom para toda humanidade que nossa vida seja preservada. Não há razão para pagarmos mais essa conta (DÍAS, 2020, s.p)

Esse tem sido um grande debate fortalecido pela APIB com o tema “Povos e Terras Indígenas são a reserva para vida no planeta” e pela ANMIGA com o tema “Reflorestar mentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história”, debate que também foi uma das pautas discutidas amplamente na Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26) no ano de 2021, evento em que representantes do Movimento indígena de diversas regiões ressaltaram aos Estados:

Estaremos reforçando para o mundo a centralidade dos povos e seus territórios para o enfrentamento da crise climática. Estamos observando governos e organizações buscarem soluções tecnológicas e ferramentas que possam ajudar a atual crise, mas é necessário entender que a principal tecnologia social já foi desenvolvida pelos povos indígenas: os territórios tradicionais e as culturas indígenas. (...) Em meio a um contexto de muitas ameaças aos povos e territórios indígenas, a Apib irá participar da COP26 para afirmar ao mundo a centralidade sobre a garantia da demarcação e proteção das Terras Indígenas para o enfrentamento da crise climática. (...) Terra Indígena é garantia de futuro para toda a humanidade. Nossa relação com o território não é de propriedade, exploração, expropriação ou apropriação, mas de respeito e manejo de um bem

comum, que serve a toda humanidade como pólos de contenção das dinâmicas extrativistas que provocam a crise climática. (...) Somos nós, Povos Indígenas, os maiores responsáveis pela preservação dos biomas do planeta (APIB, 2021, s.p)

Assim como enfatizado pelo Movimento Indígena, entendemos que não há saída contra a crise ecológica e climática sem o aprendizado com as ecologias ancestrais, as lutas e os conhecimentos dos povos indígenas, essa aliança e aprendizado é fundamental para enfrentarmos todas as crises que estão se aprofundando neste século, de modo que a luta pela vida contra a crise ecológica e climática é uma luta anti sistêmica e anticolonial. Por isso e tantos outros fatores, são mínimas as possibilidades de Estados se comprometerem a combater as crises, como se viu uma vez mais na COP 26, já que o que sustenta seus poderes é justamente o capital e seus modos/modelos de exploração da vida e da terra. O capital é evidentemente ecocida e atenta contra todas as formas de vida na sua incessante busca por fraturar e reorganizar os metabolismos socioecológicos e territoriais para garantir acumulação cada vez mais acelerada.

O movimento de encruzilhada entre ecologias ancestrais, ciência nativa e a atuação dos Movimentos Indígenas nas lutas territoriais, nos ensinam e apontam diversas lições e caminhos possíveis de retomada das linguagens e dos saberes vitais para o planeta. Reconstruir essas bases é uma condição urgente para a superação da crise ecológica global que ameaça o futuro da nossa espécie e de tantas outras. De modo que produzir antídotos contra toda a amnésia biocultural produzida pela ordem neoliberal e neoextrativista, é, portanto, um elemento chave para a construção de paradigmas e lutas que nos permitam criar atalhos e saídas diante das crises (SHIVA, 2003; PETERSEN, 2015).

Esses paradigmas aliados aos processos de recuperação territorial que avançam como ação autônoma de diversos povos, bem como a busca pelo fortalecimento dos saberes socioecológicos e a manutenção/restauração ambiental através das ações comunitárias, compõem um eixo fundamental das lutas pela vida e pelo território nos quadros atuais. Essas dimensões atravessam as lutas comunitárias-territoriais seja no âmbito da política de cada território ou a partir das relações intercomunitárias nas organizações de base de cada povo, ou ainda na escala nacional e internacional com a atuação das organizações de base indígenas confederadas à APIB.

A demarcação e retomada/autodemarcação dos territórios são fundamentais para a vida, para a autonomia e para a restauração do equilíbrio ecológico e tem sido pavimentado pelos múltiplos caminhos de resistência e autodeterminação política dos povos. É o território que permite o fortalecimento das ecologias ancestrais com a memória biocultural e o conhecimento tradicional como fonte de vida. Os saberes e ecologias ancestrais demonstram a importância das territorialidades autônomas e das ciências indígenas semeadas nas relações coletivas a partir de

saberes dinâmicos e holísticos que poderiam ser pensados aqui pela interligação orgânica do saber-fazer comunitário e atravessado pelo mundo natural e sobrenatural (DIEGUES, 2001; TOLEDO, 1992).

As relações territoriais e socioecológicas como linguagem evidenciam a multiplicidade de conhecimentos sobre a flora, a fauna, os rios, as formas de manejo do solo e os lugares sagrados por onde transitam mundos tangíveis e intangíveis. Nessa perspectiva, a importância da memória biocultural está em fortalecê-las ancorada no aprendizado com os povos originários, as ecologias ancestrais e as lutas territoriais como maneira de criar um mundo anticolonial, antipatriarcal, anticapitalista e antiextrativista, a partir de resistências e caminhos de combate à mercantilização e destruição dos territórios e da biodiversidade.

Daí a importância das sabedorias tradicionais como elo entre o passado, o presente e o futuro da Humanidade, de modo que defender as memórias bioculturais é uma tarefa urgente que necessita de um enfoque construído desde baixo e por meio de epistemologias fundamentadas no diálogo de saberes, combatendo a cegueira do modelo social que se restringe a reproduzir uma única forma de observar, conhecer e conviver com o mundo e os demais seres vivos (PETERSEN, 2015; TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015).

A Geografia tem caminhado e se debruçado muito a compreender as relações que perfazem as dimensões orgânicas entre sociedades-naturezas/naturezas-culturas, diversidade de territórios e manejo social das paisagens. No entanto, precisamos fortalecer a caminhada no sentido de trilhar um aprendizado engajado e profundo com os novos léxicos teóricos-metodológicos e políticos que vem sendo pautado pelas lutas anticoloniais dos povos indígenas, considerando a importância das memórias bioculturais, das ecologias ancestrais e dos mundos que permeiam as autonomias territoriais, as paisagens e a política para além da presença humana (tal como o humano é percebido e definido pela ciência euro-ocidental), trilhando esse caminho em aprendizado com as cosmopercepções, o saber-fazer comunitário e as territorialidades autônomas.

Reconhecer a importância dos humanos e não-humanos no *corpus* do conjunto de práticas das ecologias ancestrais, nos permite compreender o território e a paisagem como uma construção e processo social, biológico e político que germina da diversidade cultural, das formas de coexistência e manejo dos biomas e da presença/afetações dos guardiões/divindades. Toda a organização cultural é um complexo sistema de valores, ideologias, sentidos, práticas espaciais e modos de vida em diferentes contextos geográficos e ecológicos, compondo um organismo vivo e multiespécie (CLAVAL, 1997; LEFF, 2000).

Essas relações entre o cosmos e o *corpus* das práticas das ecologias ancestrais alicerçam as lutas territoriais autônomas contra a geopolítica do capital como fundamento para reconstruir o bem viver, conceito que se fortalece como categoria política pautada entre diversos povos indígenas da América Latina aos seus modos, territórios e formas organizativas. O bem viver, *buen vivir*, *sumak kawsay* (em kichwa), *suma qamaña* (em aymara) e *teko porã* (bem viver, jeito belo de ser) para os povos kaiowá e guarani, são conceitos chaves do pensamento ancestral e anticolonial, mas também são categorias políticas polissêmicas que expressam dimensões da resistência permeados pelos mundos tangíveis e intangíveis.

O bem viver como categoria política em sua multiplicidade semântica, espacial e social, compõem os processos de livre autodeterminação frente as reivindicações atuais e possui distintos etnônimos e variações formadas pela prática e pela política ancestral (VITERI, 2000). Constitui as bases das dimensões da política dos Movimentos Indígenas e só pode ser pensada através dos mundos que formam as relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas de cada povo. Esses elementos que atravessam o bem viver nos faz reposicionar a política, assim como é feito pelo xamã Davi Kopenawa Yanomami ao expressar que: “para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos xapiri que ele nos deixou” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 37).

Essa política emerge da relação indissociável entre humanos e não-humanos, perspectiva que nos permite dialogar com o anarquista Graeber (2011) ao evidenciar que essa relação que vai além dos humanos é uma dimensão de onde advêm potenciais revolucionários da política dos povos indígenas e suas formas de contrapoder. Desse modo, a política é atravessada por muitos sujeitos e agentes políticos que compõe o território e a biodiversidade.

As epistemologias nativas e os mundos tangíveis e intangíveis são fontes das lutas por autogoverno e se contrapõe as formas canônicas do pensamento e da política do ocidente em suas relações com a terra-território, o poder e o Estado (GRAEBER, 2011). Ou ainda dialogando com Viveiros de Castro (2008) os mundos indígenas são mundos múltiplos, perspectivistas e contra o Estado, daí a necessidade de romper com os cercos da forma-política e dos mecanismos sociopolíticos estatais. Apesar das diferenças teórico-metodológicas entre Graeber e Viveiros de Castro, o que está posto para pensar aqui é a necessidade de reorientar os olhares para pensar as múltiplas esferas que compõe as lutas, a política e os processos de resistências indígenas.

Essas dimensões propõem pensar a política a partir dos mundos, das histórias e trajetórias das formas de organização socioterritorial dos próprios povos em oposição à forma-política estatal e aos retalhos criados pelo capital nos territórios de vida, ressaltando a importância dos sistemas autônomos articulados em biorregiões que passam a ser anunciadas no discurso político das lutas

territoriais contemporâneas. Retomar a importância dos sistemas autônomos e de biorregiões (RIVERA CUSICANQUI, 2008) não significa generalizar os territórios que hoje se encontram monopolizados pelo Estado e pelo capital, mas é uma categoria importante que coloca em destaque as territorialidades originárias e as relações entre os povos indígenas, a biodiversidade e o território.

A noção de biorregiões designada por Rivera Cusicanqui (2008) rompe com a visão das formas artificiais das fronteiras geopolíticas estatais, fortalecendo memórias das formas de autogoverno e autonomias que compõem a organização socioterritorial de cada povo. Ver o mundo em biorregiões e não em nações, mas vê-lo a partir dos saberes, lugares, dos rios, florestas, campos, morros, serras, e articulá-los através das dimensões da vida, e não por cadeias de valor de mercado, expressam manifestações dos mundos que compõem as lutas anticoloniais e a política do bem viver que se contrapõe às formas patriarcais, coloniais e estado-cêntricas da política (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Para os kaiowá e guarani os componentes das biorregiões e do bem viver em sua plenitude formam um conjunto de dimensões que são perpassados pela floresta tropical que permeia a bacia do Rio Paraná, com exceção rio Apa que compõe o Rio Paraguai, que entrecruzam os elementos da vida como a y (água), yvy (terra), yvytu (vento), yvaga ou para (céu) e yvyra (árvores) e o *ava reko* (o modo de ver múltiplo). Esse complexo de conexões está intrinsecamente relacionado aos *jára* (guardiões) e suas afetações nos lugares formando a diversidade de paisagens, os reinos vegetais, animais, os solos, as serras, os morros e a própria dinâmica climática, originando o *tekojoja* (jeito harmônico de ser e viver).

Essas relações demonstram dimensões daquilo que chamamos de bioma na visão ocidental, sendo caracterizado pelo resultado das agências dos *jára* e das territorialidades autônomas numa relação profunda entre o mundo ‘terreno’ e o cosmos. Dessa forma, essas expressões revelam como “o planeta Terra é uma parte dos caminhos visíveis dos guardiões, estimulando a funcionalidade dos diferentes caminhos de passagens, visto como um conjunto de sistemas interconectados” (PAVÃO, 2021, p. 58).

Dimensões que apontam novos horizontes sobre a insurreição dos “comuns”³⁶ e a importância das ecologias ancestrais dos povos originários e da autonomia territorial como fonte de vida frente a ordem neoliberal. Nesse sentido, pensar uma Ecologia Política em aprendizado com as ecologias ancestrais, com os conhecimentos tradicionais, as autonomias territoriais e com

³⁶ O comum diz respeito à coletividade da vida, as dimensões das terras comunais, mas também a importância dos bens comuns da geo/biodiversidade (FEDERICI, 2013).

a política do comum radicaliza o campo analítico e político forjando um campo de ação alimentado por diferentes saberes, ciências e resistências construídos desde baixo³⁷ para o fortalecimento de um compromisso epistemológico e político mútuo desde nossos territórios e autonomias.

1.2 Territorialidades e Ecologia Política: pensar desde o território e desde a autonomia

Nós, rezadores, lideranças, jovens e mulheres que somos Conselheiros da grande Assembleia *ATY GUASU* guarani e kaiowa afirmamos em meio a esta crise política e econômica que vive o país que continuamos firmes na luta pela terra e pela liberdade de nossos territórios tradicionais e sagrados. A crise que chega agora para muitos brancos já estava apontada contra nosso povo a muito tempo e sempre foi causada pelos mesmos inimigos. Pela ganância do agronegócio e pelos setores econômicos nacionais e internacionais que exploram nosso país, compram os políticos e o Congresso Nacional, assassinam nossos povos, destroem a natureza e vendem a terra como mercadoria (*ATY GUASU*, 2017, s.p).

Uma mata com plantas, árvores, rios, animais e não com as marcas da destruição que a sociedade dominante, globalizada e predadora promove. A relação respeitosa do meu povo para com a terra, a fauna e a flora é uma expressão do modo de vida kaiowá (VERON, 2018, p. 16).

As territorialidades autônomas compõem parte das ecologias ancestrais e são frutos das ações coletivas nos territórios e da base da política do comum. Estas dimensões fortalecem uma Ecologia Política como campo de epistêmico e de ação, rompendo definitivamente com qualquer visão conservacionista que sustenta um discurso de ‘natureza intocada’, revelam as relações de poder e ressaltam a importância da retomada/autodemarkação dos territórios e da valorização da sociobiodiversidade.

A Ecologia Política não possui uma única origem, pelo contrário, possui diversas inspirações em distintos contextos territoriais que alicerçam as raízes desse campo de saber, o que se contrapõe à visão predominante de que esse campo nasceu a partir da crítica marxista na década de 1970. Há outras importantes contribuições e perspectivas como a perspectiva libertária de Bookchin (1992, 2010) com a Ecologia Social, que apesar das diferenças no âmbito do debate já semeava diversas discussões que a Ecologia Política busca aprofundar (SOUZA, 2019). Desse modo, a Ecologia Política pode ser compreendida como um campo de saber com um forte lado ativista, um processo de reflexão-ação, contra hegemônico e de compromisso com a práxis através do diálogo de saberes (MACHADO ARAÓZ e PAZ, 2016; SOUZA, 2018). Na América Latina a

³⁷ “A partir do vasto campo teórico e conceitual da Geografia, caracterizar e sustentar novas estratégias de resistência (e talvez nem tão novas), não a partir de um conceito dado, mas buscar as geo-grafias dos e das de baixo” (SILVEIRA, 2020, p.11)

reflexão nasce das formas de compreensão e atuação dos povos originários aos efeitos do poder e aos cercos dos conflitos territoriais e socioambientais (LEFF, 2017).

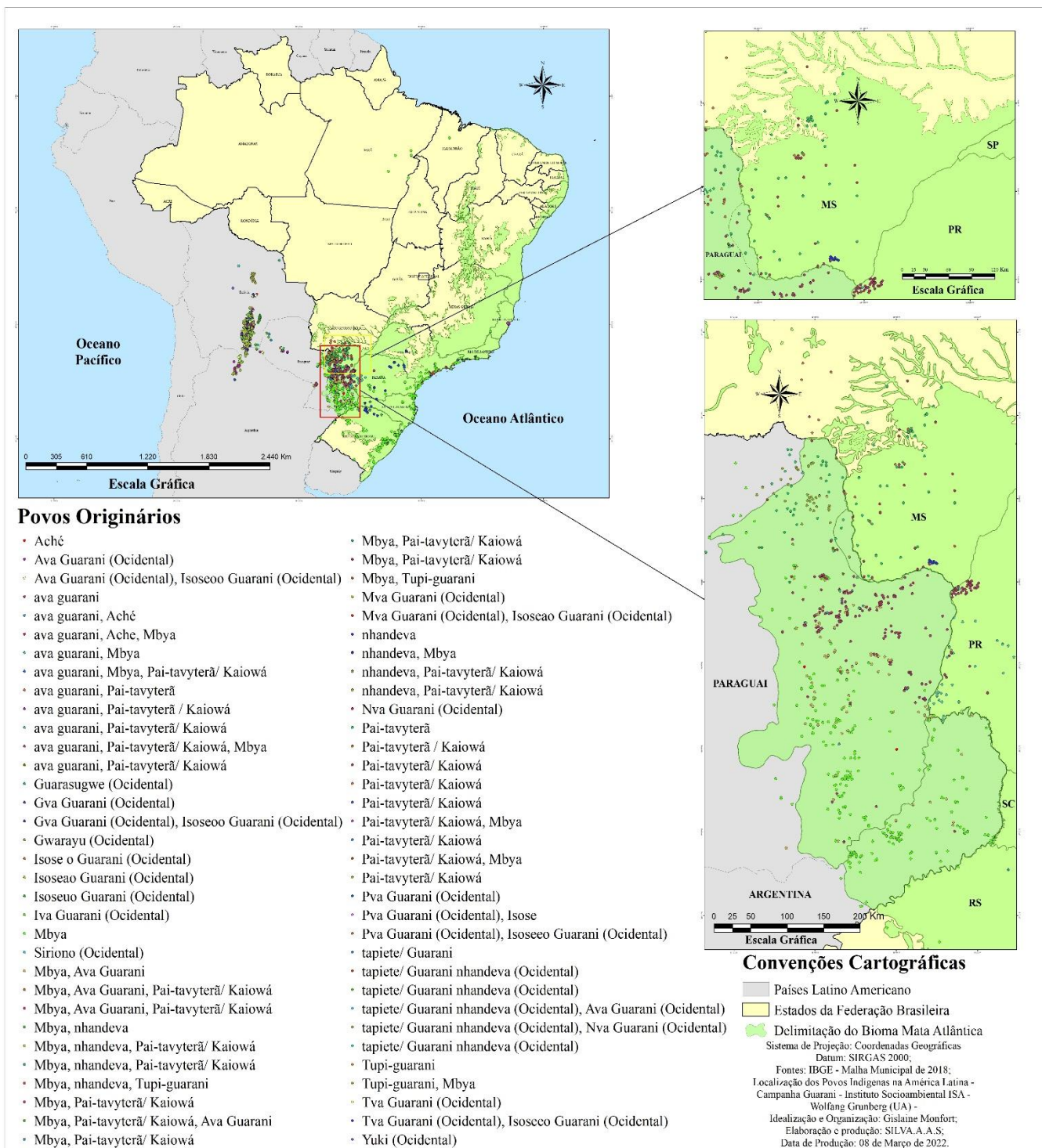
Sob essa ótica, há especialmente a abordagem semeada a partir dos conhecimentos e lutas anticoloniais dos povos originários com uma perspectiva de campo epistêmico, de ação política e método de subversão nutrido pelo aprendizado com as autonomias indígenas, com os saberes socioecológicos, práticas de autodeterminação e lutas territoriais retomando pensamentos-mundos vitais para o planeta. Nessa relação Krenak (2018) enfatiza que o que nós chamamos de ecologia é o conjunto de relações e referências territoriais, bioculturais e cosmológicas que para quem vive em uma floresta, é a floresta viva (como dimensão que não é externa) que permite a existência de diversos seres vivos e formas de ser e viver nos lugares, todas essas dimensões compõe as ecologias ancestrais e os territórios de vida. É a relação mútua e o vínculo entre as memórias bioculturais e territoriais com a ciência construída desde a experiência entre a mente-corpo-terra, que resulta nas formas como se estabelece as cosmo percepções sobre espaço e natureza através da experiência cosmológica, territorial e socioecológica de cada povo.

No que se refere às territorialidades autônomas dos povos kaiowá e guarani, há uma relação respeitosa e simbiótica com a terra-território como expressão do sentipensar, dos conhecimentos tradicionais e da multiplicidade do modo de ser e viver em uma existência confluyente à vegetação nativa de mata densa que predominava em seus territórios ancestrais, denominada como *ka'aguy rusu* – mata grande. Estas relações caracterizam as territorialidades autônomas fundamentadas nos modos próprios de organização dos povos.

A *ka'aguy rusu* converge com o domínio fitogeográfico classificado como Mata Atlântica onde faziam o manejo de cultivos, da caça e coleta numa dimensão onde se auto-organizavam os *tekoha*. Os territórios ancestrais se estendem originalmente entre os rios Apa, Brilhante, Ivinhema, Paraná e a Serra de Maracaju, quase inteiramente definido pelos afluentes da bacia do rio Paraná, excetuando apenas o rio Apa que compõe a bacia do rio Paraguai (BRAND, 2001; MOTA, 2015). Sendo estes rios, parte fundamental das territorialidades originárias e da biorregião que compõe os *tekoha*.

A Mata Atlântica é a segunda maior floresta tropical da América do Sul e os ecossistemas desse bioma tem importância fundamental para as práticas e memórias territoriais e bioculturais de diversos povos indígenas e outros povos tradicionais. No mapa (Mapa 1.) abaixo demonstramos a dimensão da Mata Atlântica na América do Sul e a territorialização de alguns povos originários na dimensão do bioma:

Mapa 1: Bioma da Mata Atlântica na América do Sul



A sua composição, estrutura e funcionalidade é a resultante dialética da ocupação de seres humanos e não de sua ausência, as marcas e arranjos da presença humana na paisagem florestal possui naturezas diversas, de forma que grande parte da paisagem dos remanescentes florestais, em particular a Mata Atlântica, é constituída por paleoterritórios que demonstram, no presente, os efeitos cumulativos de atividades humanas em diferentes tempos (OLIVEIRA, 2007). Esse

mosaico “de usos na paisagem faz com que os biomas, particularmente a atual Mata Atlântica seja constituída, em grande parte, por paleoterritórios utilizados pelas populações que a habitaram” (OLIVEIRA, 2015, p. 281):

cada uso superposto no tempo e no espaço, podem ser esperadas resultantes ecológicas distintas, de acordo com a transformação imposta por cada território e pela dinâmica natural dos ecossistemas. Ao longo do tempo, a sucessão destes usos deixa marcas, se espacializa e se sobrepõe como paleoterritórios – conceito proposto como uma parte do processo sucessional e definido como a espacialização das resultantes ecológicas decorrentes do uso dos ecossistemas por populações (...) na busca de suas condições de existência (OLIVEIRA, 2015, p. 281)

Como uma das florestas mais sociobiodiversas do mundo, a Mata Atlântica é a floresta tropical que ocupa a dimensão oriental do país e boa parte da bacia do Paraná. Ao interior, de norte a sul conflui com diferentes vegetações, ao nordeste com a caatinga; ao sudeste com o cerrado, e ao sul com a Floresta de Araucárias e campos limpos (PEREIRA, 2009). A dimensão desse bioma estendia-se por cerca de 1.300.000 Km² formando o que atualmente compõe dezessete estados brasileiros, entre eles: Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Alagoas, Sergipe, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Goiás, Mato Grosso do Sul e Rio de Janeiro. Contudo, também é um bioma que se encontra em intenso processo de degradação com modificações profundas nas dinâmicas ecológicas restando apenas cerca de 7% de toda sua formação (MAZZURANA, 2016).

Em Mato Grosso do Sul a porção sul está em área remanescente da Mata Atlântica sobre a fronteira ocidental desse bioma, biorregião que anteriormente abrigava a *ka'aguy rusu* e os ervais nativos nas agroflorestas indígenas. Abrange formações florestais (primárias e secundárias) de floresta estacional decidual e especialmente de floresta estacional semidecidual, matas ciliares, remanescentes embutidos em outras formações, onde se estruturou o processo baseado na economia extrativo-industrial da erva-mate (ALBANEZ, 2018).

O domínio fitogeográfico de Floresta Estacional Semidecidual é a formação presente nas encostas interioranas das Serras da Mantiqueira e dos Órgãos, nos planaltos centrais capeados pelos arenitos Botucatu, Bauru e Caiuá dos períodos geológicos Jurássico e Cretáceo. Está situada desde o Espírito Santo e sul da Bahia até os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, sudoeste do Paraná e sul do Mato Grosso do Sul³⁸ (ALBANEZ, 2018). Além disso, no Mato Grosso do Sul a Mata Atlântica possui confluência biogeográfica com áreas de tensão ecológica

³⁸ Veloso et al [1991]. Regiões Fitoecológicas – Floresta Estacional. AMBIENTES BRASIL. Disponível em: <https://ambientes.ambientebrasil.com.br/natural/regioes_fitoeologicas/regioes_fitoeologicas_-_floresta_estacional_semidecidual.html>. Acesso em: 15/01/21

denominadas como regiões de contato entre duas ou mais tipologias vegetacionais, neste caso porções do cerrado, que perfazem algumas dimensões de encontro com os *tekoha* kaiowá e guarani.

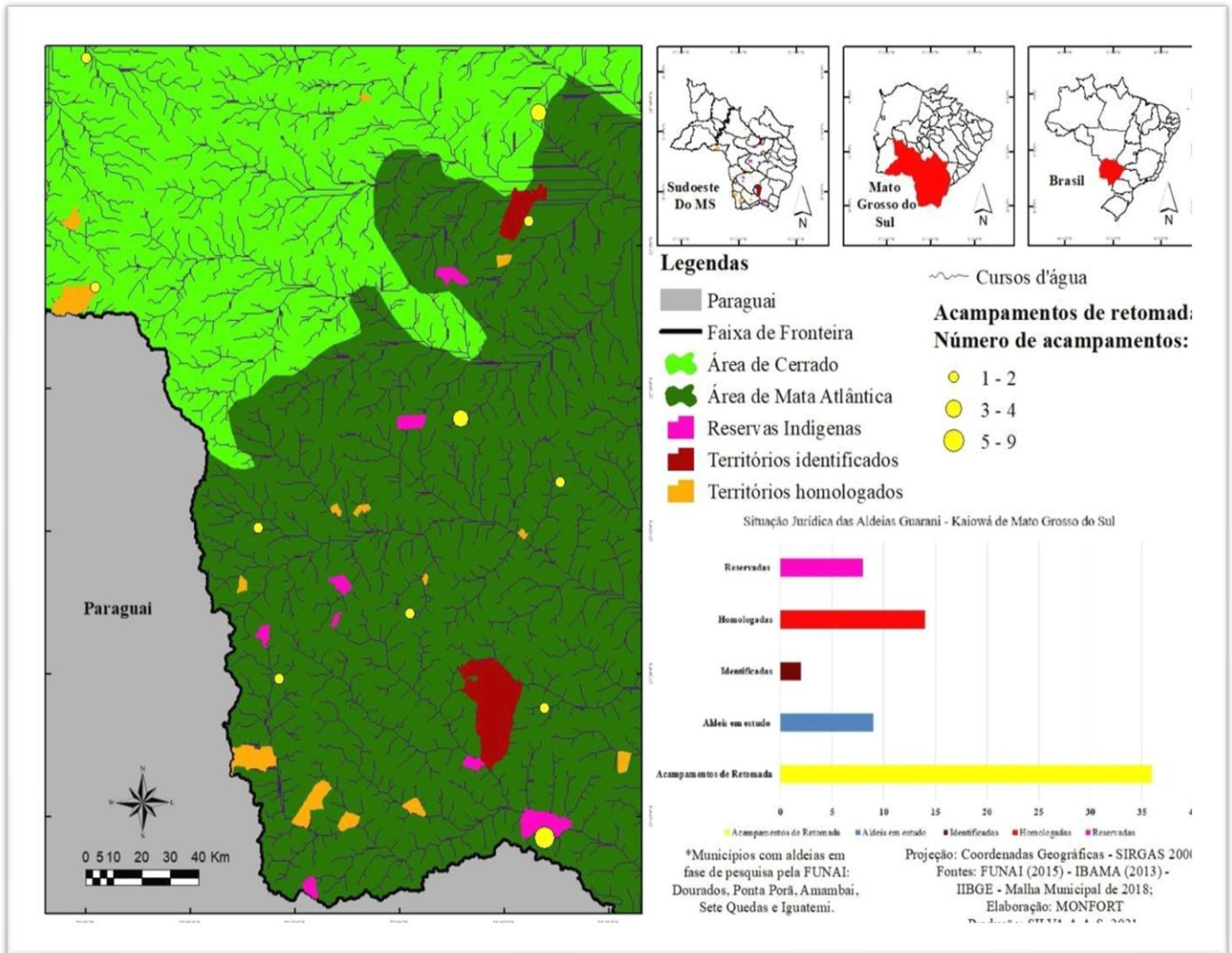
Estes povos compõe a segunda maior população de povos originários do país com mais de 50 mil pessoas na porção meridional do sul de Mato Grosso do Sul (PEREIRA, 2016). Abaixo compartilhamos uma imagem (Imagem 1.) que demonstra a dimensão do bioma da Mata Atlântica nas margens do rio apa, o mapa (Mapa 2.) que revela a dimensão do bioma no sul do estado junto à algumas porções do cerrado e o segundo mapa (Mapa 3.) expressa a organização atual dos territórios kaiowá e guarani.

Imagem 1: Caminhos do Rio Apa, próximo ao *tekoha* Pirakuá

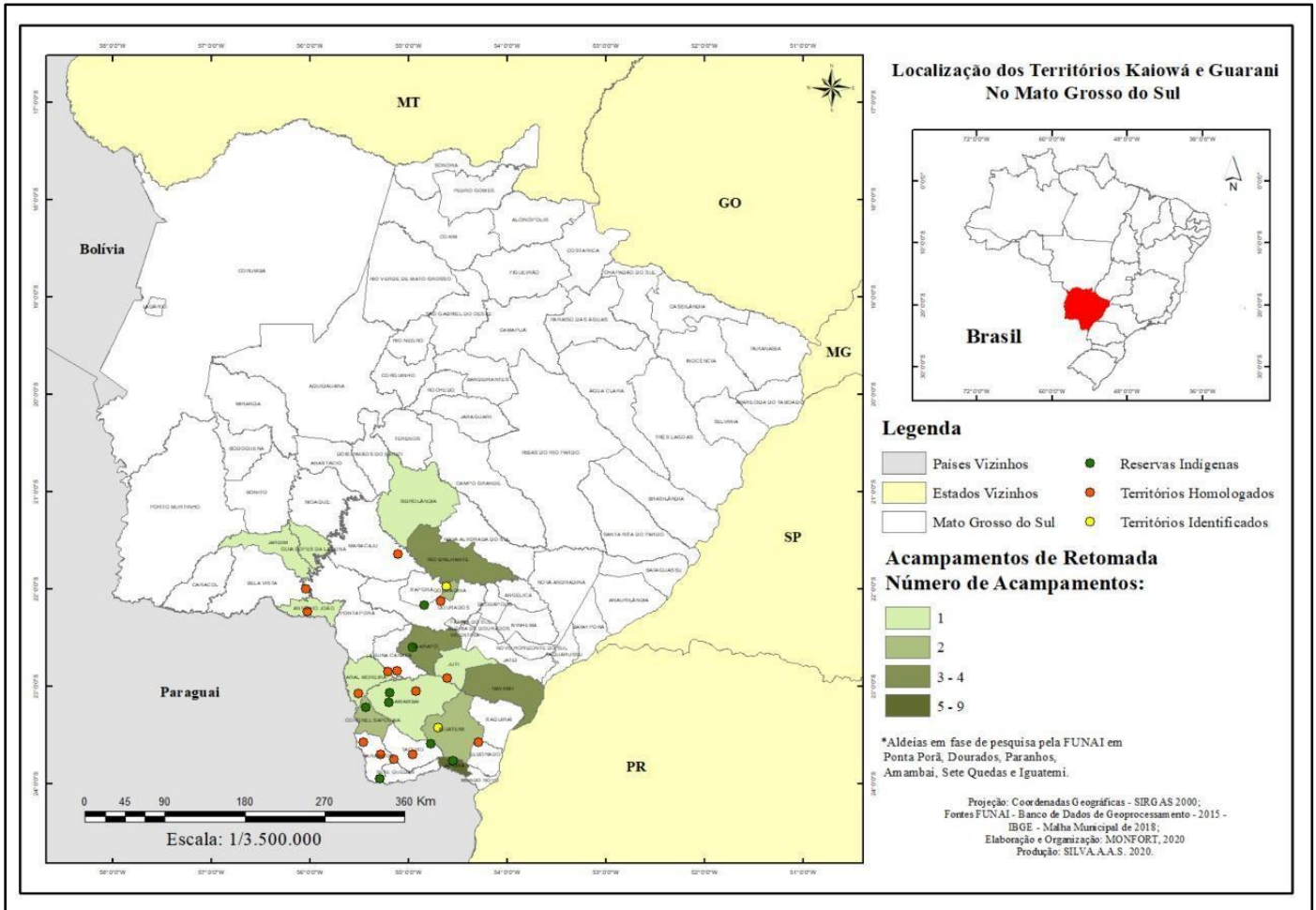


Fonte: arquivo pessoal (2020)

Mapa 2: Mata Atlântica e algumas porções do cerrado no sul de Mato Grosso do Sul



Mapa 3: Configuração atual dos territórios kaiowá e guarani



Fonte: Monfort e Gislotti (2020)

A importância da floresta e de algumas pequenas porções de cerrados (mas especialmente da floresta) que formam as áreas de tensão ecológica e que confluem nos *tekoha* nos permite pensar a paisagem como riqueza ecológica e geográfica produzida pela multiplicidade territorial e sociocultural com as formas de manejos construídos ao longo das histórias e trajetórias de cada povo. Os conhecimentos sobre a fauna, a flora e os rios dessas dimensões biogeográficas transcendem o *ava reko* (modo de viver), os conhecimentos tradicionais, o *tekoha* e os mundos intangíveis. Conforme a pesquisadora kaiowá Pavão (2021, p. 58)

Cada lugar no mundo atmosférico (*ára resakã*) está cheio desses mundos/aldeias invisíveis de diferentes *ypy* e uma parte bastante reduzida repousa na terra (*ypy rupa*), se ela estiver limpa (ausente) de todas as impurezas dos malefícios humanos (*teko vai*) e das substâncias que não atuam na manutenção do equilíbrio do lugar. Na morada do *ypy* estão guardadas as maiores diversidades biológicas, inclusive as espécies que não conhecemos no mundo terreno em seu estado físico e por isso

são consideradas seres mitológicos, como os *guaruje* (grandes morcegos originais), os *ka'iu'y* (macaco gente que usa arco e flecha) e o *ñandukaru* (ema original)

As dimensões tangíveis e intangíveis se estruturam nas relações complexas de mutualidade vividas pelas territorialidades autônomas, isso nos leva a dialogar com a perspectiva de que uma das principais características dessa relação é a diversidade compreendida pelos âmbitos da cosmopercepção sobre as ecologias ancestrais, a memória biocultural e as formas de organização territorial que são atravessadas pela espiritualidade e pelos conhecimentos tradicionais compartilhados entre as gerações. Os conhecimentos tradicionais e as práticas bioculturais e territoriais são agentes da paisagem e é evidente o reconhecimento da existência de diversas áreas que são consideradas naturais, mas que na realidade, confluem com a territorialização e ocupação de populações originárias (SAUER, 1998, p.59; ARRUDA e DIEGUES, 2000; COLARES, 2018).

Estas relações produzem territórios de vida que emergem da indissociabilidade que compõe as cosmologias, os conhecimentos tradicionais e as diferentes humanidades que conectam a terra-território (MONDARDO, 2019; TSING, 2019). Ao mesmo tempo que estas dimensões nos permitem compreender os caminhos, agências e práticas bioculturais e socioespaciais que permeiam as formas de cultivo e manejo da floresta que nos envolve na riqueza da diversidade cultural, cosmológica, territorial e biológica, também nos permite entender como se expressam as dimensões do processo histórico e geográfico de devastação da Mata Atlântica, de ampla degradação ecológica e precarização territorial ocasionada pelo sistema-mundo moderno-colonial. O que está intrinsecamente relacionado a expansão da forma-política do Estado e do capital.

Em oposição ao predatismo moderno colonial está a multiplicidade territorial e a sociobiodiversidade como legados da ocupação de povos indígenas e das relações de reciprocidade como base das práticas produtivas, dos saberes e tecnologias sociais e ancestrais configuradas ao longo dos processos de coevolução com os ecossistemas. O que possibilitou ampliar a oferta ecológica nos territórios com diferentes espaços produtivos e ampliou a fertilidade da terra com os policultivos respeitando os processos de regeneração da floresta (LEFF, 2000).

Sob essa perspectiva, a *ka'aguy rusu* é categoria e espaço com muitos patamares, seres, divindades, diferenciações e classificações com elementos e entes relacionais que formam a floresta como os *jára* de cada elemento da fauna, da flora, dos rios, serras e outras dimensões da vida. A pesquisadora Sônia Pavão (2021) relata que a floresta junto à algumas porções de campo e cerrado que confluíam nas margens da *ka'aguy rusu*, são lugares considerados espaços de morada de seres poderosos e animais importantes ecologicamente, medicinalmente e espiritualmente.

Estas relações dependem de como as pessoas se conectam com o *teko jára* (modo de ser dos *jára*), sobretudo, através da experiência dos *ñande ru* e *ñande sy* com o *ñembo'e* (rezas) enquanto instrumento de comunicação e negociação com os guardiões do *ava reko*, das espécies e lugares, estes mundos produzem em um vai e vem de seres que se conectam em lugares diversos e que participam diretamente das dimensões do *tekoha* (BENITES, 2020; PEDRO, 2020).

Por toda essa complexidade a floresta é espaço de movimento de humanos, não-humanos/outros humanos e divindades de muitas particularidades e o seu bom manejo precisa estar articulado aos conhecimentos tradicionais, ao *ñembo'e* (rezas) e ao *jehovasa* (bênçãos) em uma relação harmoniosa com os protetores das espécies. De acordo com o pesquisador kaiowá Izaque João (2011) se houver entrada na floresta sem a prática do *jehovasa*, a qual é considerada a casa dos animais, os *jára* poderão permitir o surgimento de alguma doença, a isso denominam *opyrũ mba'asy* (início da doença) (JOÃO, 2011).

A pesquisadora Pavão (2021) relata que as plantas e os animais medicinais são sagrados com grande importância para o cuidado coletivo e fortalecimento do território de vida e se não houver cuidado “os donos podem escondê-las da visão do ser humano (*o ijarakuera omokañy tembiechagui hentekueragui*)” (PAVÃO, 2021, p. 103). Conforme a autora, daí a importância de compreender que os conhecimentos tradicionais como fonte de vida e o poder do uso das plantas medicinais associado com ao respeito à floresta e às rezas, caminho pelo qual se busca a conexão com os *jára* de cada ser vivo – *jarakuera* – realizada pela comunicação dos *ñande ru* com os guardiões para obter permissão para qualquer atividade como o plantio ou a caça, bem como para compreender o melhor momento e o lugar apropriado para cada ação (PAVÃO, 2021).

Em meio a essas relações atuam a força da reza e da sabedoria ancestral com os guardiões, à exemplo do *yvy jára* (dono da terra), *y jára* (dono rio), *ama jára* (dono da chuva), *mymba jára* (dono dos animais), *pytũ jára* (dono da noite), *ka'aguy jára* (dono da floresta) e tantos outros (MARTINS, 2020). Cada *jára* compõe a origem, os meandros e o interior da terra-território e da floresta, seres que também são fundamentais na construção do *tekoha*, pois “a ordem neste mundo depende das práticas xamânicas com seus componentes naturais e sobrenaturais (*jára*)” (MARTINS, 2020, p. 84).

Essas histórias e trajetórias que envolvem diferentes agentes demonstram os modos de coexistir com outros seres e revelam as territorialidades autônomas e os mundos relacionais como elementos que expressam as relações espirituais, territoriais e bioculturais. Há inúmeras narrativas de experiências coletivas na floresta, assim como de encontros com animais e espíritos bons e nocivos como o *m'baetirõ*, *anguérye aña* (maus espíritos), os quais exercem um importante papel

nas relações espaço-temporais que formam o cosmos (MURA, 2006). No entanto, é fundamental destacar que não há dualismo entre o bem e o mal, mas há uma inter-relação profunda e complexa entre os seres através do qual cada ser está envolvido de alguma forma na dimensão do todo com sua devida importância na relação com os demais. Relações que também são inseparáveis e inerentes às formas como os humanos estabelecem uma relação com a floresta e com os guardiões.

Quando há o aparecimento de uma doença esse processo está relacionado há muitos sentidos e aspectos, um deles é a falta de cuidado com a floresta, com as riquezas naturais e a falta de cuidado com o *ka'aguy reko аваete* (seres que cuidam dos animais que vivem na mata), de modo que a relação harmoniosa com os *jára* é que permite o afastamento de doenças e fortalece o equilíbrio com a floresta (JOÃO, 2011). A interferência desses guardiões revela a implicação mútua entre a terra-território, a biodiversidade e o cosmos nas relações do *tekoha*. Os *jára* (guardiões benfazejos e malfazejos) como seres que cuidam das espécies e dos lugares são os agentes políticos que conduzem a harmonia e o equilíbrio com o conjunto de seres e entes que possuem cada um a sua importância. Esses guardiões são a própria natureza aguçando a sensibilidade daquelas e daqueles que caminham pela floresta, o universo está repleto de domínios e a cada um deles corresponde um *jára* e sua classificação tem como eixo o pressuposto da existência e da ordem cosmo-ecológica.

Os *jára* conhecidos como malfazejos são os guardiões da devastação e o que afasta a sua expansão pelo mundo, é a manutenção do equilíbrio do planeta, a boa relação com a floresta e a conexão com os guardiões. Nessa dinâmica, os kaiowá e guarani tornam-se multiplicadores/as da própria diversidade e da harmonia. Quando há desequilíbrio e interferências nessas relações através da destruição da biodiversidade e dos territórios, tal como o produz o sistema moderno colonial e capitalista que fundamenta o *karaí reko*, o cosmos da devastação se amplia criando condições para o surgimento de doenças que passam a se expandir incessantemente sobre o planeta Terra.

Nesse universo de muitos domínios a cosmologia, as territorialidades e a própria ciência kaiowá e guarani se fundamenta no léxico espiritual, epistêmico e político que compreende os humanos como parte da comunidade de seres da totalidade que forma a biodiversidade. Toda essa comunidade de seres se originou do *Yvy rendy* (mundo espiritual) (BENITES, 2014). Essa ciência do concreto e do sensível construída pelas integrações das feições bioculturais, territoriais e cosmológicas são evidentes também na produção de alimentos que é concebido no conjunto de fenômenos dependentes da prática ritual e das rezas (JOÃO, 2011). De acordo com o historiador Elemir Martins (2015) o *ñembo'e* (rezas) e o *jehovasa* (bênçãos) possuem poder profilático para

a forma de manejo que compõe o cultivo das plantas, do milho, batata, *kumanda* (feijão), mandioca, da flora medicinal, além de possibilitar um bom crescimento livre de doenças.

A ciência nativa e a espiritualidade são fundamentais para proteger e autogerir o território e o ambiente de acordo com os valores, a cosmologia e as relações socioecológicas e espaciais próprias. Os cantos e rezas permeiam a estrutura do *tekoha* e é ação de cura e alimento indispensável para o *xiru* (artefato, cruz que segura a Terra) continuar a sustentar a terra (JOÃO, 2011). É nessa perspectiva que Benites (2020) destaca que a palavra *yvyrasáva* (aquele que passa pela terra) tem muito a dizer sobre a filosofia tradicional e as múltiplas existências kaiowá e guarani no mundo e está associada com as experiências de cuidado com a floresta, onde cada ser e *tekoha* tem seus guardiões, relação que torna a terra *ombojagua* (colorida). A multiplicidade territorial e a diversidade socioecológica resultam desse cuidado com a floresta e da contínua mobilidade dos guardiões (*Mba'e Jára kuera*) que protege cada espécie de ser (*mymba*) da Terra:

Nessa caminhada, criam-se armadilhas ou encantos, *ojepotáva*, para que os seres vivos, que estão em viagem, se fixem naquele lugar, fazendo parte da ecologia específica do local. O mundo então é um grande *jepota* renda, lugar de grande encanto, para que os homens se fixem nela, potencializando e acelerando cada vez mais o amadurecimento da terra, *yvy araguyje*. O amadurecimento da terra é o ponto máximo de sua perfeição, que permite interagir com os animais, as florestas e com os próprios guardiões (*Teko Jára kuéra*). Foi por meio do encantar (*ojepota*) que *Ñane Ramói Jusu* criou a Terra nos primórdios dos tempos, através do canto (*porahéi*) e da dança (*ojeroky*). Por isso o universo e todos os seus componentes estão sempre em movimento, não cessando suas danças, que são intermináveis (BENITES, 2020, p. 23)

Essas relações estão interligadas à *Ka'aguy rusu* que é permeada por rios e córregos que conduzem as territorialidades autônomas³⁹, as celebrações e rituais importantes como o *kunumi pepy*⁴⁰, o *jakaira*⁴¹ e o *jerosy puku*⁴² que reuniam muitos coletivos de diferentes *tekoha*. Em meio a grande mata também se semeava a agricultura tradicional que tem como principal agente da vida o milho, considerado um dos sujeitos principais da agrobiodiversidade kaiowá e guarani.

³⁹ As territorialidades que emergem das relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas que são anteriores à ocupação dos karai

⁴⁰ cerimônia de iniciação dos meninos com o processo de perfuração do lábio através da consagração espiritual, conhecido também como ritual de passagem de criança para adolescente, “jovem adulto, apto à aprender e praticar os afazeres dos adultos, também só assim é possível obter o ser mais puro da vida para entrar a Terra Sem Males” (RAMIRES, 2016, p. 57)

⁴¹ Ente e divindade protetora dos cultivos, dono do milho, Xiru Jakaira– guardião do milho sagrado (VERON, 2018).

⁴² “O ritual do *jerosy puku* é cantado, rodando em volta de um *apyka* (banco) ou em volta de uma vasilha de *xixá*. Esta vasilha pode ser um balde de alumínio, com capacidade volumétrica de uns vinte litros, abastecido constantemente a partir de um recipiente maior, onde foi produzida a bebida. O canto do *jerosy* é considerado infinito, porém, cada xamã, durante a noite até o amanhecer, procura alcançar sua meta de trabalho que é chegar ao canto de *pa'i kuara*” (JOÃO, 2011, p. 59). Ou ainda, “cantos longos, ritual que faz parte da produção de agricultura e dos alimentos tradicionais kaiowá” (VALIENTE, 2018, p. 199).

O milho necessita das rezas e dos rituais para ser cultivado e cuidado da maneira desejada, de acordo com Izaque João (2011) todas as espécies de grãos tradicionais são dependentes do milho e de seu espírito *jakaira*, mas há também espécies fibrosas como a mandioca, a moranga, a abóbora e a batata-doce que são dependentes da banana, a qual é caracterizada como uma planta que representa *itymbyry ruvixa* (pai dos alimentos), de forma que cada cultivo é codependente de outro. Nessa relação não pode haver desequilíbrio social, territorial e cosmo-ecológico, sendo as tecnologias ancestrais e os conhecimentos tradicionais imprescindíveis para um bom manejo dos cultivos.

Cuidar e manejar a floresta, a roça e a terra-território é um dever social e espiritual que converge com diversas estratégias produtivas desenvolvidas pelas práticas bioculturais que implicam na modificação das paisagens e constituem os *tekoha* através de uma relação mutualista, simbiótica e de coexistência com muitas outras formas de vida. Muitas pessoas expressam a prática da coivara⁴³ como parte da agricultura tradicional que permitia que a terra se alimentasse durante um longo período, para que recuperasse os nutrientes, germinando novamente através da presença dos *jára* propiciando o reflorestamento (*omboka'aguyjevy*). Nesse processo, era necessário o cuidado ao produzir os alimentos para o coletivo para não afetar o espaço dos outros seres e divindades (VALIENTE, 2019).

Esse repertório de conhecimento sobre os corpos, cultivos, solos, os elementos da flora, das águas e da fauna associado aos patamares visíveis e invisíveis permitiam associar maior concentração de determinados animais ou plantas nativas a lugares particulares para as atividades de caça e coleta, mas também para as práticas de agricultura tradicional (BENITES, 2021). Essas práticas nos *tekoha* possuíam a orientação de um xamã por meio de ações fundamentadas nas relações do *tekojoja* (jeito harmonioso) que os coletivos mantêm com os guardiões e que expressam elementos centrais das cosmopercepções sobre o corpo-território e saúde – *tesãi*.

O historiador kaiowá Gileandro Barbosa Pedro (2020) destaca que a necessidade de manter a conexão com esses lugares e guardiões faz com que as territorialidades autônomas e as estratégias de ocupação sejam sempre orientadas pelo *ava reko*, que, por sua vez, deve ser vivida em consonância com o *teko porã* (bem viver) que permeia o *teko* (forma de viver tradicional). Para construir o *tekoha* o lugar precisava ser adequado e passar pelo processo de reza para afastar os espíritos maléficos.

⁴³ técnica de preparo e manejo da terra para o plantio, consistia no uso do fogo para preparar a área a ser cultivada retirar e queimar a vegetação. Agricultura destinada ao consumo do núcleo familiar na produção em pequena escala.

Entre os elementos principais para um *tekoha* forte estão a *ka'aguy* (floresta), os *mymba* (animais), a *kokue* (roça), os rios e a *ogapysy* (casa de reza) (JOÃO, 2011; BENITES e CAVANHA, 2019). A casa de reza é a dimensão de encontros e conexões com os antepassados dos *Ñaneramóĩ* (rezador), do *xiru* (cruz sagrada), do *mbaraka* (instrumento religioso de porunga), do *mimby* (instrumento religioso de sopro) e de outros agentes que são como linhas que conduzem a memória, as dimensões espirituais e as lutas territoriais.

Todo esse movimento composto pela memória biocultural, pelas ecologias ancestrais e pelas formas de autogerir o *tekoha* envolve um processo através do qual os povos associam e combinam suas sabedorias, espiritualidades e sistemas socioecológicos como organismos de vida dos territórios ancestrais. O resultado dessa simbiose entre a espiritualidade, o ordenamento ecológico de processos produtivos cultivados pelos povos indígenas e o manejo autônomo do território, é um movimento que gera diversas unidades ecogeográficas⁴⁴ ou paleoterritórios. A força das percepções totêmicas, da espiritualidade e das ações de manejo, apropriação e classificação de espécies de um sistema socioecológico gera manifestações de um mundo biofísico múltiplo e cheio de vida.

No sistema de manejo tradicional o recolhimento de raízes e frutas era sempre orientado pelo *ñande ru* e *ñande sy* para não provocar a insatisfação aos *jára* e a força da reza do *hexakáry* (aquele/a que alcançou a perfeição, a plenitude e consegue ver o futuro) era o que protegia o coletivo, atraía animais de caça e mantinha a fertilidade da *kokue* (roça), possibilitando encontrar o melhor lugar para habitar em meio a toda a biodiversidade (JOÃO, 2011). Essas relações estabelecem uma dinâmica contínua entre princípios metafísicos, ciclos ecológicos, dimensões territoriais e a espiritualidade nos vínculos ancestrais.

Como agricultores/as são profundos conhecedores/as de todo movimento dos ciclos da terra, dos solos mais férteis à diversidade de cultivos. E uma das celebrações mais importantes é justamente o *jerosy puku*, o canto longo do batismo do milho branco que compõe o *avati kyry* ou *avati ñemongarai* (festa do milho) (COLMAN, 2007; COLMAN e PEREIRA, 2020; CARIAGA, 2019). De acordo com Izaque João:

os xamãs afirmaram que a força do canto do *jerosy puku* exercita as palavras, as quais exaltam o tratamento de respeito, como se tivessem se comunicando com a linguagem do próprio *Jakaira*. Esta linguagem é incorporada pelo xamã, através da *xíxa* (bebida fermentada produzida de milho branco), que lhe indica o caminho para chegar ao lugar específico onde se encontra a divindade *Jakaira*, com quem interage, dialogando e negociando diversas situações favoráveis ao mundo real.

⁴⁴ Utilizamos as categorias ecogeográficas e paleoterritórios para expressar os territórios produzidos pelos povos originários e os ecossistemas diversificados com a coexistência com a biodiversidade e as formas de manejo e uso da terra.

Por isso, durante o canto para o *jakaira itymbýry*, é preciso que o xamã se concentre constantemente para não cometer nenhuma falha. Assim, o canto segue exercitando a lógica da perfeição do *jakaira* e de seu poder mágico. A cada reinício do canto, após uma pausa, o xamã busca o lugar da próxima divindade em sua plenitude (*aryvusu, arapoty, xiru eixu jaty, xiru pa'ikuara...*), em que, cada palavra dita incorpora o *Jakaira*, de acordo com seu *jasuka* (germe da vida) (JOÃO, 2011, p. 14-15)

O dono do milho, *Jakaira*, é um ente importante na relação entre o mundo tangível e intangível de forma que o *jakaira* é o milho branco cultivado, o dono da roça e o dono-guardião das plantas. Através do *tekojoja*, na relação harmoniosa com os *jára* e a floresta é que o *jakaira* se aproxima da *kokue* e do *tekoha*. Nesse sentido, um companheiro educador e pesquisador kaiowá destacou as memórias do *jerosy* e os impactos causados pelos *karai/mbairy* em um dos mais importantes rituais:

o *jerosy* que agora é um dia ou dois, antigamente era três meses, enquanto tinha comida estava festando. E naquela quantidade de festas a gente já plantava também. A gente veio para se alegrar aqui. É o branco que fez um 'inferno', e isso vai contra eles mesmos (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação verbal, 2021).

O pesquisador João (2011) relata que os *ñande ru* demonstram as dimensões do cultivo do *avati jakaira* em sua plenitude como fruto da reza e que *jakaira* com toda sabedoria, incorporou o milho por meio de sua posição no patamar espiritual, por isso é tão sagrado. Os espíritos que envolvem o milho são elementos que foram retirados das divindades, do *xiru*⁴⁵. Segundo o autor, foi assim que o milho se tornou a bebida preferida de todas as divindades que é designado como *rekory* - caldo de seu próprio instrumento - e cada parte do *xiru*, que é incorporada no milho, revela dimensões do *Jakaira* seja para proteger o plantio contra os espíritos maléficos, contra as pragas; para crescer bem e para ficar leve e alcançar o *aguyje* (JOÃO, 2011).

Os cultivos e as plantas, em especial o milho, são fundamentais para a existência e necessitam primeiro do *jehovasa* como tecnologia ancestral para crescerem de forma saudável e depois é preciso realizar o *jerosy puku*, ritual cujos cantos exaltam os elementos que estão no corpo de *itymbýry* (planta que nasceu) (JOÃO, 2011). Em meio às caminhadas, ritos e celebrações cultivar os alimentos estava necessariamente relacionado à reciprocidade (*jopói*), aos cuidados dos *jára* e dos *ñande ru* e *ñande sy*, ações que envolvem negociações através das rezas e um bom relacionamento com o *jo'ojáry* (o dono dos animais), com a *kaja'a* (a dona de águas), com *jakaira*

⁴⁵ Espécie de cruz derivada de um tipo específico de madeira, sujeitos de ação. Os *xiru* “acompanham os Kaiowa ao longo da história, representando elementos poderosos na intermediação entre este povo e as várias dimensões do universo. Existe, portanto, uma íntima conexão entre essa relação (...) e o próprio equilíbrio do cosmo (MURA, 2010)

(dono da agricultura) e com o *ka'aguy ava ete* (dono do mato) (MURA, 2006). Sob essa ótica, o pesquisador Peralta (2017) retoma a história de origem e enfatiza que no início dos tempos não estava tudo pronto e então foi através da reza que surgiram todos os elementos da vida:

Contam os antigos, que na época tinha muita fome também, foi assim que os rezadores (*Nhanderus*) apareceram. Rezavam dia e noite para encantar os *jaras*, até sair o alimento da terra. Muitos falam que não tinham o que comer e Deus foi andando na frente e os *Nhanderu* rezando, assim ia nascendo pé de milho (PERALTA, 2017, p. 7-8).

É somente os *ñande ru* e as *ñande sy* que realizam o feito de transitar entre o mundo material e o mundo espiritual possuindo o conhecimento pleno sobre as rezas e os cantos para proteger o coletivo, o *tekoha* e os cultivos. Se não houver a reza durante o ano todo, há um *jára* específico que pode comprometer o equilíbrio do *tekoha* e para afastá-los a potência das rezas e dos cantos são fundamentais, de modo que cada rezadora e rezador personifica o canto e a reza no seu *nhe'engary* (alma/palavra) (JOÃO, 2011). Se canta e se reza para sair do corpo e estes são elementos fundamentais da autodefesa contra os problemas causados pelos *mbaiy*.

Nas palavras de Eliel Benites (2014, 2020) os cantos são como as trilhas pelas quais torna-se possível contemplar o *tape rendy* (caminho iluminado) que leva até a morada das divindades, é também a forma de ressoar versos e belas palavras que declaram as inúmeras belezas de todos os elementos que compõe a Terra. Para o autor, estas ações se constituem como momentos de transe em que se entrecruzam o passado e o presente para imaginar a construção de outro futuro. Os *mborahéi* (cantos), o *ñembo'e* (reza) e o *jeroky/guachire/kotyhu* (danças) são formas de interconexão entre as vidas que dão sentido ao *tekoha* e a *ka'aguy rusu* por meio dos vínculos com a espiritualidade e nesta comunicação são semeados o respeito mútuo e as relações de reciprocidade e mutualidade.

A religiosidade é fonte inspiradora das sabedorias tradicionais a partir das revelações e da relação com o território e o ambiente (BENITES, 2014). A pesquisadora kaiowá Valdelice Veron (2018) enfatiza que a espiritualidade é o agente que equilibra as relações na Terra e o *Xiru Hyapu Gwasúva* (ser supremo/do firmamento) deixou alguns legados: o *tekoha* e as riquezas naturais, as quais os kaiowá e guarani tem o dever de zelar mantendo o respeito mútuo com a Terra e todos os seres vivendo de forma autônoma. Os seres vivos detêm diversas atuações que equilibram as relações na Terra, sendo a diferenciação entre eles uma dimensão que vai além da fisiologia e envolve outros elementos de afetos, afecções e capacidades que singularizam cada espécie de corpo, por onde se move, como se comunica e os lugares onde vivem.

Essa perspectiva dialoga com uma dimensão de que as relações entre seres humanos e não-humanos, a natureza e o corpo, são literalmente configurados pela cultura. O “corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.72). Para os coletivos kaiowá e guarani as relações entre seres humanos e não-humanos estão fundamentadas nas territorialidades autônomas e na memória biocultural que caracterizam as cosmopercepções desde o *ava reko* (modo de ser e viver) e desde as expressões da cosmologia tradicional no ecossistema que conflui no *tekoha*.

As territorialidades autônomas e a memória biocultural se expressam também a partir do modo singular de cada um (*teko laja kuera*) caracterizado nos tempos atuais pelo *teko retã* - o modo de ser múltiplo das pessoas - e por cada *tekoha* que é considerado uma dimensão territorial, ecossistêmica, política e religiosa, um arranjo flexível e diverso, composto por núcleos familiares (*te'yi*) e relações de alianças, cooperação e redes tecidas pela religiosidade (BENITES, 2020). Essa dimensão da vida é interdependente de suas lideranças espirituais os *ñande ru* e *ñande sy*, do *ñembo'e kuaa rape* (o caminho da reza ou a reza que caminha) e da dimensão da *Ka'aguy rusu*.

Sob essa perspectiva, entendemos que o que caracteriza os territórios depende do mundo ou dos mundos que o pronunciam, das relações através das quais ele emerge (DE LA CADENA, 2018). Os mundos que pronunciam os *tekoha* kaiowá e guarani emerge das ecologias ancestrais, das territorialidades autônomas e dos patamares tangíveis e intangíveis que fundamentam os momentos vividos e os caminhos trilhados dando sentido e pavimentando as lutas do passado e do presente. De modo que o que dá origem ao território e à própria floresta são os caminhos construídos pelos povos e pelos *jára*, os guardiões, essa potência do equilíbrio e da harmonia gera a própria vida em sua multiplicidade.

O *tekoha* está nos pés das pessoas, pois, é um caminho por onde os sujeitos trilharam e trilham dando sentido à existência, cujo ponto de chegada é o *teko araguyje* (modo perfeito de ser, modo de ser dos deuses) (BENITES, 2020). Essa caminhada busca o lugar mais importante a “Terra sem Males” - *Yvy marã'ey* - na qual a energia da terra produz seus frutos, constituindo-se no *ára pyahu* (espaço-tempo do agora/presente) como um elemento fundamental da luta contra o Estado e o agronegócio. Para Pimentel (2012, p. 131)

Poderíamos lembrar (...) sobre o sentido da Terra sem Mal em uma abordagem “realista” (...) na própria dinâmica da agricultura aparece essa ideia de uma terra que “se cansa”, que envelhece (e daí a necessidade de abrir novas aldeias), ainda mais premente se torna a necessidade de buscar novas terras, novos espaços quando, com o impacto colonial, surge toda a calamidade que conhecemos para os grupos de língua guarani. Tem um profundo sentido cosmológico, mas é inegável que se trata de uma figura que remete diretamente a essa dinâmica territorial. Afinal de contas, (...) a dimensão ecológica é inseparável da reflexão xamânica

O fato é que atualmente os territórios em processo de demarcação e as retomadas dos *tekoha* se tornaram os horizontes da Terra sem Males a que almejam os kaiowá e guarani através da ação política e da auto-organização como horizonte de afirmação da vida e de reconstrução do bem viver. Acreditamos que este é um processo que semeia um caminho de libertação pavimentado pela luta anticolonial e pelas autonomias indígenas.

Apesar da devastação produzida pelo *karaí reko*, a relação com a *ka'aguy rusu* se mantém viva na resistência ancestral e na memória biocultural e territorial, mesmo que a maior parte destas áreas estejam desmatadas, descaracterizadas e monopolizadas pelo Estado e pelo agronegócio. A memória biocultural expressa essa relação com a floresta por meio dos elementos dos conhecimentos tradicionais, dos modos de ser, da própria agrobiodiversidade e através das lutas territoriais que formam as margens de resistência diante do deserto de soja, cana e milho transgênicos.

O sistema-modelo de produção do agronegócio ganhou grande propulsão nas décadas de 1940 a 1950 com uma segunda fase que engloba o amplo período da década de 1960 a 1990 com a indústria química estadunidense associada ao discurso do “progresso” e da transgenia como expoentes da agricultura capitalista (BOMBARDI, 2012). Esses períodos coincidem com a ascensão de ditaduras empresariais-militares em diferentes países da América Latina, as quais foram centrais para levar a cabo o projeto de consolidação da economia política neoextrativista.

O neoextrativismo é um fenômeno indissociável do capitalismo e da organização colonial do mundo, de modo que não somente está nas raízes econômicas, mas também na fissura metabólica e na geopolítica da despossessão como condição do funcionamento da acumulação acelerada. Esse modelo é a base da parasitologia do Capital e do Estado com sua dinâmica e prática predatória, constituindo um recurso estrutural, produto histórico-geopolítico dos espaços de saque e espoliação conduzido por grandes empresas nacionais e transnacionais e grupos oligárquicos que dominam setores chaves da produção no agronegócio, nas atividades de mineração e outras formas de exploração, bem como das tecnologias utilizadas no processo e dos pacotes técnicos de sementes geneticamente modificadas.

O eixo central desse modelo é o alto grau de especialização na produção das *commodities* como mercadorias de baixo valor agregado e de baixa transformação industrial (LAMOSO, 2020). Antes da proletarização dos corpos esse modelo produz o retalhamento dos mundos de vida e profundos impactos territoriais e socioambientais, bem como intensas interferências nas relações de criação e produção de saberes cultivados por séculos de intercâmbios metabólicos com a (Mãe) Terra (MACHADO ARÁOZ, 2014; PORTO-GONÇALVES et al., 2016).

O Brasil, por exemplo, é um dos países em que esse processo converge com a ditadura empresarial-militar, período em que se estabelece o agronegócio sob uma estrutura agrária jorrada de sangue, período em que o Estado também assassinou mais de 8000 indígenas⁴⁶ (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014). Conforme Andrades e Ganimi (2007) sem nenhuma surpresa o Governo Militar adotou a opção de manter a estrutura neocolonial que assumiria as bases do modelo da Revolução Verde. Esses elementos sublinham uma lógica de controle sobre as vidas e os territórios, fundamentando o eixo da violência contra os povos originários e outros povos tradicionais, bem como contra populações camponesas (SHIVA, 2007).

No Mato Grosso do Sul esse processo foi o cerne da ampla devastação ambiental e da supressão da mata nativa que já vinha sendo corroída pelas formas de extrativismo predatório que se expandia com a guerra, com a concessão de terra a empresas, com o fluxo das madeiras e com a marcha para o oeste como fronteira de expansão colonial em um regime contínuo de instabilidade e fragmentação territorial para os povos indígenas. Com o avanço do agronegócio essa dinâmica se aprofunda com o desterro, as violações, ataques⁴⁷ agroquímicos⁴⁸, genocídio e maior vulnerabilidade territorial e ambiental.

Diante dessa configuração de desterro e violência, o que o Estado brasileiro e o agronegócio produzem contra os povos indígenas é o genocídio e o ecocídio articulado com a militarização dos territórios como projeto político que fundamenta a despossessão. Isso é legitimado pela guerra sistemática contra os povos seja diretamente pelas mãos dos ruralistas, seja pelos braços bélicos do Estado ou através daquilo que os kaiowá e guarani denominam como *kuatia* (papel) através do qual criam-se os mecanismos legais e normativos que barram os processos de demarcação das Terras Indígenas⁴⁹, ao mesmo tempo, em que beneficia os setores oligárquicos do agronegócio.

⁴⁶ “Esses números foram ampliados nos últimos anos. Em relação aos povos indígenas, as estimativas apontam para, no mínimo, 8350 mortos e desaparecidos, configurando o crime de genocídio. (...) Apesar de elevados, esses números não oferecem a completa dimensão das violências que foram praticadas pela ditadura militar brasileira, um regime político que sistematizou a prática de crimes contra a humanidade e disso dependia para subsistir. Em primeiro lugar, porque é impossível compreender apenas com estatísticas a gravidade e a herança de violências de um regime autoritário e sua persistência no presente. Em segundo, o próprio caráter arbitrário das ditaduras esconde o número real das violações de direitos humanos, pois muitos casos anônimos não figuram nas listas existentes sobre esse tema” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, s.p)

⁴⁷ IHU. Agrotóxicos despejados perto de aldeia levam crianças e jovens Guarani Kaiowá ao hospital. Instituto Humanitas Unisinos, 17/05/19. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/589248-agrotoxicos-despejados-perto-de-aldeia-levam-criancas-e-jovens-guarani-kaiowa-ao-hospital>>. Acesso em: 16/04/21.

⁴⁸ GRIGORI, Pedro. Agrotóxico foi usado como arma química contra os indígenas, diz procurador. Repórter Brasil, 26/08/19. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2019/08/agrotoxico-foi-usado-como-arma-quimica-contra-os-indigenas-diz-procurador/>>. Acesso em: 16/04/21.

⁴⁹ Terra Indígena “em princípio, é um conceito jurídico brasileiro que tem sua origem na definição de direitos territoriais indígenas. Tais direitos foram reconhecidos ao longo da história pelo Estado brasileiro por meio de diversos

Em uma Carta-Manifesto dos Movimentos Indígenas de Mato Grosso do Sul (2020)⁵⁰ representantes e lideranças entre anciões, jovens, mulheres, conselheiras e conselheiros dos povos kaiowá, guarani, terena, kinikinau e kadiweu denunciaram a morosidade dos processos de demarcação, a criminalização da luta e o terrorismo agroempresarial-estatal:

Enquanto a demarcação segue paralisada denunciemos aqui todos os processos cotidianos de criminalização, perseguições, violações (...) e atentados diretos que temos sofrido, sejam eles pela mão de jagunços, seguranças privados ou até mesmo de agentes de segurança do próprio Estado. (...) Denunciamos aqui ainda todas as outras formas e táticas utilizadas para violar a vida de nosso povo, como os despejos de agrotóxicos sobre as comunidades – que tem voltado a ser cotidiano – e as estratégias de intimidação de nossos líderes e famílias. (...) o ruralismo e o agronegócio fazem o que sempre fizeram, seguem promovendo o roubo de nossos territórios e a violência contra nossa Terra Mãe e ao meio ambiente. (...) Exigimos que o Estado respeite de forma imediata nossas retomadas e pare com este jogo sujo, criminoso e genocida que vem promovendo através da proibição de assistência humana a centenas de famílias, seja por boicote a alimentos, gerando a fome, e (ou) boicote a políticas de atenção básica de saúde, gerando a morte inclusive de crianças pela doença. Quando o Estado age desta forma ele se torna nosso algoz duas vezes, primeiro congelando o processo de demarcação de nossos territórios – negando assim a nossos povos nosso direito constitucional e causando contra nós insegurança jurídica – depois punindo a luta e o direito de nosso povo em continuar ocupar estes territórios, através de tentativas covardes de genocídio (MOVIMENTOS INDÍGENAS DE MATO GROSSO DO SUL, 2020, p. 2)⁵¹

As formas de violência e despossessão vão além da morosidade nas dinâmicas de reconhecimento e demarcação das Terras Indígenas, criando um regime contínuo de terrorismo como *modus operandi* da política estatal e ruralista. Para compreender a despossessão, guerra e militarização que forma as ações da política estatal, Luiz (2017) observa que engana-se quem pensa que a doutrina militar concebe a guerra como restrita e particular aos campos de batalha, esse pilar visa assegurar e majorar o Poder Nacional em suas diferentes expressões dentre as quais, a econômica, o científico-tecnológico, psicossocial e os aspectos não só de submissão de adversários pela força, mas também visando estabelecer um controle territorial e sociopolítico, além das afetações nos aspectos relativos às formas de significar o mundo.

dispositivos legais (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; CARNEIRO DA CUNHA, 1993)” (CAVALCANTE, 2016, p. 22).

⁵⁰ CIMI. Carta-Manifesto dos Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul. 20\02\2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/carta-manifesto-encontro-povos-indigenas-ms.pdf>>. Acesso em: 19/02/21.

⁵¹ CIMI. Carta-Manifesto dos Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul. 20\02\2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/carta-manifesto-encontro-povos-indigenas-ms.pdf>>. Acesso em: 19/02/21.

Esse *modus operandi* se materializa em vários âmbitos da vida dos povos kaiowá e guarani, e uma delas é o genocídio, a ampla devastação ambiental, os impactos aos sistemas socioecológicos e a instabilidade/precarização territorial. Em conversa com um companheiro sobre a relação fetichista dos *karaí* em violar a terra, ele ressaltou o papel da perversa mentalidade dos brancos em tornar as sementes que geram vida e alimentos em uma nova mercadoria a serviço de grandes corporações do agronegócio. Uma análise dessas práticas predatórias perfaz a expansão de um mundo adoecido pelas ações do *mbairy*:

Para o povo colonizador tudo é mercadoria mesmo, não se sente parte de nada. Quando se muda a semente, quando muda dentro dela, você também vai ter mudança no seu corpo. Quando se planta a semente com vida, você come bem, tem saúde e alegria. Sempre falo que a gente é o que come, então é necessário se alimentar bem. E alimentar o sagrado, a espiritualidade (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação verbal, 2021).

O cuidado com a terra expressa o cuidado com a vida, manifestando a cosmoceperção de ser parte da comunidade de seres. Para Veron (2018) alimentar a espiritualidade é fundamental para o modo de ser e viver, é a espiritualidade que une aos ancestrais, aos parentes de hoje e aos que virão, que une à floresta, ao território, aos outros seres que os rodeiam e às divindades que estão em meio a essa teia de vida. É a composição das forças que alimentam a espiritualidade que constitui o corpo perfeito que se nutre no *tekoha*.

Assim, todos os seres existentes são representações da espiritualidade e de outras sensibilidades marginalizadas pela racionalidade moderna colonial, sendo a espiritualidade e a religiosidade a base de sustentação e fortalecimento da cosmologia tradicional e de toda a relação cultural, territorial e ecológica. A religiosidade, “é a busca constante da perfeição do ser diante dos deuses, para adquirir dons e sabedorias para a revelação divina através dos sonhos, da visualização do outro mundo invisível, o mundo da espiritualidade” (BENITES, 2014, p. 67).

No entanto, em meio à interferência profunda nas dinâmicas socioecológicas, territoriais e cosmológicas ocasionadas pelo *karaí reko*, os *jára* de todas as espécies e lugares foram subindo e se afastando da terra causando maior desequilíbrio e surgimento de doenças. Quando os guardiões ficam distante é como se os corpos ficassem *ãguéry* (sem alma) e há mais possibilidade de *mba'asy* (doenças) aparecerem. Os processos através dos quais foram se expandindo esse desequilíbrio e precarização a vida, se fundamenta no desterro que foi se intensificando já na primeira década do século XX com a frente madeireira, dinâmica que se aprofundou com a territorialização da pecuária e com o agronegócio, que remontam os quadros da despossessão e reportam também a

história da degradação ambiental e da precarização territorial que impera na região e culmina na atual condição de territorialização dos povos kaiowá e guarani.

A ocupação colonial nestas regiões avançou, sobretudo, com a Guerra da Tríplice Aliança (1864 - 1870) com a configuração das relações de poder e a instituição das fronteiras nacionais que fomentou a presença da empresa Companhia Mate Laranjeira, a qual já atuava em outras porções do que atualmente é considerado o Estado paraguaio. A Cia Mate Laranjeira representou uma das maiores, senão a maior, concessão de territórios indígenas (as quais são consideradas terras públicas) para exploração sob o regime de monopólio da terra, de exploração do trabalho de pessoas indígenas e de usurpação do conhecimento ancestral sobre o manejo tradicional da erva mate como cultivo tradicional e prática complexa das agroflorestas dos povos kaiowá e guarani. Cultivo que na região platina coincide com os territórios ocupados por outros povos de língua guarani (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2010).

Esse regime seguiu durante todo o século XX no qual entre os anos de 1915 e 1928 o Estado brasileiro estabeleceu a criação de oito Reservas Indígenas com uma extensão de em média 3600 hectares constituída sob um regime de deslocamento forçado, de despossessão e violações constantes contra os coletivos. Como parte da política do indigenismo de Estado, a Reserva Indígena é uma categoria jurídica e um território heterônomo que foi estruturado a partir do desterro e do projeto nacionalista e integracionista que visava o controle sobre os corpos e as terras-territórios dos povos originários.

Foi formada como território artificial forjado pelo Estado e atualmente encontra-se superpopulosos sem acesso aos rios e à floresta que foram amplamente devastadas (URQUIZA e PRADO, 2015; BENITES e SERAGUZA, 2019). A partir das décadas de 1930-1940 com a ampliação da titulação de extensas fazendas, houve a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) em 1943 que fundou as bases para a expansão da urbanização na região de Dourados. Logo nas décadas que seguem de 1950 e 1960 houve um novo período marcado pelo aumento de grandes concentrações de terra, ao mesmo tempo em que se aprofundava a insegurança e a precarização territorial para os povos. A liberação dos territórios para atividades agropastoris foi um modelo instituído diante das relações do *yaguare* (tempo antigo) e a maior presença dos *karaí* através de uma territorialização predatória, intensificou os impactos à forma de organização territorial, aos sistemas socioecológicos e a paisagem dos *tekoha*.

Em toda a porção na qual predominava áreas densas de florestas houve uma profunda modificação para conversão de áreas em pastagens para o gado e abertura para a agricultura intensiva a partir da década de 1960, dinâmica que foi seguida pela expansão da avicultura

industrial fomentada a partir da década de 1980 com os frigoríficos vindos da região Sul do país (LIMA e FACCIN, 2019). A dinâmica espaço-temporal que decorre da década de 1970 ocorre em meio às reconfigurações da crise estrutural do capital com a expansão neoliberal e a necroeconomia política do agronegócio avançando para o centro-oeste brasileiro (MONDARDO, 2019). Os rastros desse avanço do capital globalizado determinaram a associação entre indústria e agricultura com imensas concentrações de terra nas mãos de fazendeiros e corporações nacionais e transnacionais para a produção de *commodities* e para a instalação de grandes complexos agroindustriais.

O marco temporal para a territorialização do agronegócio culmina com o *boom* da exportação de *commodities* agrícolas respaldado no suporte político com grandes financiamentos das políticas públicas, com infraestrutura e reformulação de leis de proteção ambiental, além de outros mecanismos oportunos para expansão da economia política do agronegócio e dos megaprojetos (DELGADO, 2012). O que esteve acompanhado na década de 1990 com o grande salto no setor agroalimentar e com a criação da OMC (Organização Mundial para o Comércio) que expandiu o “processo de concentração de capitais nos setores de processamento de alimentos, de biotecnologia, de produção de insumos agrícolas e de comercialização agrícola” (GOLDFARB, 2015, p. 34).

A expansão de territórios corporativos do agronegócio (MONDARDO, 2019) ou de estrangeirização das terras (PEREIRA, 2017) nas mãos de empresas nacionais e transnacionais está associada à irracionalidade da lógica moderna colonial e às expressões das relações de poder fomentados por distintos governos. A modernização da agricultura e o modelo-sistema do agronegócio tal como vemos atualmente se sustentou como prioridade de distintos governos desde a ditadura empresarial militar, ganhando maior propulsão com Fernando Henrique Cardoso, seguido do governo de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma (Partido dos Trabalhadores) que expandiram os investimentos em projetos do neodesenvolvimentismo baseado em *commodities*, nos grandes megaprojetos de infraestrutura e créditos direcionados ao agronegócio, em detrimento dos direitos territoriais originários e da demarcação das Terras Indígenas.

Os estímulos dados pelo financiamento público ao longo das últimas décadas intensificaram o modelo degradante do agronegócio em Mato Grosso do Sul, marcando os novos arranjos da expansão dos territórios corporativos nas mãos de ruralistas, políticos e grandes empresas do ramo. No que se refere ao setor canavieiro até o ano de 1983 sua territorialização não gerava um reflexo tão expressivo na economia como no pós-2000 com a implementação de novas usinas (DOMINGUES, 2010). A configuração do agronegócio como sistema articulador da

indústria química, biotecnológica, do capital financeiro e do mercado, sustenta os desdobramentos do processo de modernização e produção de *commodities*, ao mesmo tempo, que expressa os desdobramentos da vulnerabilidade e precarização territorial e ambiental aos povos indígenas.

Essa trama se fundamenta na guerra sistemática contra os povos originários e na produção de verdadeiros territórios minados e corporativos sustentados por rupturas metabólicas⁵² que afetam diretamente as múltiplas dimensões da vida (MALHEIRO, 2020). Como enfatizado por Viveiros de Castro (2015) o que a ditadura empresarial-militar não conseguiu devastar décadas atrás, a coalizão articulada pelo Partido dos Trabalhadores (PT) por mais de uma década destruiu com grande eficiência e o Brasil aprofundou sua posição coberta a perder de vista por “monoculturas transgênicas e agrotóxicas, crivada em morros invertidos em buracos desconformes onde soterram e arrancam centenas de milhões de toneladas de minério para exportação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 18).

A aliança entre o PT e a burguesia agrária fundamentou o salto do agronegócio em Mato Grosso do Sul marcando os processos de ampliação do setor agro-sucro-energético que passou a demandar mais extensões de terras intensificando o desterro e a despossessão. Um dos tantos exemplos que expressa a intensificação da guerra e das violações propagadas pela expansão do agronegócio nas últimas duas décadas é o *tekoha Apyka'i*⁵³ nas proximidades da BR-463, que resiste nas margens do terrorismo agroempresarial-estatal.

A usurpação do *tekoha Apyka'i* é um processo que envolve o ruralista Cássio Guilherme Bonilha Tecchio e o plantio de cana-de-açúcar por meio do arrendamento à Usina São⁵⁴ Fernando⁵⁵. A sucroalcooleira foi construída com dinheiro público do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e do Banco do Brasil tendo como principal nome de José Carlos Bumlai conhecido por ser próximo ao ex-presidente Lula. A usina era também um empreendimento da Agropecuária JB (Grupo Bumlai) com o Grupo Bertin considerado um dos maiores frigoríficos da América Latina.

⁵² “Esses projetos provocam, também, processos de grandes rupturas e fraturas metabólicas que afetam paisagens, ecossistemas e toda a dinâmica geo-bio-física das áreas onde são implantados, promovendo mudanças e reestruturação socioespacial e ambiental na escala local e até regional. A conformação desses grandes projetos tem como marca um intenso e violento processo de desterritorialização compulsória e precarização territorial das populações onde esses grandes vetores de modernização se realizam (MALHEIRO, 2019, p. 21)

⁵³ CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TEKOKHA APYKA'I. Disponível em: <<http://campanhaguarani.org/apykai/?tag=usina-sao-fernando>>. Acesso em: 21/04/21.

⁵⁴ CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TEKOKHA APYKA'I. Que usina é essa?. Disponível em: <<http://campanhaguarani.org/apykai/?p=43>>. Acesso em: 21/04/21.

⁵⁵ GLASS, Verena. Ataque a indígenas: usina e frigorífico podem ser denunciados. Repórter Brasil, 01/10/09. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2009/10/ataque-a-indigenas-usina-e-frigorifico-podem-ser-denunciados/>>. Acesso em: 21/04/21.

O antropólogo Morais (2017) demonstra as dimensões de como o modelo de negócios da agroindústria implicou em grandes violações à vida, aos corpos e aos territórios originários para o plantio de cana em um raio com cerca de 80 Km a partir da sede da usina à sombra de todo complexo disposto a ampliar arrendamento. A configuração do acampamento *Apyka'i* (ou Curral do Arame) é a expressão maior do desterro e da despossessão causada pelo terrorismo agroempresarial-estatal. Há estudos importantes de pesquisadoras/es como, Crespe (2009), Morais (2017) e Mota (2015) que desvelam e descrevem dimensões dos ataques e violações constantes que atravessa as histórias e trajetórias do acampamento, além de demonstrarem relatos e imagens que permiam as memórias da guerra sistemática e dos processos de resistência do *tekoha*.

O acampamento *Apyka'i* é também a expressão da luta, da desobediência anticolonial e da resistência digna, pois, o *tekoha* é inegociável e o acampamento permanece à margem de uma rodovia com a força da liderança e mulher kaiowá Damiana, na recusa de se afastar de seu *tekoha*, constituindo uma fronteira de resistência que persiste entre as cercas e os cercos da violência de Estado, do agronegócio e da especulação imobiliária que o rodeia.

Todo esse processo tem se aprofundado ainda mais com a ascensão de uma extrema direita reacionária, clerical, militar e liberal (neofascista) personificado na política de Jair Bolsonaro e do general Hamilton Mourão que tem acentuado o monopólio de violência, a militarização de diferentes espaços institucionais e o autoritarismo de Estado, além da expansão da degradação ecológica, dos ataques aos povos indígenas e da criminalização⁵⁶ das lutas territoriais. O governo de Bolsonaro tem intensificado o projeto político neoextrativista por meio de um autoritarismo e conservadorismo multifacetado que tem reforçado o desterro, as violações aos direitos territoriais originários e o ecocídio.

Todas essas dimensões revelam as faces do terrorismo agroempresarial-estatal que estrutura os constantes ataques aos territórios e as vidas indígenas. O que estamos denominando aqui como um processo de terrorismo agroempresarial-estatal é a forma política da aliança entre o Estado e o Capital fundamentado no projeto neoliberal e neoextrativista (de modo mais específico por meio do agronegócio) que cria um Estado de exceção permanente contra os povos. Esse terrorismo agroempresarial-estatal é formado e sustentado por políticos de diferentes partidos, fazendeiros e empresários, que beneficiam diretamente seus interesses em detrimento da vida da

⁵⁶ FACHIN, Patrícia. Perseguição e criminalização aos povos indígenas recrudescem em meio a pandemia. Entrevista especial com Eloy Terena. Instituto Humanitas Unisinos, 26/01/21. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/606397-perseguciao-e-criminalizacao-aos-povos-indigenas-recrudescem-em-meio-a-pandemia-entrevista-especial-com-eloy-terena>>. Acesso em: 02/05/21.

maioria da população e aos povos indígenas isso se intensifica com a guerra sistemática contra seus direitos territoriais e suas vidas.

Um exemplo do que estamos denominando como terrorismo agroempresarial-estatal é demonstrado por Alceu Castilho (2012) no livro “O partido da terra: como os políticos conquistam o território brasileiro”, neste trabalho o autor evidencia as dimensões que atravessam os conflitos territoriais e como políticos detêm extensas propriedades no país. Áreas que têm se multiplicado gerando uma ampla evolução patrimonial através do avanço das posses para áreas de fronteira agrícola, principalmente em regiões como o Centro-Oeste, Norte e Nordeste. O estudo ainda demonstra como esses políticos atuam em diferentes atividades à exemplo de usinas de cana-de-açúcar, soja, indústrias agroalimentares, frigoríficos, mineradoras, madeireiras, garimpo e outros setores. Para o outror, estes fatores explicitam que não há apenas uma bancada ruralista no país, mas há um sistema político ruralista que controla o Estado e o território dito “nacional”, esse sistema é formado por grupos oligárquicos e setores financiados pelo agronegócio.

Outro exemplo que configura o terrorismo agroempresarial-estatal é o estudo de Dal Sasso (2019) que demonstra que de 1.296 Terras Indígenas reivindicadas no Brasil, apenas cerca de 30% encontram-se regularizadas mesmo após mais de 30 anos de redemocratização e da promulgação da Constituição de 1988, enquanto a maior parte sequer possui providências tomadas a nível administrativo e sem os devidos encaminhamentos de formação de Grupos de Trabalho para os processos de identificação. O que significa que mais de 50% das Terras Indígenas não apenas não foram reconhecidas e demarcadas, mas não possuem um horizonte próximo de sê-las, além disso, há os territórios que ainda nem puderam iniciar o processo de estudo.

Diferentes governos tiveram desempenhos distintos na efetivação desse direito, sem obedecer necessariamente aos polos ideológicos que supostamente situariam governos de direita como mais hostis e os de esquerda como mais amigáveis à questão indígena. governos abertamente conservadores, como o de Sarney, e neoliberais, como os de Fernando Collor e FHC, demarcaram mais terras indígenas que os governos do Partido dos Trabalhadores, sobretudo nas gestões de Dilma Rousseff. (...) A reconfiguração das alianças políticas dessa época deve ser compreendida à luz da agenda desenvolvimentista que passou a ser prioridade dos governos do PT nesse período (DAL SASSO, 2019, p. 216-217)

Nessa aliança entre Estado e Capital nos mecanismos de expansão do agronegócio há sempre um artifício legal para legitimar as invasões e a violência contra os povos indígenas, e como enfatizado por Veron (2018), quando os kaiowá e guarani, bem como outros povos, retomam seus territórios são criadas forças-tarefas policiais e intensos processos de militarização para expulsá-los, violentá-los e criminalizá-los. E “tudo isso em nome do desenvolvimento econômico do Brasil, ainda que às custas dos direitos humanos, econômicos, políticos, sociais, culturais e

ambientais dos povos indígenas” (VERON, 2018, p. 20). Esse Estado de exceção é um regime contínuo que vai além das trocas de partidos no governo, é uma perspectiva que dialoga com o estudo de Passos (2008) que desmonta a noção de que os períodos autoritários ou de violência de Estado se resumem aos intervalos entre 1930 e 1945 e entre 1964 e 1985 sustentado pela tendência historiográfica hegemônica. O autor demonstra que essa noção é equivocada já que fragmenta a experiência histórica e inibe, apaga e anula a consciência de que há, no curso da história do Brasil, um *continuum* classista e racista de terrorismo de Estado (PASSOS, 2008).

Esse Estado exceção fundamenta também a exploração degradante do corpo e do trabalho em setores vinculados ao agronegócio em regiões como o Centro-Oeste e Sul com a presença de muitas pessoas indígenas. Esse processo de exploração do corpo que se conjuga com a exploração da terra, é qualificado por Antileo (2014) como trabalho racializado com a abordagem das relações étnico-raciais que demonstra a configuração histórica de imaginários, estereótipos, violências e desterro contra os povos indígenas e permite pensar aproximações com a realidade dos povos kaiowá e guarani com a exploração⁵⁷ degradante⁵⁸ do trabalho nas fazendas⁵⁹, nas usinas e em complexos agroindustriais.

Para Moraes (2017) a marca deixada pelos canaviais nos discursos sobre o corpo está associada às marcas deixadas pela dimensão do trabalho na agroindústria como eixo da tentativa de disciplinar o corpo indígena ao processo do capital e condicionar um exército de trabalhadoras e trabalhadores em situações de superexploração. Todo esse processo se estrutura em paralelo aos territórios monopolizados pelo agronegócio com a aliança fazenda-câmara-município nos governos municipais, estaduais e federal em que o controle do conjunto do legislativo, executivo e judiciário sustenta a hegemonia que vai diretamente da economia para o âmbito político (MOREIRA, 2018).

Essa aliança fazenda-câmara-município fica evidente no incessante processo de grandes financiamentos⁶⁰ de campanhas governamentais por empresas do agronegócio, mas também na

⁵⁷ JARA, Tainá. Após passar 50 dias em barraco de fazenda, indígena denuncia trabalho escravo. Campo Grande News, 26/04/2021. Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/apos-passar-50-dias-em-barraco-de-fazenda-indigena-denuncia-trabalho-escravo>>. Acesso em: 28/04/21.

⁵⁸ MACHADO, Brenda. Trabalho escravo cresceu 46% em Mato Grosso do Sul no ano passado. Correio do Estado, 21/01/2021. Disponível em: <<https://correiodoestado.com.br/cidades/trabalho-escravo-cresceu-46-em-ms-no-ano-passado/381639>>. Acesso em: 20/02/21.

⁵⁹ CIMI. Em meio à pandemia, indígenas são resgatados de trabalho escravo no MS. Conselho Indígena Missionário, 07/07/2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/07/em-meio-a-pandemia-indigenas-resgatados-trabalho-escravo>
[ms/#:~:text=Vinte%20e%20quatro%20ind%C3%ADgenas%20do,nenhum%20equipamento%20de%20prote%C3%A7%C3%A3o%20individual](https://cimi.org.br/2020/07/em-meio-a-pandemia-indigenas-resgatados-trabalho-escravo)>. Acesso em: 06/11/20.

⁶⁰ CAMARGOS, Daniel. ‘Musa do veneno’, deputada Tereza Cristina recebe doações de empresários ligados a agrotóxicos. Repórter Brasil, 26/09/18. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2018/09/musa-do-veneno-deputada-tereza-cristina-recebe-doacoes-de-empresarios-ligados-a-agrotoxicos/>>. Acesso em: 02/05/21.

bancada dominada por ruralistas no congresso nacional, na grande parcela de políticos partidários que possuem propriedade sobrepostas aos territórios indígenas, quanto no grande projeto político estatal para expansão desse modelo⁶¹ por meio de investimento público voltado aos setores oligárquicos e nos âmbitos do uso da violência do Estado contra os povos indígenas. Esse regime contínuo de desterro e despossessão é o que estamos denominando neste trabalho como terrorismo agroempresarial-estatal.

Diante da resistência permanente contra esse cerco estatal-jurídico os kaiowá e guarani têm tido que travar uma luta incessante pela vida e pelos seus *tekoha*. Os conhecimentos tradicionais, as ecologias ancestrais e as autonomias territoriais são os aspectos que fortalecem a fronteira contra a ostensiva e agressiva estrutura de exploração propagados pelo Estado e pelo Capital sob as roupagens do agronegócio. Resistência que é semeada em diferentes arranjos como as Terras Indígenas, Reservas Indígenas, acampamentos à beira de rodovias e especialmente nos importantes processos de retomadas que visam a recuperação dos *tekoha* e constituem a dimensão da possibilidade de fortalecer a autonomia e o *ava reko* (modo de ser e viver). Diante de todo processo de desterro, as lutas dos povos indígenas representam a fronteira e a resistência ancestral e anticolonial contra a geopolítica da despossessão. A resistência indígena é o eixo do contrapoder nos nichos de luta que pulsam vida em solos tão devastados.

Conforme Benites et al. (2021) para compreender essas dimensões que compõe a resistência é necessário aprender com as/os mestres tradicionais que são as/os principais guardiãs/guardiões da luta pela vida, das memórias e dos saberes que sustentam as dimensões do *ára ypy* (início do espaço-tempo) e as trajetórias que buscam a perfeição do ser por meio da aproximação com os modos de ser das divindades (*tekojára kuéra*). Nesta incessante luta pela vida, há que se ressaltar a importância das *ñande sy* e de outras mulheres que semeiam a resistência por meio das ações comunitárias, das assembleias dos conselhos tradicionais e das retomadas, processos através dos quais os povos kaiowá e guarani têm fortalecido a autonomia e a livre autodeterminação política-territorial.

Essa luta e reivindicação do direito à existência digna implica também semear caminhos que possam fazer germinar novamente as forças do *tekoha* para que seja possível recompor a vida em suas múltiplas dimensões por meio da auto-organização, da coletividade, das ecologias ancestrais e dos conhecimentos tradicionais. Esses elementos colocam estas dimensões como

⁶¹ REDAÇÃO RBA. Mineradoras, agronegócio, armas e 'indústria da fé' bancam Bolsonaro. Rede Brasil Atual, 04/10/2018. Disponível em: < <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2018/10/mineradoras-agronegocio-armas-e-igrejas-financiam-bolsonaro/> >. Acesso em: 02/05/21.

pontos centrais da resistência anticolonial e da política frente à despossessão, aos impactos socioambientais e a insegurança/fragmentação territorial.

Desvelar os impactos e o processo de devastação propagado pelo *karaí reko* expressa o que isso suscita nas cosmopercepções, nas memórias, nos territórios e nas vivências das/os afetadas/os, esses elementos estiveram presentes também nas narrativas sobre os impactos pandemia e da política genocida do Estado nos territórios. Ao mesmo tempo, os conhecimentos tradicionais, as ecologias ancestrais e as ações comunitárias constituíram o cerne dos discursos políticos e das práticas autônomas durante o contexto de crise sanitária, como principal esfera da autogestão e autodefesa frente à doença, são essas reflexões que buscamos apresentar ao longo do próximo capítulo.

2 CAPÍTULO PANDEMIA, PRAGA DO ANTROPOCENO?

Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível, e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios. Neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios (HARAWAY, 2016, p. 140).

A provocação inicial do título “pandemia, praga do antropoceno?” é uma tentativa de expor alguns paradoxos e contradições que atravessam o espaço-tempo que vivemos e apresentar alguns outros elementos em contraposição a visão de que o ‘problema’ da crise ecológica global (e consequentemente sanitária) está na ‘ocupação humana’. Há povos que coexistiram/coexistem e manejaram diversos ecossistemas, como debatemos no capítulo anterior, tornando-o ainda mais diversos.

Processo que evidencia que as causas da ampla crise ecológica e do surgimento de novos patógenos decorrem da racionalidade da matriz exploratória que sustenta a ordem neoliberal e neoextrativista, matriz fundamentada no predatismo como interação com terra e com as demais espécies. Nessa compreensão, nossas reflexões neste capítulo caminham por uma tentativa de evidenciar como o agronegócio com o apoio do Estado produz a guerra sistemática contra a diversidade de mundos de vida, tendo o genocídio e ecocídio como *modus operandi*. Esse debate escancara as dimensões multifacetadas das causas e efeitos de epidemias e pandemias, tal como a que vivenciamos atualmente, tendo como eixo que uma vez que se diminui os territórios de vida e a biodiversidade, aumenta-se o risco do surgimento de zoonoses e de doenças potencialmente perigosas (TOLLEFSON, 2020).

Apresentamos reflexões que analisam, por um lado, como o modelo do agronegócio é responsável pela fratura metabólica e a destruição de territórios de vida e como é central para o surgimento de doenças. Por outro lado, buscamos refletir como esse modelo no sul de Mato Grosso do Sul foi um dos principais agentes de propagação da Covid-19 entre os povos indígenas da região e como se constituíram as formas de autodefesa comunitária dos povos diante da expansão da doença. Analisamos os processos de cuidado coletivo e as formas de autonomias fortalecidas pelos povos kaiowá e guarani em seus *tekoha* e temos como ponto de partida a importância dos conhecimentos tradicionais e da auto-organização como eixos da luta contra o *karai mba'asy* (doença do ‘branco’).

Compreendemos a pandemia sob uma abordagem que considera as relações que direcionam o agronegócio como agente patogênico e as atividades da agroindústria como elementos fundamentais no processo de expansão da doença. Traçando elementos geopolíticos que constituem o agronegócio, e de modo mais particular, a partir de reflexões sobre os impactos gerados pela crise de saúde, da experiência de autodefesa kaiowá e guarani, bem como das cosmo percepções a respeito da doença.

2.1 *Karaí reko*: doença do ‘branco’ (*karaí mba’asy*) e o agronegócio globalizado

O amplo contexto de devastação e de intensas mudanças nas dinâmicas ecológicas em escala global ocasionadas pela racionalidade moderna colonial nos deixou um legado (entre outros tantos) de uma crise sanitária mundial causada pelo surgimento de uma pandemia que representa somente uma “das novas cepas de patógenos que subitamente surgiram como ameaças aos seres humanos neste século (WALLACE, 2020, p. 527)”, comumente reconhecidas como doenças do antropoceno.

Pensar o que vem sendo chamado de antropoceno nos leva a considerar elementos que vão além dos desequilíbrios dos fluxos de matéria e energia da biosfera. Nos impulsiona a refletir sobre as múltiplas dimensões de compreensão das diversas existências em tempos de catástrofes e traz à tona o que fundamenta a entropia planetária que deteriora e impacta diversas formas de vida, o que pressupõe pensar qual modelo de sociedade tem sido o eixo dessa lógica de destruição (LEFF, 2009; STENGERS, 2015; FIGUEIRÓ, 2021).

O que está posto com o antropoceno não é somente a constatação da atividade humana enquanto uma força geológica, mas sobretudo, a certificação de como a ordem neoliberal tem gerado um estado de Exceção como regra e uma crise profunda na biosfera e na diversidade de territórios de vida. Muitos povos conviveram e manejaram diversos ecossistemas desenvolvendo cultivos, formas de plantio e transplante deliberado de uma variedade de espécies, de modo que as “culturas estão encravadas em ambientes construídos, vivos, que são no final das contas antropogênicos em termos de biota e sua diversidade, ainda que antropogênicos de uma maneira diferente” (BALÉE, 2008, p. 17).

Estamos ameaçadas constantemente por muitas doenças emergentes consideradas ‘doenças do antropoceno’, mas essa perspectiva está mais relacionada à matriz neoliberal e ao fato de vivermos um contexto de intensa destruição de territórios sociobiodiversos e dos espaços de

refúgio, e menos relacionado à noção de que a nossa espécie (como um todo) gerou a crise ecológica que enfrentamos hoje.

Um fator importante a ser considerado é a engrenagem do agronegócio globalizado⁶² como dimensão central para pensar esse processo territorial, ecológico e político que representa fundamentalmente as bases que geram as condições para um caldeirão de patógenos. Há uma ampla gama de estudos e dados da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO)⁶³ que têm elucidado que cerca de 70% das doenças que surgiram nos últimos 50 anos tem semelhanças na origem em animais silvestres e zoonoses, relacionados aos sistemas produtivos capitalistas (WALLACE, 2020). O estudo de Wallace (2020) sobre a pandemia e o agronegócio também demonstra que estes recentes patógenos surgiram como consequência dos rastros de destruição e das profundas alterações que a sociedade capitalista e o modelo neoextrativista, sobretudo através do agronegócio e do sistema alimentar agroindustrial, tem causado nos ecossistemas saudáveis que são aqueles produzidos pelos povos originários e outros povos tradicionais.

O autor demonstra como a transformação da terra em ativo financeiro, as redes de relações ecossistêmicas e os circuitos que o capital e o Estado manipulam em proveito próprio formam o cerne da evolução de novas cepas. As transformações estruturais ocasionadas pelo neoliberalismo não representam somente um mero pano de fundo no qual a emergência de novos patógenos se materializa, mas se constituem como a própria emergência (WALLACE, 2020). Aí a importância de pensar que há uma relação dialética entre a âmbito ecológico, político, econômico e territorial.

Os circuitos do capital causam profunda alteração geo-sociometabólica sobre o planeta Terra com o colapso da multiplicidade territorial e da biodiversidade inerentes às agro-culturas-humanas. Suscitando a erosão da diversidade em termos espaciais, de cultivos, nutrientes, de saberes e tecnologias sociais e ancestrais de manejo do solo. Fatores que remontam a destruição de florestas tropicais e outras áreas ecossistêmicas por meio do saque massivo à terra, as águas e a todos os elementos da vida. Um processo que tem sido agregado ao modelo de produção artificial de alimentos pela lógica agroindustrial com criação massiva de animais concentrados em espaços minúsculos que se tornam uma máquina de novos híbridos de vírus que se distribuem amplamente

⁶² Produção de territórios especializados e corporativos inerentes ao agronegócio com integração à economia urbana, com novas relações campo-cidade e funções associadas às crescentes demandas de produtos e serviços especializados (ELIAS, 2011)

⁶³FAO. Pecuária Global 2013: Mudando as Paisagens das Doenças. 2013. Disponível em: <<https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/World%20Livestock%202013.pdf>>. Acesso em: 21/04/21.

(MACHADO ARÁOZ e PAZ, 2016; KRSTULOVIC e CAM 2020). Todo esse processo revela a dimensão do papel da biodiversidade e do território na dinâmica capitalista.

O agronegócio é um dos principais agentes do sistemático ataque às condições de vida no planeta e uma das faces dessa pandemia é a fragilidade socioecológica com a supressão das florestas, a perda da autonomia alimentar, a profunda escassez, a precariedade territorial e o aprofundamento da acumulação por despossessão com novas formas de dependência (HARVEY, 2004; ORTIZ e MEZA, 2020). O estado político e ecológico do mundo neste século expressa os profundos transtornos derivados desse modelo.

Os vírus que surgem como patógenos aos humanos como o SARS-CoV-2 viviam dentro de um ciclo em seus hospedeiros, contudo, quando se quebra esse ciclo através de processos de intensa degradação ecológica e precarização territorial, criam-se as condições para que os vírus possuam grande capacidade de mutação e recombinação genética (JONES et al., 2008; WALLACE, 2020). Podemos dizer ainda, que “os vírus mudam o tempo todo. Mas as circunstâncias nas quais uma mutação se torna uma ameaça à vida dependem das ações humanas” (HARVEY, 2020, p. 15).

A febre amarela, a malária, a gripe suína, encefalite equina e a ebola, por exemplo, assim como outros patógenos, se expandiram de uma espécie para outra nas margens das florestas (VITTOR et al., 2020). A maior parte do desmatamento nas florestas tropicais do mundo tem sido fomentado principalmente pela expansão de quatro *commodities*: soja, carne bovina, óleo de palma e produtos de madeira. Essa dinâmica predatória substitui florestas maduras e territórios sociobiodiversos por extensas paisagens homogêneas e territórios corporativos controlados pelo agronegócio.

Outro fator que chama muito a atenção é que a cadeia do agronegócio está fundamentada na produção de “alimentos” ultraprocessados vinculados à multinacionais alimentícias, processos que revelam como este modelo também gera inúmeras comorbidades e doenças crônicas (diabetes, colesterol e outros problemas cardiovasculares) que são um dos principais fatores que agravam o estado de saúde de uma pessoa com Covid-19. Portanto, além do agronegócio ser um agente que cria condições, é um facilitador, para o surgimento de novos patógenos, também se sustenta por meio de circunstâncias que geram imensuráveis situações e comorbidades que dificultam a recuperação da pessoa enferma.

A neoliberalização da economia com as práticas do sistema do agronegócio e a globalização das cadeias de produção e consumo de alimentos agroindustriais criam os processos que colaboram para o aparecimento e melhoramento dos patógenos e sua rápida expansão.

Portanto, a emergência de doenças como a Covid-19 tem ligação direta com as mudanças na produção associada às dinâmicas do regime agroalimentar corporativo sendo fundamental entender o mosaico de processos responsáveis pelas transformações das formas de cultivo e manejo da terra. As redes de relações territoriais e ecossistêmicas que a economia capitalista cria por meio de uma espiral de crescimento sem fim são centrais para a evolução dessas novas cepas, pois, enquanto diversos patógenos dissipa-se como resultado da desaparecimento de espécies de hospedeiros, outros tantos subconjuntos de infecções antes interrompidas nos ciclos das florestas e demais ecossistemas, agora se propagam com maior amplitude e numa rapidez sem precedentes (HARVEY, 2020; WALLACE, 2020).

O predatismo como modelo da sociedade moderna colonial e da ordem neoliberal é a crise em sua essência. Para os kaiowá e guarani esse processo de degradação é associado ao *karai⁶⁴ reko* como categoria nativa que expressa os impactos gerados pela ocupação dos não indígenas aos seus *tekoha*. Daí emerge também a crítica substancial à pandemia:

Para nós kaiowá, essa praga veio através dos brancos e veio para matar os brancos, só que afetou todo mundo, inclusive muitos indígenas. Outra coisa, é que os brancos desmataram tudo as florestas, essa é a grande preocupação dos kaiowá. Teve muito desmatamento e aquecimento global, isso seria como o extermínio da natureza. Mostrei para uma anciã que a doença foi transmitida por um animalzinho que é tipo um tatuzinho né? E esse animalzinho espalhou essa doença. Mas foram os seres humanos que quase exterminaram essa criatura, aí o dono dessa criatura que mandou a doença. Para os kaiowá, aquela reza que fizeram, aconteceu, e o dono desse bicho atendeu, os kaiowá falam que foram os filhos da serra né? Não tem aquela montanha na China? E na montanha tem esses donos, talvez esses donos tenham visto muitos de seus animais morrerem. Aí já espalharam a doença que seria como uma fumaça – *umu hatantĩ*, e começa em um lugar e depois vai se espalhando. Isso que os kaiowá já pensavam, já sabiam, que o extermínio dos animais e da mata causado pelos brancos levaria a isso (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

A pandemia ou a “praga” como trata o companheiro é uma ‘doença dos brancos’ e efeito do seu modelo predatório que aprofunda a profecia cosmo-ecológica sobre a destruição da terra pelo *karai reko*, uma praga anunciada que alerta um manifesto político através do qual o discurso se constitui contra as ações dos ‘brancos’. Há muitas teorias e percepções sobre o fenômeno da pandemia atual, de modo que não há uma narrativa linear do povo, mas cosmopercepções e relatos diversos que versam e se expressam a partir da vivência, da memória e da relação territorial de cada pessoa e coletivo que se constituem como discursos políticos que possuem seus “comuns”.

⁶⁴ *Karai* é um termo polissêmico que designa “homem”, mas também caracteriza o “branco”, de modo *karai kuera reko* designa o modo de ser e viver dos brancos e os impactos gerados por seu predatismo, portanto, diz respeito à sociedade moderna colonial e capitalista

Nesse sentido, os guardiões respondem os sentidos e rastros de destruição deixados pelos não-indígenas com o surgimento de doenças e isso é consequência do modo de vida dos *mbairy* ('brancos'/não indígenas), como vimos no capítulo anterior. Como enfatizou o companheiro do *tekoha Guyra Kambi'y* isso é o “que os kaiowá já pensavam, já sabiam, que o extermínio dos animais e da mata causado pelos brancos levaria a isso”. Esses processos revelam as dimensões de uma tragédia anunciada pelo valor primordial da existência do *mbairy* baseada na propriedade privada e na fratura metabólica que se aprofunda com o avanço da economia política do agronegócio.

De fato, isto não é uma interpretação fatalista, mas expressa três fatores fundamentais: i) os impactos, sentidos, danos e significações do agronegócio e da pandemia para as afetadas e afetados; ii) dimensões e cosmopercepções sobre a doença, de onde ela vem e por quem é causada; iii) e as ações e discursos que vão se reelaborando no contexto das lutas e nas formas de autogestão e autodefesa que foram fortalecidas diante do avanço da doença e da violência de Estado.

A pandemia é uma das representações máximas dos efeitos maléficos do *karáí reko* e uma consequência de um sistema alicerçado no predatismo que cria condições para que os seres dos cosmos imperfeitos adentrem o mundo terreno que conhecemos. Conforme Benites et al. (2021) o cosmo imperfeito é morada dos seres imperfeitos onde estão os guardiões decompositores, donos das doenças e da morte, que os *ñande ru* e *ñande sy* chamam de *jeguakaréi* (um dos guardiões da maldade e destruidor dos corpos e do cosmos perfeitos) e guardião dos cataclismos universais. Dona Amélia, uma grande *ñande sy* de Panambizinho “afirma que estes seres podem destruir as florestas, os rios e emitir nuvens de doenças mortíferas como forma de dominar o nosso mundo perfeito” (BENITES et al., 2021, p. 52).

Em outra crítica substantiva ao sistema moderno colonial dos *karáí* um companheiro de Panambizinho afirma:

Os mais velhos dizem que os brancos vão ser sempre mal mesmo, porque ele veio do fogo, das cinzas, não veio da terra. Então, ele tem maldade e não entende a natureza como ele mesmo. Ele não diz: ‘eu sou terra, sou árvore, sou a mata, sou água, sou chuva, sou flor...’, ele não entende isso. Por exemplo, eu tenho umas árvores aqui onde moro, mas tem uns arrendatários que ainda vem e pergunta ‘porque não vende essa árvore?’. Querem arrancar até as poucas sombras que temos. Sempre falo, quando a gente nasce não traz nada, e quando morrer também não vai levar nada. Mas a educação do branco é muito mal-educada, é destruidora. Quanto mais estuda, mais destruidor fica, não tem estudo para a vida, tem estudo para destruir. Olha os economistas o que falam, para ficar rico você tem que explorar alguém, a mão de obra, a natureza, tem que destruir alguma coisa para ter dinheiro. Nós não, nós preferimos ser quem somos e defender a natureza, do que destruir tudo para ter dinheiro. É a terra que nos dá vida, uma boa água, uma boa mata. A política do Estado também não estuda sobre isso, é uma política que

destrói tudo por dinheiro (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2021).

Quando se quebra o equilíbrio com o *tekojára kuera* (mundo dos guardiões perfeitos) ocorre de alguns guardiões gerarem decomposição e condições para o surgimento de muitas doenças. Para os *ñande ru* e *ñande sy* essas doenças aparecem quando as conexões ecossistêmicas estão enfraquecidas e desequilibradas, processo através do qual os seres maléficos se fortalecem iniciando o seu domínio. Frente a isso os *ñande ru* e *ñande sy* entoam os cantos e rezas para pedir ao dono das doenças que retire seu domínio neste mundo. Estes *mborarei* (canto) e *ñembo 'e* (rezas) são os *ñevanga* (rito e cantos para recuperar a saúde) um conjunto de cantos e rezas para os donos das doenças e contêm as forças das plantas e dos alimentos sagrados da roça restabelecendo a força do corpo, daí a importância das medicinas tradicionais e dos rituais sagrados no combate aos efeitos das doenças (BENITES et al., 2021).

De acordo com Benites et al. (2021) é por isso que os *ñande ru* e *ñande sy* ressaltam que o equilíbrio da Terra é assegurado pelo canto e pela reza como metalinguagem pela qual todos os guardiões são compreendidos sejam eles perfeitos/imperfeitos. Esse é o meio pelo qual se estabelece uma comunicação para a manutenção do equilíbrio da Terra e do universo. Nesse mesmo sentido, conversando com um amigo ele destacou elementos dos sentidos e significações sobre a pandemia, que apesar de não ser uma novidade para os povos indígenas visto que é um processo que sempre acompanhou as estruturas coloniais e neocoloniais, neste século tomou uma proporção atroz devido aos contextos de maior vulnerabilidade territorial e socioambiental:

Para nós kaiowá, a pandemia tem duas maneiras de pensar, muitos indígenas anciões, antes de morrer, já faziam o *jehovasa* é para tirar as coisas más que tinham acontecido com os guarani kaiowá nos conflitos de terra que existem desde as invasões. Com esse *jehovasa*, os kaiowá faziam os seus rituais chamavam a doença para vir, não qualquer doença, mas uma que afetaria os brancos. É o *jehovasa* que espantava o mal. Por isso fazem por muitas décadas o *jehovasa*. Aí eu pesquisei, e vimos que esse animal já tava correndo risco de extinção, né? Isso é uma grande preocupação. Nós, kaiowá, quando caça um animal para comer, nós pedimos para o dono a autorização para pegar o animal, com isso você terá mais sorte de encontrar os animais e eles também poderão se reproduzir bem. Mas parece que lá onde surgiu a doença, eles matavam e não pediam permissão para o dono, então o que ele fez: como o dono viu muito de seus animais morrerem, ele fez isso aí espalhou essa doença. Por isso, os kaiowá quando vão à caça, eles não matam sem pedir permissão. E, a natureza também vê muita destruição, e ela também pede autorização para aquele dono mandar a doença. Porque a natureza é todos os *jára*. E outro ponto, é a destruição da mata, e com isso a natureza tem uma vingança, nós já ouvimos falar que é muito raro os animais pegarem o coronavírus, porque a natureza se revoltou com a destruição, e só mandou para os humanos. Por isso, os kaiowá falavam que tinha que fazer o *jehovasa* para não pegar a doença. E o dono da doença é um *jára* daquele animalzinho. Então as principais coisas para pensar a pandemia é o

jehovasa que os antigos já faziam; a destruição da natureza pelos *karai* e é por isso os kaiowá chamam de *karai mba'asy* – doença dos brancos, porque doença não chegou primeiro pelos indígenas, a doença chegou primeiro para os brancos (Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y, informação Verbal, 2020).

O animal citado diz respeito aos morcegos e pangolins que, segundo alguns estudos, são os hospedeiros do vírus que emergiu como patógeno aos seres humanos causando a doença. Para os povos kaiowá e guarani esse processo é reconhecido como uma resposta da Terra frente ao desrespeito às florestas, aos seres que a habitam e aos guardiões de todos os seres e lugares, o que torna a pandemia uma tragédia que já era anunciada por muitas narrativas de lideranças tradicionais indígenas. Diante da doença, estes povos fortaleceram como base do processo de autodefesa, o *jehovasa* um canto-reza reconhecido como uma benção e ação, de modo que através das palavras, cantos, rezas e intervenções das divindades afastam os pensamentos e ações ruins. Ao modo de cada coletivo e comunidade, o *jehovasa* é realizado em diversos momentos como nos encontros comunitários, nas assembleias dos conselhos, ao entrar na floresta, para as caças, para plantar e para caminhar por determinados lugares. Esse canto-reza foi um dos eixos centrais e uma arma contra a pandemia.

A fala do companheiro demonstra pontos fundamentais a serem pensados que representam a pandemia atual como consequência do modo de vida dos *mbairi* e como produto de intervenção de outros agentes políticos não-humanos, como os *jára* guardiões de alguns animais violados pelo intenso saque às florestas e extermínio da biodiversidade como tragédia humana e cosmoecológica que sustenta a intrusão e o predatismo do modo de viver dos brancos.

A ânsia do *karai reko* em gerar acumulação aniquilou muitos territórios de vida de imensa biodiversidade, envenenou rios e solos, afetando muitos seres vivos que compõe essa grande teia de vida interconectada. Isso fez com que alguns guardiões se afastassem do *tekoha* e da *yvy* (terra), pois, a terra está contaminada e quase estéril, ausência que permite a emergência de *mba'asy* (doenças) tal como o coronavírus (BENITES et al., 2021).

Um outro exemplo da crítica dos povos ao descuido com a floresta é dado por Els Lagrou (2020, n.p.) ao demonstrar a importância das ações construídas pelo povo Huni Kuin do Acre e do Leste da floresta amazônica peruana e como atribuíram o aparecimento de doenças ao modo de adentrar e interferir nos ecossistemas sem o cuidado e respeito necessário:

As pessoas adoecem porque a caça e os peixes, mas também algumas plantas que consumimos e outros seres que agredimos, ou com os quais interagimos, se vingam e mandam seu *nisun*, dor de cabeça e tonteira que pode resultar em doença e morte (...) O universo da floresta é, assim, habitado por uma multiplicidade de espécies que são sujeitos e negociam seu direito ao espaço e à própria vida. Neste universo a cosmopolítica dos humanos consiste em matar somente o necessário e

em negociar com os donos das espécies ou com os próprios donos dos animais. Tem-se a aguda (con)ciência de que para viver é preciso matar e de que toda ação, toda predação, desencadeia uma contra-predação. (...). As regras de dieta e de negociação em torno da caça apontam para um saber acumulado, por parte dos povos da floresta, do potencial patogênico dos animais. Estes possuem seus próprios hábitos e habitats que precisam ser respeitados se quiserem que a caça não se vire contra o caçador.

Para os povos kaiowá e guarani a destruição e a lógica predatória dos *karaí* também está relacionada a essa falta de respeito e cuidado com a floresta, com os povos - *ava* - que vivem nela e com os guardiões dos animais, o que causa muitas coisas ruins, entre elas, constantes períodos de doenças. Para Benites et al. (2021) muitas lideranças tradicionais enfatizam que estamos vivendo um novo tempo (*ára*), reconhecido como o fim dos tempos (*ára paha*) em que os guardiões que equilibravam a terra estão distantes e o resultado disso é a escalada de diferentes doenças de potência cada vez mais destrutivas.

Muitos *ñande ru* e *ñande sy* dizem que há uma fumaça de doenças poderosas que gera impactos ainda maiores na contemporaneidade, pois, os territórios se encontram em intenso estado de vulnerabilidade com a biodiversidade muito reduzida. Desse modo, a pandemia da Covid-19 é apenas o prenuncio de outras doenças desconhecidas e destrutivas que virão, se não combatermos o predatismo que sustenta o *karaí reko*. Se a maldade e a destruição prevalecer o mundo se tornará um espaço ainda mais corrosivo e repugnante (*yvy itapuru'a*), afastando ainda mais os guardiões perfeitos equilibravam a vida na terra (BENITES et al. 2021).

Se esse mundo se expandir, além do *jeguakaréi* (guardião da destruição), há também o *chiru kamba* (guardião da escuridão), *kurupiry* (donos das doenças) e *aña* (guardião da maldade absoluta) que passam a ganhar força. Os grandes *techakára* (reveladores) dizem que nesses patamares a visão é perturbadora e causa a desordem da estrutura perfeita (BENITES et al. 2021). A enunciação da tragédia humana se expressa uma vez mais por um *karaí mba'asy* (doença do branco) como um efeito cosmo-ecológico, uma tragédia que não é a primeira nem será a última, enquanto existir a exploração da vida:

Os *ñande ru* e *ñande sy*, os rezadores e rezadoras já falavam que ia acontecer, que uma doença viria para os seres humanos. As anciãs e anciãos já percebiam isso e já avisam que grande coisa iria acontecer. Quando os anciões saem para caminhar, pescar ou caçar alguma coisa eles encontram alguns animais e alguns animais trazem mensagens para eles. Pode ser um pássaro ou outro animal, que trazem recados dizendo coisas que podem acontecer. E isso, os kaiowá já sabiam e pensavam, por isso alguns anciões já percebiam (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

O relato expressa outras dimensões da relação territorial e ecológico-espiritual que se opõe à imensa predação do *karaí reko* e, que, ao contrário dos brancos, não acreditam que já tenhamos chegado ao fim do mundo, mas de fato, podemos estar próximos desse fim pelo estado de devastação em que o planeta se encontra. Mas a reza tem segurado a Terra diante do colapso.

Frente a isso, os povos kaiowá e guarani buscam retomar seus *tekoha* para recompor a força da Terra e reconstruir o *teko araguayje* e o *tekojoja* em contraposição as impurezas e destruição propagadas pelos *karaí*, retomando o alicerce que é a memória dos mais velhos, dos *ñande ru* e das *ñande sy* como guardiões e guardiãs do mundo perfeito criado pelo *ñanderuvusu* (divindades que criou o cosmos, os *ára*, os *tekoha*/ deus maior) (BENITES et al., 2021). Dessa maneira, muitas pessoas destacam que enquanto os povos indígenas estiverem aqui lutando e rezando, enquanto houver crianças e houver o milho branco, haverá esperança de lutar pela vida e pelo *teko porã* (bem viver):

Os rezadores falam que não é o fim do mundo ainda, enquanto tiver criança, reza e milho branco nascendo e crescendo ainda tem vida. Mas precisa de muita reza porque os *jára* também estão subindo, ele não está mais junto com a gente. Eles estão subindo, porque assim, os *jára* gostam também de agrados, de elogios, de reza, da mata e nós que precisamos dele, não é ele que precisa da gente, ele já tem um lugar dele sagrado (*kwarahy rendyju - Tekoha 'Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

Para os kaiowá enquanto existir os *ñande ru*, *ñande sy* e o milho branco ainda brotando, não haverá o fim do mundo - chamado *ara paha* - enquanto tiver territórios kaiowá e Guarani plantando o milho branco e fazendo reza, tem proteção da terra e todos os seres. Se acabar os *ñande ru*, *ñande sy* e o milho branco, ocorrerá o *ára paha*. A destruição que está sendo causada pelo *karaí reko*, a contaminação dos solos e águas, cada vez mais impacta na vida e na germinação do milho branco, e quando não tiver mais ninguém plantando, acontecerá algo muito ruim, como mais doenças. Enquanto houver *ñande ru*, *ñande sy* e milho branco germinando haverá possibilidade de nos protegermos. Alguns brancos falam de aquecimento global, isso geraria também o fim do mundo, em poucos anos a terra irá reagir a tanta violência, e acontecerão muitos terremotos, enchentes e tantas outras coisas que os brancos falam. Nós kaiowá também prevemos muito disso, mas o entendemos como efeito do *karaí reko* (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

De modos diversos, estes discursos políticos e críticas radicais revelam dimensões dos processos de resistências territoriais construídas por esses povos, além de manifestar expressões da pandemia evidenciando as consequências desastrosas das alterações territoriais e ambientais instituídas pelo Estado e pelo Capital. Além de expressar as manifestações de horizontes de luta contra o modelo predatório do *karaí reko*. Esses discursos políticos também se constituem como

“contra-antropologia do Antropoceno”⁶⁵ e um chamado de resistência que se constrói como manifesto que enfatiza a urgência de recompor os territórios de vida e a biodiversidade através do aprendizado com os conhecimentos tradicionais, com a reza e a retomada que são vitais contra o *ará paha*:

Daqui para frente se ninguém mais plantar o milho branco, pode acontecer mais alguma coisa. Quando o *ñande ru* pisou a primeira vez na terra, a primeira coisa que ele fez foi plantar o milho branco, e isso protegeria o mundo. Por isso que o milho branco é também como um remédio, quando você está doente e toma, pode ser como *chicha*, seria também como remédio e dor passa. O milho branco é como o crânio da gente, o osso da gente (*Kumumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

Ouvir e aprender com esses diálogos com companheiras/os kaiowá e guarani demonstrou por um lado, dimensões da cosmopercepção e dos discursos políticos sobre a pandemia com narrativas que emergiram diante do contexto de profundos impactos socioecológicos e territoriais nos *tekoha*, e, por outro lado, expressou a importância da reza, dos conhecimentos tradicionais e das retomadas que possuem valor fundamental para a recomposição da vida. É a partir da reza que se estabelece uma comunicação com seres guardiões e com o mundo cosmológico que está envolto por uma estrutura complexa e formas de atuação dos guardiões que dependem diretamente da atitude dos seres humanos. Se há cuidado e respeito com a floresta e com os seres da floresta, das águas, dos animais, os *jára* respeitam as pessoas que por ali transitam e oferecem a diversidade de elementos que permitem a vida.

Essa perspectiva dialoga com a noção de que nessa espiral, o “discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele” (ALBERT, 2002, p. 242). Estas relações permitem de um modo, uma inversão do processo de tradução antropológica e geográfica, isto é, vai da informação etnográfica à mensagem política que expressa diversas dimensões da defesa do território, da autonomia e da biodiversidade, processo que reelabora as grafias do saber cosmológico e do discurso étnico como metalinguagens em defesa da (Mãe) Terra.

Todas essas dimensões formam a potência revolucionária dos conhecimentos tradicionais, das autonomias territoriais e da resistência indígena diante do colapso produzido pela globalização das cadeias de produção de alimentos agroindustriais promovidas pelo Capital e levado à cabo pelo Estado com a sua forma-política e seus mecanismos que sustentam a engrenagem moderna colonial. Sob essa ótica, no próximo tópico analisamos as ações do Estado como agente da

⁶⁵ Ver Viveiros de Castro (2015)

violência, do genocídio, do ecocídio e de propagação da doença no contexto brasileiro da pandemia.

2.2 Necropolítica do Estado brasileiro e a resistência das margens: o genocídio e a luta pela vida

Pelo fim dos conflitos orquestrados pelo agronegócio contra os nossos povos e pelo respeito ao nosso direito originário, continuaremos a retomar os nossos territórios! (HANATI HO'ÚVENO TÊRENOE – CONSELHO TERENA E ATY GUASU GUARANI KAIOWÁ, 2018, s.p).

O Estado é um agente central na constante violação da existência e na erosão dos direitos territoriais originários e ainda é quem beneficia as grandes corporações de capitais nacionais e transnacionais que avançam sobre os territórios para expansão da acumulação capitalista. O avanço desses cercos do desterro requer uma série de condições institucionais e normativas que são articuladas e manobradas por esses poderes. Esse regime estabelece uma condição de Estado de exceção permanente contra os povos originários e são constituídos por um limbo jurídico-político que promove as ações de despejo, a militarização e as diversas formas de violência física e simbólica contra os povos, além de estabelecer a morosidade e a negligência nos processos de demarcação das Terras Indígenas. A violência, o desterro e a militarização dos territórios são a regra e os mortos, os feridos e os golpeados são parte do projeto político do Estado (AGAMBEN, 2007; ZIBECHI, 2015; LUNA, 2018; MONDARDO, 2019; WALLENIUS, 2020).

O Estado é o estabelecimento da força coercitiva, da despossessão e do controle territorial contra povos que se organizam social e territorialmente por meio de diferentes modos de habitar e fazer política que difere da ordem moderna colonial. A forma-política Estado é o emprego de uma força centrípeta, a instituição da centralidade do poder e a visão “uno” como vocação de recusa do múltiplo, dimensão que fundamenta a prática etnocida (CLASTRES, 2004).

As dimensões da violência estatal se expressam a partir de distintos âmbitos que vai desde as esferas do cotidiano até o nível estrutural e de institucionalização do genocídio como formas através das quais os governos mantiveram as estruturas de poder. As faces dessa violência não são reduzidas somente à distribuição desigual de recursos que impede a realização das necessidades básicas da maioria, mais do que isso, é o reordenamento social e territorial com o aprofundamento da desigualdade e da repressão por meio de uma política que se ampara no racismo e nos mecanismos que produzem a normatização da violência e da despossessão como prática sociopolítica (NAHUEL PAN, 2012; ANTILEO, 2012; MARTÍN - BARÓ, 2003). É por isso que

toda análise sobre a devastação ecológica e a precarização territorial produzida pelo agronegócio passa por uma análise do Estado, aparato que não pode ser considerado uma instituição neutra.

A violência é utilizada como ação instrumental que desumaniza, que desterra ou como um fim em si mesma, onde o ciclo de violência justifica e protege as estruturas que privilegiam a minoria à custa da maioria, a desumanização tem sido uma técnica eficaz e recorrente dos manuais de poder estatal e dos militares (MARTÍN -BARÓ, 2012; PALMA, 2020). Aí a importância de pensar o colonialismo interno como relação que foi se reorganizando ao longo da história do capitalismo e do Estado que mantém e renova as estruturas coloniais (CASANOVA, 2007; RIVERA CUSICANQUI, 2010).

O colonialismo interno constitui a base da forma-política do Estado e se sustenta entre ciclos reformistas (de mitigação) e autoritarismos como vimos recentemente em vários países da América Latina como no Brasil, Bolívia, Chile, Peru, México, Argentina, entre outros. E mesmo com as reformas independentistas e mais recentemente com a ascensão de Estados plurinacionais, os povos originários têm travado permanentemente lutas incessantes contra as violações à vida, aos seus territórios e autonomias. Para Rivera Cusicanqui (2016) o processo de reformas estatais que buscaram reconhecer a pluralidade étnica pode ser uma retórica se o Estado e os políticos seguem sendo incapazes de contribuir com as demandas antirracistas e com as reivindicações territoriais e de autonomia dos Movimentos Indígenas, enquanto seguem beneficiando setores oligárquicos. A autora ainda dá ênfase à presença de organismos internacionais na redefinição das relações dos Estados do Sul com as populações indígenas, somada a persistente pressão interna que coloca a temática dos direitos dos povos originários no tapete de discussão normativa, um processo que de fato, não tem sacudido as estruturas e os ‘cimentos coloniais’.

Para Rivera Cusicanqui (2010) o colonialismo é uma estrutura, um *ethos* e uma cultura que se reproduz no dia a dia imerso em opressões e silenciamentos, apesar de sucessivas tentativas de transformação que preconiza as elites político/intelectuais. A questão que atravessa a reflexão aqui é pensar como uma estrutura que surge como instrumento de poder e dominação de uma classe sobre outra classe e povos, poderia de fato, ser um instrumento ou horizonte de libertação!?

Nessa perspectiva, esse questionamento propõe uma visão sobre nós mesmas/os como ressaltado por Graeber (2011), ao enfatizar que não há nenhum mistério quando colocamos essa questão em evidência, pois, nosso aprendizado com os povos indígenas e as políticas construídas desde suas formas de organização e lutas autônomas deveriam nos levar a questionar o que isso diz sobre nós mesmos/as, visto que sentimos que tal atitude precisa de algum tipo de explicação (GRAEBER, 2011).

Sob essa ótica, concordamos com Zavaleta (2009) que o Estado é sempre um Estado patrimonial que representa e que aparece como propriedade de uma classe, mas os povos indígenas, outros povos tradicionais, camponeses e trabalhadoras/es, aparecem à margem sem nenhuma possibilidade de representação. Isto é, o Estado é aparente, pois, mesmo com as reformas independentistas e plurinacionais, o aparato não reconhece a completude e nem consegue representar a totalidade da diversidade sociocultural e de formas organizativas que habitam o território “nacional”. Bem como não consegue reconhecer as autonomias indígenas e os processos de autodeterminação política e territorial, por ser fundamentalmente uma estrutura colonial.

O Estado é assim instrumento do exercício de domínio e agente que permite a garantia da acumulação, do controle territorial e da monopolização da violência. Essa trajetória histórica e geopolítica tem sido chamada pela socióloga Rivera Cusicanqui (2010) como horizonte colonial profundo, que retrata como se renovam os sistemas de dominação a partir da presente democracia representativa-liberal. Essa política estatal e o capital financeiro internacional são eixos que fundamentam o neodesenvolvimentismo e o complexo que se estrutura no seu entorno numa ocupação territorial de milhões de hectares que se perdem em paisagens produzidas pelo agronegócio e megaempreendimentos que caracterizam um regime contínuo de agudização de padrões de desterro e despossessão.

Uma vez que as instâncias do Estado sancionam e implementam projetos genocidas e ecocidas, eles têm completa conivência com os impactos sobre a vida, os corpos e territórios dos povos atingidos e que o genocídio é uma consequência concreta, tornando-se algo tacitamente admitido (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Os governos em geral que ocupam o poder do Estado mostram-se inescrupulosos e violentos em matéria social, ambiental e territorial, e conduziram políticas de sacrifício sobre os territórios de vida com a mesma atitude que impuseram as oligarquias parasitárias e imperialistas do Norte Global, de modo que, os níveis de autoritarismo têm crescido cada vez mais - não casualmente - à medida que se reorganiza o ciclo de acumulação (MACHADO ARÁOZ, 2014).

O Estado sempre irá condensar as pressões sociais e econômicas e moldar o colonialismo, por isso, “o colonialismo não pode ser separado do estatismo, ou seja, da propensão do Estado em expandir-se, conquistar e subjugar. O colonialismo é sempre um instrumento de Estado” (FERREIRA, 2018, p. 63). Uma das faces desse poder tem sido o processo de desterro, de controle territorial, de tutela e despossessão como uma estratégia constante que de acordo com Célia Xakriabá Correa (2018) é uma estrutura política de vigilância dos corpos e territórios, mas também da mente, das expressões ancestrais e da etnicidade. Ao mesmo tempo, as expressões e práxis de

resistência dos povos indígenas, em diversas escalas, têm constituído a luta contra as opressões históricas e as formas contemporâneas das estruturas de dominação (CORREA, 2018).

A estrutura moderna colonial de reconfiguração territorial estabelecida pela organização sociopolítica estatal tem sido permanentemente tensionada pelas expressões territoriais autônomas dos povos indígenas (LUNA, 2016). Essas expressões de territorialidades autônomas e os horizontes das práticas territoriais insurgentes frente à crise sistêmica exige o compromisso de fortalecer ‘a palavra que caminha’, de visibilizar, apoiar e aprender com as lutas e formas de autogoverno, autogestão e autodefesa que emergem das insurgências indígenas.

O contexto da necropolítica no Brasil nesse período de ascensão da Covid-19 evidencia o processo de intensificação do Estado de exceção e como a crise sanitária se tornou para a oportunidade de aprofundar a política de normatização do genocídio, a militarização, a criminalização das lutas territoriais e os ataques às Terras Indígenas. Esse Estado, ao mesmo tempo, fortaleceu os setores vinculados ao agronegócio como serviço essencial fazendo disparar a produção das *commodities* em detrimento da defesa da vida.

Não é surpresa que em meio a uma das maiores crises de saúde global a política estatal tem reforçado a lógica neocolonial através das *commodities*, sobretudo, com a soja que tem aumentado a produção se comparado ao ano de 2019, seguida de várias outras como o minério de ferro, as carnes de boi e porco, além da cana e do cobre (MALHEIRO, 2020). Esse conjunto não se destacou somente nesta pandemia, mas tem sido o cerne do processo de reprimarização da economia brasileira e o seu crescimento durante o período de crise sanitária demonstra o que representam as *commodities* na pauta de exportações, no desterro e na configuração da política genocida e ecocida no país. Entender os problemas ecológicos e territoriais gerados pelo agronegócio implica compreender a guerra de mundos e as fraturas metabólicas produzidas por esse modelo como base da relação de dominação e exploração da biodiversidade e dos territórios.

Sob essa perspectiva, no que se refere ao estado de Mato Grosso do Sul, o agronegócio foi um dos únicos setores que continuou⁶⁶ e até acelerou o crescimento durante a pandemia⁶⁷, sendo também um dos setores que propagaram a doença entre trabalhadoras e trabalhadores dos aglomerados agroindustriais. Somente entre o ano de 2019/2020 “a produção total de soja em Mato

⁶⁶ CANAL RURAL. Agro é único setor da economia com crescimento na pandemia, diz IBGE. Canal Rural, 31/05/20. Disponível em: < <https://www.canalrural.com.br/agronegocio/agro-e-unico-setor-da-economia-com-crescimento-na-pandemia-diz-ibge/> >. Acesso em: 26/04/21.

⁶⁷ GORTÁZAR, Naiara Galarraga. O superpoder da soja no Brasil. El País Brasil, 24/04/21. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-25/o-superpoder-da-soja-nobrasil.html#:~:text=O%20ber%C3%A7o%20do%20setor%20da,maior%20floresta%20tropical%20do%20mundo>>. Acesso em: 24/04/21.

Grosso do Sul alcançou a marca de 11.328.241 toneladas” (FAMASUL, 2020)⁶⁸. No primeiro ano de pandemia a safra de soja 2020/2021 chegou a 13,3 milhões de toneladas conforme dados da FAMASUL⁶⁹ e do Portal de Mato Grosso do Sul (2021)⁷⁰. Ao mesmo tempo, uma das grandes representantes do agronegócio, a COAMO, abre uma nova unidade⁷¹ no estado. Dados que demonstram as faces da geopolítica da pandemia e a necropolítica de um Estado conivente em legitimar o genocídio com a continuidade desses setores agroindustriais e da violência produzida por eles.

Esses setores, aliados ao Estado, constituem a base do Estado de exceção como mecanismo para ampliação da monopolização dos territórios e continuidade dos processos de acumulação através do agronegócio. Ainda produz as constantes violações e criminalizações que sustentam a despossessão, os assassinatos, as perseguições, prisões arbitrárias, o envenenamento com agroquímicos e os ataques associados às milícias e aos braços bélicos policiais. Essa dinâmica é o que sustenta o agronegócio no Mato Grosso do Sul enquanto um modelo genocida e criminoso que produz o desterro e a guerra contra a vida e os territórios dos povos originários.

Esse contexto de violência se aprofundou com as marcas da pandemia que tem ocasionado a perda de muitas vidas por negligência, ‘mas acima de tudo’, por conivência do Estado e pela banalização das medidas necessárias e urgentes para contenção da doença. Houve inúmeras declarações públicas do governo federal que fomentaram estímulos à visão contra o isolamento/distanciamento social e contra as vacinas, estabelecendo como “ordem” o uso da crise sanitária como oportunidade para acentuar a necropolítica. De modo que a política do Estado brasileiro foi o maior responsável pelas centenas de mortes, seja por causa das negligências no que diz respeito às medidas necessárias que não foram tomadas e cumpridas, seja pela fome, pelo incentivo às invasões das Terras Indígenas, pelo desterro, pela criminalização das lutas territoriais e pelo terrorismo agroempresarial-estatal que feriu e ceifou muitas vidas.

A crise de saúde esteve associada à violência paramilitar estatal e as tentativas constantes do governo federal de estabelecer maior controle sobre a população. Como relatou Ailton Krenak

⁶⁸ BOLETIM RURAL. Resultados da Safra – Circular 353/2020 Soja - 2019/2020 produtividade. Disponível em: <<https://sistemafamasul.com.br/wp-content/uploads/2019/10/353-BOLETIM-SEMANAL-CASA-RURAL-AGRICULTURA-CIRCULAR-353-PRODUTIVIDADE-DA-SOJA-2019-2020.pdf>>. Acesso em: 05/03/21.

⁶⁹ FAMASUL. MS encerra ciclo 2020/2021 de soja com aumento de volume de 18% e produtividade com alta de 13%. Disponível em: <<https://portal.sistemafamasul.com.br/noticias/ms-encerra-ciclo-20202021-de-soja-com-aumento-de-volume-de-18-e-produtividade-com-alta-de>>. Acesso: 02/12/21.

⁷⁰ PORTAL DE MATO GROSSO DO SUL. Mato Grosso do Sul colhe 13 milhões de toneladas de soja e bate recorde de produção. Portal do Governo de Mato Grosso do Sul, 27/04/21. Disponível em: <<http://www.ms.gov.br/mato-grosso-do-sul-colhe-13-milhoes-de-toneladas-de-soja-e-bate-recorde-de-producao/>>. Acesso em: 12/07/21.

⁷¹ COAMO. Coamo inaugura unidade em Bandeirantes (MS). Disponível em: <<http://www.coamo.com.br/site/noticia/2913/coamo-inaugura-unidade-em-bandeirantes-ms>>. Acesso em: 02/12/21.

(2020, p. 52) em meio a pandemia o governo incita a população a invadir os territórios indígenas, “mas nós não precisamos de uma pandemia para viver uma tragédia: a pandemia, na verdade, ela passa quase que ao largo da tragédia que nós já estávamos enfrentando”. De modo que o autor levanta uma questão, “antes dessa pandemia, onde é que nós estávamos?”

Estávamos enfrentando os nossos inimigos no limite dos nossos territórios. Os inimigos já estavam botando fogo na Amazônia, invadindo as pequenas terras indígenas na região sudeste, na Mata Atlântica e no sertão nordestino, regiões onde a economia capitalista já estava consolidada desde o século 20, e restaram pequenas aldeias indígenas, pequenos sítios de ocupação indígena e que se mantêm à custa de muita luta e resistência. (...) Mesmo com toda a violência que atravessa as relações das sociedades indígenas com os estados da federação, com os municípios, com as administrações locais, regionais, nós temos conseguido ressaltar a expressão dos povos indígenas no Brasil diante da disputa por territórios. A terra, no Brasil, é um ativo do qual os especuladores são loucos para se apropriar. E os povos indígenas contrariam essa lógica capitalista por ocuparem de forma comunal seus territórios e não dispor desses territórios ou dos recursos desses territórios para o mercado. Nem para o mercado de bens, nem para o mercado de terras (KRENAK, 2020, p. 52-53)

Diante desse contexto, muitos povos indígenas reunidos no Acampamento Terra Livre no ano de 2020 demarcaram um discurso político coletivo diante do Estado e da crise de saúde, ressaltando que estão resistindo a 520 anos a todas as formas de violações, espoliação, usurpação e despossessão dos territórios ancestrais com a utilização de doenças como a principal arma biológica para extermínio dos povos. Indagaram em aliança e voz múltipla que permanecem poucos anciões, guardiães e guardiões do conhecimento tradicional, de modo que todo um povo está em risco e junto a ele suas histórias e trajetórias. Em manifesto na carta final da Assembleia de Resistência Indígena da APIB (2020) os povos ainda expressaram a crítica que fundamenta a pandemia e o necropoder do Estado:

É hora de refletir sobre o modo de vida que exercemos até os dias atuais, pois as diversas crises ambientais como aquecimento global e o forte desmatamento foram o prenúncio do que estamos vivendo hoje, foram os alertas da mãe terra de que nosso modo de existir necessita ser repensado e por hora nossa solidariedade precisa ser exercida. Para o Brasil e o mundo, pode até ser novidade essa guerra viral, mas para nós povos Indígenas não. Já conhecemos porque fomos vítimas destas doenças utilizadas como estratégias em pleno processo de invasão do Brasil usadas para exterminar nossos (APIB, 2020, s.p)

Em meio às ações e mobilizações semeadas pelos povos originários, o primeiro óbito entre os povos indígenas ocorreu em 20 de março de 2020 com o falecimento de uma anciã do povo

Borari de Alter do Chão em Santarém no estado do Pará e a segunda vítima foi um ancião⁷² de 55 anos do povo Mura do Amazonas (AURORA et. al.,2020). Após um ano de pandemia 162 povos foram impactados e ultrapassamos mil mortes entre os povos originários (APIB, 2021)⁷³. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA)⁷⁴ são mais de 62509 casos confirmados e 1243 óbitos entre os povos indígenas no país.

As subnotificações foram aumentando e os poucos testes realizados tardavam a dar resultados. Com a falta de atualização dos dados pelos órgãos do Estado, um Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena foi organizado como fruto da Assembleia Nacional de Resistência Indígena realizada em maio de 2020 e reuniu pessoas das comunidades e pesquisadoras/es de diversas áreas para fortalecer estratégias de obtenção de dados reais dos índices da pandemia e desenvolver táticas de contenção dos impactos causados pela Covid-19 nos territórios e às/aos indígenas que vivem em contexto urbano⁷⁵.

Ao longo da pandemia, sérias violações no acesso às informações e na transparência dos dados oficiais têm dificultado a percepção da disseminação da Covid-19 e dos impactos causados pelo vírus. A falta de transparência tem criado o falso cenário de que a pandemia está acabando, de que o vírus não é um risco mortal à saúde e, assim, endossando o relaxamento do isolamento social (COMITÊ NACIONAL PELA VIDA E MEMÓRIA INDÍGENA, 2020, p. 45).

Durante esse processo de mobilização a APIB (2020) rememorou constantemente as histórias e trajetórias de luta de diversas pessoas que perderam suas vidas. Diante desse contexto, os povos iniciaram um importante processo de articulação com diferentes redes, campanhas, ações de apoio e cuidado coletivo nos territórios através das bases comunitárias, das organizações de base locais e da mobilização em escala nacional.

Todo esse processo de auto-organização estava sendo atravessado pelo acelerado crescimento dos contágios e foi a participação ativa e a auto-organização dos Movimentos Indígenas que possibilitou outro caminho, um caminho de cuidado mútuo, resistência coletiva e mobilizações para demonstrar a realidade dos impactos dos casos e óbitos causados pela pandemia e pela política genocida do Estado brasileiro. Como relatado por Chirley Pankará (2020) a APIB

⁷² ISA. Morre segundo indígena no país com teste positivo para covid -19. 07/04/20. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/morre-segundo-indigena-no-pais-com-teste-positivo-para-covid-19>>. Acesso em: 02/03/21.

⁷³ APIB. Emergência Indígena. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/>. Acesso em: 24/03/21.

⁷⁴ ISA. Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil. 19/02/20. Disponível em: <<https://covid19.socioambiental.org/>>. Acesso em: 27/12/21

⁷⁵ APIB. Apib organiza comitê para registrar avanço da Covid-19 sobre povos indígenas. 13/05/2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/05/13/apib-organiza-comite-para-registrar-avanco-da-covid-19-sobre-povos-indigenas/>>. Acesso em: 25/02/21.

como uma das frentes de atuação do Movimento Indígena em que estão confederadas diversas organizações de base de muitos povos, fez um trabalho exemplar de consulta para notificar os casos e articular formas de fortalecer a autodefesa construída pelos povos em diferentes regiões.

Em meio a todo esse processo Thodá Kanamari (2020) do povo Tüküna – Kanamari do Vale do Javari, manifestou em um artigo que o seu povo acredita que a doença chegou até o território por meio da circulação de funcionários do governo federal infectados. Destaca que quando os sintomas começaram a aparecer, a comunidade passou a fortalecer o cuidado coletivo a partir dos saberes e medicinas tradicionais com os chás e a flora medicinal, além de terem adentrado à floresta onde ficaram por duas semanas em resguardo na mata (KANAMARI, 2020).

Em Mato Grosso do Sul conforme dados do DSEI foram 107 óbitos e 5093 casos confirmados (ISA, 2021)⁷⁶ e a propagação da doença nos territórios ocorreu de diversas formas, entre elas o contágio através das agroindústrias que não cessaram suas atividades e que possuem grande força de trabalho de pessoas indígenas; mas também através da entrada de candidatos políticos nas comunidades para campanha eleitoral no final de 2020. No contexto do povo Terena em Aquidauana as comunidades foram afetadas pelas ações do governo estadual que promoveu um evento nos territórios para assinatura de obras de pavimentação asfáltica em pleno aumento exponencial do vírus no estado. Em um ano abarrotado de dores e perdas, em meio ao processo eleitoral candidatos políticos e representantes do Estado escancararam o oportunismo da política institucional-partidária e a imprudência em um evento organizado que reuniu dezenas de pessoas da Terra Indígena Taunay-Ipegue, tendo no grupo institucional-partidário pessoas infectadas causando aglomeração e fomentando os primeiros contágios causados pelo *purutuye* (brancos/não indígenas) (FIALHO e MONFORT, 2020).

De outro modo, no município de Dourados nos *tekoha* kaiowá e guarani a doença teve o primeiro caso entre pessoas que moram na Reserva Indígena de Dourados e trabalhavam na JBS, uma das grandes representantes do agronegócio no estado, sendo o primeiro caso de uma mulher indígena escancarando as faces dos impactos da pandemia marcadas também pelo sexo, cor/etnia e classe:

Em três dias de testes, a Reserva Indígena de Dourados (RID), a mais populosa do Brasil, hoje (16 de maio de 2020) confirmam 10 casos positivos de coronavírus na comunidade. Todos os territórios guarani e kaiowá estão sob alerta, montando barreiras sanitárias, bloqueando todos os acessos aos territórios. Os dados da Secretaria Especial de Saúde indígena apontam casos suspeitos em vários territórios guarani e kaiowá, para além das “subnotificações” em todo o Brasil.

⁷⁶ ISA. Casos por DSEI. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021. Disponível em < <https://covid19.socioambiental.org/> >. Acesso em: 05/09/21.

As condições de moradia nas aldeias não permitem o isolamento domiciliar, favorecendo a transmissão em larga escala e rapidamente, e sendo a COVID-19, uma doença de alta letalidade, precisamos urgentemente, de pontos de apoio para isolamento dos pacientes confirmados (CARTA EMERGENCIAL DOS CONSELHOS GUARANI E KAIOWÁ FRENTE A PANDEMIA DO COVID-19, 2020, s.p).

A Reserva Indígena de Dourados teve o maior índice de casos positivos e óbitos por toda complexidade, vulnerabilidade e precariedade que envolve sua configuração territorial e ambiental. De modo similar, no município de Caarapó os primeiros contágios na aldeia Teý'ikue foram em pessoas que estavam trabalhando nas usinas. Posteriormente, os casos se expandiram entre trabalhadoras/es de empresas transnacionais como a BRF (antiga Sadia) e Raízen (Cosan-Shell⁷⁷ a maior transação do setor sucroenergético brasileiro), esses setores são os pilares do agronegócio na região e são também os responsáveis pelo desterro e despossessão aos territórios ancestrais, bem como são os responsáveis pela superexploração do trabalho. Abaixo compartilhamos uma imagem (Imagem 2.) que demonstra algumas reportagens sobre os primeiros casos de confirmação da doença ocasionada pelos setores do agronegócio na região:

Imagem 2: agronegócio e a propagação da Covid-19



⁷⁷ CASTILHO, Alceu. Sócios da Cosan tem 50 mil hectares no Paraguai; no MS, fazenda em território Kaiowá. De olho nos ruralistas, 19/08/2018. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoparaguai/2018/08/19/socios-da-cosan-tem-50-mil-hectares-no-paraguai-no-ms-fazenda-em-territorio-kaiowa/>>. Acesso em: 18/06/21.

O primeiro falecimento em Mato Grosso do Sul ocorreu em junho de 2020 e foi um senhor de 59 anos morador da Reserva Indígena de Dourados⁸¹. Na ocasião, em depoimento a um jornal local, o filho desse senhor desabafa sobre as faces das violências enfrentadas pelo pai no ambiente de trabalho, lugar em que provavelmente foi infectado pela doença e desde onde, há muito tempo, vem sofrendo violações em seus direitos trabalhistas:

trabalhando em usinas de álcool, em rodovias e o que ele ganhou com isso? Só o seu minguado salário e os seus direitos como ser humano? (...). Como indígena? (...) negaram a aposentadoria dele. Ele sofreu vários acidentes de trabalho, mas nunca foi indenizado⁸².

O “seu minguado salário” citado no relato é a expressão da vulnerabilidade e da precariedade como representações máximas das dimensões de violência, da despossessão e superexploração dos corpos e territórios produzidas pelo agronegócio. De modo similar, segundo o Movimento Indígena nacional, no oeste do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, as primeiras pessoas indígenas infectadas pelo vírus foram dos povos Kaingang e Guarani Mbya⁸³ que eram também pessoas que trabalhavam nos setores vinculados ao agronegócio como os frigoríficos locais, a exemplo da JBS. De acordo com a APIB (2019, p. 16):

A JBS é a maior empresa de proteína animal do mundo e a principal processadora de carne bovina, com operações no Brasil, no Canadá, nos EUA e na Austrália. A empresa tem uma história notória de corrupção no Brasil, onde seus funcionários, e particularmente seus ex-dirigentes Wesley Batista e Joesley Batista, foram ligados a vários escândalos de suborno,⁸⁷ incluindo o suborno de três presidentes brasileiros e mais 1.829 representantes eleitos,⁸⁸ de US\$ 385 milhões em fundos públicos,⁸⁹ e *insider trading*.

78 OLIVEIRA, Rafael. Contaminação de indígenas em Dourados partiu de frigorífico da JBS. Agência Pública, 10/06/20. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/06/contaminacao-de-indigenas-em-dourados-partiu-de-frigorifico-da-jbs/>>. Acesso em: 21/12/21.

79 G1. Mulher de 35 anos, funcionária de frigorífico, é o primeiro caso de covid-19 em indígena em MS. G1, 13/05/20. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2020/05/13/mulher-de-35-anos-funcionaria-de-frigorifico-e-o-primeiro-caso-de-covid-19-em-indigena-em-ms.ghtml>>. Acesso em: 21/12/21.

80 FOSCACHES, Nataly. KLEIN, Tatiane. Dos frigoríficos às plantações de cana: como o agronegócio expôs indígenas à covid-19. Repórter Brasil, 24/06/20. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2020/06/dos-frigorificos-as-plantacoes-de-cana-como-o-agronegocio-expos-indigenas-a-covid-19/>>. Acesso em: 21/12/21.

⁸¹ BARBOSA, Catarina. Região onde morreu primeiro indígena no MS tem um médico para atender 17 mil pessoas. Brasil de Fato, 21/06/20. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/06/21/regiao-onde-morreu-primeiro-indigena-no-ms-tem-um-medico-para-atender-17-mil-pessoas>>. Acesso em: 04/04/21.

⁸² CHUVA, Ana Paula. MORANDI, Marcos. Com cova feita pelo próprio filho, 1º indígena morto por coronavírus é enterrado em MS. MÍDIAMAX, 19/06/20 Disponível em: <<https://www.midiamax.com.br/cotidiano/2020/com-cova-feita-pelo-proprio-filho-1o-indigena-morto-por-coronavirus-e-enterrado-em-ms>>. Acesso em: 02/03/21.

⁸³ APIB. Emergência Indígena. Disponível em: <<https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>>. Acesso em 19/02/21.

Diante do ocorrido o Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena (2020, s.p) demonstra que muitos dos impactos do agravamento da Covid-19 entre os povos indígenas são resultados “das atividades necessárias para o avanço e manutenção do agronegócio, que vem sendo desenvolvido de forma desenfreada e criminosa, em muitos estados”. O Comitê ainda destaca:

O desmatamento e queimadas não são as únicas consequências negativas do agronegócio nesse período de pandemia. A cadeia de frigoríficos e abatedouros espalhada em regiões próximas à muitas aldeias das regiões Sul e Centro-Oeste foi um dos principais vetores de entrada do coronavírus nas comunidades indígenas nestas regiões do país. Os casos da Terra Indígena Oco'y, no oeste do Paraná, e da Terra Indígena Xapecó, no oeste de Santa Catarina, em que a entrada do vírus se deu por funcionários indígenas de frigoríficos contaminados no cotidiano de trabalho, ilustram bem a gravidade desta situação devido a falta de atuação governamental para garantir a saúde desses indígenas assegurando o emprego daqueles funcionários. (...). Foi o agronegócio o principal responsável pela entrada do vírus em diversas aldeias do Mato Grosso do Sul. Na Reserva Indígena de Dourados, onde a primeira morte no estado foi registrada de um guarani kaiowá, a doença entrou por meio de uma funcionária indígena de um frigorífico da JBS (COMITÊ NACIONAL PELA VIDA E MEMÓRIA INDÍGENA, 2020, p. 33)

Ao mesmo tempo em que esses setores constituíram o cerne do contágio e propagação da doença em vários estados, a BRF anunciou em junho de 2021 a ampliação de investimentos com R\$ 121 milhões⁸⁴ na cidade de Dourados. Ademais, em meio à fome e escassez que assola o país ampliam-se as listas de bilionários na Forbes entre eles representantes da Cosan como Rubens Ometto Silveira Mello⁸⁵ e Joesley Batista e Wesley Batista da JBS⁸⁶. Fatores que revelam que a gestão genocida do Estado sobre a pandemia esteve alicerçada sob a prioridade de expandir esses setores, de modo que é fundamental reconhecer esses setores como agentes de propagação da doença em várias regiões do Brasil aprofundando a violência, a despossessão e o racismo estrutural, demonstrando as facetas que envolvem a convivência do Estado com a banalização da morte (algo que não é novo).

Cabe pensar que se consideramos a política de Estado uma forma de guerra, a pergunta que fica é: que lugar é dado à vida e como estão inscritos na ordem de poder? (MBEMBE, 2018). Ou

⁸⁴ DOURADOS AGORA. BRF anuncia investimentos de R\$ 121 milhões em MS. Jornal Dourados Agora, 08/06/21. Disponível em: < https://www.douradosagora.com.br/noticias/cidades/brf-anuncia-investimentos-de-r-121-milhoes-em-ms?fbclid=IwAR3XNGY3sH7giK5k4KdPkFOpzt5MXim_fYPRGnxz_7qfw_MtUR3ylFw9_z8 >. Acesso em: 17/06/21.

⁸⁵ FOGAÇA, André. Brasil tem 11 Novos Bilionários no Ranking da Forbes 2021. THE CAP, 07/04/21. Disponível em: <<https://comoinvestir.thecap.com.br/brasil-tem-11-novos-bilionarios-no-ranking-da-forbes-2021/>>. Acesso em: 11/04/21.

⁸⁶ LAPORTA, Taís. Quem são os 11 novos bilionários brasileiros na lista da Forbes em 2021. Invest News, 08/04/21. Disponível em: <<https://investnews.com.br/geral/quem-sao-os-11-novos-bilionarios-brasileiros-no-ranking-da-forbes-2021/>>. Acesso em: 16/04/21.

ainda, que lugar é dado a vida em meio a uma das maiores crises de saúde global, em especial a vida dos povos indígenas, de outros povos tradicionais e de toda classe trabalhadora dos setores mais precarizados das cidades? No poder de gestão racista do necroEstado sobre as vidas, quais são os corpos úteis ou descartáveis? Quem pode viver e quem deve morrer para sustentar a engrenagem da máquina de guerra capitalista?

[...] racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (MBEMBE, 2018, p.18).

Arelado aos impactos ambientais e territoriais causados pelo Estado, Mike Davis (2005, 2020) expõe ainda as interseccionalidades que atravessam o processo da pandemia e como o surto expôs instantaneamente a divisão de classes e as relações neocoloniais, já que a doença se soma ao contexto das desigualdades socioespaciais, da expansão do sucateamento e ao colapso do sistema de saúde. Isso fica evidente quando a APIB evidencia a banalização da saúde indígena pelo Estado e a falta de atendimento aos indígenas que vivem nas cidades, em retomadas e fora de territórios não homologados⁸⁷. De outro modo, conforme os conselhos territoriais tradicionais kaiowá e guarani não houve apoio nenhum às ações autônomas que estavam sendo levantadas, nem dos órgãos do governo federal, do estado de Mato Grosso do Sul, nem de órgãos como a FUNAI, a SESAI, DSEI e nem apoio das universidades públicas, sendo que parte das/os estudantes que estavam compondo as ações comunitárias como as barreiras sanitárias eram estudantes das universidades da região. Toda a rede de apoio veio de pessoas independentes e coletivos autônomos locais, nacionais e internacionais.

A banalização da pandemia foi o modo de gestão do governo federal e este se tornou também um dos principais agentes transmissores da doença, o que tem nos deixado o legado⁸⁸ das feridas, das dores e das perdas, além dos efeitos da fome, do desemprego, do aumento no índice de pobreza e da falta de auxílio de renda justa para o povo. Dessa maneira, retomamos a pergunta, que lugar é dado a vida em um contexto de aprofundamento da necropolítica e à vida de quem é dado sentido?.

⁸⁷ PRASHAD, Vijay. Por que Bolsonaro está sendo acusado de cometer crimes contra a humanidade?. Tradução: FERNANDES, Vivian, Brasil de Fato, 11/08/20. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/08/11/por-que-bolsonaro-esta-sendo-acusado-de-cometer-crimes-contra-a-humanidade>>. Acesso em: 24/03/21;

⁸⁸ SCHREIBER, Mariana. Por que Bolsonaro está sendo acusado de colocar indígenas em risco em meio à pandemia de covid-19. BBC. 11/08/20. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53375095>>. Acesso em: 24/02/20.

Em um manifesto do Acampamento Terra Livre de 2021 as organizações de base confederadas na APIB afirmaram:

O Governo Federal é o principal agente transmissor da Covid-19 entre os povos indígenas. (...) Com discursos carregados de racismo e ódio, Bolsonaro estimula a violência contra nossas comunidades e paralisa as ações do Estado que deveriam promover assistência, proteção e garantias de direitos. Tenta aproveitar a “oportunidade” dessa crise para avançar com uma série de decretos, portarias, instruções normativas, medidas provisórias e projetos de lei que tentam legalizar crimes e diminuir os direitos constitucionais dos povos indígenas (APIB, 2021, s. p).

Esse cenário foi somado à realidade de muitas famílias terem de enterrar seus mortos ao mesmo tempo em que tinham que buscar formas de fortalecer as dimensões de cuidado coletivo e as iniciativas de autodefesa desenvolvidas nas comunidades para tentar barrar a expansão do vírus. Nos *tekoha* kaiowá e guarani a pandemia esteve associada a violência racista e ao processo de vulnerabilidade e precarização territorial. Em um comunicado os Conselhos Tradicionais enfatizam:

A pandemia de COVID-19 que assola o país, atinge o nosso povo guarani e kaiowá de forma ainda mais cruel. Somos a segunda maior população indígena do Brasil, e nos encontramos em um contexto histórico de falta de terra, de saneamento básico, alimentação adequada, contaminação de agrotóxicos e ataques de pistoleiros. (...). Somado a isso, a crise do COVID-19 também está fomentando o racismo, que ganha forças contra a população indígena guarani e kaiowá, que está sendo acusada indevidamente de ser disseminadora da doença na região, sendo que na verdade o rastreamento de contágio dos primeiros casos positivos na aldeia de Dourados indica que estas pessoas foram contaminadas fora da aldeia trabalhando em um grande frigorífico da região (ATY GUASU, 2019, s.p).

O que vem sendo comumente chamado de omissão do Estado em relação a expansão da pandemia destaca-se com a falta de investimento na saúde indígena e nossa compreensão é que não se trata de ausência do Estado, mas como parte de seu regime de poder fundamentado no genocídio. A política do governo federal fez a pandemia ser conduzida por um necropoder que não se configurou apenas como uma crise de saúde, mas foi mais um genocídio e um tratamento desumano e racista contra as vidas indígenas como enfatizado pelos conselhos territoriais tradicionais (ATY GUASU, 2020).

Entre as ações do Estado que fomentaram a intensificação das violências e das desigualdades socioespaciais no Brasil, esteve o regime sociopolítico repressivo com o

impulsioneamento dos ataques contra as Terras Indígenas⁸⁹ e a continuação do completo desmonte⁹⁰ da FUNAI e dos órgãos de proteção ambiental. Esse desmonte está associado ainda a exclusão da proteção territorial pela FUNAI aos territórios não homologados por meio do Ofício Circular Nº 18 datado de 29 de dezembro de 2021 através do coordenador geral de Monitoramento Territorial Alcir Teixeira, que anunciou às Coordenações Regionais, aos Serviços de Gestão Ambiental e Territorial (SEGATs) e às Coordenações Técnicas Locais (CTLs) sobre a exclusão da Proteção Territorial. Para a APIB:

Com este ato inconstitucional o Governo Bolsonaro chancela e expõe de vez os povos indígenas a todo tipo de violência cometida pelas diversas organizações criminosas que continuam a invadir os territórios indígenas: grileiros, madeireiros, pecuaristas, garimpeiros, mineradoras, arrendatários, enfim, empresas e corporações que visam explorar economicamente os territórios indígenas (APIB, 2022, s.p)

Além desse grave ataque o governo determinou que denúncias sobre crimes socioambientais nesses territórios que chegassem às coordenações regionais da fundação, fossem encaminhadas à Polícia Federal, ao IBAMA e secretarias estaduais do meio ambiente (CIMI, 2020)⁹¹. Esse ataque do Estado aos direitos originários foi denominado pela APIB como um plano genocida contra os povos indígenas. Conforme dados do relatório Violência contra os povos indígenas do Brasil (2020) construído pelo CIMI, essa medida retira completa proteção de ao menos 282 territórios que estão em diferentes fases do processo de demarcação, e ao menos 536 territórios que ainda não obtiveram respostas do Estado para seu reconhecimento. Além disso, vulnerabiliza/precariza cerca de 14 territórios em que estão povos em isolamento voluntário.

Através de muita luta e mobilização da APIB o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF)⁹² Luis Roberto Barroso suspendeu decisão da FUNAI que retira a proteção dos territórios indígenas. No entanto, o processo de esgotamento e desmonte da Fundação seguiu se

⁸⁹ SPEZIA, Adi. “Os invasores e a covid-19 não fazem home office”, denunciam indígenas no Maranhão. CIMI. 07/08/20. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/08/os-invasores-e-a-covid-19-nao-fazem-home-office-denunciam-indigenas-no-maranhao/>>. Acesso em: 13/01/21.

⁹⁰ MONCAU, Joana. LAZZERI, Thais. Sob ataque pós-eleição, terras indígenas estão desprotegidas com desmonte da Funai. Repórter Popular. 10/02/19. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2019/02/sob-ataque-pos-eleicao-terras-indigenas-estao-desprotegidas-com-desmonte-da-funai/>>. Acesso em: 13/01/21

⁹¹ CIMI. Medida da Funai que retira proteção de terras indígenas não homologadas é inconstitucional, aponta nota técnica do Cimi. Conselho Indigenista Missionário, 10/01/2022. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2022/01/medida-funai-protecao-terras-nao-homologadas-inconstitucional-nota-tecnica/>>. Acesso em: 24/01/22.

⁹² APIB. Após ação da Apib, Barroso suspende decisão da Funai que tira proteção de territórios indígenas. 01/02/2022. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2022/02/01/apos-acao-da-apib-barroso-suspende-decisao-da-funai-que-tira-protecao-de-territorios-indigenas/>>. Acesso em: 02/02/22.

intensificando com uma entidade que não contribuiu em nada com as medidas de cuidado e autodefesa que estavam sendo levantadas pelos próprios povos. Outro fator de agravamento da realidade política brasileira e que afetou diretamente o contexto territorial em que estamos é o processo de militarização da política indigenista com a estrutura da FUNAI e dos órgãos de saúde ocupada na maioria das coordenações regionais por capitães, fuzileiros navais, paraquedistas, tenentes e coronéis, além das tentativas de municipalizar ou privatizar o subsistema de saúde indígena com o fim da SESAI. Em Mato Grosso do Sul esse processo se agravou com o coronelismo na DSEI/MS (Distrito Sanitário Especial Indígena) e a nomeação de Joe Saccenti Junior que anteriormente ocupava a função de secretário estadual de administração da Loja Maçônica⁹³ no estado.

Em meio a esse processo de militarização dos espaços de saúde os povos indígenas também tiveram de fazer o enfrentamento à doença que se expandia pelas comunidades ao mesmo tempo em que faziam o enfrentamento ao avanço do arrendamento e às violações do coronelismo nos órgãos públicos indigenistas. Esse processo de militarização além de requerer o exercício máximo de controle e vigilância sobre os territórios, vem atuando para intensificar o desmonte e o sucateamento da saúde, fomentando demissões arbitrárias e perseguições contra agentes de saúde indígenas. Todos esses ataques ainda estiveram amparados na irresponsabilidade do Estado com o uso dos exércitos para atuarem na distribuição de medicamentos como a cloroquina em outros territórios indígenas, medicamentos que não possuem eficácia para a Covid-19⁹⁴ e que ainda podem levar a deterioração⁹⁵ da saúde.

Contra essa política genocida e do desmonte, as denúncias das organizações de base indígenas são de longa data, como demonstra o trecho lembrando a afirmação do *Kuñangue Aty* (2018, p. 3):

O povo guarani e kaiowa resiste, não queremos despejo, queremos os nossos direitos garantidos, queremos de volta a nossa terra que nos foi tirada e dada aos ruralistas. Não aceitamos o sucateamento e a criminalização da FUNAI, nem a indicação de representantes da bancada do boi, da bala e da bíblia para ocupar o nosso espaço de representação. A FUNAI não deve ficar como um instrumento nas mãos dos ruralistas. A judicialização dos processos de demarcação de nossos tekoha é uma afronta a nossa luta. Não aceitamos a indenização aos fazendeiros,

⁹³ FRIAS, Silvia. Coronel da reserva é nomeado coordenador do Distrito de Saúde Indígena em MS. 25/09/20. Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/capital/coronel-da-reserva-e-nomeado-coordenador-do-distrito-de-saude-indigena-em-ms>>. Acesso em: 21/02/21.

⁹⁴ DW. Fabricante da ivermectina diz que remédio não funciona contra covid-19. DW, 05/02/21. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/fabricante-da-ivermectina-diz-que-rem%C3%A9dio-n%C3%A3o-funciona-contracovid-19/a-56475478>>. Acesso em: 12/03/21.

⁹⁵ ROCHA, Camilo. As mortes associadas à nebulização de cloroquina. Nexo Jornal, 17/04/21. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/04/17/As-mortes-associadas-%C3%A0-nebuliza%C3%A7%C3%A3o-de-cloroquina>>. Acesso em: 22/04/21.

repudiamos esse meio em que o Estado tem que pagar aqueles que roubaram as nossas terras e nos confinaram nos chiqueiros.

Com inúmeras denúncias o órgão não só foi omissivo, mas foi sobretudo conivente com a política do governo federal, de modo que buscou se apropriar de ações construídas pelos povos como no caso do levantamento das barreiras sanitárias⁹⁶ auto-organizadas em diversos territórios. Em meio a essa situação, o Estado⁹⁷ ainda fomentou outros mecanismos de violações dos direitos territoriais originários através das Instruções Normativas e em abril de 2020 foi emitida a Instrução⁹⁸ que visa regulamentar a “incidência e confrontação de imóveis rurais em Terras Indígenas homologadas, Reservas Indígenas e terras domaniais de comunidades indígenas”.

Essa Instrução Normativa nº 9 de 16 de abril de 2020 certifica e legitima as invasões, a mercantilização das Terras Indígenas (TIs) favorecendo grandes fazendeiros, políticos e empresas do agronegócio e outros modelos de exploração. Entre outros projetos da política genocida, a Instrução Normativa Nº 01, de 22 de fevereiro de 2021⁹⁹ e a PL 490/2007¹⁰⁰ elaborada e alavancada pela bancada ruralista¹⁰¹ afeta os processos de demarcação e dá abertura para os grandes empreendimentos¹⁰². Uma medida que permite a intensificação da guerra sistemática e da mercantilização dos territórios de vida:

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB alerta suas bases, povos e organizações indígenas do Brasil para não se iludirem com as proposições falaciosas da Instrução Normativa Nº 01, de 22 de fevereiro de 2021, do Ibama e da Funai, em que o governo dispõe sobre “os procedimentos a serem adotados durante o processo de licenciamento ambiental de empreendimentos ou atividades localizados ou desenvolvidos no interior de Terras Indígenas cujo empreendedor seja organizações indígenas”, uma vez que a artimanha implica na

⁹⁶ SPEZIA, Adi; CAVALLI, Guilherme. Funai se apropria de barreiras sanitárias para mascarar ineficiência das políticas de combate à pandemia. CIMI. 21/12/20. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2020/12/funai-se-apropria-de-barreiras-sanitarias-para-mascarar-ineficiencia-das-politicas-de-combate-a-pandemia/> >. Acesso em: 13/01/21

⁹⁷ FUHRMANN, Leonardo. Esplanada da Morte (XIII) — Ministro da Justiça ignora invasão de terras indígenas na pandemia. De olho nos ruralistas, 18/08/20. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2020/08/18/esplanada-da-morte-xii-ministro-da-justica-ignora-invasao-de-terras-indigenas-na-pandemia/>>. Acesso em: 15/04/21.

⁹⁸ DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 9, DE 16 DE ABRIL DE 2020. 22/04/20. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>>. Acesso em: 21/02/21.

⁹⁹ APIB. Pela defesa da diversidade e autonomia dos povos indígenas. APIB, 25/02/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/02/25/pela-defesa-da-diversidade-e-autonomia-dos-povos-indigenas/>>. Acesso em: 10/03/21.

¹⁰⁰ CÂMARA DOS DEPUTADOS. PL 490/2007. Governo Federal. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>>. Acesso em: 16/06/21.

¹⁰¹ RAQUEL, Martha. Entenda o “bolo de retrocessos” contra os indígenas que o PL 490 carrega. Brasil de Fato, 15/6/21. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/06/15/entenda-o-bolo-de-retrocessos-contra-os-indigenas-que-o-pl-490-carrega>>. Acesso em: 16/06/21.

¹⁰² DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. INSTRUÇÃO NORMATIVA CONJUNTA Nº 1, DE 22 DE FEVEREIRO DE 2021. 24/02/2021. Disponível em: < <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/instrucao-normativa-conjunta-n-1-de-22-de-fevereiro-de-2021-304921201> >. Acesso em: 25/02/21.

real intenção de, por um lado, burlar as garantias constitucionais da autonomia e do usufruto exclusivo dos povos indígenas, e por outro, na flexibilização das regras do licenciamento ambiental, ao grau de o IBAMA não exigir o licenciamento em alguns casos. No desespero de abrir os territórios para quaisquer tipos de empreendimentos, não apenas agropecuários, o Governo atropela vilmente o direito de consulta livre, prévia e informada dos povos indígenas assegurado pela Constituição Federal e por tratados internacionais assinados pelo Brasil. Ademais, a presente Instrução Normativa retoma a política do arrendamento e do esbulho dos territórios indígenas, prática nociva e violenta adotada pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) das décadas de 1940 a 1960, sobretudo nas regiões Centro-oeste, Sul e Nordeste do Brasil, que tinha como intuito favorecer o latifúndio, mercantilização do trabalho indígena e a consequente fomentação ao sistema capitalista, baseado no modelo econômico hegemônico vigente (APIB, 2020, s.p)

Esse processo vem acirrando uma problemática¹⁰³ antiga que tem tomado grande proporção e tem sido amplamente discutida e combatida pelos povos indígenas em vários contextos territoriais, o avanço do arrendamento como uma estratégia do Estado, de ruralistas, políticos e grandes corporações. O arrendamento como estratégia do Estado tem sido utilizado como tática de desterritorialização, desterro e precarização/vulnerabilização territorial e ambiental, fatores que formam um dos eixos do conjunto de mecanismos do Estado para aprofundar o regime contínuo de despossessão, genocídio e intensificação da fome.

Essa política não é nova e constituiu também a política de governos anteriores e o Mato Grosso do Sul é um dos estados que possui as profundas marcas deixadas por esse terrorismo agroempresarial-estatal. Neste período de um governo declaradamente anti indígena com Jair Bolsonaro, o Estado brasileiro impulsiona a propulsão de projetos voltados ao neoextrativismo aprofundando os cercos do desterro, a despossessão e a violência contra os povos originários.

Nesse contexto, ganharam impulso megaprojetos como o Corredor Bioceânico, corredor que irá interligar o Brasil por meio do estado de Mato Grosso do Sul com os portos chilenos, que constitui a política neoextrativista e neoliberal de diferentes governos (da esquerda institucional e da direita/extrema direita) por meio da Aliança do PacíficoMercosul; da Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) e do apoio com as instituições financeiras à exemplo do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e do Banco de Desenvolvimento da América Latina (CAF). O projeto visa a ampliação da construção de infraestrutura para escoar as *commodities* reduzindo o tempo de deslocamento de cargas por meio de uma conexão entre o

¹⁰³ RAQUEL, Martha. Governo Bolsonaro atua para forjar apoio popular à mineração em terras indígenas. Brasil de Fato, 19/03/21. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2021/03/19/governo-bolsonaro-atua-para-forjar-apoio-popular-a-mineracao-em-terras-indigenas> >. Acesso em: 15/04/21.

Brasil, Paraguai, Chile e Argentina, com uma conexão do Centro-Oeste brasileiro ao Pacífico, para elevar as exportações para a Ásia:

terá início em Mato Grosso do Sul (Brasil), na cidade de Porto Murtinho; cruzará o território paraguaio por Carmelo Peralta, Mariscal Estigarribia e Pozo Hondo; atravessará o território argentino passando pelas cidades de Misión La Paz, Tartagal, Jujuy e Salta, e, por fim, se instala no Chile, pelo Passo de Jama, até alcançar os portos de Antofagasta, Mejillones e Iquique (ALMEIDA et al., 2019, p. 287)

Conforme o portal o governo do estado de Mato Grosso do Sul, no contexto de negociações, dois consórcios constituídos por empresas brasileiras e paraguaias disputaram a licitação para a construção da ponte no rio Paraguai que conectará as cidades de Porto Murtinho e Carmelo Peralta como eixos e elos da Rota Bioceânica na via que atravessa Brasil, Paraguai, Argentina e Chile, margeando os oceanos Atlântico e Pacífico. A obra estava sendo cotada em um valor de US\$ 97,7 milhões financiado pela Usina Hidrelétrica de Itaipu (GOVERNO de MS, 2021)¹⁰⁴

Entre outros grandes projetos (da ‘farsa’) ‘neodesenvolvimentista’ que correspondem ao regime contínuo da ofensiva de destruição que avança a passos largos e que compõe a IIRSA, é a Nova Ferroeste como o segundo maior corredor para escoar grãos do país. O projeto com a dinâmica contemporânea de expansão do capital objetiva a conexão entre Maracaju/Dourados no Mato Grosso do Sul até o Porto de Paranaguá no litoral paranaense com o intuito de expandir o escoamento de *commodities* a partir da linha de integração entre regiões brasileiras com as demais regiões da América do Sul revelando a funcionalidade dessas regiões no contexto de crise estrutural. Apesar de não ser o foco da pesquisa, vale ressaltar que através do eixo de Maracaju o projeto visa a conexão com outras ferrovias que são consideradas estratégicas na América do Sul, a qual envolve a Malha Oeste, a Malha Paulista e a Transamericana, o que torna possível interconecção até a Bolívia e ampliação da integração até o Oceano Pacífico com o Chile e o Peru. O projeto afeta diretamente corredores ecológicos que permeiam a Bacia do Prata, Paraguai-Paraná, o litoral Pacífico e as cordilheiras.

Em janeiro de 2022, de forma completamente irresponsável e oportunista, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) publicou a aprovação do Estudo de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) da Nova Ferroeste realizado pela Fundação

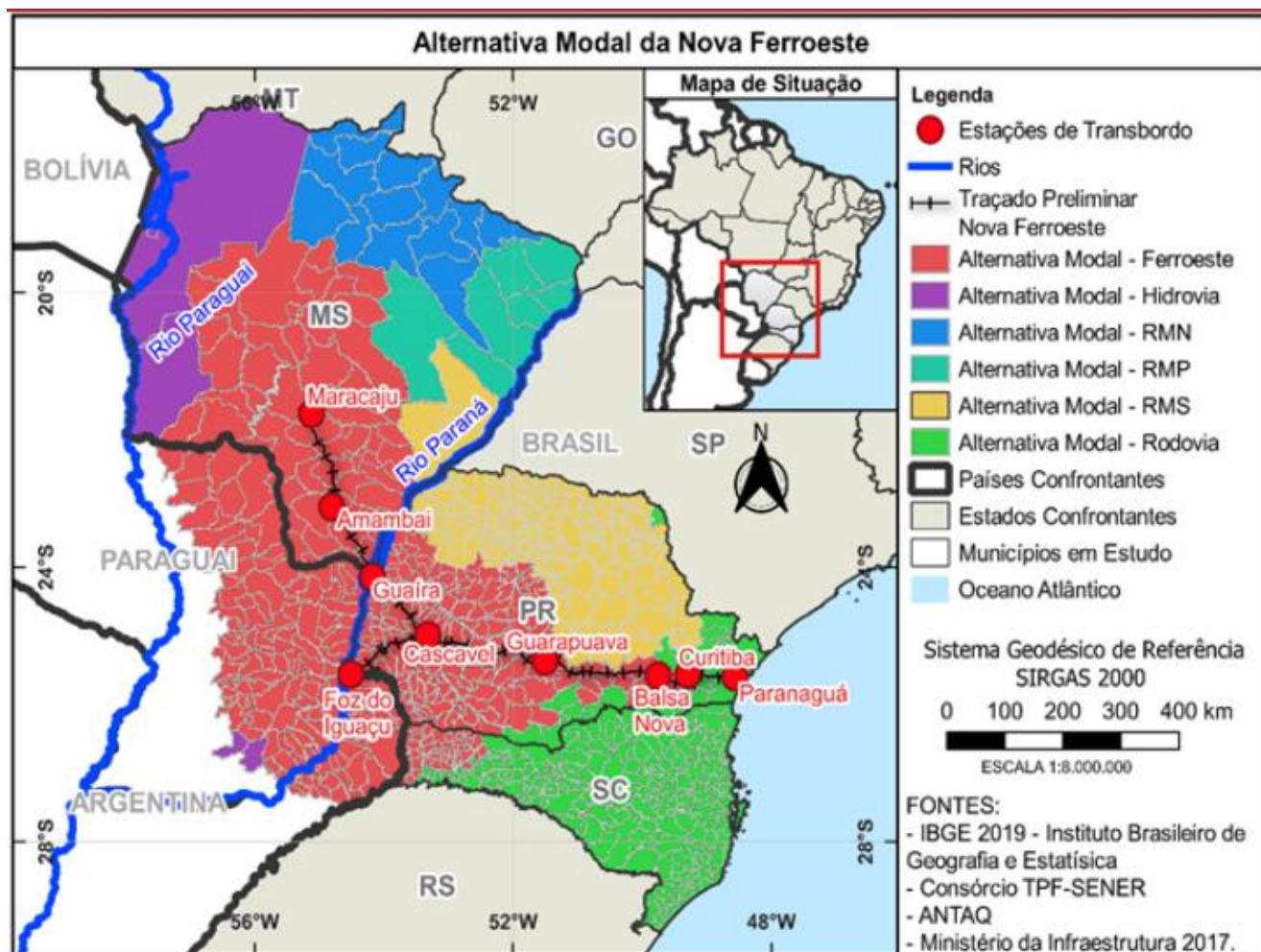
¹⁰⁴ YAFUSSO, Paulo Massaharu. Dois consórcios disputam licitação para construir ponte da Rota Bioceânica em Murtinho. Governo de Mato Grosso do Sul, 16/07/21. Disponível em: < <http://www.ms.gov.br/doi-consorcios-disputam-licitacao-para-construir-ponte-da-rot-bioceanica-em-murtinho/> >. Acesso em: 02/01/22.

Instituto de Pesquisas Econômicas (Fipe). Segundo a divulgação¹⁰⁵ os estudos de viabilidade demonstram a circulação de cerca de 38 milhões de toneladas de grãos e contêineres refrigerados no primeiro ano de operação, o megaprojeto irá a leilão na Bolsa de Valores de São Paulo no segundo trimestre deste ano e o investimento está estimado em R\$ 29,4 bilhões, cujo “vencedor” executará a obra e possuirá controle sobre a exploração do trecho por 70 anos.

Esses megaprojetos transnacionais representam o aprofundamento do regime de Estado de exceção e intensificação da usurpação dos territórios originários que afetam diretamente os *tekoha* kaiowá e guarani e os territórios de outros povos indígenas, gerando ao mesmo tempo inúmeros impactos socioambientais afetando importantes corredores ecológicos que buscam garantir a defesa e proteção dos fragmentos de biodiversidade que resistem à guerra contra a vida que o neoextrativismo e o neoliberalismo promove. O mapa (Mapa 4.) a seguir demonstra a dimensão do megaprojeto:

Mapa 4: Projeto Nova Ferroeste

¹⁰⁵ AGÊNCIA ESTADUAL DE NOTÍCIAS. Ibama aprova Estudo de Impacto Ambiental da Nova Ferroeste. NOVA FERROESTE, 25/01/22. Disponível em: <<https://www.novaferroeste.pr.gov.br/Noticia/Ibama-aprova-Estudo-de-Impacto-Ambiental-da-Nova-Ferroeste>>. Acesso em: 01/02/22.



Fonte: Governo MS (2021)

Esse projeto tem apoio direto de investimentos da Russian Railways (RZD) e da COAMO (Agroindustrial Cooperativa) que representa uma das principais empresas do agronegócio e é uma das maiores exportadoras de soja. O projeto ainda terá apoio das transnacionais Cargill e Bunge que também compõem as principais empresas vinculadas ao agronegócio. Frente à essa ofensiva do capital está os processos de luta e resistência dos povos originários em defesa da terra/território.

Nessa conjuntura de avanço de projetos que visam a expansão do neoeextrativismo, após um ano de pandemia, presenciamos novamente os piores cenários com o aumento do número de casos e óbitos com índices avassaladores de quatro mil mortes diárias, ao mesmo tempo em que o processo de vacinação caminhou a passos lentos e atrasados. Os discursos do governo federal de banalização da morte e anti-vacina comumente foram acompanhados de notícias falsas¹⁰⁶ propagadas pelo próprio governo e por sua base política.

¹⁰⁶ BENITES, Eliel. GISLOTI, Laura Jane. ROQUE, Fabio de Oliveira. Brazil: Boost COVID-19 vaccine uptake in Indigenous people. Nature, 16/03/21. Disponível em: < <https://www.nature.com/articles/d41586-021-00689-6> >. Acesso em: 06/04/21.

Com o início da dinâmica de vacinação tendo os povos indígenas como grupo prioritário, outros desafios foram aparecendo como a falta de planejamento e a morosidade do Estado brasileiro na gestão e fornecimento da vacina. As organizações de base e as comunidades tiveram que denunciar e fazer um grande enfrentamento às diversas contradições e consequências que permearam esse processo. Entre os enfrentamentos i) a falta de informação, buscando formas de fazer orientações concretas em diálogo com as comunidades através das próprias percepções e compreensões sobre a dimensão da saúde e da doença, ii) um enfrentamento às notícias falsas que circulavam numa velocidade sem precedentes pelas redes sociais distribuindo mentiras sobre a pandemia e o processo de vacinação¹⁰⁷, iii) o papel da igreja neopentecostal como cerne da propagação de visões questionáveis sobre a pandemia e contrárias à vacina, iv) e o enfrentamento ao terrorismo agroempresarial-estatal.

A chegada das primeiras equipes sanitárias às aldeias, muitas delas em locais de difícil acesso na Amazônia e outras regiões, foi possível graças a essa fantástica plataforma pública que é o SUS, e à capilaridade do subsistema inovador que é a rede de Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Homens e mulheres vestem nas aldeias seus melhores ornamentos para receber as vacinas e garantir, uma vez mais, a sua sobrevivência. Ao mesmo tempo, na contramão do que caberia esperar, surgem pelo Brasil afora notícias de aldeias indígenas que resistem à vacinação: fontes confiáveis na mídia e nas redes sociais registram situações preocupantes entre os Tremembé no Ceará, os Tuxá na Bahia, os Xavante em Mato Grosso, os Tukano no rio Negro e os Kaiowá em Mato Grosso do Sul (COMBATE RACISMO AMBIENTAL, 2021)¹⁰⁸

As organizações de base indígenas junto à Articulação dos Povos Indígenas no Brasil e à Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade tiveram de fortalecer a mobilização nas bases comunitárias e nas redes sociais destacando a importância da vacina como fruto de um árduo trabalho de muitas pesquisadoras/es e como uma das armas de enfrentamento à doença. Ao mesmo tempo em que se celebrava alguns avanços, as organizações destacaram a indignação com a desorganização do plano de vacinação apresentado pelo Estado brasileiro que não incluiu a totalidade de pessoas indígenas como grupo prioritário para imunização, desconsiderando mais uma vez as pessoas que vivem em contextos urbanos e em territórios não

¹⁰⁷ GRAGNANI, Juliana. Epidemia de fake news ameaça vacinação em terras indígenas. BBC News Brasil, 22/03/21. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56433811>>. Acesso em: 06/04/21.

¹⁰⁸ COMBATE RACISMO AMBIENTAL. Covid-19: Por que há missionários que não querem vacina para indígenas?. 19/02/21. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2021/02/19/covid-19-por-que-ha-missionarios-que-nao-querem-vacina-para-indigenas/>>. Acesso em 27/02/21.

homologados como os territórios retomados e autodemarcados (EMERGÊNCIA INDÍGENA, 2020)¹⁰⁹. De acordo com a à Articulação dos Povos Indígenas no Brasil:

Com essa decisão, o obscurantismo, a ignorância e o autoritarismo, que marcam a hedionda ditadura deste governo, é aprofundada ainda mais com seu plano de morte contra os povos indígenas do Brasil. Foram excluídos da campanha de vacinação contra Covid-19 cerca de 379.535 mil indígenas, 42,3% de uma população estimada à época em 896,9 mil pelo censo demográfico realizado pelo IBGE em 2010. O plano de imunização federal prevê, então, somente a vacinação de 517.383 mil (57,7%) dos indígenas que vivem em Terras Indígenas. Além desta decisão mortífera do governo, a APIB repudia veementemente a propagação junto às comunidades indígenas de incontáveis notícias e informações mentirosas que estão induzindo muitos parentes a rejeitarem a vacina contra Covid-19. Muitas das mentiras e desinformações vem sendo geradas por Bolsonaro e o primeiro escalão do Governo Federal (APIB, 2020, s.p)

Circularam todos os tipos de informações, muitas delas equivocadas que disseminaram de início um processo de rejeição da imunização que foi se expandindo a partir de falsos relatos de efeitos colaterais graves vindos da vacina que foram propagados por diferentes redes sociais. Frente a isso, o Movimento Indígena continuou fortalecendo as ações autônomas com campanhas em prol da vacinação e em defesa da vida. Houve inúmeras ações de mobilização nas comunidades que estiveram associadas à conscientização e divulgação de materiais com orientações a partir das mídias e ações independentes. Em âmbito nacional uma dessas ações foi a campanha “Vacina Parente” que lançou um “Manifesto pela Vida: Vacinação para todos os povos indígenas no Brasil!”:

Neste momento histórico é importantíssimo termos essa consciência coletiva, que sempre esteve na base da resistência e continuidade dos nossos povos de geração em geração. É preciso combater o desserviço feito por agentes públicos, a começar pelo presidente Jair Bolsonaro e seus filhos, que difundem mentiras e buscam desqualificar a ciência, autoridades e organismos mundiais de saúde. Repudiamos a perversidade de Bolsonaro e do alto escalão do Governo Federal no empenho para que as pessoas façam tratamento precoce com uso indiscriminado de medicamentos que não possuem comprovação de eficiência no combate à Covid-19. Diante de todo esse cenário e dos riscos que nos cercam e das muitas vidas perdidas, sobretudo de anciãos nossos, depositários de sabedoria milenar, a APIB chama todos e todas os/as indígenas do Brasil para somarmos forças e nos organizarmos e mobilizarmos pela vacinação de todos os membros dos nossos povos e comunidades, indistintamente da sua localização geográfica e da situação fundiária de seus territórios (EMERGÊNCIA INDÍGENA, 2020, s.p).

¹⁰⁹ EMERGÊNCIA INDÍGENA. Vacinação para todos os povos indígenas. Disponível em: <<https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/>>. Acesso em: 12/03/21.

Houve um grande chamado de todas as organizações de base que compõe a APIB através do qual reiteraram durante o Acampamento Terra Livre realizado em abril de 2021, uma convocação à união pela vacinação, pela garantia dos direitos territoriais originários e em defesa da vida e da Mãe Terra frente ao governo neofascista, genocida e ecocida. ‘Nunca mais um Brasil sem nós!’ foi a afirmação que os povos indígenas fortaleceram no Acampamento Terra Livre, assim como afirmam constantemente as/os zapatistas ‘Nunca más un México sin nosotros’, esta é a afirmação de um outro mundo que está em pé de luta semeado por muitos nichos de resistências em diversos territórios de Abya Yala. E como destacou a APIB “em um mundo doente e enfrentando um projeto de morte, nossa luta ainda é pela vida, contra todos os vírus que nos matam!” (APIB, 2021, s.p).

Além disso, a resistência indígena constituiu a linha de frente contra o neofascismo no Brasil e a política ruralista e genocida que levou à cabo o avanço da tese do Marco Temporal, a PL 490, a expansão da liberação de agrotóxicos; a flexibilização da legislação ambiental e outros projetos que há tempos são prioritários para o Estado como a PL¹¹⁰ 26633¹¹¹, PL 191¹¹² e PEC 215¹¹³ que impulsionam a liberação de mineração¹¹⁴, megaempreendimentos, agronegócio e arrendamento em Terras Indígenas, além de visar a diminuição de áreas protegidas. Diante desse contexto brutal, o Acampamento Terra Livre (2020, p. 1) declarou em manifesto:

Denunciamos perante a opinião pública nacional e internacional, que nós povos indígenas do Brasil, mais de 305 povos, falantes de 274 línguas diferentes, estamos na mira e somos vitimados por um projeto genocida do atual governo de Jair Messias Bolsonaro, que já desde o início de seu mandato nos escolheu como um de seus alvos prioritários, ao dizer que não iria demarcar mais nenhum centímetro de terra indígena, e que as demarcações realizadas até então teriam sido forjadas, e que portanto, seriam revistas. Bolsonaro, logo que assumiu o governo, editou a medida provisória 870/19, na qual determinava o desmembramento da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e suas atribuições, repassando a parte de licenciamento ambiental e de demarcação de terras indígenas ao Ministério de Agricultura, comandado pela bancada ruralista, inimiga de nossos povos, na pessoa da ministra fazendeira Teresa Cristina, a “musa do veneno”.

¹¹⁰ SAMPAIO, Cristiane. Em coletiva, sociedade civil reforça coro contra votação de “PL da Grilagem”. Brasil de Fato, 20/03/20. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2020/05/20/em-coletiva-sociedade-civil-reforca-coro-contravotacao-de-pl-da-grilagem> >. Acesso em: 17/06/21.

¹¹¹ CÂMARA DOS DEPUTADOS. PL 2633/20 Projeto de Lei. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2252589>>. Acesso em: 17/06/21.

¹¹² CÂMARA DOS DEPUTADOS. PL 191/20 Projeto de Lei. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765>>. Acesso em: 17/06/21.

¹¹³ CÂMARA DOS DEPUTADOS. PEC 215/2000 Proposta de Emenda à Constituição. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>. Acesso em: 17/06/21

¹¹⁴ COMITÊ EM DEFESA DOS TERRITÓRIOS FRENTE À MINERAÇÃO. Mineração em Terra Indígena – Projeto de Lei 191/2020. 11/09/20. Disponível em: < <http://emdefesadosterritorios.org/mineracao-em-terra-indigena-projeto-de-lei-191-2020/> >. Acesso em: 17/06/21.

Essa necropolítica e guerra declarada sustenta o “Parecer Antidemarcação” - Parecer 001/2017 da Advocacia-Geral da União (AGU) com a tese do marco temporal que tem sido utilizada para barrar, rever e anular os processos de demarcação. O marco temporal¹¹⁵ é uma tese jurídica que visa restringir os direitos territoriais originários e é defendido por ruralistas, grandes corporações, políticos, empresários e demais setores interessados na exploração dos territórios ancestrais e na destruição da sociobiodiversidade. A tese legaliza e legitima as violações, o desterro e a despossessão ao considerar o marco temporal de 1988 como base para demarcação.

O parecer foi usado no caso da T. I Raposa Serra do Sol (RR) e a tese impõe que os povos indígenas só teriam direito à demarcação de suas terras caso comprovem sua posse e ocupação em 5 de outubro de 1988¹¹⁶ como marco para o reconhecimento dos direitos originários, data da promulgação da constituição brasileira. Além disso, na ocasião de votação em setembro de 2021 o STF analisou a ação de reintegração de posse promovida pelo governo de Santa Catarina contra a Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, território em que vivem os povos Xokleng, Guarani e Kaingang. Logo, o julgamento foi suspenso por pedido de vista (que visa maior tempo de análise) realizado pelo ministro Alexandre de Moraes. E conforme decisão de Luiz Fux, a retomada do caso será em junho de 2022.

O julgamento servirá de diretriz para todos os procedimentos administrativos e legislativos no que tange aos procedimentos demarcatórios. Na prática, se a tese for aprovada acentuará sistematicamente a violência e o desterro com um ataque profundo ao reconhecimento e demarcação dos territórios originários, além de inviabilizar, estagnar e rever até demarcações que já foram concluídas (ELOY AMADO, 2019). Conforme a APIB (2021):

A tese do marco temporal não encontra qualquer possibilidade de acolhimento constitucional, sendo a-histórica, anacrônica, casuística e inadmissível. Sua inconstitucionalidade é flagrante, na medida em que afronta diretamente a Constituição Federal quando esta determina que o direito dos povos indígenas sobre suas terras tradicionalmente ocupadas é originário, antecedendo inclusive ao próprio Estado brasileiro e seu ordenamento jurídico (APIB, 2021, s.p).

¹¹⁵ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Entenda porque o caso de repercussão geral no STF pode definir o futuro das terras indígenas. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/29/entenda-porque-o-caso-de-repercussao-geral-no-stf-pode-definir-o-futuro-das-terras-indigenas/>>. Acesso em: 24/08/21.

¹¹⁶ MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. Entenda o que é o “Parecer Antidemarcação” e o que está em jogo no STF. Conselho Indigenista Missionário - CIMI. 20/05/20. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/05/entenda-parecer-antidemarcacao-stf/>>. Acesso em: 10/11/20

De modo similar, o Projeto de Lei 490/2007¹¹⁷ conhecido como a PL da devastação e do genocídio defendida pela bancada ruralista e pelo governo federal tem como finalidade retirar a autonomia de povos indígenas sobre seus territórios já demarcados, de modo que prevê modificações¹¹⁸ nos direitos territoriais garantidos e retira a Consulta Livre Prévia e Informada (CLPI) às comunidades, dando abertura à outras violações e aos mais diversos megaempreendimentos entre outras formas de desterro. Outras ofensivas do Estado é o projeto da Ferrovia de integração Centro Oeste e a implementação de obras como à Ferrogrão¹¹⁹ (atravessa os estados do Mato Grosso e do Pará)¹²⁰ que perpassa por diversas Terras Indígenas em uma das principais rotas de circulação da soja proveniente do Mato Grosso, afetando povos e importantes corredores ecológicos da Amazônia com a bacia do rio Xingu (ISA, 2021).

No início do ano de 2022 o plenário da Câmara aprovou um requerimento apresentado pelo deputado Ricardo Barros (PP-PR) que foi defendido pela base ruralista e governista que solicitou o regime de urgência para o debate sobre o Projeto de Lei 191/20¹²¹ que visa expandir a mineração e outras atividades de exploração com o estabelecimento de hidrelétrica, extração de petróleo, gás e o avanço do agronegócio em Terras Indígenas. A proposição do projeto teve início em fevereiro de 2020 através do ex-ministro da Justiça Sérgio Moro e pelo ministro de Minas e Energia Bento Albuquerque, mas foi derrubada pela intensa mobilização e luta dos povos originários. Neste ano de 2022, o projeto foi retomado e o requerimento teve aprovação com 279 votos a 190 contrários, logo em seguida, o presidente da Câmara Arthur Lira (PP-AL) propôs a formação de um grupo de trabalho constituído por 20 parlamentares.

Em um regime contínuo de desterro, devastação ecológica e precarização territorial causado pela política do Estado e pelo avanço dos megaempreendimentos, tem sido consolidado o projeto ininterrupto de aniquilação da geo/biodiversidade e a destruição de territórios de vida. Nesse contexto de aprofundamento da política genocida diversas organizações de base indígenas do Brasil estiveram em estado de mobilização permanente junto à APIB com inúmeras delegações

¹¹⁷ ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DO CIMI. PL 490 ataca direitos territoriais indígenas e é inconstitucional, analisa Assessoria Jurídica do Cimi. CIMI, 26/05/21. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2021/05/pl-490-ataca-direitos-territoriais-indigenas-inconstitucional-analisa-assessoria-juridica-cimi/> >. Acesso em: 28/05/21.

¹¹⁸ ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DA MNI. Projeto em pauta na Câmara acaba com demarcações de terras indígenas. CIMI, 25/05/21. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2021/05/projeto-em-pauta-na-camara-na-pratica-acaba-com-demarcacoes-de-terras-indigenas/> >. Acesso em: 28/05/21.

¹¹⁹ ISA. Com Ferrogrão, estrada dentro de terras indígenas pode virar rota de caminhões de soja. Instituto Socioambiental, 13/07/21. Disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/com-ferrograo-estrada-dentro-de-terras-indigenas-pode-virar-rota-de-caminhoes-de-soja>>. Acesso em: 18/07/21.

¹²⁰ ARINI, Juliana. Ferrogrão é modelo de retrocesso na Amazônia. APIB, 29/07/21. Disponível em: < <https://apiboficial.org/2021/07/29/ferrograo-e-modelo-de-retrocesso-na-amazonia/> >. Acesso em: 30/08/21.

¹²¹ AGÊNCIA BRASIL. Câmara aprova urgência para PL sobre mineração em Terras Indígenas. 09/03/22. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2022-03/camara-aprova-urgencia-para-pl-sobre-mineracao-em-terras-indigenas>>. Acesso em: 10/03/22.

de diferentes territórios em Brasília¹²² no Levante pela Terra¹²³ contra o genocídio e os ataques aos direitos territoriais originários. Desde as primeiras semanas de junho de 2021 (um mês muito importante para a memória de resistência das lutas sociais marcadas pelo levante de 2013) foram fortalecidas ações coletivas de mobilização nacional contra as violações aos povos indígenas e frente a política genocida e ecocida do Estado brasileiro.

O Levante pela terra ocorreu em Brasília um dia após a aprovação¹²⁴ do PL 490 na CCJ. Durante o contexto de mobilização a polícia reprimiu¹²⁵ covardemente as ações e atos realizados pelos povos¹²⁶, intensificando a intimidação e a criminalização contra as delegações presentes. Em resposta a APIB afirmou em manifesto:

Neste momento, junho de 2021, ainda sob as restrições de uma pandemia devastadora que se aproxima de vitimar 500 mil brasileiras e brasileiros, dos quais mais de 1.110 parentes nossos fazem parte, nos vemos obrigados a intensificar as nossas lutas e a amplificar nossa voz de protesto para defender nossos direitos mais básicos: nossas vidas e nossos territórios. (...) A luta pela vida chamou, e nós viemos até Brasília para montar nosso acampamento Levante pela Terra em defesa dos nossos direitos, principalmente territoriais. (...) Nossas lideranças que já estão completamente imunizadas com a vacina contra o novo coronavírus se congregam neste momento para ecoar nossos maracás e reafirmar que, em meio a maior emergência sanitária e humanitária dos últimos anos, Vidas Indígenas Importam. Reafirmamos nesse manifesto nossas bandeiras de luta e decretamos nosso ESTADO PERMANENTE DE MOBILIZAÇÃO (APIB, 2021, s.p)

No contexto de mobilização do Levante pela Terra participaram 800¹²⁷ pessoas de mais de 40 povos de diversas regiões do país com a resistência, as rezas, os cantos, os *mbarakás* e a

¹²² SPEZIA, Adi; MIOTTO, Tiago. Em Brasília, povos indígenas protestam em defesa de seus direitos durante abertura da Copa América. APIB, 13/06/21. Disponível em: < <https://apiboficial.org/2021/06/13/em-brasilia-povos-indigenas-protestam-em-defesa-de-seus-direitos-durante-abertura-da-copa-america/>>. Acesso em: 15/06/21.

¹²³ XUKURU DO ORORUBÁ, Ane. O LEVANTE É PELA TERRA! – Nosso direito é originário e não começa em 1988. Repórter Popular, 16/06/2021. Disponível em: < http://reporterpopular.com.br/o-levante-e-pela-terra-nosso-direito-e-originario-e-nao-comeca-em-1988/?fbclid=IwAR1pxZd7rBvIOaTN_xHNSp-lTs9JfK5i-PFhS0eYhXQEDtCu-SV7phquvso>. Acesso em: 17/06/21.

¹²⁴ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Bolsonaroistas e ruralistas aprovam projeto que abre caminho a novo genocídio indígena. APIB, 23/06/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/23/bolsonaristas-e-ruralistas-aprovam-projeto-que-abre-caminho-a-novo-genocidio-indigena/?fbclid=IwAR3z8lChYko6WlE2iKY3mRn13vIMoVUgm6DpZ80qDXiaQy-Rrm34vI2FPS4>>. Acesso em: 24/06/21.

¹²⁵ PAJOLLA, Murilo. Polícia reprime manifestação pacífica de indígenas em frente ao Congresso; veja vídeo. Brasil de Fato, 22/06/21. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/06/22/policia-reprime-manifestacao-pacifica-de-indigenas-em-frente-ao-congresso-veja-video>>. Acesso em: 24/06/21.

¹²⁶ APIB. Nota da Apib sobre a repressão contra a manifestação pacífica em frente a sede da FUNAI. APIB, 17/06/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/17/nota-da-apib-sobre-a-repressao-contra-manifestacao-pacifica-em-frente-a-sede-da-funai/>>. Acesso em: 17/06/21.

¹²⁷ ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DO CIMI. Barrados pela polícia com bombas na entrada da Funai, indígenas pedem saída do presidente Marcelo Xavier. CIMI, 16/06/2021. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2021/06/barrados-atacados-bombas-funai-indigenas-pedem-saida-presidente-marcelo-xavier/>>. Acesso em: 17/06/21.

ancestralidade contra o terrorismo agroempresarial-estatal e a agenda anti-indígena que impera sob esses poderes e seus algozes:

O Governo recebe os ruralistas pela porta da frente e os indígenas com bomba de gás, spray de pimenta, balas de borracha, tropa de choque e ódio! Em meio a pandemia da Covid-19, decidimos mobilizar o Levante pela Terra, em Brasília, e impedir o avanço da agenda anti-indígena do Governo Federal. (...) Decidimos lutar até o fim para garantir, não apenas o futuro dos povos indígenas, mas também o futuro da humanidade. (...) Estamos nessa luta pela vida e por isso seguimos gritamos: Sangue indígena nenhuma gota mais! (APIB, 2021, s.p)

Entre as reivindicações foi pautado o fim imediato do PL 490/2007¹²⁸, do Marco¹²⁹ temporal chamado pela APIB de ‘máquina de moer História’¹³⁰ e todas as normativas e projetos de lei que violam os direitos territoriais originários e que ferem a vida e a autonomia. Esses são mecanismos legais utilizados pelo Estado para intensificar o desterro e a despossessão como regime contínuo contra os territórios indígenas, que revelam os interesses e as próprias limitações e contradições dos órgãos indigenistas de Estado. Diante desses ataques, ainda houve a exigência da saída do representante da bancada ruralista e ex-Policial Marcelo Xavier presidente da FUNAI, o qual utilizou a Fundação para perseguir militantes indígenas, ao mesmo tempo, em que negociava com o agronegócio, o garimpo, políticos, empresários e mineradoras. Abaixo compartilhamos algumas imagens realizadas pelas organizações e Movimentos Indígenas durante o acampamento Levante pela Terra (Imagem 3. e Imagem 4.):

Imagem 3: delegação kaiowá e guarani contra o PL 490 e o genocídio, Brasília

¹²⁸ Autoria do deputado Homero Pereira (PSD/MT), inviabiliza as demarcações das Terras Indígenas através da incorporação em lei da tese do marco temporal, permite a revisão das áreas reservadas aos povos, retira proteção territorial e o direitos à consulta. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>>. Acesso em: 24/01/22.

¹²⁹ Tese defendida pela bancada ruralista sob a alegação de que somente podem ser demarcadas as terras em que os povos indígenas no dia 5 de outubro de 1988

¹³⁰ APIB. Máquina de moer História. APIB, 2022. Disponível em: < <https://apiboficial.org/marco-temporal/>>. Acesso em: 24/01/22.



fonte: Kuñangue Aty Guasu (2021)

Imagem 4: Delegações de diversos povos originários presentes no Levante pela terra, Brasília



Fonte: APIB (2021)¹³¹

As organizações de base presentes confederadas à APIB denunciaram a guerra sistemática contra os povos originários, o agravamento das violências, o genocídio e o ecocídio e essa foi a marca de agosto de 2021 com a maior mobilização no país desde a constituinte de 1988, o acampamento Luta pela Vida¹³² que reuniu cerca de seis mil pessoas de 173 povos de todas as regiões do Brasil. Em um grande exemplo de organização, o acampamento Luta pela Vida ainda elaborou protocolos sanitários com testagem em massa para reforçar o cuidado coletivo em combate à pandemia. A equipe de saúde da mobilização contou com profissionais indígenas de saúde em conjunto com a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO), com a Fundação Oswaldo Cruz de Brasília e do Rio de Janeiro (FIOCRUZ), com o Ambulatório de Saúde Indígena da Universidade de Brasília e com o Hospital Universitário de Brasília.

Para Luiz Eloy terena que compõe a APIB (2021, s.p)¹³³ as constantes violações vivenciadas pelos povos originários diante do terrorismo agroempresarial-estatal demonstram o estado de vulnerabilidade territorial e ambiental que fundamenta a política de avanço do agronegócio, do garimpo, da mineração e outras formas de exploração. Ao mesmo tempo, os territórios em que se encontram os povos revela o importante papel desses territórios na defesa/recomposição da vida diante do colapso ecológico e climático que estamos vivendo.

A grande chamada que esta grande mobilização convocou é a luta pela vida em suas múltiplas dimensões, é a defesa da existência digna, do território e da sociobiodiversidade semeada pela resistência e esperança que germina da autodeterminação política, da rebeldia e da ação direta indígena. O acampamento ainda esteve articulado à intensa mobilização nas bases territoriais-comunitárias com manifestações e ações de fechamento das principais rodovias do país em defesa dos direitos originários. A seguir compartilhamos uma das comunidades que atuaram nas mobilizações (Imagem 5.)

¹³¹ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Notas e alertas. Disponível em: < <https://apiboficial.org/notasalertas/> >. Acesso em: 24/06/21.

¹³² ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Indígenas vão a Brasília reivindicar direitos e acompanhar julgamento que define futuro dos povos. Disponível em: < <https://apiboficial.org/luta-pela-vida/> >. Acesso em: 24/08/21.

¹³³ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Após séculos de violências, remoções forçadas e extermínio, STF tem a oportunidade de salvar os povos indígenas. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/29/apos-seculos-de-violencias-remocoes-forçadas-e-extermínio-stf-tem-a-oportunidade-de-salvar-os-povos-indigenas/>>. Acesso em: 24/08/21.

Imagem 5: Comunidades auto-organizadas contra o Marco temporal



Fonte: Comunidade Panambi Lagoa Rica (2021)

Concomitantemente à Luta pela vida ocorreu a II Marcha das Mulheres Indígenas¹³⁴ com a pauta de defesa da vida das mulheres e das crianças. Em uma declaração da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) as organizações de base das mulheres afirmaram:

Vimos de todo o país realizar nosso encontro de mulheres, em um diálogo sobre as nossas pautas e acompanhar o que pode ser o julgamento mais importante para os direitos indígenas no país em décadas. O Marco temporal é uma aberração jurídica, elaborada por aqueles que financiam essas manifestações antidemocráticas, e que a todo custo, historicamente, tentam calar nossa voz, subjugar nossos corpos, assim como já fizeram no passado. (...) Jamais aceitaremos que nossas mulheres e povos sejam submetidos novamente a tamanha violência! Esses capítulos são páginas de um passado, que estamos reescrevendo com a nossa luta, a partir do chão dos nossos territórios (ANMIGA, 2021, s.p)¹³⁵

¹³⁴ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Mulheres indígenas dizem não à violência de gênero dentro dos territórios e ao marco temporal. APIB, 08/09/21. Disponível em: < <https://apiboficial.org/2021/09/08/mulheres-indigenas-dizem-nao-a-violencia-de-genero-dentro-dos-territorios-e-ao-marco-temporal/> >. Acesso em: 08/09/21.

¹³⁵ Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Pela vida das mulheres, NÓS POR NÓS, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha!. ANMIGA, 09/09/21. Disponível em: < <https://anmiga.org/pela-vida-das-mulheres-nos-por-nos-pelas-criancas-e-ancias-seguimos-em-marcha/> >. Acesso em: 09/09/21.

Essa declaração ocorreu em meio ao contexto de mobilização dos povos indígenas na luta pela vida, período no qual Jair Bolsonaro insuflou novamente discursos sobre ruptura institucional direcionados à sua base política constituída pelos setores do agronegócio e das igrejas evangélicas, buscando uma certa blindagem frente ao contexto atual de baixa popularidade e convocando atos para o Sete de Setembro¹³⁶. Na ocasião, ruralistas foram os grandes financiadores das manifestações pró-governo em Brasília com agradecimentos à APROSOJA e à fazendeiros sob pautas de defesa do arrendamento em Terras Indígenas para a produção de grãos, a defesa do garimpo, de ataques ao STF e ataques aos povos indígenas (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2021)¹³⁷.

A jornalista Mariana Franco Ramos e o jornalista Leonardo Fuhrmann da mídia independente ‘De olhos nos ruralistas’ demonstraram em uma série de reportagens como fazendeiros e empresários do agronegócio arquitetaram e financiaram a invasão da Esplanada dos Ministérios em Brasília e os ataques direcionados aos povos indígenas, sobretudo à Marcha das Mulheres que ocorreu na primeira semana de setembro. Demonstraram ainda como as empresas do ‘agro’ financiadoras dos atos possuem inúmeras ações de trabalho escravo, crimes socioambientais e *lobbies* junto à congressistas (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2021)¹³⁸.

Diante desse contexto, a auto-organização e a coletividade constituíram a força e a afirmação da vida contra o terrorismo agroempresarial-estatal, tanto em Brasília, durante as grandes mobilizações, quanto nas bases territoriais-comunitárias de cada povo. Nesse sentido, no próximo capítulo buscaremos tecer alguns elementos no que tange ao processo de auto-organização e cuidado coletivo entre os povos kaiowá e guarani diante da pandemia e da política genocida do Estado.

¹³⁶ PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Entre o golpe e o fiasco, o processo contínuo de governar pelo medo e a ameaça. El País, 08/09/21. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-09-08/entre-o-golpe-e-o-fiasco-o-processo-continuo-de-governar-pelo-medo-e-a-ameaca.html> >. Acesso em: 08/0/21.

¹³⁷ FUHRMANN, Leonardo. Veja como agronegócio marcou presença em manifestações antidemocráticas. De olho nos ruralistas,08/09/21. Disponível em: < https://deolhonosruralistas.com.br/2021/09/08/veja-como-agronegocio-marcou-presenca-em-manifestacoes-antidemocraticas/?fbclid=IwAR2Csqp3JISME3z8v_BVV2Etwn87t5oH3rSNECOy5dF0dSQu0WQDYDcEsXY >. Acesso em: 08/09/21.

¹³⁸ FUHRMANN, Leonardo. RAMOS, Mariana Franco. Empresas que invadiram Esplanada têm histórico de trabalho escravo, crimes ambientais e conflitos agrários. De olho nos ruralistas,09/09/21. Disponível em: < https://deolhonosruralistas.com.br/2021/09/09/empresas-que-invadiram-esplanada-tem-historico-de-trabalho-escravo-crimes-ambientais-e-conflitos-agrarios/?fbclid=IwAR3SnQftwdQNLrHaxcLrxOA5JSK1mE2x7CK5NlafC48WW_Rzhv1Gbptra2A >. Acesso em: 09/09/21.

3 CAPÍTULO

PRÁTICAS AUTÔNOMAS E CUIDADO COLETIVO

O nosso pai trouxe no peito uma cruz e no pé da cruz começou a cantar, levantou a mão ao lado do sol poente ao oeste [...] e mostrou o vento ao lado do sul, quero dizer vento sul. Nosso pai fez a terra originária, também todas as coisas existentes em cima da terra, os animais, os seres vivos, no início veio a terra. Começou a cantar e a terra começou a brotar e expandir. Quando estava cantando, ordenou a terra, desta maneira sempre está ampliando a terra, esta terra que existe neste tempo. Assim, começou a existir no início a terra embaixo deste céu. Assim fez o nosso pai o céu e a terra no início para os seus filhos e para os Pãi (BENITES, 2014, p. 33-34).

A religiosidade kaiowá e guarani é fonte inspiradora do conhecimento, a partir das revelações e da relação com o ambiente (BENITES, 2014, p. 38).

A espiritualidade e o discurso xamânico são fontes vitais do *ava reko* kaiowá e guarani, das lutas territoriais e eixo central das práticas autônomas diante da pandemia e do aprofundamento da violência de Estado. O fortalecimento da auto-organização fez emergir múltiplos exemplos de autodefesa que foram impulsionadas desde o início do mês de abril de 2020 momento em que 23 povos já articulavam formas de cuidado e autogestão comunitária em doze estados do país. Os povos indígenas exerceram um processo fundamental de fortalecimento de seus saberes sobre curas, suas ciências, medicinas tradicionais, fortalecimento espiritual e as autonomias.

Apesar das dores, dos ataques constantes e de tantas perdas, esse processo de auto-organização e fortalecimento da espiritualidade fundamentou a luta pela vida. Nesse processo, os povos originários compartilharam conhecimentos entre povos de norte à sul do país em apoio no combate ao coronavírus através de suas práticas de cuidado (AURORA et. al., 2020). O Movimento Indígena destacou que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e todas as organizações de base confederadas a ela, fortaleceram o compromisso de lutar pela vida e criaram formas de mobilizações por meio de estratégias que estiveram associadas aos planos de Emergência Indígena de cada povo para apoiar as barreiras, contribuir na distribuição de alimentos e equipamentos de segurança em saúde, apoiando equipes da saúde indígena em todo o país (APIB, 2021). As organizações de base e os conselhos territoriais tradicionais fomentaram suas ações de acordo com as especificidades de cada povo e comunidade, ao seu modo e contexto territorial, por meio dos planos emergenciais.

Entre os povos kaiowá e guarani grande parte das ações fortalecidas não são novas e formam a base da resistência, das dinâmicas de auto-organização e cuidado coletivo tendo como alicerce os conhecimentos tradicionais enquanto força motriz imprescindível. Com esse

entendimento, neste capítulo buscamos, por um lado demonstrar a importância das ações autônomas e dos conhecimentos tradicionais como matriz da autodefesa contra a pandemia. Em seguida, sob a ótica da guerra sistemática contra a vida das mulheres, analisamos algumas questões dos impactos da pandemia e da violência patriarcal contra a vida das mulheres que resistem como linha de frente da luta pela vida e pelo território que é fundamentalmente uma luta anticolonial, tendo como foco o fortalecimento da autonomia e sua vital importância na luta contra a Covid-19 e diante da violência contra os corpos femininos. Por último, analisar a importância das retomadas como fonte de autonomia territorial e eixo central para recomposição da vida, da coletividade e da biodiversidade contra as crises constantes produzidas por esse sistema-mundo.

3.1 *Ava reko*: reza, conhecimentos tradicionais e o cultivo da terra como força motriz

Diante da política genocida do Estado e da pandemia o compartilhamento de sementes e mudas, as roças, a autogestão territorial e os conhecimentos tradicionais constituíram a força motriz frente ao que tem sido chamado de *mba'asy* (doença) causada pelo *mba'etirõ* (*jára* das enfermidades) ou de *karaí mba'asy* (doença do branco). O termo *karaí mba'asy* (doença do braço) foi uma expressão que surgiu em uma conversa com um amigo, *Kunumi Poty Rendy'i*, da retomada *Guyra Kambi'y*, ao referir-se à pandemia como mais uma das doenças que acompanharam os não-indígenas. Desta vez não foi diferente, foi trazida pelos *karaí* e é efeito de seu modelo de viver e da sua relação com outros seres vivos.

O fortalecimento do *ñembo'e* (reza) e do *jehovasa* (bênçãos) formaram uma das principais frentes contra o *mba'etirõ*, *anguérye añã* (*jára* das enfermidades) e o *karaí mba'asy*, como linguagem que compõe os conhecimentos tradicionais foi central para a proteção coletiva. O mesmo ocorreu com outros povos como foi destacado por Cardenes e Montardo (2021, p. 82) quando relataram importantes experiências de cuidado e fortalecimento espiritual com os pajés Yawanawa e suas “práticas de espiritualidade, evocando a ancestralidade, os cânticos, os rituais, as defumações, os banhos, os chás e benzimentos, transmitidos para além das malocas e das fogueiras das casas de reza”. Além dessa experiência de cuidado, como relatou Bottino et al (2020) essas ações de fortalecimento espiritual possibilitaram criar imagens e discursos políticos sobre a doença, os riscos à saúde e sobre a cura.

A linguagem, os sentidos e significações da religiosidade foram mobilizados a favor da auto-organização e da experiência coletiva de cuidado. Para os povos kaiowá e guarani uma aliada

da linguagem espiritual foi a medicina tradicional, e apesar do intenso desmatamento no sul do estado de Mato Grosso do Sul que dificulta o acesso à flora medicinal, o pouco que resta dessa flora está nos territórios em que se encontram os povos através do qual buscam o cuidado e proteção por meio do *ysy*, *nharakãitigy*, *ka'ane* e *urucum* ainda possíveis de serem encontrados nos pequenos fragmentos de mata.

Em um importante estudo de Pavão et al. (2020) sobre a flora medicinal foi demonstrada sua importância elementar como parte da resistência, do cuidado comunitário e como eixo para o processo de restauração ecológica nos territórios. O estudo expressa a importância da flora como agente de cura frente a pandemia, demonstrando também que a maioria das plantas utilizadas tem profunda relação com o domínio fitogeográfico da Mata Atlântica e alguns relacionados ao cerrado, o que revela o valor da floresta para estes povos e expressa o grande conhecimento sobre esses ecossistemas.

Conforme o historiador Guarani Elemir Martins (2020) há inúmeras espécies de plantas nativas de uso medicinal (*pohã ñana*) e algumas dessas plantas são conhecidas como: *yryvu ka'a*, *jaguarete ka'a*, *mborevi ka'a*, *anguja ruguai*, *tapiti pohã*, *vurro nambi* ou *vurro ka'a*, *ysau ka'a*, *jagua paje*, *mbarakaja pyapẽ*, *jakare ka'a*, *pato ka'a*, *jatevu ka'a*, *lorito ka'a*, *ynambu ka'a*, *ynambu guasu ka'a*, *ka'i ka'ygua*, *mberu ka'a*, *jatevu ka'a*, e outras. De acordo com o autor:

Yryvu ka'a é geralmente utilizada para afastar os espíritos ruins da noite, para dor de cabeça; *jaguarete ka'a* é bom para reumatismo e para dor no corpo; *anguja ruguai* é bom para bronquite; *tapiti pohã* é bom para infecção urinária (remédio específico para as mulheres); *vurro nambi* ou *ka'a* é utilizado para machucadura; *ysau ka'a* serve para banhar as crianças com cólica e para tomar no chimarrão; *jagua paje* é para ser utilizada no ritual específico; *mbarakaja pyapẽ* é bom para criança recém nascida, geralmente colocada no banho da criança; *jakare ka'a* é bom para dor de barriga, azia, cólica; *pato ka'a* e *lorito ka'a* são utilizadas para ritual específico; *jatevu ka'a* é bom para bronquite, gripe e outras doenças respiratórias; *ynambu ka'a* e *ynambu guasu ka'a* são utilizadas para banhar as crianças e como enfeite da casa indígena; *mberu ka'a* é utilizada para combater conjuntivite. Todos esses conhecimentos em relação aos remédios tradicionais estão ainda intensos na memória das mulheres, idosos/as, rezadores/as, pastores indígenas, professores e Agentes Comunitários de Saúde Indígena (AIS). Todos esses elementos de sabedoria foram adquiridos com os rezadores (MARTINS, 2020, p. 93).

A flora medicinal constitui um eixo central do cuidado coletivo enquanto fonte da memória biocultural e é fundamental quando tratamos da importância das sabedorias tradicionais como fonte de cura, proteção territorial e luta pela vida. Em conversa com *Kunumi Poty Rendy'i* da retomada *Guyra Kambi'y* ele relatou a relevância dessas plantas na autodefesa frente a doença no

tekoha em que vive, em seguida compartilhamos também uma imagem (Imagem 6.) realizada pela própria comunidade:

sempre usamos como proteção as nossas medicinas tradicionais, os anciões sempre falam da importância das plantas medicinais, como *ysy*, *nharakātigy* – cedro e *ka'ane*. Outro principal elemento de proteção é o *urucum*, que seria como escudo com o *jehovasa*, se pintar com urucum e fazer o *jehovasa* seria como arma, uma arma tão forte que ajudasse a combater a doença. Espanta o mal, principalmente o cedro. E quando chegou a pandemia nos territórios, aqui em *Guyra Kambi'y*, a comunidade já pedia para usar o urucum e fazer o *jehovasa*. Isso é o que foi falado para a comunidade fazer, remédio para gripe através das plantas. E os rezadores rezavam para a doença não espalhar muito entre os territórios (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

Imagem 6: flora medicinal como fonte de autodefesa



Fonte: Comunidade, *tekoha* Guyra Kambi'y (2020)

É nítido na fala do companheiro a importância dos conhecimentos tradicionais e das práticas autônomas fortalecidas durante a pandemia para proteção coletiva nas bases comunitárias. Isso expressa que a resistência permanente na luta pela vida se expressa nas palavras-ações em que a defesa de ser e existir, é também defender a autonomia que confronta diretamente a devastação causada pelos ‘donos do dinheiro’ e por aqueles que detêm o monopólio de violência

do Estado. Esses discursos políticos foram fundamentais para as ações coletivas frente à doença, aos fatos e efeitos do *karáí reko* e aos conflitos orquestrados pelo agronegócio.

Diante desse contexto, os processos de auto-organização foi um importante eixo da mobilização e do fortalecimento da autonomia indígena, e, esteve inteiramente associada aos sentidos dos conhecimentos tradicionais como base da crítica contra o predatismo do *karáí/mbairy* e contra o Estado, formando-se como eixo da autodeterminação política e autoconsciência da etnicidade. A prática política-xamânica e os processos de fortalecimento das autonomias têm um papel fundamental nas lutas territoriais e se expressa pelas formas de autodefesa, de cuidado coletivo, resistência e rebeldia dos povos. Abaixo compartilhamos uma imagem (Imagem 7.) de um ato na cidade de Dourados com a reza enquanto alicerce da resistência ancestral:

Imagem 7: rezas como linguagem de cura e força motriz da política kaiowá e guarani



Fonte: arquivo pessoal (2022)

Todo esse movimento expressa diferentes dimensões da política dos povos originários, um movimento que foi chamado pelo autor do povo *Añuu* Jose Quintero Weir de “Tempo de Volta do Nós”¹³⁹ como base do fortalecimento da coletividade, das autonomias indígenas e das lutas pelo território, como possibilidade de potencializar a livre autodeterminação frente ao sistema moderno colonial. O “Tempo de Volta do Nós” relatado pelo autor permite ainda restabelecer a importância das epistemes e autonomias indígenas que orienta o viver e conviver de cada povo, ao seu modo,

¹³⁹ QUINTERO WEIR, José Angel. Da ‘vida ontológica’ ao Tempo de Volta do Nós’. *Amazônia Latitude*, 06/04/21. Disponível em: <<https://amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/>>. Acesso em: 06/04/21.

lugar e tempo, compreendendo a função da comunidade e da comunalidade no horizonte da vida coletiva.

As ações políticas autônomas que fortaleceram o “Tempo de Volta do Nós” desenvolvidas pelos povos kaiowá e guarani estiveram alicerçadas nos conhecimentos próprios, nas territorialidades autônomas e nas memórias do *ava reko* que moveu a grande mobilização com as iniciativas de fortalecimento das sabedorias tradicionais, de compartilhamento de sementes, mudas, do uso das floras medicinais, da construção das roças e hortas comunitárias. Essa articulação esteve fundamentada nos discursos de que a prioridade é a defesa da vida e o cuidado com a terra para manter vivo o território a partir das ecologias ancestrais.

As hortas e as roças constituem uma das bases da restauração dos sistemas socioecológicos e da árdua luta por autonomia alimentar frente a vulnerabilidade territorial e socioambiental que predomina atualmente. Durante a pandemia, muitas comunidades realizaram o compartilhamento de sementes crioulas e mudas buscando fortalecer os sistemas socioecológicos nos *tekoha*. Esse processo de compartilhamento foi construído em aliança entre o Movimento kaiowá e guarani e outros movimentos socioterritoriais como o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Esse é um fator importante de se destacar, as ações de apoio mútuo entre o Movimento kaiowá e guarani e o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra expressaram uma lição de caminhos que apontam a força da aliança entre os povos, da potência da luta por terra-território e da autonomia alimentar diante das crises criadas por esse sistema-mundo e diante da violência de Estado. O apoio mútuo foi/é vital para a autodefesa e para a luta pela vida.

Segundo um companheiro educador kaiowá:

Desde o início da pandemia a gente esteve fazendo a hortinha, que deu muito certo, a gente tem oito hortas na comunidade. Quando tem horta ou roça, as crianças e jovens acompanham a mãe, já tá plantando ajudando o pai. Onde tem água a gente já fala de plantar uma árvore e através das plantas medicinais a gente vai recuperando ambientalmente, trazendo os *jára* novamente, fortalecendo a espiritualidade. Em um lugar que não tem árvores e não tem sombra, a gente não é feliz. Então devemos plantar, e os *jára* vão gostar, porque ele está indo embora porque os brancos tiraram a mata (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

As hortas e roças demonstram uma dimensão da relação com a força dos conhecimentos tradicionais e das tecnologias ancestrais, pois, os kaiowá e guarani reconhecem que seu papel nesse processo é manter o cuidado mútuo, rezar, cantar e se comunicar com os *jára* de cada cultivo e manter saudável a germinação das sementes e dos cultivares. Há um papel crucial no

relacionamento com os guardiões que conduzem a força do *tekoha*, esse papel é o de estabelecer uma relação de cuidado e harmonia nos sistemas da floresta através da religiosidade.

Esse processo compõe o *ava reko* e envolve o campo relacional de comunicação e intercâmbio com o modo de ser dos guardiões *-teko jára* que estão ligados a outros planos existenciais, classificados no pensamento *karaí*, como pertencentes aos reinos animal, vegetal e mineral (BENITES e PEREIRA, 2021). A luta pelo fortalecimento dos conhecimentos tradicionais e da agrobiodiversidade seja no âmbito de recompor espaços saudáveis para os cultivos da agricultura tradicional mais associados à alimentação, para as floras medicinais ou outras espécies da *ka'aguy rusu* formam a contraposição radical ao agronegócio, à escassez e às doenças que esse terrorismo agroempresarial-estatal propaga.

Nessa mesma compreensão, Célia Xakriabá (2018) faz uma análise em sua dissertação na qual ressalta que o bem-viver e a autonomia alimentar é uma força contra hegemônica frente ao colonialismo capitalista que devasta a biodiversidade e os territórios para servir às grandes corporações. Destaca como os povos indígenas apresentam outros projetos de vida pautada no “reenvolvimento” e retomada de valores vitais à Terra, de modo que para a autora:

A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo. A continuidade da vida depende da igualdade para todos, do direito à comida, de um paladar que também sustenta a tradição, e não é possível garantir uma autonomia alimentar, se esta não incluir a luta pela garantia dos direitos aos nossos territórios indígenas. (...). Acredito que a aliança com os demais povos e comunidades tradicionais é a estratégia mais acertada para nos mantermos fortes para a luta. Não há como ignorar que vivemos em uma sociedade desigual, mas essa iniquidade se torna ainda maior quando o ato de se alimentar provoca a enfermidade do corpo (CORREA, 2018, p. 80)

Recuperar os valores de defesa do corpo-território é a base vital diante de um mundo adoecido e de escassez propagados pelo agronegócio. A cura está associada às profundezas das sabedorias tradicionais, da memória biocultural, da autodeterminação política-territorial e da espiritualidade como via de resposta ao modelo moderno colonial. Falar das relações espirituais, das políticas xamânicas e da memória biocultural implica mencionar o quanto é imprescindível, para a autodefesa, as dimensões das autonomias territoriais e das ecologias e tecnologias ancestrais.

Essa é a força motriz que germina das vozes dos *ñande ru* e *ñande sy* contra os efeitos e as consequências do modo de vida dos *mbairý*, é a voz contra hegemônica, a potência criativa da política propriamente *kaiowá* e *guarani*. A enunciação das palavras das rezadoras e rezadores,

bem como dos *ñamoi* e *jary* e de diferentes gerações, denunciam o pensamento-modelo destrutivo dos *karai* e em contraposição fortalecem os conhecimentos tradicionais, as formas de autonomia e livre autodeterminação.

De modo que isto nos permite dialogar com a perspectiva de que o “xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social” (ALBERT, 2002, p. 255). Diante dessas crises que sustentam o modelo predatório que produz doenças periodicamente, um companheiro relata sobre a necessidade de nos relacionarmos melhor com a teia de vida que compõe a Terra:

A gente precisa amar melhor a natureza, e não está acontecendo isso. Mas pode ver que nós guarani-kaiowá, nós rezamos para a terra e as sementes. Os *karai* passa veneno, mete fogo, aí passa veneno na semente, vai colher passa veneno de novo, e aí ele come também. Com toda inteligência dele, ainda tem dificuldade de entender o que é bom para ele mesmo. Parece tão sábio, mas ainda não descobriu que a natureza faz parte dele e que ele faz parte da natureza. Não tem divisão. Não existe ser humano que não seja parte da mãe terra, desde a alimentação é a terra que produz. Então a gente precisa entender melhor, e os *karai* precisam se perguntar, ‘o que é natureza para gente?’. Já pensou se não tivesse terra? Não ia ter vida! A natureza oferece tudo para nós, alimento, matéria para fazer as nossas casas, para fazer o fogo, e tudo que precisamos. Então nós somos parte de tudo (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

O que se coloca aqui é a dimensão da sociobiodiversidade da qual nossas vidas compõem uma pequena parte que envolve patamares, divindades e relações multiespécies. A reciprocidade e a interdependência é crucial nesse organismo vivo e humanizado, nessa multidão de vida que é a sociobiodiversidade, e são relações que constroem nossas percepções em contraposição à lógica da dominação sobre outros seres vivos, evidenciando a importância da relação simbiótica, de respeito mútuo e a autoconsciência de ser um elemento dessa comunidade de seres, do todo e suas linguagens.

Os discursos políticos que emergem em oposição ao *karai reko* se constitui na realização de uma crítica substancial à fisurra metabólica que sustenta o ‘mundo branco-eurocidental’ e sua relação de dominação colonial perante a terra e as outras formas de vida, contrapondo-se também aos cercos do desterro do Capital e do Estado.

Essa crítica está presente na narrativa de um educador e pesquisador kaiowá: “mas aí vieram os brancos com outra mentalidade, destruindo tudo”:

Para nós a natureza faz parte da gente. A mesma dor que eu sinto, a natureza também sente. Quando *Ñande Ru Guasu* fez a terra, a água, não tinha quem admirasse e aí veio os guarani-kaiowá para cá. Então a gente não veio para destruir as coisas, veio para admirar, embelezar e completar o que faltava. Nós somos *yvy poty* - flores da terra - e em meio a tantas coisas bonitas, viemos nós

para admirar. Mas aí vieram os brancos com outra mentalidade, destruindo tudo, com as doenças que sempre vieram de fora. Não surgiu aqui. Desde a chegada do europeu a gente começou a ficar doente. (...) A natureza tem alma, tudo tem alma, a mata, os animais, a água, o vento, tudo tem dono. E tudo precisa ter cuidado. Essa semana veio um vento muito forte por aqui, então os *jára* não estão felizes mais, ele vem para cobrar, todo mundo tem que melhorar. Isso é quando o *jára* estão bravos – *jara pochy*. Tudo é sagrado para nós, tudo é humano. Todos os animais são humanos. Então eu entendo que a gente tem que ouvir mais a natureza, amar mais a terra, ser parte. E essa ventania que veio demonstrar que algo está errado, muita pressão sobre a terra. E a natureza explica para a gente, por isso tem que aprender com ela. Ouvir, pensar e pesquisar a pedagogia da natureza, porque é que está acontecendo todas essas coisas (*kwarahy rendyju - tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

A perspectiva de narrar a existência como “para nós a natureza faz parte da gente” expressa uma autoconsciência e existência em comunidade, em pensar e agir no mundo a partir da expressão de ser uma pequena parte de um todo complexo e diverso. Nessa autoconsciência e existência em comunidade os corpos humanos se misturam a todos os outros corpos que partilham o mundo, os territórios e as relações cosmo-ecológicas. A pedagogia da natureza sob a ótica kaiowá e guarani redimensiona o humano e reorienta a dimensão da política, semeada pela comunidade que formamos entre humanos, não-humanos/outros humanos e divindades.

O que nos faz dialogar com a noção de que corpo é um elemento em que seu pó escatológico se mistura com a terra, é a terra ela mesma (MORAIS, 2017). Podemos pensar também estas relações em diálogo com a perspectiva de que as autorreferências de ‘gente’ e ‘humano’ tem diversos sentidos a partir das histórias, trajetórias e do ponto de vista do sujeito que está falando. Isto é, “dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

Essas dimensões demonstram que somos somente mais um ser que compõe a grande comunidade de seres vivos e nesse processo os *jára* são os responsáveis pela ordem cosmológica, pelos fenômenos ecológicos e pelos territórios de vida. Os *jára* são a própria natureza e a força da reza e o respeito/cuidado com a floresta são metalinguagens que criam uma boa relação com os guardiões. É através do território, dos conhecimentos tradicionais e da restauração da floresta com a relação harmoniosa com os guardiões, que se fortalece a autodefesa diante dos efeitos do cosmo imperfeito que tem liberado inúmeras doenças que ficam ao Oeste, ao pôr do sol – *araguaju* (BENITES et al., 2021)

Para Veron (2018) o território, a espiritualidade e os conhecimentos ancestrais fortalecem as formas de ser e viver em uma verdadeira sustentabilidade e devem ser retomados para enfrentar

o modelo devastador dos *karai*. O *ava reko* depende do *tekoha* e da Mãe Terra, assim como a Mãe Terra também necessita de seus guardiões, os povos originários, pois esses não sucumbiram nas mãos da ganância e do progresso ilusório dos governos do *mbairy* (VERON, 2018).

Os conhecimentos tradicionais, o *tekoha* e a restauração da biodiversidade constituem um caminho, um *locus* e uma resposta à brutalidade do *karai reko*. Se formam como imagem-força contra hegemônica e anticolonial, um terreno dialógico da cura frente a razão e a simbologia da guerra e da devastação do Capital e do Estado. Força que está embutida na cosmologia tradicional, nas formas organizativas ancestrais e nas autonomias indígenas.

Os processos de autodefesa alicerçados na linguagem da autonomia e dos conhecimentos tradicionais por meio das práticas comunitárias de autogestão e cuidado coletivo, bem como alicerçados no cuidado com a terra através do manejo das hortas e roças comunitárias, foram importantes ações contra o *mba'etirõ* (*jára* das enfermidades) e o *karai mba' asy* (doença do branco). O compartilhamento de sementes e mudas, fortalecimento dos sistemas socioecológicos e da autonomia territorial são também elementos que compõem dimensões da organização sociopolítica kaiowá e guarani na luta pelo *tekoha*, de modo que, a lição é, sobretudo, a urgência de combater esse modelo predatório de exploração da vida e da terra-território. Somente através do aprendizado com os povos originários é que encontraremos caminhos que recomponham e afirmem a vida em sua multiplicidade.

3.1.1 Práticas comunitárias de autogestão territorial

Entre as estratégias de cuidado coletivo houve também o levantamento de barricadas para as barreiras sanitárias em diversos territórios utilizando pedaços de troncos de árvores, correntes, placas e faixas. Já no início da pandemia em 2020 as práticas comunitárias foram fortalecidas em territórios dos povos Puyanawa e Yawanawa no Acre; Wapichana, Macuxi e Taurepang em Roraima; povos Paiter Suruí e Uru-eu-Wau-Wau; Pará - Munduruku; Mato Grosso - Karajá e Território Indígena do Xingu (Kalapalo e Kisedje) em Rondônia; Guarani, Kaiowá e Terena em Mato Grosso do Sul; Guajajara no Maranhão; Apinajé, Avá Canoeiro, Javaé, Kanela, Xerente no Tocantins; Xakriabá em Minas Gerais; Guarani Mbya no Paraná; Guarani, Kaingang, Xokleng em Santa Catarina; e Tupinambá e Pataxó na Bahia (DE OLHOS NOS RURALISTAS, 2020)¹⁴⁰.

¹⁴⁰ RIBEIRO, Maria Fernanda. SALES, Yago. Bloqueios de indígenas para garantir isolamento já atingem 12 estados e 23 etnias. De Olho nos ruralistas. 14/04/20. < <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/04/14/bloqueios-de-indigenas-para-garantir-isolamento-ja-atingem-12-estados-e-23-etnias/> >. Acesso em: 06/10/20

Essas práticas representaram um importante exemplo da dimensão da auto-organização entre os povos indígenas no Brasil e foram se multiplicando como uma forma de autogestão que possibilitou maior controle territorial e autodefesa. Mas o processo não foi isento de ataques e ameaças, como demonstram Santana e Miotto (2020) à medida que essas práticas comunitárias foram se multiplicando por todo o país como forma de controlar o acesso às Terras Indígenas, passou a ser considerada inapropriada pela FUNAI ao ponto da fundação (que deveria assegurar o apoio irrestrito aos povos) conduzir ações contrárias às barreiras, sugerindo que os povos indígenas apenas fizessem o isolamento em casa, ignorando os ataques constantes ocasionados por madeireiros, fazendeiros, políticos, empresários e grileiros.

Em Mato Grosso do Sul os povos kaiowá e guarani fortaleceram estratégias comunitárias que perpassaram o cuidado coletivo, os conhecimentos tradicionais e o compartilhamento de sementes e mudas enquanto ações autônomas frente às violências e adversidades que atravessaram a pandemia na condição de territorialização em vários contextos socioespaciais como nas Reservas Indígenas, acampamentos à beira de rodovia e retomadas. De acordo com a *Aty Guasu*, a *Kuñangue* e a RAJ (2020) as práticas de controle territorial envolveu agentes comunitários e equipes indígenas de ao menos 15 pessoas atuando nos 3 turnos, os quais tiveram que fazer o enfrentamento aos desafios com a falta de acesso à água e o pouco acesso aos equipamentos de proteção individual (EPIs). Na ocasião, os conselhos tradicionais denunciaram a situação por meio do manifesto que compartilhamos um trecho abaixo:

Nós *Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu*, RAJ e *Aty Jeroky Guasu* viemos solicitar o atendimento diferenciado específico para indígenas, uma organização urgente da rede de urgência e emergência segura, respeitando as especificidades do nosso povo. Todas as doações de ajudas humanitárias de sobrevivência serão bem-vindas: alimentos, máscaras de três camadas de tecido de algodão, produtos de higiene para as comunidades, caixas d'água para armazenamento, e sementes para o plantio em nossas roças. Recomendamos a toda comunidade guarani e kaiowá que fiquem em seus Tekohas, que toda a liderança tenha a responsabilidade do bloqueio sanitário de todos os acessos de entradas aos territórios indígenas para manter a saúde do povo guarani e kaiowá, permitindo apenas a entrada de trabalhadores da saúde e ajudas humanitárias (CARTA EMERGENCIAL DOS CONSELHOS GUARANI E KAIOWÁ FRENTE A PANDEMIA DO COVID-19, 2020, s.p).

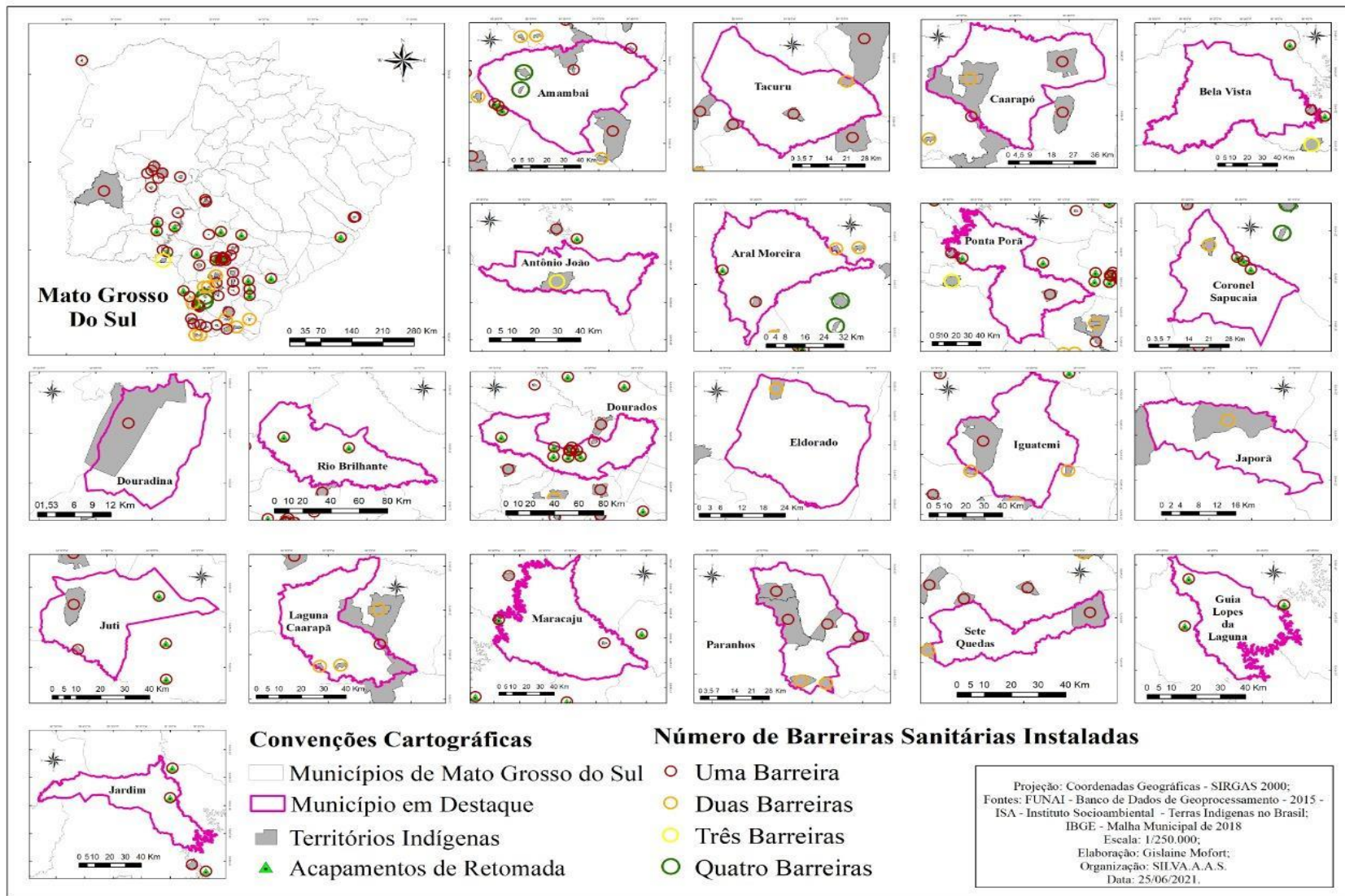
Os comunicados dos conselhos demonstram a importância do processo auto organizativo e as dificuldades frente aos ataques de fazendeiros e da política genocida do Estado brasileiro. Conversando com um agente de saúde, ele destacou como a falta de equipamentos de proteção afetou uma ação mais imediata das/os agentes comunitários de saúde e como foi importante o

processo de auto-organização dessas/es agentes em comissões para conseguir atuar no cuidado coletivo

Nós montamos uma comissão dentro da aldeia Bororó e a gente não teve apoio do poder público com relação a EPI's e demais materiais para a gente trabalhar, para atender a nossa comunidade. Inclusive, quando começou a pandemia, a gente afastou uns 30 dias porque não tinha equipamento. E se a gente dependesse do poder público a gente não ia trabalhar até agora. E a gente montou uma comissão independente formada por muitos agentes de saúde que se organizaram na comunidade. Devido a isso, conseguimos equipamentos e materiais para usar no nosso serviço. Porque devido a isso conseguimos ajudar nossa população. É difícil porque a gente não tem apoio do setor público que deveriam ajudar (José - *tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021)

Toda essa situação relatada no manifesto das organizações e nas palavras do agente de saúde, revelam a importância das comissões independentes, das campanhas de apoio e da atuação dos conselhos no fortalecimento do controle territorial como elementos fundamentais da autodefesa e da resistência comunitária. A seguir demonstramos o mapa de (Mapa 5.) a espacialização das barreiras sanitárias:

Mapa 5: Distribuição das barreiras sanitárias nos territórios kaiowá e guarani, Mato Grosso do Sul



Foram mais de 60 barreiras levantadas formadas pela mobilização de educadoras e educadores indígenas, estudantes indígenas, conselheiras e conselheiros, moradoras e moradores dos territórios em uma grande teia de atuação que articulou uma rede fundamental para as dimensões da saúde e cuidado comunitário.

A espacialização das barreiras revela a descentralização das ações comunitárias que se expressou no horizonte da comunalidade por uma rede de mobilização atuando nos mecanismos de autodefesa. Essas barreiras enquanto processo de controle territorial indígena foram crescendo gradualmente com as comunidades auto-organizadas em prol das ações de orientação sobre a pandemia, os sintomas e sobre a importância do fortalecimento das formas de cuidado coletivo em cada *tekoha*.

Em conversa com um companheiro, um jovem da retomada do *Tekoha Guyra Kambi'y*, que esteve atuando diretamente nas frentes de auto-organização de seu povo, ele destacou:

Depois que o coronavírus chegou, os kaiowá também fizeram as barreiras sanitárias, para ninguém pegar o coronavírus. Isso seria para os brancos. Os kaiowá da comunidade que eu moro autorizou fazer barreiras com urucum e *jehovasa* antes da chegada na retomada. Isso seria como maior proteção, porque a doença, você não vê, a doença pode chegar com você, isso para os kaiowá. Para os kaiowá a doença não está em você, ela vem com você (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2021)

Ele destaca, por um lado, algumas dimensões importantes sobre as práticas autônomas relacionadas às formas de cuidado através dos conhecimentos tradicionais, e, por outro coloca em questão que as barreiras sanitárias estavam direcionadas à barrar a entrada de não-indígenas aos *tekoha* e que a partir do momento em que muitos povos já haviam levantado barreiras em seus territórios, isso passou a ser também uma sugestão do Ministério Público Federal (MPF), pois, a pandemia avançava rapidamente pelo país. No entanto, em meio a esse processo de mobilização, o Estado buscou mecanismos de estabelecer a militarização das ações realizadas pelas comunidades através da Força Nacional visando impulsionar maior controle e vigilância sobre as Terras Indígenas.

Mas as comunidades não permitiram e em contraposição fortaleceram a auto-organização comunitária, utilizando as práticas autônomas como uma estratégia de ação coletiva nos *tekoha*. Conforme relato de um agente de saúde:

Foi muito importante as barreiras sanitárias que foram montados nas comunidades indígenas, foi difícil para nós se acostumar com barreiras, a gente não se acostumou porque sempre estamos nos movimentando

dentro da aldeia e na cidade, mas devido às orientações das pessoas da saúde indígena com os agentes de saúde fomos nos cuidando e deu um resultado bom. A gente teve óbito, mas poderia ser muito pior. As lideranças apoiaram as comissões junto com os agentes de saúde para orientar nossa população (José - *Tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021)

Apesar das controvérsias que permearam às barreiras entre o apoio imediato ao seu levantamento ou maiores debates internos para refletir sobre sua viabilidade, essas práticas constituíram um importante meio de fortalecimento do cuidado coletivo e de autogestão territorial como fonte das ações autônomas das comunidades. Para além disso, envolveu uma ampla rede de apoio de coletivos independentes que teceram a solidariedade com o compartilhamento de alimentos, sementes e mudas contribuindo com as equipes indígenas que estavam nas barreiras e com as comunidades de forma mais ampla. Abaixo compartilhamos algumas imagens das barreiras levantadas em distintos contextos territoriais, desde as Reservas Indígenas, Terras Indígenas e retomadas (Imagem 8.)

Imagens 8: Controle e autogestão territorial nas barreiras sanitárias









Fonte: *Kuñangue Aty Guasu* (2020)¹⁴¹

As imagens foram realizadas pelo conselho autônomo das mulheres – *Kuñangue Aty Guasu* – que atuou como principal frente de apoio aos modos de autogestão comunitárias e às formas de autodefesa territorial. Realizou de forma autônoma e organizada juntamente as bases comunitárias, a maioria das ações coletivas de apoio mútuo demonstrando as múltiplas dimensões do processo político organizativo e a participação vital das mulheres na rede de mobilização entre as comunidades e as organizações de base.

É possível dizer ainda que essas práticas de autogestão dialogam com uma perspectiva do saber-fazer, da política do comum e da pedagogia comunitária em um processo de auto-organização desde o território e desde a autonomia. Essa emergência do fortalecimento dos conhecimentos tradicionais e da auto-organização não é algo recente e nem exclusivo do período de pandemia, essas ações representam a experiência de autogestão a partir das autonomias indígenas e da autodeterminação política de longa data. Mas teve um impacto e afetação importante para as comunidades e conselhos territoriais tradicionais nesse período, pois, foi um processo associado às formas organizativas dos próprios povos articulado à dinâmica de cuidado da vida e da terra, e à

¹⁴¹ Páginas *Kunhangue Aty Guasu* <<https://www.facebook.com/pg/kunangueatyguasu/posts/>-<https://www.kunangue.com/covid-barriers>>. Acesso em: 06/05/21.

construção das campanhas de solidariedade com outros coletivos autônomos, constituindo-se enquanto ações que estabeleceram uma importante lição de que a luta autônoma, a solidariedade entre os povos e a coletividade são os caminhos e solos mais férteis contra a crise permanente provocada pela ordem do capitalista.

Ao se construir enquanto processo de controle e autonomia territorial as barreiras e as ações comunitárias fortaleceram a mobilização em diferentes territórios que possuíam suas especificidades, e representaram um exemplo muito importante da resistência comunitária frente a uma crise sanitária global e à política genocida do Estado brasileiro. Diante do aumento da propagação do vírus, um companheiro destacou:

Quando chegasse dentro da retomada tinha que usar urucum, passar no rosto e fazer o *jehovasa*, isso seria como uma proteção. E tem uma coisa sobre as barreiras sanitárias para os kaiowá, para os anciões, principalmente *ñande ru* e *ñande sy* estavam falando com *ñande ru* guasu para ele mandar o *yvy'raija*. Mas quando fechamos a estrada com as barreiras sanitárias é como se fechássemos a estrada e o pedido que fez de proteção para o *yvy'raija*, acabam voltando. Por isso alguns anciões não concordavam de início com as barreiras porque para os kaiowá a estrada é uma passagem pública, todo mundo pode passar, e os *yvy'raija* passam por ali também. Mas outros concordaram que seria necessário por causa da doença. Para os kaiowá, alguns achavam bom e alguns achavam ruim a barreira sanitária, porque para alguns havia a importância de não fechar a estrada. Os *karaí* tem sua forma de se proteger do coronavírus, os kaiowá também têm sua forma de se proteger, isso foi o que muitas aldeias discutiram (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação Verbal, 2020).

O relato do companheiro demonstra a importância das rezas, do urucum e outros elementos dos conhecimentos tradicionais e das formas organizativas próprias como parte fundamental da proteção coletiva que foi articulada ao processo de controle territorial. Apesar de no início ter ocorrido algumas discordâncias sobre as barreiras no que tange ao aspecto cosmológico, pois, o fechamento das estradas não representava uma ação viável visto que sua abertura estava atrelada à proteção sob o ponto de vista das práticas xamânicas, as comunidades foram se auto-organizando e decidindo coletivamente a importância de levantar o controle territorial e quais seriam as ações que seriam mobilizadas. De modo que essas ações foram se constituindo como medidas de prevenção à doença e foram sendo gradualmente fortalecida pela auto-organização, sobretudo pela atuação das mulheres em todas as medidas de resistência comunitária.

As mulheres indígenas, por um lado, formaram a primeira linha das práticas autônomas durante a pandemia, e são a linha de frente da luta pela vida diante do

agronegócio e do Estado. Enfrentando uma guerra declarada à vida e aos corpos femininos, propondo outra política desde o território e desde a autonomia. No contexto de pandemia e de política genocida as mulheres kaiowá e guarani foram centrais no processo de cuidado e de autodefesa comunitária.

No entanto é preciso destacar que para as mulheres o aprofundamento do Estado de exceção é sempre acompanhado da intensificação da violência contra as nossas vidas. Nessa guerra sistemática, o conselho das mulheres kaiowá e guarani além de constituírem a linha de frente contra a pandemia e o agronegócio, tiveram que fazer o enfrentamento à violência patriarcal fortalecendo a atuação nas bases comunitárias.

Esse processo de organização e atuação dialoga com a perspectiva de que a luta das mulheres constrói outros modos de elaboração política desde as grafias da linguagem da Terra (LUNA, 2020). As mulheres possuem uma cosmologia própria, saberes constituídos a partir das dimensões que atravessam a materialidade de nossas existências como sustentadoras/guardiãs da vida, elementos que semeiam outras percepções sobre o mundo, o território e sobre a política. Essas outras formas de sentipensar e construir a política, os modos da luta das mulheres de fazer política desde a autonomia e desde o território, é o que consideramos como pensamentos-corpos-mundos insurgentes. É um pouco sobre estas dimensões que nos debruçaremos no próximo tópico.

3.2 Mulheres como pensamentos-corpos-mundos insurgentes e o devir da cura da Terra

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. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem para onde voltar (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019, s.p).

Hay una guerra, no declarada, contra las mujeres en el mundo, (...) atizada por los actores ilegales y legales que se agencia el desarrollo y por este patrón global de poder colonial que se impone a través de megaproyectos que ponen en peligro la vida toda: la de los seres humanos y la de la naturaleza, que es la posibilidad de la vida humana, pues es la que ofrece las condiciones para darle garantía (LERMA, 2019, p. 60)¹⁴².

¹⁴² Há uma guerra, não declarada, contra as mulheres no mundo (...) fomentada por atores ilegais e legais que agenciam o desenvolvimento e o padrão global de poder colonial que se impõe através dos

Em meio à luta pela vida e pela terra-território há uma ofensiva contra as mulheres fundamentado em um processo de recolonização que carrega consigo formas neocoloniais e capitalistas de despossessão que legitimam a guerra e a violência. Essa guerra contra a vida das mulheres, sobretudo de mulheres indígenas e mulheres negras, envolvem um conjunto de estratégias de hierarquização, subalternização, inferiorização e desumanização como pano de fundo patriarcal, além de ser uma estratégia de desterro de caráter político (RIVERA CUSICANQUI, 2010; LERMA, 2019; HERNÁNDEZ, 2020). São crimes e feminicídios executados por atores de guerra em um contexto de violência alicerçado nos interesses do capital nacional e transnacional e no benefício aos mesmos setores oligárquicos (LERMA, 2019).

A guerra sistemática contra os corpos femininos e em contraposição os caminhos traçados pela resistência das mulheres em defesa da vida, do território e da autonomia nos remete a reflexão sobre as relações entre a ascensão dos megaprojetos extrativos do novo ciclo do capital e o aprofundamento da violência sob uma ordem patriarcal, ou ainda sob um processo de patriarcalização do espaço e recolonização dos corpos das mulheres, que atualiza suas formas de dominação através da despossessão da vida (GARCÍA-TORRES et al., 2018). A guerra é o *modus operandi* da forma política patriarcal e do Estado em sua democracia representativa-liberal e institucional que muda periodicamente as siglas no governo, mas mantêm um único projeto neoextrativista e de marginalização/desumanização das mulheres. O Estado é assim monológico e falocêntrico de ‘Sujeito Único’, uma construção ocidental e colonial por excelência (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

A violência é sintoma dos problemas estruturais e sistêmicos que se aprofundam ainda mais com a imposição de modelos neodesenvolvimentistas a sangue e fogo, literalmente, em que o Estado é incapaz de resolver o problema, pois, sua aliança é com o capital global corporativo que gera um estado de insegurança permanente e de impunidade aos violadores, sendo o próprio Estado um violador (LERMA, 2019). Para Lorena Cabnal (2013) integrante da Associação de Mulheres Indígenas de Santa Maria de Xalapán (AMISMAXAJ) na Guatemala, ser mulher e defensora dos direitos originários é uma situação diferente da dos companheiros defensores homens, pois, a

megaprojetos que colocam a vida em perigo: a vida dos seres humanos e da natureza, que é a possibilidade da vida humana, pois, é quem oferece as condições para dar-lhe garantia.

violência sexista patriarcal é um instrumento de repressão e regime contra a vida das mulheres. Há uma guerra contra a insurgência com muito luto, dores, temor e terror instalado sobre nossos corpos, justamente pelas implicações da violência patriarcal:

É um contexto diferente em relação aos companheiros, porque há uma estratégia que utiliza a repressão contra os corpos e é instrumento potente da misoginia. Se pretende demonstrar um recado para a mulheres, ativando o terror, o medo, do que implica a violência sexual que foi instrumento ativado durante a guerra e que complexifica nossas vidas. Com esses riscos e ameaças estamos resistindo. E dentro do movimento mesmo, também temos muito ainda a debater e negociar, nas tomadas de decisões na defesa do território. Temos múltiplas frentes abertas fazendo a defesa da terra-território, porque essa defesa implica a própria do nosso território corpo (CABNAL, 2013, s.p, tradução livre)

O desterro visa o controle sobre a vida das mulheres através de diversas formas de terror e violência como maneira de manifestar também a usurpação territorial e a dominação seja no âmbito social, econômico ou político por meio de inúmeras formas de espoliação e despossessão (SEGATO, 2018; HERNÁNDEZ, 2020). O mesmo Estado que coloniza e se apropria dos corpos das mulheres para violentá-los e vulnerabilizá-los, é o que coloniza os territórios de vida para beneficiar grandes empresas nacionais e transnacionais, sendo a guerra contra as mulheres o instrumento para a territorialização vigilância e ampliação da acumulação do capital.

Estamos diante de crimes de uma nova forma de guerra, de violação e tortura de mulheres, crimes que abrem espaços para velhas e novas formas de desterro e violências indissociáveis da dimensão repressiva do terrorismo de Estado contra pessoas e povos racializados, situação que redesenha um cenário de imensas violações (SEGATO, 2018). Isso é o que Vandana Shiva (2003), grande pensadora independente e militante ambiental e feminista reconhece como a convergência do capitalismo, do patriarcado e do colonialismo, cujas estruturas de poder estão destruindo o planeta e violentando os corpos de mulheres em diversas latitudes do mundo, pois são as mulheres, sobretudo mulheres indígenas que constituem a primeira linha de resistência permanente na luta pela vida.

Há uma nova geografia que vem sendo fortalecida pela resistência histórica em defesa da Mãe Terra e do corpo-território. Em meio às expressões das violações patriarcais, as mulheres através de um pensamento desde baixo, ancestral e de base comunitária constroem outras formas de pensar a política em diversas formas de autodefesa e resistência, seja no âmbito do fortalecimento da auto-organização, seja

através da busca pela autonomia territorial e recomposição da vida. Um exemplo disso são os conselhos de mulheres e o imaginário radical que vai se constituindo com a defesa da agricultura tradicional, da terra-território, do reflorestamento e da comunalidade em combate ao desterro, à misoginia e ao racismo estrutural que alicerça o Estado e a economia política do agronegócio.

A luta das mulheres tece a construção de uma perspectiva internacionalista como caminho para uma nova sociedade, desempenhando um papel vital nas lutas ecológicas-territoriais, e de outra forma tece uma perspectiva cotidiana e comunitária como fonte de autonomia e defesa da terra-território. Sob essa ótica, na condição de pandemia muitas organizações de mulheres indígenas de diferentes territórios em articulação global lançaram um manifesto através do qual afirmaram que a luta pela vida é a potência revolucionária da política que emerge da resistência das mulheres:

Somos nós que semeamos o milho e semeamos a revolução, que levantamos a nossa voz na nossa língua e defendemos as florestas, lagos, montanhas, planícies, desertos e mares. Somos nós que decidimos sobre o nosso corpo e reproduzimos a vida. (...) Somos nós que sonhamos e construímos um mundo onde nossas vidas importam. (...). Convidamos vocês a nos encontrar, porque somos tão diversas quanto as gotas de um rio e juntas somos a cura da terra (PRÉ ELLA ENCONTRO GLOBAL DE MULHERES INDÍGENAS, 2020, s.p).

Uma das características desses movimentos é a radicalização política que eles refletem, pois, quando a crítica emerge das vozes das próprias mulheres vemos as múltiplas dimensões da radicalização política contra as condições de opressão (RESTREPO, 2018; FEDERICI, 2020). Diversas organizações de base e conselhos territoriais de mulheres indígenas buscam no fortalecimento da auto-organização, a libertação de seus corpos-territórios como fonte da luta pela vida. A perspectiva do corpo-território é elaborada pela pesquisadora Maya-Xinka Lorena Cabnal (2010) a partir da noção de que um dos espaços a serem recuperados pelas mulheres é o corpo como ato político emancipatório:

Recuperar o corpo para defendê-lo do embate histórico estrutural que há contra ele, se coloca como uma luta cotidiana e indispensável, porque o território corpo, tem sido milenarmente um território em disputa pelos patriarcados, para assegurar sua manutenção desde e sobre o corpo das mulheres. Recuperar e defender o corpo, também implica de maneira consciente provocar o desmonte dos pactos masculinos com os quais convivemos, implica questionar e provocar o desmonte de nossos corpos femininos para sua libertação (CABNAL, 2010, s.p, tradução livre)

Esses sentidos e significações dos processos de resistência e luta para recuperar e defender o corpo, ativa novas formas de conexão entre a luta das mulheres e as lutas ecológico-territoriais, através do qual se fortalece a autoconsciência de que as mulheres são as guardiãs da vida e que o corpo não é uma matéria isolada, mas está situado na teia em que a terra- território é a possibilidade de libertação do corpo, é espírito e é fonte da livre autodeterminação.

Nesse rizoma, são as mulheres que mantêm o mundo com a vida (FEDERICI, 2013). A luta contra o assalto bélico sobre as terras ancestrais, tem nas mulheres indígenas a linha de frente na trajetória de defesa territorial, da autonomia e da autodeterminação política como permanente processo de ressignificação e disputa onde a luta de libertação das mulheres é uma dimensão fundamental.

Mulheres organizadas em diversos territórios tecem a proposta política de corpo-território reivindicando a autonomia em uma ruptura epistêmica, prática e política que retoma os saberes ancestrais e as memórias bioculturais como eixo principal da luta territorial e da afirmação da vida. Autonomia territorial e do corpo, de decidir sobre ele e de poder ser e viver, com toda força que estas palavras carregam para as mulheres.

Entre as mulheres kaiowá e guarani que resistem como linha de frente na defesa da vida e do *tekoha*, o processo de resistência é semeado através da auto-organização por meio do conselho autônomo *Kuñangue Aty Guasu* e em suas vivências e organização política nas bases comunitárias. As raízes das sabedorias e das ecologias ancestrais que compõe a resistência feminina têm sido fortalecidas nas organizações de base e nos conselhos territoriais através de um pensamento-corpo-mundo insurgente e insubordinado às violências neocoloniais. A noção de pensamento-corpo-mundo insurgente são os caminhos entrelaçados pelos saberes, pela condição material da vida e pelas experiências de luta autônoma como eixo fundamental dos processos pavimentados pela autodefesa nos quadros da luta das mulheres diante da crise de saúde e do aumento da violência patriarcal.

3.2.1 *Ore yvy renõi* (nós somos as raízes da terra): auto-organização frente a Covid-19 e contra a violência patriarcal

Reafirmamos novamente: nossas lideranças estão sendo mortas!
Vivemos acampados e ameaçados diariamente por pistoleiros.
Queremos segurança para nós mulheres e nossas crianças, idosas e toda

a comunidade. Lutamos por nossas terras tradicionais porque queremos nossa autonomia e desenvolvimento em equilíbrio com a mãe terra, fortalecendo nosso saber tradicional e nossa sustentabilidade. Com muitas dificuldades, levamos humildemente nossas vidas. Nossas crianças são nossas esperanças, por isso lutamos por nosso *tekoha guasu* tradicional onde queremos viver dignamente de acordo com o bem viver *teko porã*. Mas hoje, estamos sendo discriminados, humilhados, violentados de maneira bárbara pela política do Estado brasileiro e ações do governo estadual e municipal, por grandes empreendimentos de empresas (agronegócio) e fazendeiros. (KUÑANGUE ATY, 2013, s.p).¹⁴³

A luta das mulheres kaiowá e guarani através de seus modos de fazer política alicerçados nos modos de ser mulher (*kuña reko*) fortalecem o processo de auto-organização por meio da atuação das conselheiras, das *ñande sy* e de lideranças comunitárias frente à diferentes configurações de violência patriarcal e do terrorismo agroempresarial-estatal.

De modo que, as formas de atuação e organização política das mulheres é crucial na luta territorial (SERAGUZA, 2018). Vale ressaltar a importância das intelectuais e militantes kaiowá e guarani, grandes inspirações para compreender as raízes dessas lutas como as pesquisadoras Clara Barbosa de Almeida (2018), Sandra Benites (2018), Valdelice Veron (2018), Lucia Pereira (2019) e Sônia Pavão (2021), além dos relatos das *ñande sy* e *jary*, bem como dos documentos e manifestos construídos pelo próprio conselho das mulheres – *Kuñangue Aty Guasu*.

Nessa caminhada, a atuação e intervenção das *ñande sy* recompõe os sentidos da vida, dos saberes, das formas de autodefesa e cuidado coletivo. Em meio as lutas comunitárias e intercomunitárias a *Kuñangue*¹⁴⁴ está alicerçada nas formas organizativas ancestrais e surgiu como conselho autônomo das mulheres fortalecido desde 2006 quando decidiram em coletivo fortalecer sua própria organização. As assembleias tiveram início no *tekoha Nānderu Marangatu* e muitos encontros foram realizados desde esse período como em 2012, 2013, 2014, 2017, 2018, 2019, 2020 e 2021 em diferentes *tekoha*. Nesse contexto, as assembleias se constituem como espaço auto organizativo semeado desde a

¹⁴³ FÓRUM BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA. Documento Final da aty guasu kuña (assembleia geral das mulheres guarani e kaiowá). 09/04/13. Disponível em: <<https://fbes.org.br/2013/04/09/documento-final-da-aty-guasu-kuna-assembleia-geral-das-mulheres-guarani-e-kaiowa/>>. Acesso em: 12/12/20.

¹⁴⁴ “As mulheres guarani e kaiowá começaram a se organizar em 2006, a primeira Kuñangue Aty Guasu ocorreu em Nānderu Marangatu, território sagrado perto do município de Antônio João, no cone sul de Mato Grosso do Sul” (ANZOATEGUI, 2018, s.p)

ancestralidade, as sabedorias tradicionais, a auto-organização e desde o protagonismo das *ñande sy*.

Por meio do conselho as mulheres têm apresentado suas demandas e um processo de fortalecimento de ações e discursos políticos que expressam a importância da auto-organização e da autonomia. O conselho tem sido tecido fundamentado na defesa da vida e do *tekoha* através da autodeterminação política e territorial frente à invisibilidade de suas vozes em meio aos espaços ‘mistos’ da luta (com a presença de homens) seja no conselho geral do povo ou em outros espaços comunitários. Há um processo de invisibilidade mesmo que a participação das mulheres na linha de frente das lutas seja um eixo fundamental da resistência histórica dos povos kaiowá e guarani.

De forma auto-organizada as *kuña kuera* tem sido o ‘front’ da luta para libertar seus corpos-territórios e *tekoha* dos cercos da violência patriarcal, do Estado e do agronegócio. Conforme o conselho, uma das dimensões do processo de auto-organização perpassa pela livre autoterminação e pela retomada territorial diante da despossessão, do genocídio e da criminalização.

Em âmbito nacional o conselho *Kuñangue* está confederado à Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) e à Articulação nacional das mulheres guerreiras da ancestralidade (ANMIGA)¹⁴⁵ na mobilização organizada e federativa construída desde as autonomias indígenas, especialmente com as sabedorias e ações políticas das mulheres indígenas de todas as regiões do país. Esse processo expressa as ações coletivas a partir das trajetórias e experiências organizativas das próprias mulheres e no atual período de pandemia foram elas que estiveram à frente das ações de apoio as comunidades diante de toda violação que se acentuou e em meio às mobilizações também compartilharam suas percepções acerca da doença. Conforme o relato de uma companheira do *tekoha Guyraroka*:

O que dizem, principalmente os anciões e anciãs sobre a questão do coronavírus é que é um castigo que o mundo está passando nesse momento, a terra está passando por esse processo que é o resultado da destruição, é resultado do genocídio, resultado de violência, da falta de cuidado com as vidas na terra que nos dão a energia e a possibilidade de respirar. Mas falta também união e atenção aos mais velhos porque são várias consequências que estamos vivendo. E os indígenas, principalmente meu vô, ele fala que esse é o resultado que todos esperavam. A ciência já sabia que ia acontecer, mas continuaram

¹⁴⁵ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Mulheres Indígenas lançam articulação nacional no Dia Internacional das Mulheres. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/03/04/mulheres-indigenas-lancam-articulacao-nacional-no-dia-internacional-das-mulheres/>>. Acesso em: 05/05/21.

fazendo e brincou com o tempo. Ele falou que os *karaí* brincaram com o *Ñande jára* (Nosso deus) e *Ñande jára* não é parente para brincar. E ele fala que vai chegar época de miséria sim, porque foi o que os *karaí* foram plantando e é o que estamos colhendo em tudo que estamos passando. E só quem tem o coração bom, quem soube viver, quem gosta de ouvir, ele fala que essas pessoas vão continuar vivendo de alguma forma (Maria - *Tekoha Guyraroka*, informação verbal, 2021).

As palavras da companheira revelam a dimensão da enunciação da doença novamente reconhecida como consequência do predatismo e descuido produzido pelo modelo de vida dos não-indígenas, uma doença anunciada pelos *ñande ru* e *ñande sy* há muito tempo pela consciência da devastação orquestrada pelo *karaí*. Frente a isso, é a reza que sustenta a vida diante do desterro.

Muitas de nossas anciãs algo longo do tempo vem falando que viria uma doença, algo terrível, tanto é que quando teve um encontro em Pirakuá, não lembro se foi *Aty Guasu* ou encontro da RAJ, teve aquele fenômeno que cobriu todo o céu no *Pirakuá*. A gente estava indo tomar banho no rio e apareceu o eclipse e disseram que viria uma doença grave da qual as nossas vidas e a vida de toda humanidade iriam mudar. Então foi feito uma reza para que os povos indígenas do mundo não fossem tão afetados. Mas aquelas pessoas que têm um espírito fraco, que segue muito o jeito *karaí*, talvez seria afetado. Inclusive, é interessante pensar nisso porque a maioria dos idosos indígenas eles não pegaram essa doença, algumas pessoas pegaram e foram vítimas da doença por causa dos *karaí* e porque tiveram contato com pessoas que saíram da aldeia. E os que ficaram dentro da aldeia não pegaram porque eles tomam mate com remédio caseiro, já tem uma rotina de pegar uma raiz de planta, uma folha de planta para tomar no mate, no tereré. Então isso vem sendo uma grande ajuda nessa possibilidade de proteção. Isso ajudou muito a comunidade em vários territórios, mas isso não é de agora, essa é nossa forma de vida tradicional (*Kuña Poty Rendy'i* - *Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021)

É vital o destaque feito pela companheira do *tekoha* Rancho Jacaré de que as ações de cuidado coletivo e de auto-organização das bases territoriais comunitárias não são processos recentes, mas compõe toda a dinâmica das relações cotidianas com um processo de fortalecimento diante dos impactos gerados pela pandemia e pela política de morte do Estado brasileiro. De fato, o que foi novo foram as práticas das barreiras como controle e autogestão territorial enquanto complemento às relações comunitárias e ações autônomas já vivenciadas pelos povos.

Em meio às dores e feridas causadas pelas perdas de tantas vidas durante a pandemia, as mulheres foram a força motriz tanto com a presença majoritária enquanto agentes da saúde indígena, quanto nas ações autônomas construídas através das

campanhas de solidariedade e nos modos de autogestão, especialmente entre as formas de cuidado com protagonismo das *ñande Sy* com as medicinas tradicionais, as rezas e ações conjuntas entre as mulheres frente ao aumento da violência. Abaixo compartilhamos algumas imagens sobre o conselho autônomo das mulheres (Imagem 9.):

Imagem 9: *Ñande sy* e ações da *Kuñangue Aty Guasu*: afirmação da vida



KUÑANGUE
ATY GUASU



Fonte: *Kuñangue Aty Guasu* (2021)

Em conversa com uma companheira conselheira da *Kuñangue Aty*, ela destacou os processos iniciais de orientação sobre a pandemia e as dificuldades encontradas durante essa mobilização:

Quando iniciou a pandemia ninguém sabia muito bem lidar com essas situações que ocorreram tão rápido e muitas vezes encontrávamos em nós a dificuldade de aceitar aquilo porque era algo inesperado. Quando ocorria isso décadas atrás, quando a gente precisava se cuidar, a gente entrava na mata né? ia para longe porque o Mato Grosso do Sul inteiro tinha muito mata, então a natureza protegia a gente dessas doenças. Mas hoje devido ao desmatamento, a falta de demarcação dos territórios, fica tudo “enchiqueirado” assim e quando a doença veio, ela veio sufocando a gente e as próprias comunidades sentiram isso. Tanto é que as nossas barreiras sanitárias foram se adaptando aos poucos com a questão de orientação, uso de máscara, álcool nas mãos, isolamento, então foram várias situações que a gente teve que se adaptar e ao mesmo tempo houve muitas perdas. As dificuldades também foram no sentido de que a nossa cultura ela é muito receptiva e de reciprocidade, a gente recebe

bem as pessoas, coloca chicha, oferece água, chega nos lugares e as *ñande sy* abraçam, e agora temos que falar que não podemos fazer isso no momento, não pode abraçar, não pode aglomerar. Então são esses carinhos, afetos e afeições que tiveram que sofrer mudanças, então isso prejudicou em relação a psicologia das *ñande sy* e de todas as pessoas. São essas adaptações que tiveram que mudar aos poucos, e é difícil para a juventude também é difícil de lidar, porque tínhamos toda uma rotina diária que a gente costuma fazer, nos finais de semana nas aldeias tem futebol, tem aglomeração de jovens, aglomeração das *ñande sy*, roda de tereré, roda de mate, essas coisas tiveram que ser mudadas (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

A narrativa emerge destacando a importância da vasta floresta que predominava nos *tekoha* e como isto significava não somente a base elementar da cosmologia, das territorialidades autônomas, das relações territoriais e ecológicas, mas também uma dimensão de autodefesa contra a ocupação dos *karaí* e frente as violências e doenças que os acompanhavam. No entanto, isso se torna impossível na contemporaneidade com o amplo desmatamento e devastação ambiental que assola o sul de Mato Grosso do Sul. Diante da pandemia isso representou um impasse para a autodefesa em diversos âmbitos, tanto no que diz respeito a floresta significar uma barreira para onde era possível “escapar” das doenças dos brancos. Mas também por ter dificultado o acesso à flora medicinal e aos elementos que poderiam contribuir muito mais para as formas de cuidado comunitário através dos conhecimentos territoriais, florísticos e faunísticos que estão nas mãos das mulheres, sobretudo das guardiãs da vida, da memória e dos saberes – as *ñande sy*.

Muitas mulheres estiveram à frente também da atuação nas barreiras sanitárias com uma participação crucial para o fortalecimento da estratégia de controle, autogestão e autonomia territorial que contribuiu para que a pandemia não se tornasse uma tragédia ainda maior. Conforme a *Kuñangue Aty Guasu*¹⁴⁶ (2020, s.p):

As barreiras kaiowá e guarani é uma auto-organização comunitária que se formou ao longo do ano de 2020 com a chegada da Pandemia Coronavírus em territórios indígenas. O objetivo das barreiras sanitárias é o monitoramento de circulações de pessoas de outras comunidades indígenas e de não indígenas nos *Tekohás* em tempos de pandemia coronavírus e a conscientização sobre os meios de prevenção ao covid19. Mantidas através de doações, através da campanha emergencial on-line kaiowá e guarani, e outras tantas solidariedades que ajuda na prevenção e fortalecimento das comunidades

¹⁴⁶ KUÑANGUE ATY GUASU. Barreiras sanitárias. Site Kuñangue Aty Guasu. Disponível em: <<https://www.kunangue.com/covid-barriers>>. Acesso em: 10/01/21.

indígenas. Fazem parte das barreiras sanitárias: mulheres, *ñande sys*, *ñande rus*, universitários, lideranças, professores e jovens da comunidade. Se dividem em turnos, e seguem monitorando seus tekohas, uma das únicas ações que na prática funcionou para a não expansão do vírus nos territórios kaiowá e guarani.

No entanto, houve impactos latentes que foram acentuados pela gestão genocida do Estado, pelos ataques constantes do agronegócio e pelo aumento da violência contra as mulheres. Ao mesmo tempo em que tiveram de fazer o enfrentamento à doença, o conselho das mulheres teve de fortalecer as ações de combate à violência e a criminalização vindas pelas mãos de muitos homens:

Na questão das barreiras a gente encontrou muitas dificuldades no apoio, mas até hoje tem barreiras em várias aldeias. Porém está sendo muito difícil manter elas porque sempre mantivemos as barreiras por meio de apoio. Tanto é que as pessoas que estão nas barreiras elas precisam de alimentação e estão colocando seus corpos à frente dessa Covid. E isso é uma tarefa difícil para nós, para nos adaptarmos, levarmos os mantimentos para as aldeias, então encontramos várias dificuldades. E a gestão dos municípios e gestão da FUNAI poderiam estar ajudando, mas não foi o que aconteceu, éramos nós pelas barreiras e as barreiras por nós. Toda vez que levávamos alimentação e o apoio nas aldeias, era aquele sorriso no olhar da pessoa, sorriso no rosto, a gratidão, a gente se sentia bem só de ver as crianças recebendo o apoio do movimento quando não havia nada, aquele sorriso era algo muito especial em um tempo tão difícil. Mas em meio isso, também encontrávamos mulheres vítimas de violência, vítimas de abuso sexual, crianças, idosas, recebíamos várias denúncias de violações de direitos, denúncias e relatos de violência vinda de capitães, vindo de gestão de municípios que não ajudava em nada. E precisávamos fazer uma ação também, claro, cuidando para que a vítima não fosse perseguida, mas muitas vezes nem nós mesmas conseguíamos nos proteger, eram muitas ameaças para quem estava na linha de frente (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

Sobre a barreira foi importante aqui em *Guyraroká*, (...) ficamos sete meses na barreira, buscamos conscientizar, alguns aceitaram outros não, indígenas e não-indígenas. E outra a questão dos remédios, da vacina, veio tomamos, com a mulher na frente porque a mulher está tomando posse da luta e nessa caminhada está de pulso firme. O homem não tem muita mente aberta, não busca muito mais conhecimento, fala assim de uma forma que é muito estranho. Quando a mulher fala é muito diferente da fala do homem. A questão da vacina mesmo, muitos homens ficaram com medo, a mulher está sempre a frente de tudo, defendendo a casa, defendendo a família, defendendo a comunidade, defendendo a saúde, defendendo a terra, defendendo a cultura, está sempre em primeira mão fazendo a defesa, a mulher defende a vida. A mulher além de trazer a vida, ela defende a vida, nós indígenas sim (*Mari - Tekoha Guyraroka*, informação Verbal, 2021).

Vale ressaltar que o Mato Grosso do Sul¹⁴⁷ é um dos estados brasileiros com os maiores índices¹⁴⁸ de violência contra as mulheres, sobretudo contra mulheres indígenas e o combate a essa guerra sistemática é uma das principais lutas do conselho autônomo das mulheres. Muitas são as faces das violações e de seus agressores, entre eles estão o Estado colonial-patriarcal; o agronegócio/ruralistas; a capitania como fruto da forma-política estatal fruto da ditadura empresarial-militar; as igrejas principalmente as neopentecostais; os homens *karai*; bem como os homens de suas próprias comunidades.

No Relatório construído pela *Kuñangue* “Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres kaiowá e guarani”, conselheiras junto às *ñande sy* e às mulheres de diferentes *tekoha* relataram uma série de denúncias e análises das próprias mulheres sobre as violências:

Uma breve análise do que as mulheres do povo guarani e kaiowá entendem como violência e a forma como isso atinge/atravessa seus corpos/vidas de diferentes formas ajuda a elucidar sua definição. Violência é uma palavra que os não indígenas (*karai*) utilizam para se referir à quebra de um pacto/acordo social, a partir de uma visão ocidental. Violência é uma palavra que não tem tradução na língua guarani e kaiowá. O que chegaria mais próximo à tradução desta palavra seria o *reko vaí* (viver/comportar-se de forma ruim/negativa). Espancar/bater nas mulheres kaiowá e guarani, xingamento, negação de direito, ameaça à vida/existência, o paradigma de que a natureza precisa gerar lucro, afirmar que uma criança tem prazer de ser estuprada ou durante o estupro, expressar que as pessoas indígenas só geram prejuízo para o desenvolvimento da economia do estado, que somos invasores das terras e não plantamos: tudo isso também é violência contra os nossos corpos (*KUÑANGUE ATY GUASU*, 2020, p.7).

O desterro e a guerra contra os corpos das mulheres têm se aprofundado¹⁴⁹ com a pandemia e tem intensificado a vulnerabilidade ao se verem muitas vezes na condição de

¹⁴⁷ SUBS.MULHERES. MAPA DO FEMINICÍDIO: Mapeamento das mortes violentas de mulheres, tipificadas como feminicídios, ocorridas em Mato Grosso do Sul no ano de 2019. Subsecretaria De Políticas Públicas para Mulheres. Junho de 2020. Disponível em: < <http://www.naosecale.ms.gov.br/wp-content/uploads/2020/06/MAPA-DO-FEMINICI%CC%81DIO-VERSAO-FINAL-Luciana.pdf> >. Acesso em: 18/01/21.

¹⁴⁸ SUBS.MULHERES. MAPA DO FEMINICÍDIO: Mapeamento das mortes violentas de mulheres, tipificadas como feminicídios, ocorridas em Mato Grosso do Sul no ano de 2019. Subsecretaria De Políticas Públicas para Mulheres. Junho de 2020. Disponível em: < <http://www.naosecale.ms.gov.br/wp-content/uploads/2020/06/MAPA-DO-FEMINICI%CC%81DIO-VERSAO-FINAL-Luciana.pdf> >. Acesso em: 18/01/21.

¹⁴⁹ PASINATOI, Wânia. COLARES, Elisa Sardão. PANDEMIA, VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES E A AMEAÇA QUE VEM DOS NÚMEROS. Boletim Lua Nova. 20/04/20. Disponível em: <<https://boletimluanova.org/2020/04/20/pandemia-violencia-contras-as-mulheres-e-a-ameaca-que-vem-dos-numeros/>>. Acesso em: 16/01/21.

ter que conviver no mesmo espaço que seus agressores e abusadores, esse processo está associada ao Estado como um agente violador. Neste contexto, inúmeras denúncias foram sendo feitas no relatório:

Falar das mulheres em situação de violência e pandemia é ainda mais urgente, pois são/foram muitas vozes silenciadas. Em 2020, enfrentamos o coronavírus em nossos territórios, mais uma vez violentando nossos corpos, deixando marcas profundas de ruínas nas comunidades. As mulheres kaiowá e guarani enfrentam essa pandemia coronavírus em seus *tekohas* (terras sagradas guarani e kaiowá) diante de uma infraestrutura precária e na qual o acesso aos direitos guarani e kaiowá é algo cada vez mais distante. Os corpos das pessoas kaiowá e guarani são expostos em mais de 73 barreiras sanitárias. Isolamento para quem? Quem tem o privilégio de ficar em casa? Privilégio de isolamento para quem mesmo? (KUNANGUE, 2020, p. 9).

Em paralelo à toda situação de crise sanitária as diferentes dimensões das violações contra a vida das mulheres têm avançado com antigas e novas expressões de desterro que se agravam à medida que o sistema patriarcal-colonial -capitalista se reestrutura para sustentar as dinâmicas de despossessão. No contexto de avanço da pandemia, da política genocida e de aumento da violência patriarcal, as mulheres foram fortalecendo as ações coletivas nos territórios articulados à proposta de ocupar as redes e demarcar as telas, onde as mídias independentes foram elementos centrais para divulgação e mobilização do Movimento de Mulheres Indígenas e do Movimento Indígena em geral.

Sob a pauta de ocupar as redes e demarcar as telas Chirley Pankará (2020) destaca que ao ser decretada a pandemia a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil juntamente à Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade e às organizações de base confederadas, construíram o Acampamento Terra Livre (ATL). Os debates ocorreram de forma virtual com mais de quatro milhões de pessoas acompanhando as/os conselheiras/os relatando as situações em seus territórios.

Esse processo de mobilização fortaleceu as mídias independentes e foi fundamental para garantir a ampla articulação local, regional, nacional e internacional, bem como para divulgação dos impactos da crise de saúde para cada povo nos seus contextos territoriais. Além disso, essas redes foram o eixo de denúncia das invasões de garimpeiros e ruralistas e da intensificação do terrorismo agroempresarial-estatal. Dessa

forma, ocupar as redes através da comunicação e propaganda foram centrais para o fortalecimento das redes de apoio e de articulação imprescindível para as ações autônomas que estavam sendo construídas em diferentes territórios.

De forma mais particular, essa caminhada de fortalecimento da mídia independente também foi tecida na resistência das mulheres kaiowá e guarani através do conselho e das ações nas bases territoriais, com as reuniões e assembleias sendo realizadas de forma virtual como ocorreu em novembro de 2020 quando foi realizada a VIII *Kuñangue Aty Guasu* de forma auto-organizada. De acordo com as conselheiras foram imensos os desafios para construção de uma assembleia pelo meio virtual, pois, há uma grande invisibilidade digital nos *tekoha*. Conforme o Manifesto escrito por elas durante o processo de apoio às comunidades, as companheiras que estavam à frente da rede de atuação ouviram muitos relatos sobre as situações de violências contra as mulheres, meninas, crianças, *jary* (anciãs), parteiras e *ñande Sy* (rezadoras), o que tornou mais urgente a demanda de realização da assembleia.

Diante das denúncias e do desejo de realizar a assembleia construíram uma ampla rede de apoio e estabeleceram oito pontos de internet em oito *tekoha* diferentes, entre eles em *Panambizinho* e *Bororó* (município de Dourados), *Guapo'y* e Limão Verde (Amambai), *Guyra Kambi'y* (Douradina), Rancho Jacaré (Laguna Carapã), *Nhanderu Marangatu* (Antônio João), Laranjeira *Nhanderu* (Rio Brilhante) e *Jaguapiré* (Tacuru), para que as principais protagonistas da luta, as *ñande sy* pudessem estar presentes compartilhando as rezas, os conhecimentos e sua mensagem à todas as latitudes do mundo. Segundo a *Kuñangue Aty Guasu*, o movimento convocou as conselheiras e mesmo diante das dificuldades das redes de internet, do pouco recurso financeiro e da falta de equipamento buscaram formas coletivas de atuar para a realização da assembleia:

Dessa forma, se levantou uma legião de mulheres de todos os cantos do mundo, atendendo ao chamado das Conselheiras da *Kuñangue Aty Guasu*. Jovens kaiowá e guarani comunicadoras foram convocadas para ajudar a operacionalizar a tecnologia em território. (...) ao som do *mbaraka* e do *takuapu*, direto dos territórios kaiowá e guarani, no dia 28 de novembro de 2020, iniciamos a VIII *Kuñangue Aty Guasu* 2020 online. A Assembleia foi um marco revolucionário da comunicação, em plena pandemia em nossos territórios indígenas: foram três dias e três noites de descolonização e demarcação das telas virtuais. Computador e tudo era novidade para elas. Suas vozes ecoaram ao mundo em audiência internacional, em busca de reconhecimento e efetivação de nossos direitos (*KUÑANGUE*, 2020, p. 6).

Denunciaram os impactos da pandemia e os violadores de seus *tekoha* e de seus corpos-territórios, os homens que se beneficiam das relações de poder nas instituições do Estado seja em órgãos indigenistas ou em universidades, denunciaram os processos de criminalização da luta das mulheres que fazem parte do conselho e os constantes ataques contra os direitos originários. De acordo com uma companheira:

Nossas companheiras estão sofrendo processo por denunciar a violação de direitos das mulheres dentro da universidade, violações que vem de muitas pessoas que se dizem indigenistas que defendem a causa, mas está processando e criminalizando mulheres indígenas lideranças da linha de frente. Isso é muito grave. E isso foi denunciado na *Kuñangue Aty Guasu*. A gente é perseguida, sei disso a bastante tempo, houve vários atentados. E na pandemia tentaram calar as vozes das mulheres, mas eu acredito que as mulheres estão mais atentas e mais ativas, isso é muito importante (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

Essas denúncias têm sido feitas há anos por diversos Movimentos de Mulheres compostos por mulheres estudantes, trabalhadoras e pelo próprio conselho autônomo de mulheres kaiowá e guarani, o que escancara as faces do poder colonialista-patriarcal que beneficia os homens mesmo diante de tantas acusações e provas de violações.

Nos atentarmos enquanto pesquisadoras à essas denúncias que emergem em meio aos diálogos em diversos espaços dos movimentos de mulheres e assumir o compromisso político de expandir a denúncia e fortalecer alianças para combatê-las em todas as suas faces é urgente, pois, essa é uma das formas de invisibilização histórica da violência contra os corpos femininos e da desumanização das mulheres. Como afirmou a feminista, mulher negra e lésbica, Audre Lorde (2019) nos lugares em que as palavras das mulheres clamam para serem ouvidas, cada uma de nós devemos reconhecer a nossa responsabilidade de buscar essas palavras, de lê-las, de compartilhar a denúncia e de somarmos em luta.

Outras denúncias também foram feitas contra o terrorismo agroempresarial-estatal como responsável pela violação contra os direitos territoriais originários, e todas essas dimensões compuseram o relatório construído pela *Kuñangue* e foram utilizadas para a elaboração de um mapeamento¹⁵⁰ que abordou a violência que ocorre em territórios indígenas contra a vida das mulheres. O mapeamento buscou registrar e dar visibilidade

¹⁵⁰ 150 Kuñangue Aty Guasu. Mapeamento da violência. 2021. Disponível em: < <https://www.kunangue.com/mapeamento-da-viol%C3%Aancia> >. Acesso em: 04/09/21.

às narrativas e teve seu lançamento feito na IX Assembleia da *Kuñangue* que ocorreu em setembro de 2021 durante a maior mobilização indígena no acampamento Luta pela Vida.

Diante de todo esse contexto, as mulheres fizeram um chamado ao mundo para que vejam e se posicionem contra a violência aos povos indígenas, especialmente às mulheres. A emergência das denúncias em meio ao contexto de avanço da doença e de aumento da violência só foi possível pelo processo de auto-organização e por uma rede de apoio mútuo e cuidado construída pela *Kuñangue* junto as *ñande Sy* que representou a maior garantia de autodefesa:

Quando a gente ia para as aldeias a gente encontrava muito as *ñande sy*, sempre recebiam a gente por reza e sempre explicavam o porquê da reza e como nossa proteção para o corpo físico e espiritual. Fazíamos o esfriamento do corpo e da mente. A reza sempre faz parte da vida da comunidade, muitas vezes se recorre às anciãs que faziam os remédios para tomar, para tomar banho, e usa muito o cedro porque praticamente cura tudo, claro que existem muitos outros, mas o cedro sempre foi importante. Na minha casa a minha mãe sempre traz a casca do cedro para a gente tomar banho, para não ter dor de cabeça, dor no corpo, gripe e essas coisas. Então a reza sempre faz parte das nossas vidas, muitas vezes nós é que não vamos muito visitar as anciãs, isso eu falo nós da juventude atual, poucos fazem essa pesquisa. A reza sempre fortalece com os espíritos, as anciãs também oferecem vários cuidados durante o esfriamento do corpo, passa cabeça, no peito, atrás nas costas, e sempre recebemos essas rezas e elas explicam qual reza estão fazendo, porque acaba que quando as *ñande sy* fazem a reza a gente acaba não entendendo na hora o canto e a reza, mas elas explicam sobre a proteção. É sempre através da explicação que a gente entende o porquê aquela reza é importante naquele momento. Igual oração da igreja, igual também do terreiro, então naquilo que você acredita e prática, existe um pouco de cada um nessas crenças e tem que ser com respeito (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

Em conjunto com as *ñande sy* o conselho autônomo das mulheres fortaleceu os conhecimentos tradicionais, as autonomias e as formas de cuidado coletivo, enfrentando a violência patriarcal, os ruralistas e o Estado que impulsionou a militarização dos espaços de saúde, a criminalização contra as agentes indígenas da saúde que atuavam junto às comunidades, a intolerância religiosa e outras formas de violência e despossessão. Em uma das ocasiões, uma enfermeira guarani kaiowá foi demitida de forma arbitrária pelo coronel da reserva Joe Saccenti Junior nomeado pelo general Ministro da Saúde como coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de Mato Grosso do Sul¹⁵¹,

¹⁵¹ PACHECO, Tania. Demissão arbitrária de enfermeira indígena gera protestos e MPF dá 24 horas para DSEI se explicar. COMBATE Racismo Ambiental. 02/12/20. Disponível em:

coronel que como já citamos anteriormente, é a figura representante fiel da política genocida e anti indígena de Jair Bolsonaro e do neofascismo que assola o Brasil.

Frente ao avanço da criminalização quem esteve denunciando e tecendo redes de solidariedade foi novamente a *Kuñangue Aty Guasu*, enfrentando também todas as formas de invisibilidade enquanto lideranças em suas comunidades, tal como cita uma companheira durante uma conversa:

Teve uma situação de quando minha mãe ficou de liderança, eu presto muita atenção e observo bastante ela para poder aprender para a minha vida, e faz mais de 25 anos que ela frequenta a igreja, mas nunca teve a comparação com *ñande sy* e a igreja. Isso ela sempre falava, todo conhecimento tradicional é importante, quando ela foi pra Campo Grande [na luta contra a militarização do DSEI ela levou o *mbaraka* e o cocar, foi lá e falou que a luta a gente só ganha se for com muita reza, mostrando a identidade que a gente. Antes tinha muita liderança que era machista, humilhava as mulheres e isso tem que ser denunciado e foi justamente no oito de março que essa liderança chamou a gente, quis humilhar a gente por denunciar, e pediu para falar porque estávamos fazendo isso, e nós explicamos para a comunidade que não pode ser violência, dos direitos das mulheres e crianças, mas mesmo assim quiseram nos calar e isso para nós é muito dolorido. Querem que a gente fique quieta, que seja conivente com violações, e nós não podemos, nós como defensoras temos que denunciar as violências por mais que seja nosso pai, nossos irmãos, quem for, violência é violência. E para termos essa noção hoje foi um processo dolorido também, porque é difícil, mas todos os dias eu lembro a minha mãe sobre isso, toda violência é uma violência, independente de quem o pratica (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

Diante da marginalização das pautas das mulheres e da violência patriarcal a resistência ancestral pavimentou a luta pela vida e em defesa dos territórios através de uma política fundamentada na ancestralidade, na autonomia e no fortalecimento dos saberes que germinam das mãos *ñande sy* e *jary*. De acordo com Veron e Guimarães (2020, p. 120) as grandes sábias são as anciãs, as *Maxuypy* são originárias das divindades e possuem conhecimentos e princípios fundamentais em defesa da vida, saberes que permeiam o fogo doméstico, a *kokue*, os alimentos e as ações coletivas construídas pelas mulheres.

São as anciãs e as *ñande sy* que compõe as principais dimensões do cuidado coletivo, das práticas de cura e das formas de resistência anticolonial. Esse tecido que faz pulsar vida e que compõe o devir da cura da Terra é semeado pela luta das mulheres e

<<https://racismoambiental.net.br/2020/12/03/demissao-arbitraria-de-enfermeira-indigena-gera-protestos-e-mpf-da-24-horas-para-dsei-se-explicar/>>. Acesso em: 16/01/21.

tem sido fortalecido por toda uma geração de meninas que têm se somado a essas lutas. Nessa subversão e radicalização das lutas territoriais elas têm ampliado também sua ativa participação nas universidades pela construção de novos léxicos teóricos-metodológicos e políticos com a construção de conhecimentos engajados que se voltam para a realidade de seus povos, para suas demandas e compromissos com suas bases comunitárias. Conforme relato de uma companheira:

Eu sou conselheira da RAJ, mas participo também da *Kuñangue*, para mim isso foi muito gratificante, tem sido muita aprendizagem com as *ñande sy* que tem me ensinado muitas coisas e a nunca desistir da luta, isso é o que eu vou levar para o resto da minha vida, do que eu aprendi. Porque hoje minha mãe é vice liderança da aldeia e isso para mim é um orgulho muito grande de ter uma mulher na liderança e eu acho que as mulheres precisam ocupar os espaços, é um motivo de muito orgulho ter a minha mãe como liderança, para mim é gratificante poder dizer que eu sou uma mulher da luta, que minha mãe é uma mulher da luta e que mesmo sozinha conseguiu colocar os filhos na escola, fosse formado, além da educação que a gente recebeu principalmente dela, isso para mim também é motivo de muito orgulho. Ser uma mulher indígena e estar na linha de frente e ser professora para mim é uma grande satisfação, de poder dizer que toda mulher pode estudar, se formar (*Kuña Poty Rendy'i - Tekoha Rancho Jacaré*, informação Verbal, 2021).

Essas experiências de luta são múltiplas e são construídas desde a vivência de cada mulher. A partir de cada trajetória de vida e luta compartilham coletivamente a importância da auto-organização e da autodefesa nas bases comunitárias e por meio do conselho autônomo. Esses são campos de atuação que se fundamentam na autoafirmação, na autoexpressão e autodeterminação como processos vitais para o fortalecimento das autonomias indígenas em defesa da vida e do território. Nesse sentido, compartilhamos outro relato de uma amiga do *Tekoha Guyraroka*:

A mulher é quem defende a vida, não dá o braço a torcer (...) inclusive hoje é o dia da mulher, mas todos os dias a gente tem que se sentir especial. E vou falar um pouco de mim, quando eu tinha seis, sete anos de idade eu não participava da conversa dos adultos porque como fui criada com meu vô e minha vó, a gente não ouvia conversa de anciãs e anciãos. Em 1999 eles começaram a retomar o *tekoha* e eu com 11 anos comecei a andar mais entre eles e passava o que eles passavam, fome, sede e aquele momento ruim que o pistoleiro mirando para a comunidade. Foi meu finado tio Ambrósio que tomou conta de tudo e eu comecei a acompanhar meu tio, onde ele estava eu estava com ele enfrentando o pistoleiro e ele ia lá batia peito e os policiais eram todos paraguaios e falavam um monte, e eu permanecia lá. Todo mundo corria, só ficava eu com ele lá grudada, e sempre falavam 'vem pra cá', mas eu sempre estava lá. Estava com ele, seja para morte ou qualquer coisa, mas eu sem saber o que estava acontecendo. Daí em diante

comecei a morar com a minha mãe, meu tio seguiu o caminho da liderança e a gente veio aonde estamos hoje. Entramos aqui em 2013, são coisas que preciso anotar, foi bom ter me perguntado para eu lembrar, mas também é um pouco triste. Estamos a muito tempo na luta pela defesa da vida, pelo direito do povo, pelo direito das comunidades e queremos a liberdade para nossos parentes. Depois que meu tio partiu, eu não estava aqui, aí meu vô acabou voltando de novo e tomou conta nessa caminhada de liderança. Então, como eu morava fora, fiquei dez anos fora estudando e buscando algumas informações, conhecimentos, e quando eu fui morar fora eu não sabia ao certo o que representa ser indígena no Brasil. Eu morava na cidade, e ouvia na tv que os indígenas foram atacados e despejados que foi atirado, que o fazendeiro fez aquilo. E eu fazia parte da juventude rural porque eu morava com uma mulher que era sindicalista do MST e ela me colocou na coordenação da juventude rural onde tinha assembleias de jovens, mas ela sempre colocava na minha mente você nunca vai deixar de ser indígena, nunca deixa sua cultura, nunca deixa de ser quem você é, sempre incentivava muito, falava para buscar conhecimento, busca informação e leva para os seus parentes porque vão precisar de você, você está aqui para aprender a lutar pelo povo. Mas o que é a luta? Porque no caso dela a luta era pelo assentamento de reforma agrária. Então, eu estava lá no meio, aí com o tempo (...) quando fui a uma assembleia em Goiás que veio toda a juventude do Brasil, eu vi alguns indígenas que foram convidados e vi aqueles jovens lutando por seus direitos, pelo território, por sustentabilidade, sem agronegócio. E tinha algo diferente, então isso me fez refletir muito. E pensei, eu tenho o meu avô, meu tio que era liderança, mas partiu, tenho minha vó que está na retomada, estão fazendo isso e aquilo, e fiquei pensando e falando com *Ñande ru Guasu* (Grande deus) que se ele quisesse eu voltava para essa luta. E numa visita em 2017 e era para eu ficar somente cinco dias, mas meu vô disse assim para mim, porque eu gosto de interagir, conversar, e um rapaz da FUNAI disse que um jovem precisava ir à reunião que haveria em Sessoró, e que estavam chamando os jovens. E meu vô pediu para ir, para ouvir, e não sabia muito bem como seria, o que ia dizer, mas falei: “vou”. E quando cheguei, vi o Fábio, a Rose, a Wanda, a Flávia, e eu as via falando pela defesa do território, saúde, educação, pela liberdade, por ter o que comer. E isso foi me tocando, porque você tem de lutar, derramar seu sangue por isso para deixar a luta para quem está ouvindo. E eu chamei ele e elas para conversar, falei que eu estava iniciando e ele pegou e me respondeu explicando sobre o encontro da juventude e parece que foi tirando uma venda do meu olho. Depois eu fui participando das reuniões da RAJ, da *Aty Guasu* e eu fui sendo a porta voz do meu avô e me mandava para todas as reuniões com a Funai, com o Cimi, as assembleias, e parece que isso me tirou de um buraco onde eu precisava aprender porque eu estava sem a língua, mas eu nunca neguei quem eu sou. Não é fácil, mas estou aqui com uma experiência, aprendendo todos os dias, a gente amadurece com os nossos conhecimentos. Lutar junto com os parentes, como mulher, como jovem (...) e tem várias formas de enfrentar a luta diária. Mas é muito difícil relembrar de alguns momentos, muitos que se foram, muitos anciões e anciãs que rezavam muito, ensinavam muito (Maria - *Tekoha Guyraroka*, informação verbal 2021).

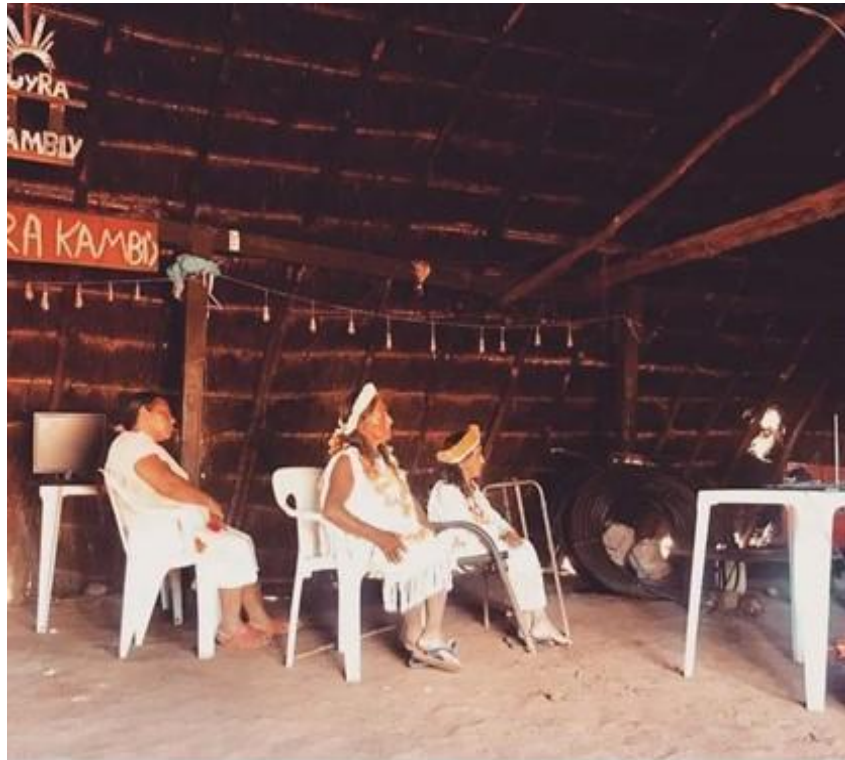
Essas trajetórias de resistência emergem nas retomadas, na atuação nos conselhos, na construção de espaços de medicina tradicional, no fortalecimento das casas de reza e do cuidado das parteiras como eixo dos pensamentos-corpos-mundos insurgentes que tem como base as raízes das lutas e conhecimentos das mulheres.

Como afirma Veron (2018, p. 8) “aprendi com as mulheres mais velhas do meu povo a buscar força e resistência na nossa sabedoria, no nosso conhecimento”. A autora ressalta que são as mulheres as guardiãs dos saberes e as que compartilham diversos ensinamentos sobre o corpo e a terra, são as guardiãs da vida “que mantêm vivo o *tekoha* o local onde viveu nossos antepassados, território onde construímos nossas casas, acendemos nossos fogos, plantamos, cantamos e rezamos” (VERON, 2018, p. 21). Nessa compreensão da potência auto organizativa ancestral das mulheres, abaixo compartilhamos algumas imagens que perfazem as múltiplas dimensões da força motriz da resistência e da autonomia cultivada por elas (Imagem 10. e Imagem 11.)

Imagem 10: Auto-organização das Mulheres

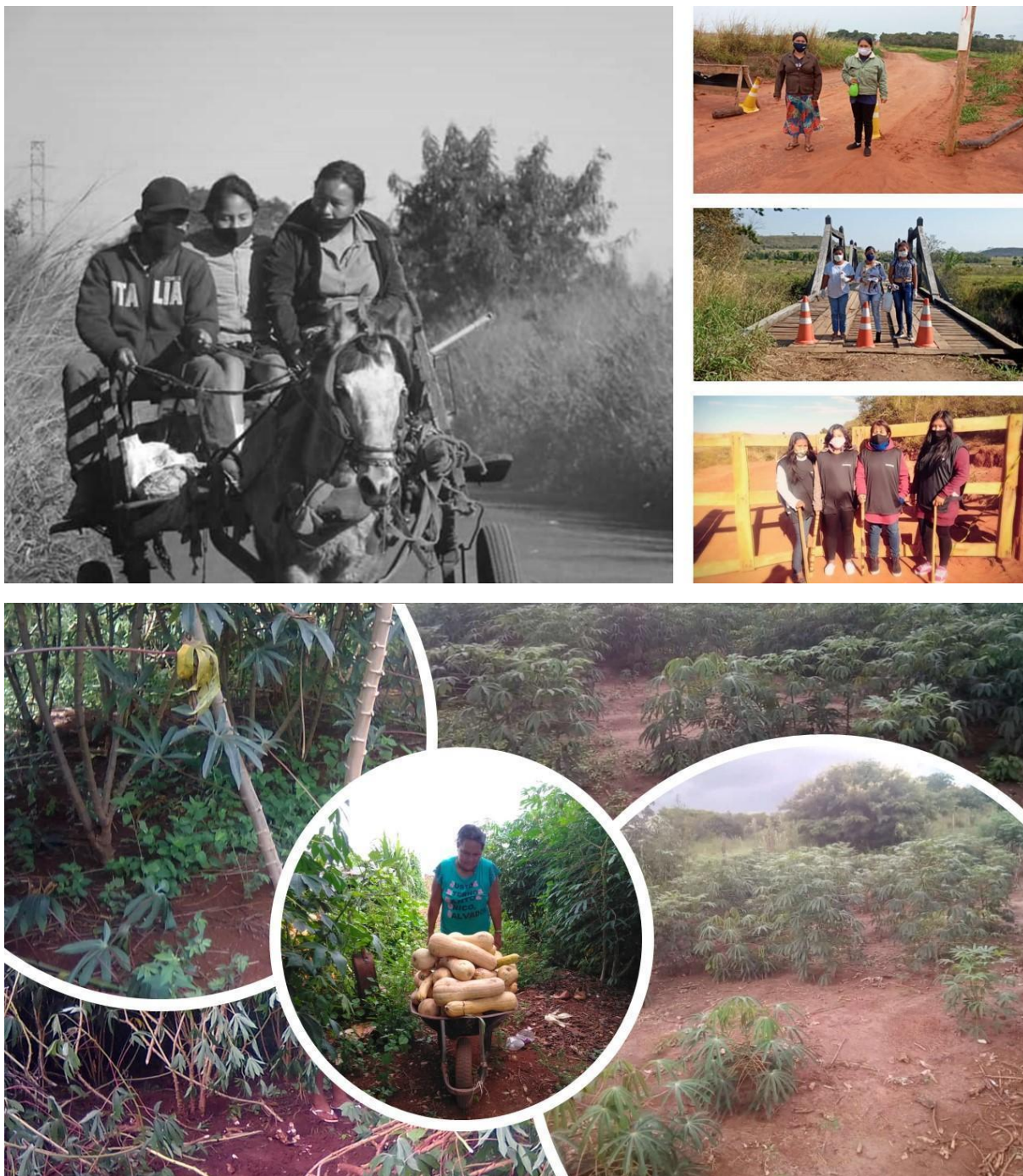


Fonte: *Kuñangue Aty Guasu* (2021)



CAMPANHA ON-LINE KAIOWÁ & GUARANI
Em tempos de pandemia, toda solidariedade é bem vinda.
Ku'angue Aty Guasu, inicia as entregas de alimentos, mascaras, alcool em gel e celulares para as Nandesys/Jarys/Parteiras Kaiowá e Guarani.
Gratidão a todxs apoiadorxs.





Fonte: *Kuñangue Aty Guasu* (2020)¹⁵²

Imagem 11: construção dos espaços de medicina tradicional

¹⁵² Páginas Kunhangue Aty Guasu disponível em:
 <<https://www.facebook.com/pg/kunangueatyguasu/posts/>
 - <https://www.kunangue.com/covid-barriers> >.



Fonte: *Kuñangue Aty Guasu* (2021)

As histórias e trajetórias de cada mulher semeia a resistência digna e justa pelo direito à existência, pela retomada do *tekoha* e pela recomposição da vida diante da violência patriarcal, do desterro e da ampla vulnerabilidade territorial e ambiental. Estas relações demonstram a centralidade da floresta, dos cultivos, dos rios e outros elementos do território e da biodiversidade para a teia de vida, para o fortalecimento espiritual e para a autonomia que dá sentido ao mundo e à existência das mulheres. Esse processo é uma construção coletiva que sustenta a política das *kuñangue* e suas formas de autogestão e autodefesa como base da saúde comunitária fundamentado em seus conhecimentos tradicionais e da luta autônoma pelo *tekoha* e em defesa da vida das mulheres.

Como afirma o conselho (2018, p. 4) sem a demarcação ou retomadas dos *tekoha* as mulheres não podem ter uma vida livre da violência, “resistiremos para que possamos ter uma vida com liberdade junto com nossos filhos, nosso povo, em nossa terra”. Do mesmo modo, só há saúde em sua integralidade, se houver território e terra saudável para viver e cultivar, isto é, se houver o *tekoha*. Fazer germinar a vida onde o *karaí reko* deixou seus imensos rastros de doença, morte e degradação, compõe a luta anticolonial dos povos originários e a política ancestral das mulheres.

Nesses caminhos da luta pela vida e pelas retomadas dos *tekoha* que configuraram as histórias e trajetórias de muitas gerações, os povos kaiowá e guarani anseiam e sonham

por um outro mundo para as gerações que virão, para que possam “nascer e crescer no lugar onde seus ancestrais viveram e compartilhar do conhecimento cultivado por estes, nas matas, nos rios, inscritos na Terra” (BENITES e SERAGUZA, 2019, p. 4). Esta luta tem demonstrado que na política e resistência autônoma se configura os horizontes de vida frente ao *karai reko*, dimensões da resistência que nos permitem constatar geográfica e etnograficamente a importância ecológica e política dos conhecimentos tradicionais, da memória biocultural e da luta territorial autônoma como fundamentos da recomposição das forças da terra.

Os diversos processos de resistência enquanto práticas autônomas situadas estão associadas a um processo de autodeterminação política em diversas escalas que se articulam às práticas territoriais insurgentes por meio das retomadas e das ações comunitárias que buscam a recomposição da mata. Isso se expressa em um conjunto de ações comunitárias de proteção/autodefesa territorial, de recomposição dos sistemas socioecológicos e reflorestamento que são tecidos pela luta kaiowá e guarani.

Todas essas expressões da resistência anticolonial, não se trata somente de narrar outras ontologias ou de narrar as relações de poder e os conflitos entre ontologias, mas trata-se de aprender com os caminhos apontados pelas formas de auto-organização, lutas autônomas e pelos conhecimentos tradicionais como potencial revolucionário e de horizontes possíveis de transformação radical da realidade na qual vivemos.

No aprendizado com os pensamentos-corpos-mundos insurgentes das mulheres e a resistência originária é que ressaltamos que esperamos, sonhamos e nos somamos à luta pela vida. A multidimensionalidade do vivido que a sabedoria e a autonomia semeada na luta das mulheres constroem, perfaz as dimensões da resistência territorial grafando a potência de cura e da livre autodeterminação desde suas formas políticas organizativas ancestrais. Na contramão da guerra sistemática contra as mulheres e os povos indígenas, estes movimentos e existências defendem a autonomia territorial e a autodeterminação, a preservação/restauração da biodiversidade e a recomposição da vida em territórios devastados pela exploração capitalista. É sobre essas dimensões que buscaremos adentrar a seguir.

3.3 *Jaike jey*: autonomias e retomadas como caminho para fortalecer a sociobiodiversidade e recompor os tecidos da vida

“Tierra recuperada” será concebida como “tierra digna” para ser la plataforma material de lo posible (LUNA, 2016, p. 196).

Seguir adelante es nuestra tarea, que todo lo vivido tendrá tarde o temprano la gran recompensa de ver nuestro territorio libre (LINCOPI, 2010, p. 10)

A violência que presidiu a instauração do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de ser e de vestir, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, ao decidir ser a história em atos (...). Explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado. Desmanchar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras se vão construir vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é nem mais nem menos que abolir uma zona, enterrá-lo no mais profundo do solo ou expulsá-lo do território (FANON, 1968, 85-86).

A resistência kaiowá e guarani tem fortalecido processos político-organizativos autônomos por meio das ações políticas de base comunitária, das atuações dos conselhos tradicionais e dos avanços das retomadas, eixos primordiais que formam uma rede de atuações que potencializa a participação direta dos sujeitos e das comunidades.

No que tange às ações comunitárias existem importantes espaços autogestionados, tal como o projeto agroecológico e agroflorestal *Xiru Karaí* no *tekoha* Panambizinho no município de Dourados, um espaço autônomo voltado à educação ambiental comunitária através da atuação de um agricultor kaiowá que visa fortalecer o reflorestamento no *tekoha*, os saberes bioculturais e as formas de manejo tradicionais dos sistemas socioecológicos através da tecnologia espiritual e da ciência indígena (MONFORT e GISLOTI, 2020). De acordo com Anastacio Peralta (2017, p. 3) o projeto é fundamental para a pedagogia kaiowá e guarani e um movimento importante de contribuição dos povos originários para o fortalecimento de outras práticas educativas e ações comunitárias. De modo que representa um dos eixos fundamentais dos processos de autogestão territorial e ambiental.

Outro importante espaço autogestionado é a experiência do Viveiro de Mudanças Nativas da Escola Municipal Indígena *Ñandejara* Pólo e o projeto agroflorestal da Unidade Experimental na aldeia *Te'yi kue* em Caarapó que tem como objetivo fortalecer a recomposição da mata por meio da educação ambiental comunitária que mobiliza a aldeia e a escola nas ações de autogestão territorial e ambiental para recomposição ecológica. Além deles, há o espaço autônomo comunitário *Kurundua*, autogestionado por

uma *ñande sy* e um *ñande ru* na aldeia *Jaguapiru* que mobiliza o núcleo familiar no sentido de fortalecer os conhecimentos tradicionais e a coletividade a partir das histórias e trajetórias do rezador e da rezadora junto às crianças e jovens. Esses são apenas alguns exemplos de processos de fortalecimento de espaços coletivos e educativos autônomos que estruturam ações voltadas às comunidades e à defesa do *tekoha*.

Nessa rede atuação de base territorial-comunitária estão também as ações dos conselhos tradicionais enquanto organizações de base que articulam as assembleias através da qual emergem decisões horizontais e coletivas. Esses espaços e ações também são expressões dos movimentos e modos de autogestão e autonomias indígenas. Nessa memória da importância da atuação dos conselhos é importante dizer que no que se refere à *Aty Guasu*, este conselho é um eixo das formas político-organizativas que compõe a resistência histórica e foi fortalecida nos fins da década de 1970 em um período de novas insurreições dos Movimentos Indígenas em toda a América Latina em meio às ditaduras empresariais-militares.

O fortalecimento da organização esteve sob as bases estratégicas da autodeterminação política e da retomada dos *tekoha (jaike jey)*¹⁵³, tendo como eixo a mobilização e deliberação coletiva organizada junto aos *ñande ru* e *ñande sy*. Fatores que demonstram o movimento da força da religiosidade e como a política kaiowá e guarani é inseparável da espiritualidade. “Essa é a nossa arma, é a reza” (MARTINS, 2006, p. 144; BENITES, 2012; MARTINS, 2020).

Nesse movimento foram fortalecidos os primeiros avanços de recuperações territoriais após a mobilização da década de 70 e os territórios retomados foram: Yvykuarusu-Ka’aguyrusu localizado na região do atual município de Paranhos, *Pirakuá* em Bela Vista, Paraguasu em Paranhos, Jaguari em Amambai, Jaguapire em Tacuru, Rancho Jacaré e Guaimbé no município de Laguna Carapã, Jarara em Juti, Sete Cerros no município de Paranhos, *Guasuty* em Aral Moreira, Cerrito em Eldorado e Panambizinho no município de Dourados (COLMAN e BRAND 2008; VALIENTE, 2019). No final de 1980 houve ainda outros processos de retomadas como *Sucuri’y* em Maracaju, *Potrero Guasu* e *Arroyo Corá* em Paranhos, *Ñanderu Marangatu*, no município de Antônio João, Lima Campo e *Kokue’i* em Ponta Porã, *Takuara* em Juti,

¹⁵³ Retorno/retomada, retornaremos novamente

Ypytã/guyraroka em Caarapó, Sobrerito em Sete Quedas, Porto Cambira/Passo Piraju em Dourados e Panambi em Douradina (COLMAN, 2007).

Essa importante rede de atuação e avanços das retomadas se fortalecem nos quadros atuais das lutas com três conselhos autônomos. Para além da *Aty Guasu*, a *Kuñangue Aty Guasu* e a Retomada *Aty Jovem* se auto-organizam a partir da pauta central de defesa e retomada dos *tekoha*, mas também por meio de pautas específicas como luta contra a violência às mulheres, saúde, educação, defesa da vida da juventude, livre autodeterminação e autonomia alimentar.

As assembleias realizadas pelos conselhos são cultivadas como espaços do saber, dos cantos, das rezas e como instâncias de deliberação e organização coletiva por meio da qual busca-se o consenso para as ações que serão realizadas. São nessas esferas de resistência que a luta pelo *tekoha* é constantemente reelaborada como horizonte cosmológico, político e territorial em meio à força dos conhecimentos tradicionais, ao xamanismo e à livre autodeterminação que perfaz as assembleias onde insurgem discursos políticos contra a violência os cercos do desterro causado pelo terrorismo agroempresarial-estatal. O campo semântico e político da devastação causada pelo *karaí reko kuera* são subvertidas pela emergência de diversas críticas, discursos e profecias que pulsam do pluriverso da política kaiowá e guarani (sobretudo dos anciões/anciãs e das rezadoras/rezadores) sobre as consequências do modelo de vida dos *mbairy*.

Em cada assembleia os discursos das lideranças reafirmam a política autônoma indígena diante dos fatos e efeitos do *karaí reko*. De acordo com o antropólogo Tônico Benites (2012) as lideranças tradicionais e as/os conselheiras/os por meio da organização política e religiosa, debatem e decidem coletivamente as estratégias e ações reafirmando que os antepassados, guerreiros/as, lutaram e morreram defendendo o *tekoha* e que as novas gerações seguem fortalecendo essa luta.

Os cantos/rezas proferidos pelas vozes dos *ñande ru* e *ñande sy* integram a estrutura do *xiru* ou do *kurusu xiru* como elemento principal de comunicação e personificação das divindades. O *xiru* é um considerado um ente/divindade e se alimenta do canto, mas também é o próprio *ñe'e* (língua, a voz) (MORAIS, 2017). De acordo com o pesquisador Izaque João (2011) a própria terra foi criada pela substância do *xiru* (próprio *Ñande ru*, tecnologia, sujeito em formato de cruz sagrado) o *jasuka* e no espaço-tempo de origem o xamã compreendeu que a terra precisava ser sustentada por

ele. A partir desse momento o *xiru ryapu guasu* (divindade dona do *xiru*) demandou ao seu *yvyra'ija* (auxiliar mais jovem) um canto particular para cada fenômeno ecológico.

O *xiru* é incorporado ou encarnado de perfeição para ser a base de sustentação da terra constituindo um sujeito fundamental da política, do território e dos fenômenos ecológicos por meio do qual a reza mantém as relações em harmonia (JOÃO, 2011). Se não houver reza, poderá haver desequilíbrio em muitas dimensões da vida:

O *xiru*, que se encontra na residência do xamã, é o mesmo que sustenta a terra, dando-lhe equilíbrio. Então, se o rezador parar de cantar, o *nhanderu* guasu movimentará o *xiru*, deslocando-o levemente, causando um tremor de terra, chamado *kaja'a nheopenha*, ou outros fenômenos, como terremotos e maremotos. Por isso, o *xiru* tem sempre o seu lugar certo na residência do xamã. (JOÃO, 2011, p. 27)

O *xiru* perfaz os sentidos leste-oeste e o eixo norte-sul que constituem eixos da *ogapysy* (casa de reza), a qual é considerada a casa do *xiru*, sendo formada por estes sentidos através da qual a construção é iniciada pela direção do nascimento do sol, isto é, ao leste onde estará a parte frontal da *ogapysy*, sua entrada principal. Segue pelo sentido poente do sol a oeste; a cumeeira (parte elevada de um telhado) permeia no sentido norte-sul e possui entradas nas laterais (ao norte e ao sul) (PEREIRA, 2016; BENITES, 2014). E o *xiru* pode ser qualificado enquanto um ser movente, um operador ontológico com a capacidade de equilibrar e dar existência às coisas do mundo (SANTOS, 2018).

Para sustentar a terra e equilibrar todas as espécies e fenômenos, o *xiru* necessita da *ogapysy* e da reza e a “cada noite, o xamã precisa cantar para fazer com que a divindade incorpore no *xiru* e, assim, os seres que estão ao seu redor – *ijypy va'yra* – o reconhecem como seu dono” (JOÃO, 2011, p. 27). Esses elementos e intervenções são parte fundamental da política kaiowá e guarani que vai além dos confins humanos, sendo permeada por diferentes agentes políticos e negociações diversas.

Os ensinamentos do *xiru* nos permitem compreender a múltiplas dimensões das formas organizativas e como há uma relação direta entre a luta pelo *tekoha*, os fenômenos ecológicos, xamanismo e política, de modo que as grandes assembleias transitam entre essas multidimensionalidades e vão se constituindo como lugar da religiosidade, da livre autodeterminação e do fortalecimento étnico-cultural.

Sob essa ótica, o fortalecimento da autonomia, dos *tekoha* e da autodeterminação é permeado pelos conhecimentos tradicionais com o *ñembo'e* (rezas), o *jeroky* (dança) e o *mboráhei* (cantos) como base das formas organizativas ancestrais e de toda a

cosmopercepção sobre o território, o corpo, a política e as epistemologias próprias. Essas dimensões da resistência são concebidas por diferentes espaços e vozes de muitas gerações que tem fortalecido a auto-organização e as manifestações da força das territorialidades autônomas sob o ritmo e os traçados dos saberes, da coletividade, do *mbaraká*, do *taquapy* e das narrativas que soam a luta, a dignidade e a esperança.

A política é reorientada através das manifestações cosmológicas, históricas e geográficas constituindo-se como conceito relativo que se constrói pela vida desde o território e desde a autonomia de cada povo. Para os kaiowá e guarani a fonte da política é a religiosidade através da força dos *ñande ru* e *ñande sy* em um processo auto organizativo cultivado através dos conselhos, das retomadas e das ações coletivas nos territórios.

De modo que a política pode ser pensada a partir da perspectiva que envolve diferentes sujeitos entre eles humanos, não humanos/outros humanos e divindades que são entes sencientes (DE LA CADENA, 2010). Entre os kaiowá e guarani o que parece perpassar os metabolismos de uma teoria política é o próprio movimento, onde a perspectiva de movimentar (*mongu'e*) é sinônimo de política, de modo que o *tendotá* (designa a pessoa que vai à frente, quem inicia uma ação) ao iniciar o processo propaga um fluxo que define o *ava reko*, logo o *ñanderu/johexakáry* opera uma binarização (*ava/karai*) que é fundamental para a política e a *aty* é concebida como uma conjugação de fluxos que visa “pensar juntas/os” (PIMENTEL, 2012).

Essa política fundamenta o *tekoha* e pavimenta um importante processo de autodeterminação política e territorial através de caminhos de fortalecimento das autonomias indígenas, mesmo que as ações em alguns momentos sejam perpassadas por relações de interface com determinadas instituições. Nesse processo, os povos kaiowá e guarani persistem na luta com o *ñe'ë porã* ressoando as belas palavras por meio dos cantos, das danças e das rezas, pela existência digna e pelo *tekoha*

Essa resistência é a resposta à complexidade dos conflitos, do desterro e dos movimentos diaspóricos¹⁵⁴ que constituem o Estado de exceção permanente propagado pelo Estado brasileiro nos *tekoha* kaiowá e guarani. A luta pela vida e pela retomada, outorgam dimensões da realidade e da condição territorial e ecológica destes povos na contemporaneidade, de modo que os processos designados como retomadas - *jaike jey* –

¹⁵⁴ Processo de deslocamento forçado que os desterritorializou de seus territórios ancestrais e os reterritorializou precariamente

são fontes da resistência histórica e são ações políticas autônomas de recuperação territorial.

São ações diretas e autônomas de recuperação dos territórios, respostas (e contraposição) ao terrorismo agroempresarial-estatal, à morosidade nos processos de demarcação, ao modo de precarização imposto pelo contexto da Reserva Indígena e uma resposta à convivência dos órgãos indigenistas de Estado que sustentam a lógica colonial. Ao reivindicarem a retomada dos *tekoha* há um enfrentamento profundo às estruturas de dominação, recompondo um processo de fortalecimento da autonomia, da coletividade e da autodeterminação política e territorial que se reconstrói nos tecidos de auto-organização, de solidariedade, no cultivar a terra e na afirmação da vida.

As recuperações territoriais envolvem a participação de diferentes gerações e redes de parentesco, protagonizadas pela força, conhecimento e memória dos anciões e anciãs que conduzem os caminhos das retomadas através da reza e da auto-organização comunitária. Nesse processo, um fator relevante a ser levado em consideração é como as pessoas que vivem nas retomadas destacam a importância dessa ação autônoma para buscar viver melhor fora das cercas e dos cercos instituídos pelo Estado e pelo agronegócio.

Para o antropólogo kaiowá Celuniel Valiente (2019) o retorno ao *tekoha* fortalece simultaneamente a recomposição dos coletivos frente ao esparramo - *sarambi* - e permite a recomposição das práticas das rezas, dos conhecimentos tradicionais e das formas coletivas de ser e viver. O autor enfatiza que esta iniciativa constitui um eixo muito importante para mobilização e articulação dos conselhos tradicionais e das bases territoriais comunitárias. As retomadas fortalecem a coletividade para reconstrução e reafirmação do *ava reko* através de novas e antigas territorialidades diante dos processos de desterro e despossessão dos *tekoha*.

Cada comunidade e coletividade é autônoma na organização desses processos conforme as especificidades locais, de suas redes de parentesco e alianças, de modo que cada retomada que avança emerge da livre autodeterminação da base territorial-comunitária. Por outro lado, as articulações que envolvem as retomadas são associadas ao apoio dos conselhos *Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu* e RAJ e são baseadas na solidariedade (*ñomoiru ha pytyvõ*).

Dessa forma, não há centralização dos conselhos sob as bases territoriais-comunitárias, respeitando a autonomia de cada coletivo¹⁵⁵ com apoio mútuo nos aspectos que os conselhos tradicionais podem fortalecer. A expressão do *ñomoiru ha pytyvõ* se aproxima da noção de rede de apoio, *ñomoiru* aproxima-se do que poderíamos chamar de “articulação, juntar-se, estar em grupo” e *pytyvõ* de “cooperar, dar força, encorajar” (BENITES, 2014). Esses elementos se manifestam como eixo fundamental da rede de solidariedade e apoio com entre os conselhos e as retomadas. Nessa perspectiva, os conselhos territoriais tradicionais pautam o *Ñomoiru ha Pytyvõ* como múltiplas ações de apoio mútuo e táticas para a retomada territorial, sendo “o resultado de vários anos de articulação das lideranças religiosas e políticas” (BENITES, 2014, p. 234).

Na luta pela recuperação do *tekoha* há uma relação profunda dos anciões, anciãs, *ñande ru* e *ñande sy* com os *mborahéi* (cantos), o *jeroky* (danças), o *jehovasa* (bençãos) e o *ñembo 'e* (rezas sagradas) como sementes que alimentam a esperança e as forças da retomada. Os *ñande ru* e *ñande sy* tem o papel de interlocutor ativo no trânsito entre mundos e de acordo com Eliel Benites (2014) o *mborahéi*, *ñembo 'e*, *jeroky/kotyhu*, e *jehovasa* são caminhos de comunicação, ligação e interconexão com o território e o ambiente, o meio através do qual se fortalecem os vínculos com a biodiversidade, os *jára* e a forma com que cultivam o respeito, a ancestralidade e a conexão ao mundo sobrenatural. Essas dimensões da espiritualidade compõem base da luta autônoma como fonte da resistência frente aos diversos problemas históricos causados pela vulnerabilidade ambiental e pela precarização territorial, assim como aos diferentes problemas causados pela diminuição dos elementos da flora e da fauna na paisagem diversa que outrora tecia os *tekoha*.

Esse movimento de mundos compõem a resistência histórica que busca reconstruir o *tekoha*, o *teko porã* (bem viver, viver bem, bem-estar, jeito bonito e belo de ser) e o *teko araguyje* (jeito maduro e sagrado de ser). Conforme Benites et al. (2021) o *teko araguyje* orienta as diferentes gerações e interconecta todos os seres formando o *teko joja* (modo de ser coeso e harmônico) na dimensão em que se encontram os sistemas (*tape*) que estabelecem formas de atingir o nível do modo de ser das divindades (*oheko arupity*).

Desse modo, insurgem os mundos e os organismos perfeitos como resultado das trajetórias, caminhos e encontros das forças das divindades no mundo terreno que passa

¹⁵⁵ Para ver mais discussões sobre os modos e a multiplicidade dos coletivos ver Valiente (2019).

a estar materializado nos múltiplos ecossistemas e territórios de vida que embelezam a face da terra (*yvy ombojegua*). Por isso, para os *ñande ru* e *ñande sy* “os corpos perfeitos (os organismos conhecidos) são produtos do *tekoha* perfeito refletindo-se neles as forças dos guardiões que energizam a mecânica dos sistemas da vida e do *tekoha*” (BENITES et al., 2021, p. 51).

Todos esses elementos são eixos das ações comunitárias autônomas fundamentais na luta atuais pelo *tekoha* e inspiram os arranjos territoriais das retomadas dando novos sopro de vida em meio aos territórios retalhados e a paisagem devastada pelo Estado e pelo agronegócio em Mato Grosso do Sul. Paisagem produzida pela territorialização de grandes empresas nacionais e transnacionais voltadas ao agronegócio e pelas imensas propriedades voltadas à produção de *commodities*.

Nesse contexto, como marco das críticas ao *karai* emergem memórias que remontam as interconexões entre diferentes patamares e seres vivos que grafam a cosmologia, as relações territoriais e socioecológicas dos povos kaiowá e guarani na ligação simultânea entre passado, presente e outros futuros possíveis. Essas memórias territoriais e bioculturais são fontes da resistência das retomadas e formam a contraposição à devastação produzida na floresta e ao conseqüente afastamento dos *jára*.

Para a pesquisadora Valdelice Veron (2018) o que os *mbairy* têm feito com a terra é uma grande negligência e essa destruição está nos levando a conseqüências ainda mais devastadoras que as que já tivemos que enfrentar. Estamos vivendo os intensos efeitos da devastação causada pelo *karai reko* com o surgimento de mais doenças, avanço das mudanças climáticas e profunda aniquilação da biodiversidade, de modo que, se este processo destrutivo continuar, caminhamos gradualmente para que não haja condições para nenhuma forma de vida.

Há um discurso político de consenso entre os kaiowá e guarani de que enquanto ocupavam os *tekoha* não havia tamanha violência, degradação ambiental e precarização territorial que hoje predominam numa paisagem que outrora era tão diversa. Um *ñande ru* da aldeia Jaguapiru Reserva Indígena de Dourados ressalta:

Antigamente, a minha escola era a roça, lá é que eu aprendia muitas coisas, a plantação de mandioca, cará, batata doce. Isso que nós comíamos principalmente o cará. A roça para nós é educação. Nós plantávamos os alimentos na mão, não tinha as maquinárias, a gente usava nossa própria mão. Com isso, nós aprendemos bastante. O alimento, a abóbora por exemplo, tem o seu tempo e sua época de plantação que só nós indígenas sabemos, e os brancos também têm seu dia, épocas diferentes. Desde quando eu era criança eu sempre

conversava com o meu vô e vô com isso eu aprendi sobre a roça, as plantações. (...). Meu pai, antigamente, me ensinou a cortar um galho para fazer a roça para a plantação, com isso eu aprendi a roçar a plantar, era uma alegria para mim, viver bem, hoje em dia as plantações não são mais como antigamente porque não tem mais mata. Com isso as plantações não são mais produtivas, os brancos tiraram a nossa mata (João - Aldeia *Jaguapiru*/Reserva Indígena de Dourados, informação Verbal, 2019).

A destruição da floresta compõe uma forma de educação do *karáí/mbairý* que é o oposto ao *ñandereko/are reko* e às formas de educação kaiowá e guarani como destacou um companheiro do *tekoha Panambizinho* durante uma conversa. Diante da complexidade que essa destruição apresenta para os povos originários, a luta anticolonial persiste na defesa de outras formas de viver e em defesa da terra-território, dos sistemas socioecológicos e dos conhecimentos tradicionais:

A gente está tentando fazer a roça – *kokue* – novamente, ela era a nossa escola antigamente, uma boa escola era ter uma boa roça com muita comida. Na mentalidade do branco a roça é lugar de sofrimento, para nós é totalmente contrário, é lugar de lazer onde a gente planta juntos, colhe, come milho assado, mandioca assada, as crianças brincam e aprendem. Mas aí a escola tirou isso, como se trabalhar na roça fosse feio. E é ali que a gente aprende e que a gente conta como era antes da chegada do *karáí*, é a forma mais importante da gente fazer a educação indígena guarani-kaiowá (*kwarahy rendyj* – *Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

A multiplicidade do modo de ser e viver (*teko laja kuera*) se opõe radicalmente ao modelo monocultor propagado pelos *karáí* e semeiam os conhecimentos construídos desde o território e desde a autonomia através dos valores e saberes próprios. Um aspecto levantado por um companheiro kaiowá, agente de saúde, é que o discurso “mono” e os imaginários criados pelo agronegócio e pelas mídias hegemônicas na região invisibiliza e marginaliza a realidade de violência contra os povos indígenas, bem como suas lutas e os caminhos que estas resistências apontam:

A gente vê e a gente escuta nos noticiários, nas redes de televisão e nos jornais que o agronegócio é bom, mas isso para eles. Mas essas mídias não mostram o lado da comunidade guarani e kaiowá. Não falam da violência, do quanto prejudicam as nascentes e córregos, os rios que temos próximos aos nossos territórios, que os povos guarani e kaiowá dependem, que bebe água de lá, que pega água de lá. Mas eles só criticam os povos indígenas, falam mal dos indígenas. Por isso é muito importante que as pessoas que moram na comunidade falem sobre isso e que pesquisem sobre isso, que falem nos jornais, denunciem onde puderem. Por exemplo, só quem mora na retomada sabe o que acontece nas

retomadas. Outro exemplo, é importante que quem mora nas Reservas Indígenas falem da violência do Estado e outras coisas que acontecem, tem *karaí* principalmente de Dourados que é próximo à Reserva Indígena e não conhecem a realidade dos guarani e kaiowá. A Reserva Indígena está ao lado. Falam mal dos indígenas, mas não percebem a realidade (José - *Tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021)

Há um imaginário social produzido pelo agronegócio que se impõe como práticas discursivas nas mídias hegemônicas e em diferentes âmbitos da sociedade. Esse poder simbólico no imaginário social apresenta esse modelo como o eixo da economia local, regional e nacional, ao mesmo tempo em que, produz a marginalização e criminalização da luta dos povos originários.

Em contraposição, a luta pela vida e pelo *tekoha* fortalecida pelos kaiowá e guarani, em posição, constitui o imaginário radical como fonte de resistência diante do poder simbólico da prática discursiva desse terrorismo agroempresarial-estatal enquanto os principais responsáveis pelo genocídio, pelo desterro e despossessão.

Para a antropóloga Veron (2018, p. 16):

Nossos territórios estão sendo destruídos por pessoas gananciosas, cujo único objetivo é o de enriquecer como abastecimento do mercado internacional de soja, carne, cana; é o agronegócio que invadiu nossos territórios sagrados. Para nós, um grande flagelo é o biocombustível, o etanol, produzido em nosso território, como sangue que jorra de nossas veias e que inunda a terra kaiowá.

O desterro, a devastação ambiental e a insegurança/precarização territorial que sustenta o agronegócio nos permite o entendimento da dimensão ecológica e política das consequências devastadoras e patogênicas produzidas por esse modelo. Diante disso, é necessário retomar uma visão de comunidade de seres que não só direciona olhares para sua própria espécie, mas que abarca toda a sociobiodiversidade da qual somos parte, abrindo possibilidades da urgência de redefinir o lugar que o humano e o político têm nesse processo da vida no seu conjunto (MACHADO ARÁOZ e ROSSI 2020).

Sob essa ótica emergem as críticas e reelaborações cosmológicas e políticas como a do educador e do rezador que ressaltam como a mentalidade dos *karaí* produz a destruição com essa questionável relação de exterioridade e dominação sobre a terra e os outros seres vivos. A relação de exterioridade em relação ao território e à biodiversidade é um problema fundamentalmente do *karaí* e essencialmente da necroeconomia colonial-capitalista. Ainda assim, os povos afirmam que é o conhecimento tradicional, especialmente dos *ñamoi* (avô), *jary* (avó), do *ñande ru* (rezador) e *ñande sy* (rezadora)

que possibilitará afirmar a vida frente a devastação na qual estamos imersas/os, ‘adiando o fim’.

A vida em seu conjunto é o que as memórias, conhecimentos, autonomias e lutas kaiowá e guarani grafam nos *tekoha* buscando reconstruir relações de reaproximação com as divindades para curar as cicatrizes da terra. Os povos originários são os guardiões dos saberes vitais para transformar um mundo em crise e os povos kaiowá e guarani nos ensinam que o caminho é recuperar a força da floresta, do território e dos guardiões. Quando os guardiões estão distantes os corpos ficam sem alma – *ãguéry* e é contra isso que lutam também fortalecendo a retomada dos *tekoha*, pois, ao retomar a terra-território busca-se a retomada dos conhecimentos e da proximidade com os guardiões através da reza, da biodiversidade, da *kokue* e dos rituais tradicionais.

Todas essas dimensões das ações políticas frente ao contexto atual de devastação ecológica e desterro dos direitos territoriais originários, são processos que demonstram mais que uma diferença ontológica, são lições de ações diretas e da luta autônoma contra a violência que mercantiliza, subjuga a vida e a terra. Conforme o pesquisador kaiowá Peralta (2017, p. 3) os povos indígenas fazem pulsar a defesa da vida contra a necroeconomia *karai*:

Para nós indígenas tudo é vida, é diferente do branco. A produção também vem de gente, de humano, então a produção é humana, milho é humano, mandioca é humano, porque ela produziu de gente, então elas também se conversam, se falam e também se alegram.

Esse pensamento nos permite dialogar com a perspectiva de que a humanidade aqui não é uma propriedade de alguns em assimetria e contraste com outros, mas uma diferença na posição relativa de tudo. De modo que, o mundo é habitado por múltiplas espécies de sujeitos que são apreendidos de acordo com pontos de vista distintos e da comunicação que se estabelece entre elas/eles (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Nesse sentido, para os kaiowá e guarani a resistência é permeada por uma cosmopercepção do humano construído pela diversidade de vida que perfaz a memória do *tekoha* e a multiplicidade de estórias¹⁵⁶ até agora que florescem dos conhecimentos tradicionais e da livre autodeterminação política e territorial. Essa memória está em

¹⁵⁶ Doreen Massey (2008) elabora uma nova política do espaço, imaginando-o como um espaço aberto, em processo. De modo que “conceituar o espaço como aberto, múltiplo e relacional, não acabado sempre em devir, é um pré-requisito para que a história seja aberta e, assim, um pré-requisito, também, para a possibilidade da política” (MASSEY, 2008, p. 95).

trânsito nas lutas pela retomada tecendo vínculos e rizomas entre o passado, o presente e o futuro em uma caminhada entrelaçada com a coletividade e com os sentidos mais profundos de todos os antepassados que caminharam por ali.

O *tekoha* do *ymaguare* (tempo antigo) é fortalecido através de novas estratégias tornando-se dimensão e conceito base da memória e da autoafirmação das lutas territoriais por demarcação e retomada. São essas ações que possibilitam também o fortalecimento do *ñanderekoete* (modo de ser) e dos sentidos e reconexões ao *Nhande Ramóĩ Jusu* e às divindades, propiciando condições que gradualmente permitem a restauração das formas de conviver, dos sistemas socioecológicos tradicionais, das formas de cultivar a terra como garantia da defesa da vida e do território ancestral para as novas gerações.

Nessa perspectiva, um fator muito importante a se destacar, é um aspecto levantado por um companheiro sobre os impactos do modelo do *karai reko* nos fenômenos meteorológicos e relações climáticas afetadas pela ampla devastação dos ecossistemas, diante da qual somente com a retomada dos *tekoha*, do conhecimento tradicional e das formas de relacionar-se com a terra e os seres vivos, é que será possível combater a crise que se aprofunda:

Antes quando tinha *ka'aguy* era 27 graus no calor, olha agora são 42 graus. De 27 para 42 aumentou bastante, e os brancos também estão sofrendo com isso. A mata é lugar de refrescar - *piroy* – eu tenho prazer de ficar ali. E é preciso amar o nosso lugar, a gente fala *tekoha rohayhu*. Na região que eu morava, ali em Caarapó, a gente saía da aldeia em caminhada para ir para outro lugar e era tudo sombra, era uma alegria a gente caminhar que chamamos de *oguata*. E minha mãe, pai e rezadores falavam que tinha muita comida pesca, caça, *kokue* grandes, chovia mais, na hora certa, era mais fresco, não como agora com aquecimento global aumentando e a natureza fora do equilíbrio e parece que cada vez vai perder mais com o modo de *karai reko*. Esse modo de ser predador. Na visão do branco, quanto mais predador você é, mais bom você é para ganhar o papel-dinheiro, aquilo que você não leva com você (*kwarahy rendyju - Tekoha Panambizinho*, informação Verbal, 2020).

Esses impactos aos *tekoha* estão fundamentados no mecanismo da violência e do desterro que sustenta o *modus operandi* do agronegócio e do Estado, e isso se expressa nas relações socioespaciais em Mato Grosso do Sul como um dos estados que possui um dos maiores índices de violações contra os povos indígenas com perseguições, criminalizações, despejos constantes, devastação ambiental e assassinatos.

Um exemplo da atuação do terrorismo agroempresarial-estatal é um dos processos de recuperação territorial que compõe a aldeia *Te'yikue* em Caarapó, composta por nove

retomadas sendo que quatro delas insurgiram da resistência de junho de 2016 após um dos maiores ataques contra as comunidades que ficou conhecido como “Massacre de Caarapó”¹⁵⁷, cujos responsáveis são ruralistas da região, milícias, militares e integrantes do Sindicato Rural de Caarapó que se reuniram na COAMO (Cooperativa agroindustrial) em articulação para o ataque.

Diante do desterro, conforme relatado por Benites e Seraguza (2019) a comunidade *Te'yikue* tem passado por um processo de transformação vinda construída pelo avanço das retomadas que estão em seu entorno, entre elas *Guapo'y*, *Kunumi*, *Te'yijusu*, *Jeroky Guasu*, *Ñamóï Guaviray*, *Ñandéva*, *Itagua*, *Jakairá* e *Pindo Roky*

Esses *Tekoha*, compõem o entorno da Reserva *Te'yikue* configurando um transbordamento das famílias nessas novas áreas. O estopim para que esse episódio acontecesse foi o assassinato por um fazendeiro de um jovem estudante kaiowa, Denison Barbosa (assassinado no dia 16/02/2013) e, uma gente de saúde kaiowa, Clodiodi de Souza (assassinado em 14/06/2016). (...) Conversando com os moradores das retomadas, e dentro de outras questões do interesse da pesquisa, perguntei na língua guarani: *mba'e nembovy'a ko'ápe?* (o que faz você feliz aqui?) e todas as respostas tiveram pontos em comum, com algumas variações específicas. A resposta mais comum é *okokue* (roça), *temitỹ* (planta), *pohã ñana* (plantas medicinais), *ysyry* (rios), *mymba reonde* (animais de caça), *pira* (peixe) e por estar livre (ir aonde quiser, fazer o que quiser) (BENITES e SERAGUZA, 2014, p. 7-8)

As dimensões levantadas por Seraguza e Eliel revelam elementos importantes dos processos de retomada e é aprofundado por Morais (2017) quando o autor destaca como o movimento de recuperação territorial está engajado em construir um modo de viver específico no território com a circulação de pessoas, objetos, guardiões e afetos, mas também em relações de parentesco e alianças que envolvem tanto os vivos como os mortos.

Acreditamos ainda que isso se repercute na importância crucial das retomadas no que se refere ao processo de livre autodeterminação e da autonomia territorial que possibilita o fortalecimento do cultivo da terra, buscando recompor os nutrientes dos sistemas socioecológicos e da biodiversidade, apesar de toda devastação. Essas ações

¹⁵⁷ CARVALHO, Igor. Ataque a indígenas em Caarapó, há três anos, foi articulado por Whatsapp. De olho nos ruralistas, 16/06/19. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2019/06/16/ataque-a-indigenas-em-caarapo-ha-tres-anos-foi-articulado-por-whatsapp/>>. Acesso em: 15/04/21.

buscam se fortalecer mesmo diante da guerra sistemática que sustenta os conflitos fundiários que caracteriza a territorialização do agronegócio e do Estado.

No ano de 2020 ocorreram inúmeros ataques contra os *tekoha*, em uma das ocasiões o alvo foi a retomada Laranjeira *Ñande ru* em Rio Brillhante que resultou na queima de uma *ogapysy*, em Dourados no mesmo ano houve ataques constantes contra o *tekoha Nhu Vera I, Nhu Vera Guasu, Avaete e Boquerón*, retomadas que resistem em próximo à Reserva Indígena de Dourados, rompendo os cercos que perfazem os limites da Reserva, reivindicando a vida e o direito territorial originário.

Esses *tekoha* têm sido incessantemente violentados por ataques com armas de grosso calibre e de bala de borracha por ações de fazendeiros, capangas, milícias privadas e pelos braços do Estado como a Política Militar, DOF (Departamento de operações de fronteira) e a Força Nacional. Essas situações expressam que a guerra é o *modus operandi* do Estado ruralista contra as autonomias indígenas.

As retomadas *Nhu Vera I, Nhu Vera Guasu, Avaete e Boquerón* enfrentaram um dos maiores ataques entre os anos de 2019¹⁵⁸, início de 2020¹⁵⁹ e durante toda a pandemia da Covid-19 vivendo o aprofundamento do Estado de exceção com a violência armada, destruição das casas, queima das casas de reza e do uso de tratores das fazendas, um deles modificado que passou a ser reconhecido como “caveirão”¹⁶⁰ pela aparência próxima ao camburão utilizado pelo BOPE (Batalhão de Operações Especiais) como máquina de guerra contra as famílias kaiowá e guarani. Ataques no qual muitas pessoas foram perseguidas e outras tantas feridas, entre eles dois jovens, de 15 anos e 14 anos, que perderam parcialmente a visão ocasionados pelos tiros de bala de borracha.

Na ocasião, uma senhora de 75 anos ainda teve suas pernas quebradas pelo trator dos criminosos, veículo que também foi utilizado para destruir os barracos construídos

¹⁵⁸ SANTANA, Renato. Retomadas Guarani Kaiowá acumulam ataques recentes com destruição, feridos e morte. CIMI, 18/09/2019. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2019/09/no-coracao-das-trevas-retomadas-guarani-kaiowa-acumulam-ataques-com-destruicao-feridos-e-morte/> >. Acesso em: 16/07/21

¹⁵⁹ IHU. À espera da Força Nacional, retomada Guarani Kaiowá sofre novo ataque e tem barracos destruídos pelo “caveirão”. Instituto Humanitas Unisinos, 17/01/20. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595691-a-espera-da-forca-nacional-retomada-guarani-kaiowa-sofre-novo-ataque-e-tem-barracos-destruidos-pelo-caveirao> >. Acesso em: 16/05/21.

¹⁶⁰ ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO – CIMI. Caveirão, tiros e feridos: o ataque de seguranças privados e policiais às retomadas Guarani e Kaiowá. CIMI, 07/01/20. Disponível em.: < <https://cimi.org.br/2020/01/caveirao-tiros-feridos-seguranças-policiais-retomadas-guarani-kaiowa/> >. Acesso em: 13/03/21.

pelas famílias. Após os ataques, um senhor de 55 anos foi perseguido e criminalizado¹⁶¹ e teve a prisão arbitrária decretada enquanto os fazendeiros responsáveis por todas as violências permanecem soltos e impunes. Abaixo compartilhamos algumas imagens das dimensões da retomada *Nhu Vera I* no município de Dourados que resiste defendendo o *tekoha* com a vida (Imagem 12.; Imagem 13.; Imagem 14)

Imagem 12: Retomada *Nhu Vera I*, Dourados, Mato Grosso do Sul



fonte: arquivo pessoal (2021)

Imagem 13: ataques contra as retomadas na região de Dourados

¹⁶¹ Esse exemplo revela as faces do necropoder e terrorismo do Estado brasileiro e constitui o projeto de criminalização e encarceramento em massa da população indígena no Mato Grosso do Sul. “Em relação aos Povos Indígenas, a média alcança 520 presos por 100 mil habitantes, em um cenário conservador. (...) Há uma clara associação entre um cenário de massacres, escravidão, remoção forçada de territórios tradicionais, acesso deficiente a políticas públicas e encarceramento” (MENDES e ALMEIDA, 2020, p. 159-163).



Fonte: CIMI (2020)¹⁶²

Imagem 14: ataques contra a retomada *Avaete* em Dourados



Fonte: comunidade retomada Avaete (2021)

¹⁶² ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO – CIMI. Caveirão, tiros e feridos: o ataque de seguranças privados e policiais às retomadas Guarani e Kaiowá. CIMI, 07/01/2020 Disponível em: < <https://cimi.org.br/2020/01/caveirao-tiros-feridos-seguranças-policiais-retomadas-guarani-kaiowa/> >. Acesso em: 08/03/21.

Em 2021 a violência contra as retomadas da região de Dourados se acirrou e em uma das ocasiões, conforme denúncias, fazendeiros com milícias da empresa de segurança privada queimaram casas na retomada *Avaete* com ataques incessantes contra mulheres, homens, crianças e idosos. Conforme relato de um morador da retomada *Nhu Vera I* (próximo à área atingida)

Os ataques contra as retomadas foram muito preocupantes porque o conflito produzido pelos pistoleiros e fazendeiros atacam constantemente as comunidades indígenas com armamento pesado. Bastante indígenas foram baleados e essa justiça do Estado não vê o nosso lado, não vê. A comunidade indígena vive preocupada com esses tipos de ataques porque nas retomadas tem bastante criança, bastante jovem e bastante idoso. Você vê as pessoas chorando, pessoas sendo atingidas por bala. É preocupante para nós guarani kaiowá. Além disso, as plantações de soja são próximo aos territórios das retomadas e as comunidades plantam mandioca, banana, alguns tipos de alimentação para sua sustentabilidade e estão sendo prejudicado pelo agronegócio pelos agrotóxicos, passa tudo em cima e afeta as plantações dos guarani kaiowá (José - *Tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021)

Em paralelo à guerra produzida pelo agronegócio está a intolerância religiosa e o racismo religioso, onde há um discurso direto de igrejas, sobretudo neopentecostais, contra a religiosidade tradicional, contra mulheres lideranças políticas-espirituais e contra as casas de reza. Um desses ataques ocorreu contra a comunidade do *tekoha* Rancho Jacaré, como demonstra a imagem abaixo (Imagem 15.):

Imagem 15: ataque contra as *oga pysy*



Fonte: CIMI (2021)¹⁶³

Entre os *tekohas* atingidos somente no ano de 2021 Avaete, Takuapiry, Amambai, Guapo'y e Itay Ka'aguy rusu. Esses ataques constantes expressam as violações históricas contra a digna luta e a religiosidade tradicional dos povos originários e revela os cercos da indissociabilidade entre o Estado, a igreja e o racismo estrutural.

Sob a ótica dos crimes históricos do Estado e da Igreja, há uma importante contribuição e crítica substancial do líder comunitário quilombola Antônio Bispo Dos Santos – Nego Bispo (2015) que destaca que é dever de todos os movimentos sociais/socioterritoriais refletir com muita responsabilidade a respeito disso, pois, são crimes e violações que seguem sendo um dos principais instrumentos das instituições contra as culturas milenares dos povos originários e outros povos tradicionais.

A violência contra a matriz tradicional e as casas de reza representam ainda um ponto crucial do desterro, da despossessão e para algumas *ñande sy* expressam ainda os potenciais processos de surgimento de novas doenças. Assim como ocorreu nesses *tekoha*, tantos outros resistem em diversos territórios no sul de Mato Grosso do Sul contra a guerra produzida pelos setores oligárquicos que sustentam o Estado de exceção como regra.

Diante de todo esse contexto, os povos kaiowá e guarani fortalecem a religiosidade, as ações coletivas com a atuação de diferentes gerações e as retomadas como expressões do processo de livre autodeterminação e autonomia indígena. Em uma conversa com um amigo do *Tekoha Guyra Kambi'y*, ele expressa sua vivência como jovem na retomada onde vive:

Quando nós jovens voltamos de novo ao nosso território para retomar, não é mais a mesma coisa, nós já encontramos as dificuldades, principalmente na alimentação tem algumas família que não tem nada para comer todo dia na retomada, e tem algumas família já tem alguma coisa pra comer. Essa é a realidade de morar na retomada morar embaixo da lona, (...) essa é a vida de quem luta para conseguir de novo o território. Sofremos bastante, ameaças de fazendeiros e a vida que segue, com essas e muitas coisas os jovens aprenderam bastante para sobreviver na retomada e seguir forte na luta e não desistir. A RAJ, retomada *aty* jovem, serve para mostrar que o jovem tem o seu valor e para ter voz na linha de frente na retomada. Os jovens são sempre os primeiros a

¹⁶³ CIMI. Mais uma casa de reza Guarani e Kaiowá é alvo de ataques em Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário, 21/10/2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/10/mais-uma-casa-de-reza-guarani-e-kaiowa-e-alvo-de-ataques-em-mato-grosso-do-sul/>>. Acesso em: 25/01/22.

enfrentar confrontos com os fazendeiros (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação verbal, 2021).

A atuação de jovens nas bases comunitárias das retomadas tem sido um dos elementos fundamentais da resistência, essa insurgência da auto-organização das/os jovens é um marco importante dos processos de autodeterminação política e tem sido fortalecida pelo conselho autônomo Retomada Aty Jovem como demonstra o relato da Carta de apresentação do conselho da juventude:

Estado e Governo Brasileiro, Latifundiários e Ruralistas, aqui 'Estamos! Nós somos a juventude Guarani e Kaiowa. Somos os filhos daqueles que vocês desterraram e assassinaram. Fomos formados e educados pela luta contra o massacre e o genocídio que vocês travaram e ainda travam contra nossos pais. (...) Estamos organizados compondo nosso Conselho Jovem para junto com a Aty Guasu continuar a luta pela terra e pelos direitos de nosso povo. Nascemos da luta e dela não sairemos (CARTA DE APRESENTAÇÃO DA RETOMADA ATY JOVEM, 2016, s.p)

A defesa da vida e do *tekoha* se fortalece nas memórias que habitam as territorialidades e as lutas de diferentes gerações por meio da auto-organização frente à despossessão e aos cercos das condições atuais de guerra, devastação ecológica e precarização territorial. Todas essas dimensões permitem também um olhar sobre os impactos dessa violência às/aos jovens nas situações e conflitos que atravessam as retomadas, e como destacou o companheiro o *tekoha* não se encontra o mesmo pelos impactos profundos produzidos pelo Estado e pelo agronegócio.

Mas é na coletividade, na autonomia, na ancestralidade e na força da espiritualidade que a resistência é semeada numa caminhada de busca incessante por cultivar o fortalecimento do *teko* em seu jeito múltiplo. Como disse um companheiro educador e poeta kaiowá, Fabio Turibo: “a estrada da aldeia, a estrada da retomada, a estrada da vida kaiowá e guarani, são estradas da resistência”. Nessas estradas da resistência, o *teko* é como um cipó das florestas em que se pode apoiar para percorrer os lugares mais altos e o *teko porã* pode ser pensado a partir das belas formas de ser, através do qual o sujeito está sendo orientado ao horizonte dos valores tradicionais (BENITES, 2016). Por esses caminhos, demonstram a felicidade, a solidariedade e todos os bons modos de ser e viver que equivalem ao jeito do *yvyra'ija* – aprendiz do líder espiritual.

Apesar de todas as adversidades e violências a retomada é o cerne da luta pela vida e do fortalecimento da organização comunitária com muitas gerações participando

desse trânsito. Conversando com um companheiro do *Tekoha Guyra Kambi'y* ele destacou:

Na retomada nós jovens aprendemos muitas coisas, o principal é a sobrevivência do dia a dia, do nosso cotidiano, nós jovens na retomada sempre estamos na frente da luta somos como guardião cuidando para não acontecer nada com o *tekoha*. No *tekoha* nós temos o nosso modo de ser que nós chamamos de *Ñandereko*, aprendemos muitas coisas que nós kaiowá tínhamos esquecido, como a casa de reza nós chamamos de *ogusu* ou *ogapysy* a casa sagrada aonde os espíritos chegam durante o nosso ritual quando nós dançamos e cantamos. Esse é o nosso porto seguro na retomada a *ogapysy*, muitos jovens não conheciam essa ligação com cultura e depois que veio retomar e morar no território que nós chamamos de *tekoha*, os jovens aprendem essas coisas. Nas retomadas nós não voltamos apenas para retomar de novo o território, nós também retornamos de novo o nosso modo de ser a vivência e aprendizagem a cultura, língua a crença essas são coisas fortes na retomada e os jovens estão aprendendo isso (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação verbal, 2021).

É nessa perspectiva que Seraguza (2018) enfatiza que é constante ouvir nas retomadas que a recuperação territorial é simultaneamente uma guerra e uma celebração, uma guerra contra o Estado e a burguesia agrária; e uma celebração dos povos que evocam o retorno à vida no território retomado. A retomada do *tekoha* é uma das sementes da luta autônoma e da luta por uma existência com dignidade, uma existência que afirma a vida frente à guerra e a morte. A partir das palavras de um jovem kaiowá:

A retomada fortalece mais a cultura principalmente as crenças, a reza, a dança e é a espiritualidade que nos fortalece e nos segura nas retomadas. Mesmo com as dificuldades, nós sempre rezamos e cantamos para adorar aos deuses da natureza pela chuva, pelo sol, pela água e pela lua. Sem a nossa crença nós não teríamos sobrevivido na retomada. Quando nós fazemos o ritual é para abençoar a nossa vida, para nós termos saúde e coragem. Também plantamos alimentos na retomada para o nosso sustento e os rituais servem para isso também para abençoar a nossa comida das pragas, porque os brancos usam venenos. Mas nós kaiowá usamos ritual de reza para tirar as pragas da plantação de nossa roça, isso é muito importante e sustentável para nós (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação verbal, 2021).

Os elementos levantados nos permitem pensar também como se fortalecem a coletividade e como cultivam novamente a terra como elementos centrais que compõem o jeito belo e múltiplo de ser a partir das relações estabelecidas com os parentes. As dinâmicas de autodeterminação política e territorial que atravessam os processos de retomada certificam a importância das ecologias ancestrais, da memória biocultural e

territorial, dos conhecimentos tradicionais e do caráter anticolonialista e autônomo desse movimento. A resistência ancestral vai sendo fortalecida pela auto-organização e pela intensidade e potência dos *mborahei* (cantos), *ñembo'e* (reza) e *jehovasa* (bênçãos) dos *ñande ru* e *ñande sy* e de seus *yvyra`ija* (auxiliares).

Os rezadores e as rezadoras são grandes protagonistas das retomadas e da resistência anticolonial e a força de suas palavras, cantos e rezas são as sementes e vozes que versam caminhos com diferentes gerações na luta pelo *tekoha*. Ademais, suas histórias e trajetórias são as memórias que habitam o *tekoha* e isso permite dizer que a memória é uma dimensão fundamental da luta contra o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo e suas estratégias de desterro e desposseção do passado, do presente e do futuro.

A memória não é apenas uma rememoração do passado, mas uma fonte vital para configurar o antagonismo no presente e fortalecer as lutas por um outro porvir (TRUJILLO, 2020). Sob essa ótica, a retomada depende da emergência do *jekoha* (sustentadores da memória) para fortalecer as antigas trajetórias reavivando memórias para que os saberes e valores tradicionais se materializem na condição atual e possa estruturar novos pensamentos-mundos na perspectiva de levantar novos *tekoha* (BENITES, 2021; BENITES et al., 2021).

A memória do *tekoha* com as grafias do passado e do presente fortalecem os mundos, valores, práticas e vínculos ancestrais nas terras retomadas, por isso, a retomada é considerada como a busca das grandes viagens cosmológicas afetadas pela ocupação dos *karaí* e pelo reservamento compulsório que impactou o modo de existir, os modos de ser dos antepassados – o *tekoymã*. De modo que, as memórias do modo antigo são referências da construção do futuro que busca recompor as forças da terra e o retorno dos guardiões.

Nesse movimento, a retomada territorial é a dimensão que garante a possibilidade de poder cultivar novamente a terra em coletivo com os manejos próprios, uma relação que ao longo do tempo, se for constante, vai recompondo todas as dimensões da vida restabelecendo os saberes e processos de reflorestamento de um ecossistema diverso que outrora existia em plenitude nos *tekoha* com muitos mundos em trânsito.

Nesse processo, há uma interação entre distintos corpos que habitam o mundo e que se distinguem pela diversidade de aparência e linguagem, o que se opõe radicalmente a visão do *karaí*. Esse conjunto de corpos são permeados pela espiritualidade, pelo jeito

múltiplo de ser e pela ciência kaiowá e guarani, envolvendo as dimensões visíveis e invisíveis aos nossos olhos, de modo que o visível é apenas uma parte de um mundo em trânsito que se estende ao mundo invisível, estimulado pelo mundo espiritual, dimensão em que o sujeito busca o seu trânsito entre esses dois mundos (BENITES, 2014; BENITES, 2020).

Mesmo com processos tão brutais de vulnerabilidade ambiental e territorial há uma luta ancestral em defesa da vida. Para Veron (2018) o papel da luta dos kaiowá e guarani enquanto guerreiras/os num mundo moderno e hostil, é nunca renunciar ao modo próprio de ser e ao *tekoha* onde estão seus ancestrais. Por isso, a dimensão cosmológica, socioecológica e territorial da luta envolve incansavelmente e de forma irrenunciável, a floresta, os rios, a fauna, a flora medicinal e todos os seres vivos. Um pluriverso de conhecimento e de modos de resistir defendido diante da tirania do *karaí reko*.

O que está posto é que o *tekoha* é a dimensão através da qual se habita o mundo com a plenitude do jeito múltiplo de ser kaiowá e guarani. Apesar do Estado, dos ruralistas e outros setores reacionários e oligárquicos, o devir das memórias do *tekoha* na luta semeia territórios autônomos e livres de exploração, demarcado ou retomado, que não estão sujeitos à mercantilização. Ainda destacam de diferentes maneiras que quando retornam ao *tekoha*, a força da terra pode ao longo do tempo voltar a germinar através das formas próprias de plantar, cultivar, viver e ser.

Algo fundamental de se destacar aqui é que mesmo diante da guerra/destruição, as retomadas afirmam a vida em diversos aspectos:

Muitos alimentos tipo mandioca, milho, banana e alguns cultivos de horta que a cidade come, como é em Dourados, vem de agricultura familiar ou das roças guarani kaiowá de retomadas, mas também de Reserva Indígena. Mesmo com a terra envenenada ainda tentamos plantar, é só a gente perceber e você vê que a mídia mente, não é o agronegócio que produz comida (José - *Tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021).

Essas características adquirem feições ecológicas demonstrando as consequências desastrosas das alterações socioambientais e territoriais geradas pelo *karaí reko*, ao mesmo tempo em que, exaltam como a recuperação do *tekoha*, o fortalecimento da coletividade e o cultivo da terra a partir do manejo próprio dos sistemas socioecológicos, das tecnologias ancestrais e das formas de autogerir o território e como estas relações estão articulados à espiritualidade e às dimensões da autonomia:

A retomada é importante porque ajuda a gente a plantar mais alimento, saindo do confinamento e da falta de espaço. Na retomada as pessoas chegam e já tentam plantar, elas estão plantando e aos poucos até comercializam para a cidade, como aqui. A gente fica preocupado que a demarcação nunca vem, mas a gente também tem a retomada (José - *Tekoha Nhu Vera I*, informação verbal, 2021).

A categoria *tekoharã* explica que o território recuperado era um *tekoha*, deixou de ser pelo desterro e despossessão causado pelo *karaí*, mas voltará a ser pela resistência e luta dos povos (CRESPE, 2015). Por isso, pensar as retomadas implica levar em consideração toda essa complexidade de sua composição, toda sua potência espiritual e autônoma que busca restabelecer na base comunitária a autogestão e a autodeterminação como prática cotidiana. As figuras abaixo (Imagem 16.) demonstram como a retomada é a dimensão da recomposição e afirmação da vida como prática territorial insurgente:

Imagem 16: Retomada *Nhu Vera Guasu*, Dourados





Fonte: arquivo pessoal (2021)

O debate sobre o futuro passa, sobretudo, pela retomada do *tekoha* e pelo fortalecimento da autonomia, por meio do qual o processo de recuperação territorial é um trilhar contínuo de reafirmação da vida e do modo múltiplo e sagrado de ser. É nesse sentido, que a memória do *tekoha* e a luta autônoma semeiam a recomposição das relações cosmológicas, ecológicas e territoriais com as diversas estratégias diante de um amplo processo de monopolização dos territórios pelo Estado e pelo agronegócio.

Esse processo reivindica ainda outras perspectivas epistemológicas, analíticas e políticas que partem dos conhecimentos tradicionais, das memórias e das lutas por meio de conceitos importantes como *Teko Porã*, *Teko Joja*, *Teko Johaihu*, *Teko Ivyha*, que de acordo com Peralta (2017, p. 4) “vem da igualdade, da felicidade, do amor. As coisas também nascem por amor, quando reza você está dividindo seus anseios com outros seres da natureza. Está pedindo colaboração para poder produzir”.

Essas relações e categorias nativas são fundamentais para o processo de livre autodeterminação nas retomadas dado que há uma recusa existencial de viver em um mundo em que não há lugar para a existência de múltiplos mundos que “não aqueles baseados no desenvolvimento econômico e no poder do capital, a recusa de viver num mundo sem liberdade, sob ameaça contínua de violência” (SZTUTMAN, 2013, p. 2). Para

Benites e Seraguza (2019, p. 4) essa “recusa os leva à luta pela terra, mas não é qualquer terra, ou ‘um’ pedaço de terra, trata-se de um *tekoha*”.

Esses elementos são imprescindíveis para os caminhos das retomadas e é a inspiração central para o aprendizado e uma discussão mais ampla sobre a inter-relação entre cosmologias, lutas ecológicas-territoriais e autonomias como eixos políticos que compõe a resistência indígena. Nesse sentido, nos quadros atuais das lutas se reelaboram e se restabelecem esses sentidos a partir dos múltiplos encontros de histórias e trajetórias heterogêneas, conflitos, desobediências, negociações entre as diferentes gerações que semeiam a resistência anticolonial.

Para Veron (2018, p. 17) os povos originários são as pessoas que não sucumbiram nas mãos da ganância e do progresso ilusório, e permanecem como os guardiões e guardiãs que fazem brotar a esperança e as insurgências em defesa da Mãe Terra. A resistência indígena e os processos de retomadas e recuperação territorial pavimentam caminhos frente às crises de escassez e às violências sistêmicas, além de combater diretamente a repressão/terrorismo de Estado e a concepção de propriedade privada neoliberal que sustenta o desterro e a despossessão.

Sob essa perspectiva, para os kaiowá e guarani esses são vetores que fazem florescer a resistência inegociável pela recuperação do *tekoha* e pela vida constituindo-se como lutas por um outro mundo, uma ‘Terra sem males’ como dizem. Aí a importância de se aprofundar as discussões sobre as dimensões da terra-território, da autonomia indígena e da retomada como “jusante” e “montante” das ações e lutas ecológicas-territoriais. O desterro e a despossessão da vida têm sustentado o saque e o retalhamento dos mundos, em contraposição, a resistência histórica dos povos originários semeia o permanente movimento de fortalecimento da defesa vida, do território e da autonomia.

A noção de território retomado/recuperado é um fator central da resistência anticolonial indígena, este é o ponto que consideramos importante para pensar relações tão fundamentais para a Geografia em aprendizado com os movimentos indígenas e como articulam a potência revolucionária das lutas territoriais autônomas e a defesa da biodiversidade como fonte da vida. Ademais, ressaltamos a importância das autonomias territoriais e da autodeterminação política diante do terrorismo agroempresarial-estatal e como as retomadas e processos de autodemarcação representam um caminho fundamental na luta contra as crises ecológicas. Nos toca aqui pensar o aprendizado com essas

resistências e como estes processos fortalecem horizontes de lutas e outras imaginações e práticas políticas-territoriais.

Se é para fora do cerco que precisamos mirar um caminho fundamental é aprender com o método e a força criadora das lutas dos povos indígenas (MOLINA, 2020). O alvorecer dos Movimentos Indígenas tem fortalecido confluências em diferentes escalas, mantendo as diferenças e as particularidades das lutas, mas semeando uma aliança global entre povos. De modo que seguem sendo cada um, um mundo, mas também compoem um mundo pensado e sentido desde baixo, nesse processo de lutas em marcha com rupturas radicais com as estruturas de dominação e recomposições orgânicas (CECEÑA, 2008).

Diante das fronteiras do capital que avança contra os territórios de vida, grupos e movimentos não conformistas crescem por meio de nichos insurgentes que estão germinando e se fortalecendo em todos os lugares e latitudes do mundo. A crença na infalibilidade da globalização capitalista se choca constantemente com a desobediência anticolonial dos povos e a geopolítica que tece *'geografías y calendários desde abajo'*¹⁶⁴ (RIVERA CUSICANQUI, 2010; LUNA, 2016). Essa geopolítica *desde abajo* é uma referência para articular territorialidades autônomas em resistência que lutam por sociedades outras a partir da vida coletiva e de outras formas de fazer política e sentipensar com o território com uma perspectiva ancestral, cosmológica, ecológica, libertária e não numa concepção hegemônica, de dominação e estadocêntrica.

A resistência indígena é a afirmação da vida, a oposição a tudo àquilo que coloca em “risco os modos de vida de cada povo e sua existência como singularidades; é denúncia tenaz e veemente da força de eliminação e de sobrecodificação à qual estão constantemente submetidos” (MOLINA, 2020, p. 161).

As lutas indígenas hoje, assim como ontem, continuam estruturadas e organizadas de diversos modos no entorno da demanda anticolonial de uma transformação radical das formas políticas que organizam a sociedade ocidental, demandando a autonomia territorial, cultural, discursiva, política e ecológica (RIVERA CUSICANQUI, 2010). A defesa social da autonomia, do território e da biodiversidade a partir da “força coletiva” e dos “comuns” como projeto político e experiência histórica dos povos aos seus modos e lutas, se coloca como crítica e fronteira radical ao modelo neodesenvolvimentista.

¹⁶⁴ Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra - De baixo, pela esquerda e com a Terra (ESCOBAR, 2019).

Para Célia Xakriabá (2018) pensar o território a partir de uma visão cosmocentrada é pensá-lo como motivação primeira do Movimento Indígena, pois para além do território constituir todas as relações da vida e da ancestralidade, a falta de demarcação das Terras Indígenas coloca sob constante risco e ameaça a vida dos povos originários e suas relações com a terra e embora a cultura não seja estática, o fortalecimento da relação com o sagrado passa necessariamente pelo território.

Notadamente, isso evidencia que reflexões mais críticas ao colonialismo, ao capitalismo e estatismo emergem em meio as lutas dos povos originários e em meio à insurgência do protagonismo de pesquisadoras e pesquisadores indígenas que trazem novos elementos e abordagens sobre suas próprias histórias e trajetórias de resistência. Esse protagonismo de pesquisadoras e pesquisadores que apresenta novos léxicos político-epistêmicos, de acordo com Célia Xakriabá (2018), se fundamenta na ação de ocupar e demarcar o espaço acadêmico como ferramenta de luta a partir das ciências indígenas, ação que vai muito além de um exercício intelectual, envolvendo a profundidade das epistemologias indígenas, a criatividade política e um nível considerável de apreço à subversão.

Esse aporte crítico se dá sobretudo a partir da emergência organizada de movimentos que têm reivindicado transformações profundas e que seguem denunciado e enfrentado ativamente as estruturas de poder (FERREIRA, 2011, 2014; ANTILEO, 2012). Para o pesquisador Añuu José Quintero Weir (2011) a memória de resistência dos povos originários demonstra que cada uma das comunidades em luta sejam elas indígenas, camponesas, quilombolas, ribeirinhas, urbanas ou outras, comecem a pensar desde o pensamento ‘de baixo’, desde o cotidiano e desde a comunidade que somos, pois, esta é uma caminhada do possível para a construção e fortalecimento de autonomias. Lutas que são pontos de aprendizado inquestionáveis que nos ensinam a importância da autonomia, da auto-organização e da solidariedade como caminhos para potencializar o pensamento a partir de baixo e as ações cotidianas.

O autor ainda relata que a perspectiva e o modelo levado a cabo por diferentes governos de direita e da esquerda institucional demonstraram os limites da política de Estado e do pensamento ocidental que ao falar de libertação não consideraram como elementar as históricas lutas dos povos indígenas. Ressalta que os povos têm se levantado ao longo da história e gritado: ‘Já basta!’ e estas relações demonstram a necessidade de aprender (com) e fazer circular as palavras e resistências múltiplas que germinam entre

os povos, pois não é possível pensar em processos de libertação como se fossem exclusivos da mesma colonialidade do poder e do saber. As vozes dos povos originários falam desde a autonomia e desde o coração de um sentipensar outro constituído pelas resistências semeadas em Abya Yala (QUINTERO WEIR, 2016).

A orientação internacionalista que estes movimentos criam desnaturaliza o Estado como horizonte de projeto político e analisa como os antagonismos mesmo permeado por segmentações são internacionalmente abrangentes, além de demonstrarem dimensões elementares das autonomias territoriais frente a heteronomia e monopólio de poder e violência estatal (FERREIRA, 2018).

Nesse sentido, a militante Aymara Adriana Guzmán em uma entrevista, ressaltou que a luta internacionalista sempre foi a base da resistência dos povos indígenas e em suas palavras: “nosotras tenemos en la memoria larga que éramos un solo pueblo, que no existían las fronteras, entonces eso es un internacionalismo um poco más ancestral”¹⁶⁵. Cabe, portanto, destacar a importância de pensar a luta indígena pelas raízes da resistência histórica sob uma perspectiva que rompe com o estadocentrismo.

Através da abordagem construída pelos Movimentos Indígenas e pelas organizações de base territoriais, o internacionalismo envolve os caminhos de auto-organização dos povos, seus métodos, saberes e sistemas políticos voltados às necessidades locais, e simultaneamente, envolvem pautas e lutas através de um campo tecido pela solidariedade entre os povos com a centralidade das lutas territoriais com a geopolítica *desde abajo*. Desse modo, o território é uma dimensão da memória e da luta constantemente reconstruída no decorrer de processos de auto-organização das comunidades e dos Movimentos Indígenas.

A demanda na luta por autonomia, por sua vez, se reconstrói como reivindicação tão secular quanto a opressão e a resistência a ela (RESENDE, 2017). Retomar a noção de multiplicidade territorial e memória biocultural como fonte de afirmação da vida e da autonomia, nos permite compreender os distintos processos de luta *desde abajo* e os exercícios de autodeterminação contra a geopolítica moderna colonial. As geopolíticas *desde abajo* retomam o espírito de comunidade na qual se reconfiguram o território e a biodiversidade grafando narrativas e políticas que expressam as singularidades, a

¹⁶⁵ CANAL ABIERTO. Entendimos que estábamos sometidas y subordinadas gracias al feminismo. 29/08/2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CV0--RjTMB0&t=276s&ab_channel=CanalAbierto>. Acesso em: 09/03/21.

ancestralidade e saberes, mas também fortalece o ‘comum’ como dimensão geo-histórica que dispõe da potencialidade de construir outros mundos e sociedades outras.

A compreensão dos segmentos autônomos dos Movimentos e organizações de base indígenas, permite uma reflexão junto à Gersem Baniwa que explica que em termos práticos e teórico-conceituais a autonomia é um exercício da autodeterminação e não pode ser confundido com independência e autossuficiência completa, pois é um processo em permanente construção. A autonomia é sempre a expressão concreta do exercício da livre autodeterminação dos povos, de modo que fortalece o princípio de devir-indígena da ação e conceito de política (RESENDE, 2017).

De distintas formas e em diversos níveis, desde a década de setenta, temos presenciado a insurreição e o estado de mobilização permanente dos Movimentos Indígenas fazendo emergir novas ações de autodeterminação e formas de autonomias como frutos das rebeliões históricas que estão sendo fortalecidas e reorganizadas neste século XXI. Nesse sentido a rebelião passa a se constituir também como a linguagem fundamental através da qual os povos indígenas se contrapõem à sociedade racista que não admite sua existência (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

No fortalecimento da autonomia o território é uma dimensão fundamental que faz germinar caminhos de libertação e autogestão/autogoverno em graus diversos, sendo um dos principais pontos dos discursos políticos e ações emanados desde os Movimentos Indígenas a nível local, nacional, continental e global. Os movimentos semeiam, aos seus modos, o território como potência da comunidade, do autogoverno, como espaço de vida multiespécie e das dimensões espirituais, de modo que um território é sempre multidimensional composto por muitas relações entre biodiversidade, cosmos e autonomias.

Quando dizemos autonomia estamos falando também de território e de dignidade como fronteira material e ideológica contra a ordem capitalista, sendo uma demanda anticolonial que se traduz à linguagem das lutas por libertação (RIVERA CUSICANQUI, 2016; SVAMPA, 2019). Desse modo, os povos nos ensinam a recuperar a ação política coletiva como condição humana a partir de ‘outras formas de fazer política’, retomando perspectivas de autonomia como condição humana para fortalecer o autogoverno (LUNA, 2016).

A espiral de fortalecimento da autonomia aborda não um, mas diversos aspectos da vida comunitária através de um processo contínuo que está intimamente relacionado

com as formas do ser e saber-fazer comunitário, uma ação sempre em construção em diferentes escalas. A perspectiva autonomista tem demonstrado ao longo dos anos um crescente movimento de livre autodeterminação com métodos de organização, ação e segmentaridade que são atravessadas pelas formas organizativas ancestrais das políticas indígenas.

Desse modo, a autodeterminação política tem permitido que se retomem “coletivos e poderes em funcionamento que escapam dos contornos da sociedade envolvente e da forma-Estado” (MOLINA, 2018, p. 123). A autonomia e a autodeterminação não podem ser conceitos fechados e baseados apenas na autossuficiência de um coletivo ou povo e nem pode ser pensado de forma isolada, mas deve ser pensado como processo construído na prática da luta das comunidades e organizações de base, nas contradições, autocríticas e novas ações, pensamentos e práticas coletivas. De modo que o território e a defesa da autonomia são horizontes de ação e pensamento, um movimento ativo.

É importante pensar esses movimentos através das particularidades do contexto histórico, geográfico e socioecológico, bem como através das ações políticas em âmbito comunitário, intercomunitário, nacional e internacional. Nessa perspectiva, um dos pontos que atravessam as lutas autônomas é a importância da autodemarcação e da retomada dos territórios como um movimento que tem sua própria existência, memória e trajetória enquanto ação direta e estratégia de intervenção compreendidas como resultantes da política autônoma dos Movimentos Indígenas.

Para refletirmos um pouco sobre esse processo destacamos o trabalho de Molina (2017) que enfatiza que este não é um processo que se reduz à pressão sobre os governos para a garantia de sobrevivência mínima numa terra qualquer. Este é um deslocamento “tão imprescindível quanto profícuo, na medida em que nos permite (ou melhor, nos exige) estender não só os nossos modos de pensar as T/terras, como a nossa noção de política” (MOLINA, 2017, p. 5). A autora ainda destaca que uma assimetria principal que sustenta essas experiências é a particularidade dos diversos conceitos de terra-território e as relações de poder e resistência entre o Estado e os povos indígenas.

A autodemarcação, bem como as retomadas territoriais, demonstra uma dobra e contraposição ao Estado, em um tensionamento que se constitui no plano da execução dos procedimentos, e ao conjugar terra, vida e luta são expressões da força criativa e de subversão que compõe as políticas dos povos indígenas que se fazem na terra, a partir da

terra e pela terra, de modo que se conjuga na luta pela vida e pela garantia da diferença (MOLINA, 2018).

As múltiplas dimensões da terra-território são compostas pela ancestralidade, alianças parentais e pela memória, formando também os eixos da criação de um regime de fortalecimento da autonomia e da reivindicação do território não somente como usufruto tal como faz o Estado que a qualquer momento pode rever os processos de demarcação através de suas leis e normativas. Mas emergem a partir da auto-organização na defesa de territórios autônomos e exclusivo para os povos, territórios que não estão sujeitos a mercantilização e a monopolização pelo Estado, pelo agronegócio e outras formas de exploração da vida.

Esse processo se opõe a dependência da valoração de fatos e da morosidade jurídica com a natureza vaga e rasa do núcleo normativo que representa o objetivo do Estado de manter o controle sobre as Terras Indígenas enquanto projeto sociopolítico (NASCIMENTO, 2016). Desse modo, as autodemarcações e retomadas constituem um projeto político das lutas anticoloniais dos povos originários.

De acordo com as pesquisas identificadas por Rocha (2017) muitos povos estão fortalecendo os processos de retomadas e autodemarcação dos territórios no Brasil a exemplo dos Kulina e Kaxinawá no Amazonas/Pará; Potiguara na Paraíba¹⁶⁶; Tupinikim e Guarani no Espírito Santo; Kaingang no Rio Grande do Sul; Munduruku no médio rio Tapajós¹⁶⁷, Tupinambá na Bahia; Tupinambá no Pará¹⁶⁸, Waiãpi no Amapá; Guarani Mbya no Rio de Janeiro, Jamamadi no Amazonas, e dos povos Kaiowá, Guarani e Terena no Mato Grosso do Sul, os povos Borari e Arapium, Xokleng, Ka'apor, Tuxá e os Tupinambá, dentre outros exemplos que insurgem das ações autônomas das bases comunitárias.

Considerando a importância das retomadas e autodemarcações, e compreendendo a existência de diversos segmentos nos movimentos, é fundamental nos debruçarmos em aprender e visibilizar o debate sobre esses tecidos/arranjos territoriais autônomos fazendo

¹⁶⁶ OS BRASIS E SUAS MEMÓRIAS. Povo indígena Potiguara. Disponível em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-manoel-santana-e-pedro-ciriaco/>>. Acesso em: 21/03/21.

¹⁶⁷ II Carta da Autodemarcação- O governo ataca contra a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu preparando. Autodemarcação no Tapajós, 24/11/14. Disponível em: <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/24/carta-ii-da-autodemarcacao/>>. Acesso em: 21/03/21.

¹⁶⁸ ARAGÃO, Tainá. Autodemarcação Tupinambá reivindica reconhecimento do território no Pará. Amazônia Real, 30/12/20. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/autodemarcacao-tupinamba-reivindica-reconhecimento-do-territorio-no-para/>>. Acesso em: 19/03/21.

caminhar o aprendizado com as autonomias indígenas desde a Geografia. De modo que seja possível pensá-los como práticas territoriais insurgentes que germinam das ações coletivas de cada povo e comunidade de acordo com suas memórias, formas de organização, alianças e processos de luta.

O fortalecimento da autodeterminação, das retomadas e da autodemarcação reposiciona a noção de territorialidade autônoma a partir do *corpus* substantivo de vida através do qual a floresta, os rios, o cosmos, os humanos e não-humanos compõem mutuamente um movimento contínuo do território enquanto dimensão ontológica, multiespécie, da política e do saber-fazer coletivo que semeia inimagináveis esferas de espacialização da resistência.

Nessa compreensão, dialogamos com a perspectiva do mestre Joelson (2021, p. 43) da Teia dos Povos no livro “Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil”, quando ressalta que as lutas por território versam o pluriverso da vida que marca a importância dessa dimensão para o fortalecimento da autonomia:

não estamos falando de um quadrado (...). Estamos falando de um lugar cheio de símbolos de pertencimento alicerçados na abundância da vida. É o que chamamos de *para além da cerca*. Então, não basta que alguém conceda terra como hoje fazem mediante a distribuição de títulos individuais, que depois serão comprados pelo agronegócio, para depois essa terra se converter em máquina de destruição de vida. O que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado e cuidado. Se continuarmos a lutar a partir das cercas, elas seguirão nos separando, nos dividindo; são elas que permitem que alguém degrade o rio em um canto e que as demais pessoas que não o fazem sejam impactadas pela destruição desse mesmo rio em outro lugar.

Eis a potencialidade da memória biocultural, da autodeterminação e das autonomias territoriais: “o que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade” para além da cerca e para além do cerco do Estado e da exploração capitalista. Aprender com a multidimensionalidade das lutas torna possível semear caminhos através da multiplicidade de histórias-até agora (MASSEY, 2008) que tecem outros mundos e desde onde aprendemos a pensar outras geografias a partir da autonomia ou geografias pela/para a autonomia.

As conquistas autônomas por meio do ‘saber-fazer’ cotidiano-comunitário, ainda que aparentemente pequenas, pavimentam cruciais impulsos para o avanço em direção a outras escalas de emancipação e autodeterminação (HAESBAERT, 2021). Nesse sentido,

Rivera Cusicanqui¹⁶⁹ (2010) destaca a importância de recuperar a esfera do cotidiano para pensar o território como espaço de autonomia, do autogoverno e da reprodução da vida através da terra, da relação mutualista, integral e holística entre o que chamamos de humanos e não-humanos.

É nesse sentido que a disputa sociopolítica pelos comuns da biodiversidade, da autonomia e da retomada dos territórios tem se transformado no ponto chave de ‘outra forma de fazer política’ a partir das resistências ancestrais. Sob essa ótica, a multiplicidade biocultural e territorial fortalece novos sentidos epistêmicos e políticos que são aprendidos com os saberes e lutas através do qual a biodiversidade é uma comunidade de seres e o corpo é a própria terra, com a vida sendo um horizonte em curso e em fricção. Compreender a existência de diversos agentes da produção da vida para além dos ‘confins do humano’ contrapõe a racionalidade das relações de poder patriarcal/capitalista/estatal/colonial.

Essas lutas são as principais trincheiras contra a nova configuração do capital que se expande contra as Terras Indígenas, processos que têm produzido sistematicamente verdadeiros espaços de morte com territórios minados e monopolizados. A ordem predatória do capital tem transformado vidas em objetos e as extensões entre corpo-terra uma dimensão a ser violada, propagando um contínuo processo de devastação ecológica e de precarização territorial. Nesse contexto, diversos territórios são violentados pela cartografia funcional do des-envolvimento e dos dispositivos políticos que reproduzem o saque neocolonial a partir da expropriação das condições de existência de povos originários e outros povos tradicionais (MALHEIRO, 2020).

Contra a despossessão das condições de existência e das forças vitais da terra, a retomada dos territórios tem feito germinar sementes para um projeto construído pelas práticas cotidianas de autonomia e em um projeto global semeado pela resistência histórica, pautando a urgência de transformações mais profundas frente às arestas mais agressivas do capitalismo.

A esperança de sobrevivência para a humanidade diante da iminente destruição do planeta, se houver esperança de ser melhor, essa esperança está no aprendizado com a luta dos povos originários e nos nichos de resistência que formam todas/os as/os

¹⁶⁹ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Etnicidad estratégica, nación y colonialismo en América Latina. In: IV Congreso Internacional sobre Dinámicas de inclusión y exclusion en América Latina. Guadalajara, México, 2013. Disponível em: < <http://teresanalvarez.com.ar/etnicidad-estrategica-nacion-y-colonialismo/#axzz2peYnZQPb> >. Acesso em: 14/04/21.

oprimidas/os com todos os tamanhos, de múltiplas formas e das mais diversas cores, com a sua semelhança em resistir à guerra neoliberal (MARCOS, 2020).

Os núcleos insurgentes são protagonizados pela resistência ancestral dos povos originários, sobretudo com as mulheres, que permanecem em luta em defesa da vida, da autonomia e do território. A resistência originária é anti-sistêmica e anticolonial e fortalece as formas organizativas ancestrais e outro tipo de prática política: ocupar o território e poder viver, manter a biodiversidade e ter controle de autogestão sobre ele. O que pode ser pensado ainda com a proposta de Llaitul e Arrate (2012) como processo de experiências de controle territorial, de formas embrionárias de autonomia.

Não é possível pensar em processos de libertação nacional e em processos mais radicais de transformação social, sem a dimensão dos territórios, da vida e da autonomia, e isso é o que nos ensinam o movimento de auto-organização, bem como as retomadas, autodemarcações e recuperações territoriais dos povos originários.

O território e a biodiversidade compõem a base dos mundos, da vida e dos múltiplos processos de resistência e é o caminho através do qual se semeia a luta anticolonial, a autodeterminação e os movimentos de libertação. Eis a grande importância de pensar a política desde o território e desde a autonomia construídas desde tantos lugares e modos, nichos que apontam caminhos e estimulam o fortalecimento de saberes vitais e da prática coletiva como forma de retomada e recomposição da vida em sua multiplicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho nos permitiu compreender a importância dos processos de autonomias indígenas na perspectiva cosmocentrada nos saberes, nas memórias, na livre autodeterminação política-territorial e nas formas organizativas ancestrais. Possibilitando uma compreensão de como estes elementos fundamentam uma geopolítica *desde abajo* como dimensão que potencializa a luta pela vida e a defesa dos territórios e da biodiversidade contra as ofensivas do capital através dos megaprojetos e do neoextrativismo.

Por outro lado, a construção desta caminhada e pesquisa teve como inspiração e princípio orientador o aprendizado com as lutas kaiowá e guarani, com o foco sobre os impactos da pandemia e do agronegócio para estes povos e a importância das ações autônomas que constituíram as formas de autodefesa diante da expansão da doença e da política genocida do Estado brasileiro.

A temática proposta para análise nos permitiu demonstrar reflexões que foram atravessadas pela centralidade dos conhecimentos tradicionais e pelos modos de autogestão frente ao desterro e à despossessão que constitui o modelo do agronegócio que impera no sul de Mato Grosso do Sul, modelo que também constituiu o eixo de propagação da Covid-19 entre os povos indígenas por meio das atividades agroindustriais.

Esse conjunto de situações e ofensivas revelou as faces do Estado genocida e da conivência dos órgãos governamentais indigenistas que estiveram indiferentes e não atuaram como poderiam/deveriam no fortalecimento do cuidado e defesa da vida dos povos originários. Nesse contexto, o Movimento Indígena teve de enfrentar não só os impactos diretos da pandemia, mas também os ataques do Estado aos direitos territoriais originários por meio dos mecanismos institucionais e de projetos de lei que avançaram no congresso nacional, bem como tiveram de fazer o enfrentamento à militarização dos espaços de saúde e da própria FUNAI, além de enfrentar o completo desmonte dos órgãos de defesa e proteção ambiental que perpassa pela proteção dos territórios originários. De modo que, o *modus operandi* do Estado brasileiro foi a intensificação do genocídio e do ecocídio, ao mesmo tempo em que colocou como prioridade os benefícios ao agronegócio e ao grande empresariado do setor.

Diante desse cenário, muitas memórias foram atravessando os discursos políticos de diferentes sujeitos kaiowá e guarani, sendo um desses eixos os relatos que foram

transpassados enfatizando a importância da grande floresta que outrora confluía nos *tekoha*, como eixo imprescindível da luta territorial autônoma, floresta que em outros tempos também constituía fonte central de autodefesa frente às doenças que acompanhava os *karaí* e à violência de Estado. Essas características adquirem feições ecológicas demonstrando as consequências desastrosas das alterações socioambientais e territoriais geradas pelos *mbairý* e exaltam o fortalecimento do conhecimento tradicional, da autonomia territorial e das ecologias ancestrais como força motriz contra o desterro e as crises constantes.

Mesmo diante de processos tão brutais de devastação ecológica e de precarização dos territórios, há uma luta ancestral em defesa da vida e do *tekoha* com um pluriverso de conhecimento como base da resistência diante da tirania capitalista. Essas memórias e luta ancestral fortalecem a plenitude da multiplicidade do modo de ser e viver que pavimentam os caminhos da resistência.

O ponto de partida foi o entendimento de que as ecologias ancestrais e as lutas territoriais compõem a potência das práticas cotidianas de cuidado coletivo e de fortalecimento da autonomia. Eixos que também constituem o campo da política kaiowá e guarani que formaram a base dos processos de autodefesa diante da Covid-19. As memórias da floresta perpassam os conhecimentos tradicionais, as práticas bioculturais e os modos de autogestão territorial e ambiental que integraram eixos importantes do cuidado comunitário através da medicina tradicional, das rezas, do urucum, do fortalecimento das roças, hortas e do compartilhamento de sementes e mudas.

Nessa perspectiva, os povos kaiowá e guarani fortaleceram as bases das formas de autodefesa por meio da resistência comunitária, das ações autônomas e dos conhecimentos tradicionais orientadas sobretudo pelos *ñande ru* e *ñande sy*. Fortaleceram a autogestão territorial e as ecologias ancestrais impulsionando a recomposição dos sistemas socioecológicos e a defesa do território, ainda organizaram e levantaram as barreiras sanitárias como dinâmica de autodefesa para controle da disseminação da doença nas comunidades.

Frente ao difícil cenário de expansão da doença, da política genocida e de ataques brutais aos povos originários através de normativas e leis que beneficiam o avanço do neoeextrativismo sobre as Terras Indígenas, e de tantas perdas e dores que vivenciamos, os povos kaiowá e guarani, assim como outros povos indígenas no Brasil, fortaleceram os processos de autogestão e autonomia para controlar a expansão do vírus nas

comunidades, dinâmica que envolveu ainda o fortalecimento da teia de mobilização entre as organizações de base e a APIB em uma grande rede de ações coletivas e apoio mútuo.

Os povos kaiowá e guarani demonstraram a força motriz das rezas, das ecologias ancestrais, dos conhecimentos tradicionais e da autogestão territorial como agentes e ações fundamentais na dinâmica de autonomia indígena. Ao mesmo tempo, o processo de autogestão e autodefesa revelaram a importância do exercício de livre autodeterminação que tem se fortalecido por meio das práticas espaciais insurgentes a partir das reivindicações, demandas e ações autônomas dos próprios povos. Ademais, os kaiowá e guarani demonstraram que só é possível ter vida digna com o território originário, com o *tekoha*, recompondo a coletividade, os espaços de cada ser vivo e as forças vitais para cura da terra. Nesse sentido, a resistência das mulheres e as retomadas territoriais constituem um eixo central da luta pela vida como uma luta fundamentalmente anticolonial.

O processo de auto-organização e autodefesa foram atravessados por seis eixos fundamentais: a) o fortalecimento da religiosidade e das rezas; b) autonomia/autogestão comunitária; c) memória biocultural e o conhecimento tradicional no cuidado coletivo com as floras medicinais e outras dinâmicas de autocuidado; d) ecologias ancestrais, o manejo e cultivo da terra com novas hortas comunitárias, roças e com o compartilhamento de sementes e mudas; e) a centralidade da atuação das mulheres e a importância das retomadas como cerne da defesa da vida; f) além das grandes mobilizações nacionais em conjunto a outras organizações de base confederadas à APIB.

Fatores que evidenciam como os povos indígenas fortaleceram ações autônomas em seus territórios, aos seus modos e formas de cuidado, e como compartilharam narrativas de que esta pandemia foi produto/consequência do modelo de vida predatório sustentado pela sociedade moderna colonial. Ainda destacaram a importância da luta autônoma, da auto-organização da comunidade e da defesa da biodiversidade diante da crise ecológica, climática, sanitária e de escassez que o neoextrativismo e as outras formas de exploração capitalista causam.

Isso nos permitiu aprender com as formas com que os povos fortaleceram as redes de apoio mútuo e as ações coletivas com um amplo processo de auto-organização e diversas estratégias de cuidado e controle territorial. Além de nos permitir pensar sobre as formas de compreensão da saúde enquanto uma ramificação da simbiose corpo – terra e os processos de cuidado comunitário através da espiritualidade, da medicina tradicional,

dos sistemas socioecológicos e modos de autogerir o território. Essas dimensões demonstraram como os povos originários fortaleceram a interligação de seus corpos com outros corpos (multiespécies) e com os fragmentos de florestas que resistem em meio ao deserto do agronegócio, com articulações complexas entre forças sociais através do qual a multiplicidade de vida persiste em luta diante da devastação e buscam pulsar possibilidades em meio às ruínas e ao desterro propagados pelo Estado e pelo capital.

Todo esse contexto ainda nos permitiu aprender com a potência organizativa que atravessou o âmbito nacional com os povos indígenas na primeira linha de resistência contra o neofascismo e a política genocida do Estado brasileiro. Em mobilização os povos fortaleceram o acampamento ‘Luta pela Vida’, ‘Levante pela Terra’ e a ‘Marcha das Mulheres Indígenas’ que foram grandes exemplos da resistência ancestral e nos permitiu pensar a importância dos caminhos que tecem a coletividade, a auto-organização e a solidariedade que afirmam a vida para resistir ao modelo de guerra/devastação propagado pelo Estado e pelo capital.

Em aprendizado com os povos originários esperamos em coletivo desde nossos territórios e autonomias pela construção de uma outra forma de viver e conviver, de lutar e de fortalecer a autodeterminação e defender a vida digna. Um aprendizado que nos faz coexistir em multiplicidade de mundos tecendo alianças, em que cada luta é uma semente que germina ao seu tempo, modo e território. Pensar e aprender com as lutas territoriais, as formas de auto-organização e os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, nos oportuniza semear a construção de alianças em defesa da terra-território, fortalecendo reflexões por meio de uma abordagem anticolonial que se ampara nas escalas epistêmicas e políticas das dimensões das lutas que contrapõe radicalmente o aspecto histórico de desterro e despossessão, e retoma caminhos em combate aos impactos socioambientais e à insegurança e precarização territorial causadas pelo agronegócio e por outras formas de neoextrativismo.

Todo esse processo constitui uma lição fundamental sobre a urgência de transformação da realidade de intensa crise ecológica e climática na qual vivemos, demonstrando a importância do território, da biodiversidade e da autonomia para construção de caminhos que nos permitam viver com dignidade.

A terra-território é o que possibilita a vida e se não compreendermos a urgência de mudança, crises ecológicas, climáticas e sanitárias como a atual, mas também a crise hídrica que já assola diversos lugares, serão o cerne das próximas décadas. Retomar os

territórios é o caminho que permite criar possibilidade de enfrentar as crises geradas pelo predatismo capitalista. Essas arestas do neoliberalismo estão sendo confrontadas pela resistência de baixo.

O que está posto é aprender com as guardiãs e os guardiões da vida, com os povos originários, cujas existências apontam caminhos de cura e de afirmação da vida. O que foi possível ver neste período de pandemia da Covid-19 (e para além dele) é a necessidade de mudança radical frente ao Estado de exceção criado pelo neoextrativismo e pela ordem neoliberal.

Por fim, expressamos nossa solidariedade a todas as pessoas que perderam amores, amigas/os, familiares e que tiveram a vida afetada em diversos âmbitos por esse contexto desolador da pandemia e de intensificação da política genocida. Não perdoamos e nem esqueceremos as mais de 600 mil vidas ceifadas pela Covid-19 e sobretudo pela necropolítica do Estado brasileiro.

Essas vidas marcam nossa memória e seguiremos fazendo brotar a esperança por um outro mundo com todas as gentes, povos e nichos de resistência, dignidade e rebeldia. Tendo isso como pretexto, nos pautamos e nos aliançamos à afirmação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil ao manifestar que a luta e a solidariedade coletiva só será completa com os povos originários, pois, a cura está no ativar de nossos princípios coletivos e mutualistas. Na esperança por um mundo onde caibam outros mundos seguimos resistindo por vida, território e autonomia. Diga ao povo que avance!

REFERÊNCIAS

AB’SÁBER, Aziz. **Os Domínios de Natureza no Brasil**: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALBANEZ, Jocimar Lomba. **Madeireiros e demais aventureiros**: em meio à modernização conservadora na região cone sul de Mato Grosso/do Sul (1970-1990). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, 2018

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida (Eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: IMESP/IRD/Ed.UNESP, p. 239-274, 2002.

_____. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de

campo pós-malinowskiano. **Campos**, v. 15, n°1, pp. 129-144, 2014.

ALMEIDA, Clara Barbosa de. **A luta das mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá a quarenta anos pela reconquista do território (yvy rupa) no estado de Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina) - UNILA, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, Luciane Pinho. TEIXEIRA, Léia Lacerda. FIGUEIRA, Kátia Cristina Nascimento. A importância do estudo dos impactos sociais junto às comunidades locais dos territórios que integram o Corredor Rodoviário Bioceânico. **INTERAÇÕES**, v. 20, p. 285-296, 2019

ANDRADES, Thiago Oliveira de.; GANIMI Rosângela Nasser. Revolução verde e a apropriação capitalista. **CES Revista**, v.21, 2007.

ANTILEO, Enrique. **Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad**. Tese (Mestre em Estudos Latino-americanos) – Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2012

_____. Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile. **Revista Meridional**, n. 4, 2014.

APIB, ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Carta emergencial dos conselhos guarani e kaiowá frente a pandemia do covid19**, Dourados, 2020. APIB. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/2238>>. Acesso 28/08/ 2020.

_____. **A mãe terra enfrenta dias sombrio**. Carta final da Assembleia de Resistência Indígena, 2020. APIB. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/2232/1/Articula%C3%A7%C3%A3o%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20do%20Brasil%20-%20A%20m%C3%A3e%20terra%20enfrenta%20dias%20sombrios.%20Assembl%C3%A9ia%20de%200.pdf>>. Acesso em 28/08/ 2020.

_____. **Emergência indígena: Plano de enfrentamento da Covid-19 no Brasil** Uma proposta do movimento indígena e seus parceiros para salvar vidas e evitar o aumento da tragédia da pandemia do Coronavírus entre os povos indígenas do país. APIB. 2020. Disponível em: < <http://apib.info/files/2020/06/Plano-Indigena-de-Enfrentamento-ao-Covid-19-Versa%CC%83o-final.docx.pdf> > Acesso em: 08/12/2020.

_____. **Documento Final: Acampamento Terra Livre 2020**. XVI Acampamento Terra Livre 2020. APIB, 30/04/2020. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/1760/1/Articula%C3%A7%C3%A3o%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20do%20Brasil%20-%202020%20-%20Acampamento%20Terra%20Livre%202020%20-%20Documento%20Final.pdf>>. Acesso em: 24/02/21.

_____. **União e Luta dos Povos Indígenas contra os vírus que nos matam.** APIB, 05/04/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/04/05/uniao-e-luta-dos-povos-indigenas-contr-os-virus-que-nos-matam/>>. Acesso em: 07/04/21.

_____. **Levante pela Terra.** APIB, 17/06/2021. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/17/levante-pela-terra/>>. Acesso em: 17/06/21.

_____. **Fora Marcelo Xavier da Funai.** APIB, 17/06/2021. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/16/fora-marcelo-xavier-da-funai/>>. Acesso em: 17/06/21.

_____. **Vida é luta!:** nota da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. APIB, 23/06/21. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/23/vida-e-luta/?fbclid=IwAR3U7sjQslHSQ1XzIy7Qfo9SpLNHKJ08-SMZJq8kRViWKbSD2ntbgaNJPwg>>. Acesso em: 24/06/21.

_____. **Povos e Terras Indígenas são a reserva para vida no planeta.** APIB. Disponível em: <<https://apiboficial.org/cop26/>>. Acesso em: 08/11/21.

_____. **Nota de Repúdio:** Funai exclui Terras Indígenas não homologadas das atividades de proteção. APIB. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2022/01/18/nota-de-repudio-funai-exclui-terras-indigenas-nao-homologadas-das-atividades-de-protecao/>>. Acesso em: 25/01/22.

ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira.; DIEGUES, Antonio Carlos (orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001, 205p.

ARRUZZO, Roberta Carvalho. CUNHA, Livia Domiciano. SANTOS, Liziane Neves dos. Relações territoriais entre Povos Indígenas e agronegócio no Brasil: conflitos e resistências. **Revista Tamoios**, São Gonçalo (RJ), v. 18, n. 1, p. 165-185, 2022

ASCOM/CIMI. **Nota pública contra os conflitos provocados pelo agronegócio e pelo respeito aos nossos direitos originários sobre as nossas terras.** CIMI. 04/09/2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/09/conselho-terena-e-aty-guasu-divulgam-nota-publica-contr-violacao-de-direitos-constitucionais-indigenas/>>. Acesso em: 07/01/21

_____. **Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final:** “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”. CIMI. 15/08/2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>>. Acesso em: 22/02/21.

ATY GUASU, KUÑANGUE, RAJ. **Manifesto Guarani e Kaiowá exigindo a atuação dos órgãos públicos nas barreiras sanitárias em Territórios Indígenas para a prevenção da chegada da pandemia do novo coronavírus.** 08/07/2020. Disponível em: <<http://apib.info/files/2020/07/MANIFESTO-GUARANI-KAIOWA%CC%81-EXIGINDO-DOS-O%CC%81RGA%CC%83OS-PU%CC%81BLICOS-QUE-ATUE-NAS-BARREIRAS-SANITA%CC%81RIAS-EM-TERRITO%CC%81RIOS->>

[INDI%CC%81GENAS-COM-A-CHEGADA-DA-PANDEMIA-CORONAVI%CC%81RUS-1.pdf](#)>. Acesso em: 19/10/2020

ATY GUASU. **Documento final da Aty Guasu. Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, Antonio João, Mato Grosso do Sul, Brasil, 2019.** Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/12/aty-guasus-denuncia-as-praticas-genocidas-do-governo-brasileiro-em-carta-final-da-assembleia/>>. Acesso em 23 de nov. de 2020.

_____. **Tekoha Guayviry, 2017.** Disponível em: <<http://cimi.org.br/pub/doc/documento-final-Aty-Guasus-Guayviry-Fev-2017.pdf>>. Acesso em: 23 de nov. 2020.

_____. **Plano Regional: Plano da equipe Aty Guasu Guarani e Kaiowa diante do avanço da Covid-19 e ordem de isolamento social. 2020.** Disponível em: <http://emergenciaindigena.apib.info/files/2020/08/PlanRegional_Maraca_Atyguasus.pdf>. Acesso em: 23 de nov. 2020.

_____. **Nota de pesar das lideranças e conselhos guarani e kaiowá. Tekohas Guarani e Kaiowá, 2020.** Disponível em: <<https://assets.survivalinternational.org/documents/1937/nota-de-falecimento-guaraniekaiowa-covid19.pdf>>. Acesso em: 23 de nov. 2020.

AURORA, Brulina. VERISSIMO, Fêtxawewe Tapuya Guajajara. JURUNA, Flávio de Carvalho. MONTEIRO, Suliete Gervásio. **O impacto de uma doença colonial que chega de caravela e de avião:** reflexão de quatro estudantes indígenas. Vukápanavo: Revista Terena, nº 03, p. 51-66, 2020.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). **Amazônia:** etnologia e história indígena. São Paulo: NHII-USP-FAPESP, p. 385-393, 1993.

_____. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. **Revista de Arqueologia**, 21, n.2: 09-23, 2008

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'Yikue.** 2014. 165 f. (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, 2014.

_____. **Tekoha Ñeropu'ã:** aldeia que se levanta. **Revista Nera**, n. 52, p. 19-38, 2020.

_____. **A busca do teko araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais guarani e kaiowá.** Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

BENITES, Eliel. SERAGUZA, Lauriene. Levantar gente, Levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. **Anais do 3 o Congresso Internacional Povos da América Latina (CIPIAL)**, p. 1-18, 2019.

BENITES, Eliel. CAVANHA, Lidio. Óga Pysy Jejapo: a construção coletiva da casa de reza na Te'yikue. **II Seminário Internacional Etnologia Guarani: redes de conhecimento e colaborações**, Universidade de São Paulo (USP), 2019. Disponível em <<https://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologiguarani&schedConf=iietnologiguarani&page=paper&op=view&path%5B%5D=772>>. Acesso em: 12/03/2020.

BENITES, Eliel. PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Tellus**, Campo Grande, MS, n. 44, p. 195-226, 2021

BENITES, Eliel; MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura Jane. Territorialidades originárias e a cosmologia Kaiowá e Guarani: auto-organização contra o agronegócio, os crimes socioambientais e a pandemia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 38-59, 2021.

BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 2018.

BENITES, Tônico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 4, n. 02, p. 165-174, 2012.

_____. Recuperação dos territórios tradicionais guarani kaiowá. Crônica das táticas e estratégias. **Journal de la Société des américanistes**, n° 2. 2014.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BOEGE, Eckart. El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas. **Instituto Nacional de Antropología e Historia Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas**, Primera edición 2008

BOOKCHIN, Murray. **The Ecology of Freedom**. The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Montreal: Black Rose Books, 1992.

_____. **Ecologia social e outros ensaios**. Organização e prefácio Mauro José Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BOMBARDI, Larissa Mies. Agrotóxicos e agronegócio: arcaico e moderno se fundem no campo brasileiro. Direitos Humanos no Brasil 2012. **Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos**. São Paulo, 2012.

BOTTINO, Caroline Martins de Melo. SCHELIGA, Eva. MENEZES, Renata De Castro. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online), v. 29, (suplemento), p. 289-301, 2020

BRAND, Antonio J. Desenvolvimento local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul. **Interações – Revista Internacional de Desenvolvimento Local**. Campo Grande, v. 1, n. 2, p. 59-68, 2001.

CABNAL, Lorena. Acercamiento A La Construcción De La Propuesta De Pensamiento Epistémico De Las Mujeres Indígenas Feministas Comunitarias de Abya Yala. In *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*. Guatemala: Acsur, 2010.

_____. **“Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo”**. PBI Estado Español, entrevista, 2013. Disponível em: <https://www.pbi-ee.org/fileadmin/user_files/groups/spain/1305Entrevista_a_Lorena_Cabnal_completa.pdf>. Acesso em: 01/12/21.

CARIAGA, Diógenes Egidio. **Relações e Diferenças: a ação política kaiowa e seus partes**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) na Universidade Federal de Santa Catarina, 2019. 400 p.

CARDENES, Luciano. MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Sobre Cocares e Máscaras: Estratégias das Lideranças Indígenas em Manaus no Enfrentamento à Covid-19. **TOMO**, n. 38, 2021.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Legislação indigenista do século XIX*. São Paulo: Edusp; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1993

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **MANA** 4(1):7-22, 1998

_____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos avançados**, 13 (36), 1999

_____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n.75, p. 76-84, 2007

_____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARDOSO, Thiago Mota. **Etnoecologia, construção da diversidade agrícola e manejo da dinâmica espaçotemporal dos roçados indígenas no Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro (AM)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, 2008.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). **CLACSO**, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2007.

CASTILHO, Alceu Luís. **O partido da terra: como os políticos conquistam o território brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2012, 238p.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “Terra Indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. **História**, v. 35, n. 75, São Paulo, 2016

CECEÑA, Ana Esther. **Derivas del mundo en el que caben todos los mundos**, 1 ed. México: CLACSO - Siglo XXI Editores, 2008, 144p.

CIMI. **Carta-Manifesto dos Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul**. 20\02\2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/carta-manifesto-encontro-povos-indigenas-ms.pdf>>. Acesso em: 19/02/21.

_____. Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil dados de 2020. Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Disponível em: < <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf> >. Acesso em: 25/01/22.

CLAY, J Jason W. **Indigenous peoples and tropical forests: models of land use and management from Latin America**. Cultural Survival. Cambridge University Press, 1988.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). “El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva”, **Documentos de Proyectos** (LC/TS.2020/171), Santiago, 2020.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

CLAVAL, Paul. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná. E. de.; GOMES, Paulo. C. da C.; CORRÊA, Roberto. L. (Org.). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p.89-117, 1997.

_____. “A volta do Cultural” na Geografia. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, n. 1, 2002.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade: os Guarani e os Kaiowá de Yvy Katu**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007

COLMAN, Rosa Sebastiana. BRAND, Antonio. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. **Tellus**, n. 15, 2008

COLMAN, Rosa Sebastiana. PEREIRA, Levi Marques. Territorialidade e sustentabilidade: desafios para as comunidades kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul. **Revista NERA**, Presidente Prudente v. 23, n. 52, pp. 63-89, 2020

COLARES, Peterson Medeiros. **Memória biocultural e sua articulação com os saberes escolares na aldeia Nova Esperança, Manaus-AM**. Dissertação (Mestrado em Teoria, História e Crítica da Cultura) - Universidade do Estado do Amazonas – UEA, 2018

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Violações aos direitos dos povos**

indígenas. Relatório - Tomo I - Parte II - Violações aos Direitos dos Povos Indígenas. 2014. Disponível em: < <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/parte-ii-cap2.html> >. Acesso em: 12/03/21

COMITÊ NACIONAL PELA VIDA E MEMÓRIA INDÍGENA. **Nossa luta é pela vida:** Covid-19 e Povos indígenas O enfrentamento das violências durante a pandemia. Sangue Indígena: nenhuma gota a mais. APIB, 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf>. Acesso em: 22/04/21.

CORDEIRO, Alexander Magno; OLIVEIRA, Glória Maria de; RENTERÍA, Juan Miguel; GUIMARÃES, Carlos Alberto. Revisão sistemática: uma revisão narrativa. **Revista Comunicação Científica**, v. 34, n. 6, p. 428-431, 2007.

CORREA, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá:** reativação da memória por uma Educação Territorializada. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2018.

CRESPE, Aline Castilho. **Acampamentos indígenas e ocupações:** novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009). Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD, 2009.

_____. **Mobilidade e temporalidade kaiowá:** do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

CUNHA, Lucia Helena de Oliveira. **Ordens e Desordens Socioambientais:** saberes tradicionais em dinâmicas pesqueiras da costa paranaense. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

DAL SASSO, Guilherme. A paralisação das demarcações de Terras Indígenas sob o neodesenvolvimentismo da esquerda no poder. **LUGAR COMUM**, Rio de Janeiro, n. 54, 2019.

DAVIS, Mikes. A crise do coronavírus é um monstro alimentado pelo capitalismo. In: **Coronavírus e a luta de classes. Terra Sem Amos**, p. 05-12, 2020.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, 2018.

DELGADO, Guilherme. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio:** mudanças cíclicas em meio século. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012

DIAS, Bruno. **Sonia Guajajara fala da percepção e preparação dos povos indígenas sobre a pandemia da Covid-19.** Associação Brasileira de Saúde Coletiva, 31/03/21. Disponível em: <<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/1627/1/Dias,%20Bruno%20-%20-%202020%20-%20>>

%20Sonia%20Guajajara%20fala%20da%20percep%C3%A7%C3%A3o%20e%20pre para%C3%A7%C3%A3o%20dos.pdf >. Acesso em: 08/11/21.

DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000. 211p.

DOMINGUES, Alex Torres. **A territorialização do grupo agroindustrial canavieiro Louis Dreyfus no Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados, 2010.

DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**, n. 115, p.139-154, 2002.

ELIAS, Denise. Agronegócio e novas regionalizações no Brasil. **Revista Brasileira de estudos urbanos e regionais**, v.13, n. 2, p. 153-167, 2011.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz S. et al. (orgs.). **Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia e antropologia em aplicação**. Dourados: Editora UFGD, p. 185-208, 2010.

ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra. **SUReando desde Abya Yala/Afro/Latino/América**. n. 2, **Edição Especial Dossiê SULear**, 2019

Fals-Borda, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Siglo del Hombre Editores, Clacso, 2009.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. **La revolución inacabada**. Mujeres, reproducción social y la lucha por lo común. Escuela Calpulli. Oaxaca, México, 2013.

_____. 'O feminismo e as políticas do comum em uma era de acumulação primitiva'. In: FEDERICI, Silvia. **Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas**. Tradução: Luiza Mançano. Madri: Traficantes de Sueños, 2013.

_____. Na luta para mudar o mundo: mulheres, reprodução e resistência na América Latina. tradução: VALIO, Luciana Benetti Marques. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 2020.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Dialéticas Coloniais a construção do Estado e as transformações da organização social indígena sul-americana. **RBCS**, n. 77, p. 79-96, 2011.

_____. Colonialismo, capitalismo e segmentariedade: nacionalismo internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Sociedade e Estado**, n. 1, p. 255- 288, 2014.

_____. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico I**, Brasília, n. 1, p. 195-226, 2017.

_____. Nacionalismo e Internacionalismo na teoria política anticolonial e pós-colonial. In: **Anarquismo Anticolonial**. Coletivo Editorial Adandé, p. 29-82, 2018.

_____. Insurgência: os levantes Indígena-Camponeses e urbanos no século XXI. In: AZEVEDO, Leon (org.). **Insurgência popular e Estado de contrainsurgência: abordagens para analisar o Brasil contemporâneo**. Brasília-DF: Editora O Lampião, p. 41-46, 2019.

FERREIRA, Joelson. **Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil**. FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto (orgs.). Arataca, Bahia: Teia dos Povos, 2021.

FIALHO, Cerizi F. MONFORT, Gislaine C. Poké'ixa ûti: Territorialidades de resistência Terena e auto-organização contra a pandemia e a degradação ambiental. **Revista Ambientes: Geografia e Ecologia Política**. v. 2, n. 2, p. 330-369, 2020.

FIGUEIRÓ, Adriano Severo. Biogeografia, historicidade e episteme: notas para a compreensão de uma natureza híbrida no antropoceno. Humboldt - **Revista de Geografia Física e Meio Ambiente**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2021.

GARCÍA-TORRES, Miriam.; VÁZQUEZ, Eva.; CRUZ, Delmy Tania.; BAYÓN, Manuel. (Re) patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. **Ecología Política**, n 54. Icaria. Barcelona, 2018.

GOLDFARB, Yamila. Expansão da soja e financeirização da agricultura como expressões recentes do regime alimentar corporativo no Brasil e na Argentina: o exemplo da Cargill. **Revista NERA**, Presidente Prudente, nº. 28 – Dossiê pp. 32-67, 2015

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GOVERNO DE MATO GROSSO DO SUL. Nova Ferroeste deve iniciar operações com transporte de 26 milhões de toneladas de carga. 24/05/21. Disponível em: < <http://www.ms.gov.br/nova-ferroeste-deve-iniciar-operacoes-com-transporte-de-26-milhoes-de-toneladas-de-carga/>>.

GRAEBER, David. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Barcelona, Virus Editorial, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo. **Revista Cultura y Representaciones Sociales**. n. 29, 2020

_____. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2021.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

_____. Política anticapitalista em tempos de covid-19. In: Coronavírus e a luta de classes. **Terra sem Amos**, pp. 13-23, 2020.

HARAWAY, Donna. ISHIKAWA, Noboru.; GILBERT, Scott F.; OLWIG, Kenneth.; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils. **Anthropologists are talking-about the Anthropocene**. *Ethnos*, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. **Nosotras como mujeres que somos**: entre la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpos-territorios. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; 2020.

HOOKS, Bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): p. 857-864, 2008.

_____. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi**: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

JONES, Kate E. PATEL, Nikkita G. LEVY, Marc A. STOREYGARD, Adam. BALK, Deborah. GITTLEMAN, John L. DASZAK, Peter. Global trends in emerging infectious diseases. **Nature**, v. 451, p. 990-993, 2008.

KANAMARI, Thodá. Pajés e curandeiros contra o coronavirus. In: PEREIRA, Felipe Milanez.; TRUJILLO, Mina Lorena Navarro.; ROCA-SERVAT, Denisse. (coord). **Senti-pensarnos tierra Epistemicidio y genocidio en tiempos de COVID-19**. CLACSO, n.1, 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

KRSTULOVIC, Claudia Lora. CAM, Jorge Lora. La política colonial del despojo y los límites planetarios: las pandemias. In: VILLAVICENCIO, John Kenny Acuña. OSORIO, Ever Sánchez. ZEPEDA, Manuel Garza (coords.). **Cartografías de la pandemia en tiempos de crisis civilizatoria**. Aproximaciones a su entendimiento desde México y América Latina. Ediciones La Biblioteca, Primera edición, México, p. 37-54, 2020.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. **Espaço Ameríndio**, v. 9, n. 3, p. 327, 2015.

_____. Ecologia Política. **Ethnoscintia**, v. 3, n. 2, p. 1-2, 2018.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

_____. Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tempos de exterminio. In: PEREIRA, Felipe Milanez.; TRUJILLO, Mina Lorena Navarro.; ROCA-SERVAT, Denisse. (coord). **Senti-pensarnos tierra Epistemicidio y genocidio en tiempos de COVID-19**. CLACSO, n.1, 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Documento Final da VI Kunãgue Aty Guasu**. Amambai, 14/07/ 2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kun%C3%A3gue-Aty-Guasu.pdf> >. Acesso em: 26/02/21.

_____. **CORPOS SILENCIADOS, VOZES PRESENTES**: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani. Disponível em: <<https://www.kunangue.com/violence-mapping> >. Acesso em: 18/01/21.

LADEIRA, Maria Inês. **O espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. São Paulo: EDUSP, 2008.

LLAITUL, Héctor y Arrate, Jorge. **Weichan**: conversaciones con un weychafe en la prisión política. Santiago: Ceibo Ediciones, 2012.

LAGROU, Els. Nisun: **A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**. Jornalistas Livres, 14/04/20. Disponível em: <<https://jornalistaslivres.org/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-coronavirus/> >. Acesso em: 26/02/21.

LAMOSO, Lisandra Pereira. Pecuária, espaço e recursos no Mato Grosso do Sul -Brasil. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 15, n. 37, p. 249-268, 2020.

LEFF, Enrique. Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Editora da UFPR, n. 1, p. 41-56, 2000.

_____. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, 3(1), 2002.

_____. Complexidade, Racionalidade Ambiental e Diálogo de Saberes. **Educação e Realidade**, v. 34, n. 3, p. 17–24, 2009.

_____. Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política: una mirada desde el sur. In: ALIMONDA, Héctor; PÉREZ, Catalina; MARTÍN, Facundo (orgs.). **Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica**. CLACSO; México/Ciccus. V. I, p.129-165, 2017.

LERMA, Betty Ruth Lozano. Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura. In: SOLANO, Xochitl Leyva; ICAZA, Rosalba (coords.). **En tiempos de muerte**: cuerpos, rebeldías, resistências. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas,

Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1970.

LIMA, Fábio de. FACCIN, Ana Carolina Torelli M. O processo de reestruturação da avicultura no Mato Grosso do Sul: a relação entre as empresas JBS e BRF e os produtores integrados. **Geosul**, Florianópolis, v. 34, n. 71-Dossiê Agronegócios no Brasil, p. 197-212, 2019.

LINCOPI, Maria. Jose. La represión y el Estado en Doscientos años. In: **Bicentenario del Estado chileno Balances del colonialismo en el pueblo mapuche**. Actas del I Coloquio mapuche, Edición Especial, p. 09-10, 2010.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução Stephanie Borges. 1ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUIZ, Felipe. Filosofia como estratégia. *Diaphonía*, v. 3, n. II, 2017.

LUNA, Diana Itzu Gutiérrez. **Sociedades Otras**: recuperación, reconfiguración y resignificación territorial en México. Aproximaciones a la expresión territorial zapatista en Chiapas (2000-2016). Tese (Doutorado em Estudos Sociais Agrarios) - Universidad Nacional de Córdoba, 2016.

_____. Territorialidades no-patriarcales. Aproximaciones anti-sistémicas desde una iniciativa del Concejo Indígena de Gobierno en México. **RevIISE**, Dossier Hacia un buen vivir feminista, v 11, 2018.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. La colonialidad del progresismo extractivista: El caso argentino Radiografía ecobiopolítica de “la década ganada”. In: **Extrativismos: nuevos contextos de dominación y resistencias**. Centro de Documentación e Información Bolivia CEDIB, Cochabamba – Bolivia, 2014.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. PAZ, Federico. Extractivismo: metabolismo necroeconómico del capital y fagocitosis de las agro-culturas. Reflexiones y aprendizajes desde las re-existencias campesinas en el Valle del Conlara. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. HOCSMAN, Luis Daniel (Orgs.). **Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala**. 1a ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, p. 141-174, 2016.

MACHADO ARAOZ, Horacio; ROSSI, Leonardo. Repensar (la producción del pan, repensar (nuestra relación con) la tierra. Clave para una renovación (y radicalización) del pensamiento crítico y las energías revolucionarias. **Bajo el Volcán**, v.1, n. 2, pp. 39-76, 2020.

MALHEIRO, Bruno Cezar; MICHELOTTI, Fernando; SABINO, Thiago Alan Guedes. Aqui o capitalismo não parou! Espoliação e brutalidade em tempos de pandemia, o que a Amazônia tem a dizer?. **GEOgraphia** Niterói, Universidade Federal Fluminense, vol: 22, n. 48, p. 33-50, 2020.

MALHEIRO, Bruno Cezar. Geo-grafias dos grandes projetos de desenvolvimento: territorialização de exceção e governo bio/necropolítico do território. **GEOgraphia**, v. 21, n. 46, p. 19-31, 2019

_____. Mineração e territorialização de exceção na Amazônia: a geografia em ruínas dos Grandes Projetos. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 40, 2020

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **As sete peças soltas do quebra-cabeça mundial - o neoliberalismo como um quebra-cabeça**: a inútil unidade mundial que fragmenta e destrói nações. Brasil: Editora Terra Sem Amos, 2020. 44p.

MARTINS, Eliezer. A Terra como chão sagrado e como valor cultural. **Tellus**, n. 10, 2006

MARTINS, Elemir. Soares. **Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Poder, ideología y violencia**. Madrid: Trotta Editorial SA, 2003. 392 p.

_____. **Acción y ideología**: psicología social desde Centro América. San Salvador: UCA, 2012.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

MAZZURANA, Elis Regina. Mata Atlântica: patrimônio natural, cultural e biológico do Brasil. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.31, n.3, p. 459-472, 2016.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MCNEILL, William Hardy. **Plagues and people**. Garden City, Nova York, EUA, Anchor Press, Doubleday, 1976, 368p.

MENDES, Karla. ALMEIDA, Marco Antonio Delfino de. Super-representação dos Kaiowá e Guarani no sistema penitenciário: um pedaço da Austrália em Mato Grosso do Sul. In: ELOY AMADO, Luiz Henrique (org.). **Justiça Criminal e Povos Indígenas no Brasil**. São Leopoldo: Karywa, 2020. 270p.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UnB, 2017

_____. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas. Aceno – **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10), p. 39-58, 2018.

_____. A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar. **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. Goiânia, Editora da Imprensa Universitária, p.160-183, 2020

MONDARDO, Marcos. O governo bio/necropolítico do agronegócio e os impactos dos agrotóxicos sobre os territórios de vida Guarani e Kaiowá. **AMBIENTES: Geografia e Ecologia Política**, v, 1, n.2, p. 155-187, 2019

MONFORT, Gislaine C. GISLOTI, Laura J. Necropoder e crimes socioambientais do agronegócio, lutas anticoloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani. Boletim Geocrítica Latinoamericana, **CLACSO**, p. 138-157, 2020.

MONTEIRO, Denis. Agroecossistemas. In: CALDART, Roseli Salete. PEREIRA, Isabel Brasil. ALENTEJANO, Paulo. FRIGOTTO, Gaudêncio. (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, p. 67-73, 2012.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo, Editora Elefante, 2017.

MOREIRA, Ruy. **Mudar para manter exatamente igual**: os ciclos espaciais de acumulação, o espaço total. Formação do espaço agrário. Rio de Janeiro: Editora Consequência, 2018.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: **diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS. Tese (Doutorado em Geografia) - o Programa de Pós-Graduação em Geografia, FCT/UNESP, 2015. 311 f.**

MURA, Fabio. **A Procura do bom viver**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

_____. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowá. **MANA**, v. 16, n. 1, p. 123-150, 2010.

ÑANCULEF HUIQUINAO, Juan. La academia y la ciencia Mapuche. In: TAPIA, Pedro Canales. CAMPOS, Carmen Rea (ed.). **Claro de luz descolonización e “intelectualidades indígenas” en Abya Yala, siglos XX-XXI**, 1ªed, Instituto de Estudios Avanzados, Santiago, Chile, p. 165-186, 2013.

NAHUEL PAN, Hector. Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. In: CHM, Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche. **Temuco**: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

NASCIMENTO, Sandra. **Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina**: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucucui no Chile. Tese (Doutorado em Ciências Sociais- Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

OCALLAN, Abdullah. **Confederalismo Democrático**. Editora Terra Sem Amos, [1949] 2020.

OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de. **Mata atlântica, paleoterritórios e história ambiental**. Ambiente e Sociedade, 0 (2), p. 11-23, 2007

_____. “Fruto da terra e do trabalho humano”: paleoterritórios e diversidade da Mata Atlântica no Sudeste brasileiro. **Revista de História Regional**, v. 20, n.2, p. 277-299, 2015.

ORTIZ Amado Insfrán; MEZA, Maria José Aparicio. La destrucción de los ecosistemas como paradigmas de la civilización moderna: recogiendo frutos. In: MARQUES, J.; DIAS-LIMA, A. (Org.). **Ecologia humana & pandemias: consequência, as da COVID-19 para o nosso futuro**. Bahia: SABEH, p. 88-108, 2020.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. **Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos**. The invention of women: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p.1-30. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: < <https://filosofia-africana.weebly.com> >. Acesso em 30/11/2021

_____. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: editorial en la frontera, 2017.

PALMA, Cristian. Recuperar el legado de Martín-Baró: Psicología Social de la Guerra. **Revista Psicología para America Latina**, n. 33, p. 53-65, 2020

PANKARÁ, Chirley. Covid-19 e o impacto nas populações indígenas. Relatos Indígenas, **CEstA/USP**. Povos Indígenas frente à Covid-19, 26 de julho de 2020. Disponível em: < <https://amerindios.wixsite.com/acao/artigos-e-textos> >. Acesso em: 13/04/21.

PASSOS, Tiago Eli de Lima. **Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

PAVÃO, Sônia. LOPES, Inair. VILHARVA, Kellen Natalice. PEDRO, Marildo da Silva. GISLOTI, Laura Jane. Plantas medicinais dos povos kaiowá e guarani como possível prática complementar no enfrentamento dos sintomas da covid-19: conhecimento tradicional como arma contra a pandemia. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 15, nº 5, 2020

PAVÃO, Sonia. **Conhecimentos Tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência**. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

PEDRO, Gileandro Barbosa. **Ore Rekohaty (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde): do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos Kaiowá da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica em Douradina MS (1943 – 2019)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, 2020.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. **Revista MovimentAção**, 2017.

PEREIRA, Anísio Baptista. Mata Atlântica: Uma Abordagem Geográfica. **Nucleus**, v.6, n.1, abr. 2009

PEREIRA, Levi Marques. **Os kaiowá em Mato Grosso do Sul**: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados: Editora UFGD, 2016.

PEREIRA, Lorena Izá. Estrangeirização da terra: (des) construindo uma definição a partir da Geografia. **Revista NERA**, Presidente Prudente, ano 20, nº. 36, p. 107-132, 2017

PEREIRA, Lucia. As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres kaiowá da reserva de Amambai, MS. **II Seminário Internacional Etnologia Guarani**: redes de conhecimento e colaborações, Universidade de São Paulo (USP), 2019. Disponível em: <https://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologuaguarani&schedConf=iietnologiaguarani&page=paper&op=viewFile&path%5B%5D=791&path%5B%5D=856> >. Acesso em: 07/04/21.

PETERSEN, Paulo. Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural. In: TOLEDO, Víctor. M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso (orgs.). **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. 1 ed., São Paulo: Expressão Popular, 2015.

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

PIMENTEL, Spensy K, et al. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá**. Brasília: CGID/DPT/Funai, 2013.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. HOCSMAN, Luis Daniel. ARACH, Omar. Presentación. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. HOCSMAN, Luis Daniel (Orgs.). **Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, p. 9-21, 2016

POSEY, Darrell Addison. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**, v. 3, n. 2: 139-158, 1985.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), p. 117- 142, 2005.

QUINTERO WEIR, José Ángel. Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. In: Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v.16, n. 54, Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela, pp. 93-116, 2011

_____. El Sentipensar añuu y sus palabras claves. En torno a la configuración añuu de su sentipensar. **Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad del Atlántico**, v. 1. n. 1, p. 92-113, 2016

RAMIRES, Lídio Cavanha. Constituinto uma pesquisa autoetnográfica a partir da minha trajetória e concepção intercultural Kaiowá. **Tellus**, Campo Grande, v. 16, n. 31, p. 55-79, 2016.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. Autonomia Indígena no Pensamento Político de Taiaiake Alfred, Floriberto Díaz, Gersem Baniwa e nas Propostas do EZLN. **Revista de Estudos e pesquisas sobre as Américas**, v.11, n. 2, 2017

RESTREPO, Cristian Abad. Por una geo-graficidad de las resistencias en territorios libres de extractivismo, en disputa y decapitados: la cuestión de las posicionalidades de las resistencias contra-mineras en América Latina. **Estudios latinoamericanos**, p. 33-55, 2018.

RETOMADA ATY JOVEM. **Carta de apresentação da Retomada Aty Jovem**. RAJ, 23/07/2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/carta_raj.pdf>. Acesso em: 22/03/21.

RIVERA CUSICANQUI, El Potencial Epistemológico de la Historia Oral: de la Lógica instrumental a la descolonización de la Historia. In: MARTINEZ, Alejandro Rosilo (org.). **Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI**. Rio Grande do Sul, EDIPUCRS, 2008.

_____. La raíz, colonizadores y colonizado. En X. Albó, & R. Barrios. In: **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

_____. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1. Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

_____. **Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del Campesinato Aymara y Qhechwa (1900-1980)**. 4. Ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010. 246p.

_____. **Sociología de la Imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina – Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

_____. Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina. **Revista Alternativa** n° 5, 2016

ROCHA, Deyvisson Felipe Batista. Um panorama da autodemarcação de Terras Indígenas no Brasil. **Revista SURES**, n. 9, p. 132-144, 2017.

SAID, Edward. **The politics of dispossession: The struggle for Palestinian self-determination**. New York, Pantheon Books, 1994.

SANTANA, Renato. MIOTTO, Tiago. Barreiras sanitárias: o novo normal na defesa dos territórios. **Porantim**, Ano XLI, N, 424, Brasília-DF, 2020

SANTOS, Caio. **De Chiapas ao mundo: a mensagem de apoio do Subcomandante Galeano**. Jornalistas Livres, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xZPZtSgiyII&ab_channel=JornalistasLivres>. Acesso em: 20/11/2021.

SANTOS, Ricardo Ventura. PONTES, Ana Lucia. COIMBRA JR, Carlos E. A. Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. **Caderno de Saúde Pública**; v.10, n. 36, 2020

SAUER, Carl. O. As plantas cultivadas na América do Sul Tropical. In: RIBEIRO, Berta G. (coord.). **Suma etnológica brasileira: etnobiologia**. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, v. 1, 1997.

_____. A morfologia da Paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, p.12-74, 1998.

SEGATO, Rita. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado**. 1. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina, 2018. 88 p.

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

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Tradução: Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

_____. **Las nuevas guerras de la globalización: Semillas, agua y formas de vida**. 1. Ed. Madris: Editorial Popular, 2007. 123p.

SILVEIRA, Renata Ferreira da. Reflexões para pensar uma geografia dos e das de baixo. Élisée, **Rev. Geo. UEG – Porangatu**, v.9, n.1, 2020

SOUZA, Marcelo Lopes de. Quando o trunfo se revela um fardo: reexaminando os percalços de um campo disciplinar que se pretendeu uma ponte entre o conhecimento da natureza e o da sociedade. **Geosp–Espaço e Tempo**, v. 22, n. 2, pp. 274-308, 2018

_____. **Ambientes e territórios: uma introdução à Ecologia Política**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019. 352p.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 71

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependências**. 1. Ed. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales: Guadalajara, 2019; 142p.

SZTUTMAN, Renato. “Metamorfoses do Contra-Estado Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. **Ponto Urbe**, (13), [21], Edição electrónica, pp. 1-22, 2013

TOLLEFSON, J. Why deforestation and extinctions make pandemics more likely. **Nature**, v.584, p.175-6, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/d41586-020-02341-1>>.

TOLEDO, Victor. What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline. *Ethnoecologica* 1: p. 5-21, 1992

_____. Povos/comunidades tradicionais e a biodiversidade. Tradução: Antonio Diegues. In: LEVIN, S. et al., (eds.) **Encyclopedia of Biodiversity**. Academic Press, 2001.

TOLEDO, Victor. M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2015. 225p.

TOLEDO, Victor. M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso; BOEGE, Eckart. ¿Qué es el Diversidad Biocultural?. **Primera Edición**, Universidad Nacional Autónoma de México, Red para el Patrimonio Biocultural, Conacyt, 2019

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019. 284 p.

TRUJILLO, Mina Lorena Navarro. Mujeres en lucha por la defensa de la vida asediada y afectada por los extractivismos en México. **Revista Trabalho Necessário**, v. 18, n.36, p. 118-142, 2020.

URIBE, Mauricio Alejandro Diaz. Territorio, Memoria y Resistencia. Génesis del movimiento indígena en los Andes colombianos. **Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina**, 2016. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/DIAZ-URIBE_SP20-Anais-do-II-Simp%C3%B3sio-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>.

URQUIZA, Antonio Hilario Aguilera. PRADO. José Henrique. O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. **Tellus**, ano 15, n. 29, p. 49-71, Campo Grande, 2015.

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

_____. Breve descrição sobre os kaiowá e guarani na graduação e pós-graduação. **Tellus**, Campo Grande, v. 18, n. 36, p. 193-205, 2018.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowá**. 2018. 42 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VERON, Valdelice. GUIMARÃES, Sílvia. Sobre Máscaras, Fumaça e Fogo Doméstico: Experiências das Mulheres Kaiowá na Pandemia da Covid-19. **Vukápanavo: Revista Terena**, n. 03, p. 115-154, 2020.

VITERI, Carlos. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. **Polis**, n. 3, 2000.

VITTOR, Amy Y.; LAPORTA, Gabriel Zorello.; SALLUM, Maria Anice Mureb. How deforestation helps deadly viruses jump from animals to humans. **The Conversation**. Disponível em: < <https://theconversation.com/how-deforestation-helps-deadly-viruses-jump-from-animals-to-humans-139645> >. Acesso em: set. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. 5ª Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 549p.

_____. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. In: SZTUTMAN, Renato. (org.). Eduardo Viveiros de Castro: **Encontros**. Rio de Janeiro, Azougue, 2008.

_____. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WATTS-POWLESS. Vanessa. Lugar-Pensamento Indígena e agência de humanos e não-humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, 2017.

WALLACE, R. **Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência**. Tradução: Allan R. de Campos Silva. São Paulo: Elefante, 2020. 608p.

WALLENIUS, Carlos Rodriguez. **Defender los territorios frente a los despojos: luchas socioambientales y disputas de proyectos de sociedade em Mexico**. 1. Ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2020. 238p.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **El moderno sistema mundial I**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Siglo XXI editores. México, 2011.

WILCOX, BA. GUBLER, DJ. Ecologia de doenças e o surgimento global de patógenos zoonóticos. **Saúde Ambiental e Medicina Preventiva**, v. 10, n.5, p. 263-272, 2005.

ZAVALETA, René. Las masas en noviembre. In: ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre /CLACSO, 2009.

ZIBECHI, R. **Territórios em Resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americana**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. 176p