

**Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Geografia**



A GEOGRAFIA DA DESPOSSessão: Povos Guarani Mbyá (Misiones, Argentina) e Guarani Kaiowá em Juti (Mato Grosso Do Sul, Brasil)

Kamila Madureira da Silva

**Dourados
2026**

KAMILA MADUREIRA DA SILVA

A GEOGRAFIA DA DESPOSSessão: Povos Guarani Mbyá (Misiones, Argentina) e Guarani Kaiowá em Juti (Mato Grosso Do Sul, Brasil)

Trabalho apresentado ao Programa de Pós Graduação em Geografia, PPGG/UFGD, para obtenção do título de Doutora em Geografia.
Orientador: Prof. Dr. Jones Dari Goetttert.
Linha de Pesquisa: Espaço e Reprodução Social: práticas e representações. Área de concentração em Produção do Espaço Regional e Fronteira.

DOURADOS – MS

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S586g Silva, Kamila Madureira Da
A GEOGRAFIA DA DESPOSSessão: Povos Guarani Mbyá (Misiones, Argentina) e
Guarani Kaiowá em Juti (Mato Grosso Do Sul, Brasil) [recurso eletrônico] / Kamila
Madureira Da Silva. -- 2026.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Jones Dari Goetttert.
Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2026.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Povos indígenas.. 2. Colonialidade.. 3. Neoliberalismo.. 4. Mbyá.. 5. Guarani,. I.
Goetttert, Jones Dari. II. Título.

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

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

BANCA EXAMINADORA

Presidente/Orientador Prof. JONES DARI GOETTERT – UFGD

1ª Examinadora: Profa. Dra. JULIANA G RASIÉLI BUENO MOTA - UFGD
Membro Titular Interno

2º Examinadora: Profa. Dra. ROSA SEBASTIANA COLMAN - UFGD -
Membro Titular Externo

3º Examinadora: Profa. Dra. CARMEN LUZ RIVAS – UTIC/Paraguay -
Membro Titular Externo

4º Examinadora: Profa. Dra. NORMA OVIEDO – UNaM/Argentina -
Membro Titular Externo

Dedico esse trabalho aos povos Guarani-Mbyá e Guarani-Kaiowá, por caminharem comigo e me ensinarem que é possível ver e viver o mundo de outras maneiras, para além das lógicas do capital!

Agradecimentos

...Um dia me disseram
Que as nuvens não eram de algodão
Sem querer eles me deram
As chaves que abrem essa prisão...

... Um dia disseram para minha mãe, faxineira e meu pai zelador, que não compensava nos manter na escola, no ensino médio, que deveriam nos pôr para trabalhar, já que nunca poderíamos fazer uma faculdade, e olha, quem disse isso foi uma professora!

Pois minha mãe com toda a sua ousadia, disse que ela era sim uma faxineira, que era trabalho digno, mas que nós não seríamos! E aí foram anos de seus dedinhos congelados nas madrugadas frias nas casas das madames, foram dedos do meu pai calejados de fazer geladinhos para pagar almoço, ônibus e xerox de apostilas, foram muitas roupas dos peões de usina que lavamos, e muitos casamentos que cozinhamos.

Mas a Kamila do Candido, ta "virando doutora", quem diria? Minha mãe disse, que nós teríamos sim, uma faculdade, tendo apenas como recurso a fé e a força de trabalho... esta conquista tem muitos anjos que me emprestaram suas asas pelo caminho. Agradeço a Deus por seu amor e cuidado comigo, agradeço ao meu filho, por ser a força que eu necessito para continuar caminhando e lutando por uma vida melhor, agradeço aos indígenas que me acolheram com tanto carinho e além de me ensinarem muito, me transformaram enquanto indivíduo...

Agradeço ao meu orientador por me permitir voar, me expressar, me permitir ser eu, sem máscaras, pois só uma pessoa com TEA consegue compreender a importância e a leveza que isto nos proporciona durante o processo de pesquisa, agradeço a minha orientadora do doutorado sanduiche por ser tão maravilhosa comigo no processo da pesquisa, me apresentando inúmeras pessoas essências para minha pesquisa, e por se tornar uma amiga que quero levar para vida...

E principalmente agradeço a geografia por abrir minha mente para a análise crítica, e por me apresentar o homem mais incrível de todos os universos, meu Ale...

Agradeço a Juliana, ou melhor, a Ju, que é a professora mais doce e incrível que eu poderia ter, a representação daquela professora que temos na infância e nunca esquecemos, só que na graduação, que é muito mais pesado, e que mesmo sensíveis não temos acolhimento, mas com ela eu tive! Além dos conteúdos ela traz calor, que

todos possam ter uma Ju em suas trajetórias acadêmicas. Enfim, conseguimos, terei o título de doutora, mas ainda sigo a Kamila do Cândido, que eu possa ser luz, e possa iluminar caminhos, da mesma forma que tive os meus iluminados para conseguir chegar até aqui...

Agradecimento ao apoio Institucional à pesquisa

A realização desta tese contou com o apoio fundamental de instituições acadêmicas e de fomento à pesquisa, às quais expresso minha profunda gratidão. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFGD e à Universidad Nacional de Misiones, especialmente ao seu programa de pós-graduação, pela formação acadêmica, pelo intercâmbio de saberes e pelas oportunidades de diálogo e cooperação internacional.

Registro também meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa e pelos fomentos que possibilitaram a realização do doutorado sanduíche no exterior, permitindo dedicação exclusiva à pesquisa e a vivência de experiências acadêmicas e culturais na Argentina. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, agradeço pela bolsa concedida durante o período do doutorado, fundamental para a continuidade e desenvolvimento deste trabalho.

Estendo ainda meus agradecimentos às instituições e entidades que contribuíram de maneira significativa para a construção desta tese, entre elas a EMipa, a ENDEPA, a Fundação Marangatu, os Assuntos Guaraní e Direitos Humanos, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas e a Secretaria Especial de Saúde Indígena, cujas trajetórias institucionais, experiências e ações contribuíram diretamente para o processo de aprendizagem, reflexão e consolidação desta pesquisa.

Lista de Quadros		p.
Quadro 1	Tronco Tupi.....	28
Quadro 2	Distribuição de Grupos Étnicos e Comunidades Originárias por províncias do Norte Argentino.....	43
Quadro 3	Comunidades Mbya na província de Misiones – Argentina (2012).	44
Quadro 4	Invasões em Territórios indígenas em 2024.....	161

Lista de Mapas		p.
Mapa 1	Comunidades Mbyá na província de Misiones – Argentina (2012).	44
Mapa 2	Comunidades Mbyá na província de Misiones – Argentina (2021).	46
Mapa 3	Cartografia Indígena.....	119
Mapa 4	Aldeia Taquara.....	120

Lista de Figuras		p.
Figuras 1 e 2	Ponto de vendas de bromélias e artesanato Mbyá na Ruta 12 entre Puerto Iguazú e Wanda.....	47
Figura 3	Produção de artesanatos- Mbyá Guarani.....	48
Figura 4	Mbyá Rembiapó Nhembombe'u – Arte Mbyá – Guarani.....	49
Figura 5	A presença dos Mbyá em Misiones.....	50
Figura 6	Plantação de Pinus.....	52
Figura 7	Madeireiras, monocultivos e impactos socioambientais.....	53
Figura 8	Aldeia Chafariz – Misiones – Argentina.....	54
Figura 9	Y (Água): Fonte da Vida.....	55
Figura 10	A vida tem sons próprios.....	56
Figura 11	Kokuê- Uma agricultura viva.....	57
Figura 12	Produtividade em parceria com a biodiversidade.....	59
Figura 13	Lançamento de livro em Mbyá Guarani.....	62
Figura 14	Decolonialidade do Saber.....	63
Figura 15	Escola Intercultural Bilingue Kaaguy Poty.....	64
Figura 16	Escola Intercultural Bilingue Aldeia Katupiry Poty.....	65
Figura 17	Escola Intercultural Bilingue na comunidade Chafariz.....	66
Figura 18	ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen).....	68
Figura 19	Denúncia de Violação de direitos indígenas.....	69
Figura 20	Mobilização por direitos dos Povos Indígenas.....	69

Figura 21	Reunião com EMiPA.....	71
Figura 22	Fundación Marangatu.....	71
Figura 23	Encontro com lideranças e comunidade Yraká Miri.....	73
Figura 24	Comunidade Chapai- Liderança Mulher.....	76
Figura 25	Encontro com lideranças e comunidade Chafariz.....	77
Figura 26	Reserva Valle del Arroyo Kuña Piru.....	78
Figura 27	Riqueza natural e espiritualidade para os Mbyá.....	79
Figura 28	Encontro com Katri, Izabel e família.....	80
Figura 29	Entrega do título das terras a comunidade Mbyá de Kuña Piru.....	85
Figura 30	A liberdade do/no território.....	88
Figura 31	Kokuê – As roças Guarani.....	113
Figura 32	A resistência da biodiversidade.....	114
Figura 33	A esperança germina juntamente com as mudas de árvores.....	115
Figura 34	O “alimento” transgênico.....	116
Figura 35	O combate “as pragas”, quais são elas mesmo?.....	117
Figura 36	Ogapsy– Casa de Reza em construção – Representação da resistência em movimento.....	121
Figura 37	Território espaço de vivências.	123
Figura 38	Aldeia Takuara e Congregação Cristã do Brasil.....	127
Figura 39	Incêndio na Ogapsy – Isto vai muito além de um dano material.....	128
Figura 40	Possibilidade de Contemplação.....	144
Figura 41	Cerceamento das Terras Indígenas pelo agronegócio.....	151
Figura 42	O agro é pop, o agro é tech o agro é tudo.....	152
Figura 43	Variedades Crioulas e a não homogeneização da produção.....	153
Figura 44	Plantas medicinais – Resistencia da natureza ao neoliberalismo..	157
Figura 45	Resistencia à proliferação das farmácias.....	159
Figura 46	Defesa pelo direito ao território.....	160
Figura 47	Assédio do agronegócio.....	162
Figura 48	O território material e a imaterialidade do território.....	162

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	17
INTRODUÇÃO.....	20
CAPÍTULO 1 – POVOS GUARANI: breves apontamentos históricos, socioterritoriais e cosmológicos.....	28
CAPÍTULO 2 – OS GUARANI MBYA NA REGIÃO DE MISSIONES ARGENTINA.....	34
2.1 Povos Mbyá em Misiones, Argentina: territorialidades e atualidade.....	41
2.2 A importância das escolas bilíngues na preservação da língua e da cultura Mbyá.....	61
2.3 Voo em bando – Instituições na luta pelos direitos dos povos indígenas.....	67
CAPÍTULO 3 – FORMAÇÃO HISTÓRICA E REALIDADE SOCIOTERRITORIAL DO TERRITÓRIO INDÍGENA KUÑA PIRU.....	78
CAPÍTULO 4 – OS GUARANI KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: TERRITÓRIO, EXPROPRIAÇÃO E RETOMADA.....	90
4.1 A invenção do território brasileiro: colonialismo, violência e tentativas de apagamento indígena.....	90
4.2 Da terra indígena ao território do agronegócio: ocupação, conflito e resistência em Mato Grosso do Sul.....	98
4.3 Aldeia Taquara: da expropriação à retomada — resistência e luta pelo tekoha.....	103
CAPÍTULO 5 – YVY ÑANE MBA'E VOI: ESSA TERRA TINHA DONO: a Colonização e a Colonialidade como ferida aberta na história e na geografia da América Latina.....	124

CAPÍTULO 6 – A EPISTEME NEOLIBERAL: Racionalidade, Controle, Subjetivação e crítica ao povo da mercadoria.....	132
6.1 As tramas do neoliberalismo: (neo) extrativismo, o algoz da américa latina e a antropização da natureza.....	146
6.2 Os povos indígenas no contexto neoliberal.....	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS: pontos de partida para outros caminhos.....	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174

RESUMO

Esta tese busca compreender e analisar como os povos indígenas Guarani Mbyá e Guarani Kaiowá, contemplam seus territórios, cosmologias, processos históricos de violência e formas de resistência. Reconhecendo a complexidade, profundidade e continuidade dessas temáticas, compreendendo que qualquer produção acadêmica constitui apenas uma aproximação possível diante da riqueza dos saberes, experiências e realidades vividas pelos povos indígenas. Analisaremos os contextos históricos, socio territoriais e políticos vivenciados pelos povos indígenas Guarani Mbyá, na região de Misiones, e especialmente o contexto que engloba o território indígena Kunã Piru (Argentina), e pelos povos Guarani Kaiowá da Aldeia Taquara, localizada em Juti, Mato Grosso do Sul (Brasil), buscando compreender as dinâmicas da colonialidade, neoliberalismo e espoliação territorial que atravessam esses territórios indígenas na contemporaneidade. A pesquisa parte da compreensão de que os processos de invasão, expropriação e mercantilização da terra não se restringem ao período colonial, mas permanecem atualizados nas estruturas do capitalismo neoliberal, intensificando conflitos territoriais, desigualdades sociais e violações de direitos indígenas. O estudo evidencia que os territórios Guarani constituem espaços de existência coletiva, memória ancestral, espiritualidade, reprodução cultural e manutenção da vida, ultrapassando concepções ocidentais de propriedade privada e exploração econômica da terra. Nesse sentido, a territorialidade indígena é compreendida não apenas como dimensão material, mas como fundamento cosmológico, identitário e político indispensável à continuidade física e cultural dessas comunidades. A pesquisa demonstra que a perda territorial provoca impactos profundos sobre as formas de viver, os saberes tradicionais, as relações comunitárias e os modos próprios de organização social dos povos Guarani. A tese discute como os projetos neoliberais contemporâneos aprofundam processos históricos de invisibilização, violência e marginalização dos povos indígenas, especialmente em regiões marcadas pela exploração intensiva dos recursos naturais, do agronegócio e da concentração fundiária. Ao mesmo tempo, em que destacamos as múltiplas formas de resistência, retomadas territoriais e a busca constante pela manutenção da territorialidade dos povos Guarani Mbyá e Guarani Kaiowá, evidenciando a centralidade da luta pela terra, que representa a luta pela vida, pela memória da ancestralidade e pela continuidade de suas epistemologias. Por fim, a pesquisa defende a importância das epistemes indígenas para a construção de novas formas de pensar a relação entre sociedade, natureza e território. Em um contexto global marcado por crises ambientais, sociais e civilizatórias, em que os modos de vida indígenas, apresentam possibilidades de existência fundamentadas na coletividade, no respeito à natureza e na reciprocidade, trazendo o questionamento e a reflexão acerca da racionalidade neoliberal e dos modelos hegemônicos de desenvolvimento, demonstrando e enfatizando a necessidade de valorização dos conhecimentos indígenas como caminhos possíveis para a construção de outras racionalidades e de futuros socialmente mais justos e ambientalmente sustentáveis, como alternativa para “adiar o fim do mundo”.

Palavras-chave: povos indígenas, guarani, mbyá, neoliberalismo, colonialidade,

RESUMEN

Esta tesis no pretende agotar, resumir ni concluir los múltiples debates que involucran a los pueblos indígenas guaraní mbyá y guaraní kaiowá, sus territorios, cosmologías, procesos históricos de violencia y formas de resistencia. Por el contrario, reconoce la complejidad, profundidad y continuidad de estos temas, entendiendo que cualquier producción académica constituye solo una posible aproximación ante la riqueza de conocimientos, experiencias y realidades vividas por los pueblos indígenas. Analizaremos los contextos históricos, socioterritoriales y políticos experimentados por los pueblos indígenas guaraní mbyá en la región de Misiones, y especialmente el contexto que abarca el territorio indígena kunã piru (Argentina), y por los pueblos guaraní kaiowá de la aldea de Taquara, ubicada en Jutí, Mato Grosso do Sul (Brasil), buscando comprender las dinámicas de colonialidad, neoliberalismo y despojo territorial que atraviesan estos territorios indígenas en la actualidad. La investigación parte de la premisa de que los procesos de invasión, expropiación y mercantilización de la tierra no se limitan al período colonial, sino que se mantienen vigentes en las estructuras del capitalismo neoliberal, intensificando los conflictos territoriales, las desigualdades sociales y las violaciones de los derechos indígenas. El estudio demuestra que los territorios guaraníes constituyen espacios de existencia colectiva, memoria ancestral, espiritualidad, reproducción cultural y subsistencia, trascendiendo las concepciones occidentales de propiedad privada y explotación económica de la tierra. En este sentido, la territorialidad indígena se entiende no solo como una dimensión material, sino como un fundamento cosmológico, identitario y político indispensable para la continuidad física y cultural de estas comunidades. La investigación demuestra que la pérdida territorial tiene profundos impactos en las formas de vida, el conocimiento tradicional, las relaciones comunitarias y los singulares modos de organización social del pueblo guaraní. Esta tesis analiza cómo los proyectos neoliberales contemporáneos profundizan los procesos históricos de invisibilidad, violencia y marginación de los pueblos indígenas, especialmente en regiones marcadas por la explotación intensiva de recursos naturales, la agroindustria y la concentración de tierras. Al mismo tiempo, se destacan las múltiples formas de resistencia, las recuperaciones territoriales y la búsqueda constante por el mantenimiento de la territorialidad de los pueblos guaraní mbyá y guaraní kaiowá, evidenciando la centralidad de la lucha por la tierra, que representa la lucha por la vida, por la memoria ancestral y por la continuidad de sus epistemologías. Finalmente, la investigación defiende la importancia de las epistemologías indígenas para la construcción de nuevas formas de pensar sobre la relación entre sociedad, naturaleza y territorio. En un contexto global marcado por crisis ambientales, sociales y civilizatorias, las formas de vida indígenas presentan posibilidades de existencia basadas en la colectividad, el respeto por la naturaleza y la reciprocidad, planteando interrogantes y reflexiones sobre la racionalidad neoliberal y los modelos de desarrollo hegemónicos, demostrando y enfatizando la necesidad de valorar el conocimiento indígena como posibles caminos para construir otras racionalidades y futuros más justos socialmente y ambientalmente sostenibles, como alternativa a "posponer el fin del mundo".

Palabras clave: Pueblos indígenas, guaraní, neoliberalismo, colonialismo, medio ambiente

ABSTRACT

This thesis does not intend to exhaust, summarize, or conclude the multiple discussions involving the Guaraní Mbyá and Guaraní Kaiowá indigenous peoples, their territories, cosmologies, historical processes of violence, and forms of resistance. On the contrary, it recognizes the complexity, depth, and continuity of these themes, understanding that any academic production constitutes only a possible approximation in the face of the richness of knowledge, experiences, and realities lived by indigenous peoples. We will analyze the historical, socio-territorial, and political contexts experienced by the Guaraní Mbyá indigenous peoples in the Misiones region, and especially the context encompassing the Kunã Piru indigenous territory (Argentina), and by the Guaraní Kaiowá peoples of the Taquara Village, located in Juti, Mato Grosso do Sul (Brazil), seeking to understand the dynamics of coloniality, neoliberalism, and territorial dispossession that traverse these indigenous territories in contemporary times. The research starts from the understanding that the processes of invasion, expropriation, and commodification of land are not restricted to the colonial period, but remain updated in the structures of neoliberal capitalism, intensifying territorial conflicts, social inequalities, and violations of indigenous rights. The study shows that Guaraní territories constitute spaces of collective existence, ancestral memory, spirituality, cultural reproduction, and maintenance of life, going beyond Western conceptions of private property and economic exploitation of land. In this sense, indigenous territoriality is understood not only as a material dimension, but as a cosmological, identity-related, and political foundation indispensable to the physical and cultural continuity of these communities. The research demonstrates that territorial loss causes profound impacts on the ways of life, traditional knowledge, community relations, and the unique modes of social organization of the Guaraní peoples. The thesis discusses how contemporary neoliberal projects deepen historical processes of invisibility, violence, and marginalization of Indigenous peoples, especially in regions marked by the intensive exploitation of natural resources, agribusiness, and land concentration. At the same time, we highlight the multiple forms of resistance, territorial reclamations, and the constant search for the maintenance of the territoriality of the Guaraní Mbyá and Guaraní Kaiowá peoples, evidencing the centrality of the struggle for land, which represents the struggle for life, for the memory of ancestry, and for the continuity of their epistemologies. Finally, the research defends the importance of Indigenous epistemologies for the construction of new ways of thinking about the relationship between society, nature, and territory. In a global context marked by environmental, social, and civilizational crises, indigenous ways of life present possibilities for existence grounded in collectivity, respect for nature, and reciprocity, raising questions and reflections on neoliberal rationality and hegemonic development models, demonstrating and emphasizing the need to value indigenous knowledge as possible paths to building other rationalities and more socially just and environmentally sustainable futures, as an alternative to “postponing the end of the world.”

Key-words: Indigenous peoples, Guaraní, neoliberalism, coloniality, environment

MOMBYKY

Ko tesis noñeha'ãi omohu'ã, omombyky térã omohu'ã heta ñomongeta oikohápe pueblo indígena Guaraní Mbyá ha Guaraní Kaiowá, iterritorio, cosmología, proceso histórico violencia ha forma de resistencia. Upéva rangue, ohechakuaa complejidad, pypuku ha continuidad ko'ã tema, ontende oimeraêva producción académica omopyendáva posible aproximación añoite ombohováivo riqueza de conocimiento, experiencia ha realidad oikóva pueblo indígena. Ñahesa'ỹijóta umi contexto histórico, socioterritorial ha político ohasáva umi indígena Guaraní Mbyá región Misiones-pe, ha ko'ýte contexto oipysóva territorio indígena Kunã Piru (Argentina), ha umi pueblo Guaraní Kaiowá Pueblo Taquara-gua, opytáva Juti, Mato Grosso do Sul (Brasil), ohekávo oikuaa haguã dinámica de... colonialidad, neoliberalismo ha desposesión territorial ohasáva ko'ã territorio indígena época contemporánea-pe. Ko investigación oñepyrû entendimiento-gui umi proceso invasión, expropiación ha commodificación yvy reheguáva ndaha'úi ojejokóva periodo colonial-pe, sino opyta actualizado umi estructura capitalismo neoliberal-pe, ombohapéva conflicto territorial, desigualdad social ha violación derecho indígena-kuéra rehe. Ko estudio ohechauka umi territorio guaraní omopyendáva espacios de existencia colectiva, memoria ancestral, espiritualidad, reproducción cultural ha mantenimiento de la vida, ohasáva umi concepción occidental propiedad privada ha explotación económica yvy rehe. Ko sentido-pe, territorialidad indígena oñentende ndaha'úi dimensión material añónte, sino peteĩ fundamento cosmológico, ojoajúva identidad ha política indispensable continuidad física ha cultural ko'ã comunidad-pe. Pe investigación ohechauka pérdida territorial ojaopoha impacto profundo umi tekove reko, conocimiento tradicional, relaciones comunitarias, ha umi modalidad ijojaha'ýva organización social pueblo guaraní rehegua. Ko tesis oñe'ê mba'éichapa umi proyecto neoliberal contemporáneo ombopypuku proceso histórico invisibilidad, violencia ha marginación Pueblo Indígena, especialmente umi región marcada explotación intensiva recurso natural, agronegocio ha concentración yvy reheguáva. Upe jave avei, romomba'eguasú hetaichagua resistencia, recuperación territorial, ha pe jeporeka tapiate oñemantene haguã territorialidad pueblo Guaraní Mbyá ha Guaraní Kaiowá, ohechaukáva centralidad lucha yvy rehegua, ohechaukáva lucha tekovére, mandu'a ypykue rehe, ha continuidad epistemología orekóva rehe. Ipahápe, investigación odefende importancia orekóva epistemología Indígena oñemopu'ã haguã tape pyahu ojepy'amongeta haguã relación sociedad, naturaleza ha territorio. Peteĩ contexto global-pe ojehechakuaáva crisis ambiental, social ha civilización rehegua, indígena rekove opresenta posibilidad existencia rehegua oñemopyendáva colectividad, respeto naturaleza ha reciprocidad-pe, omoheñóiva porandu ha reflexión racionalidad neoliberal ha modelo desarrollo hegemónico rehe, ohechaukáva ha omomba'eguasúvo tekotevêha oñemomba'e umi conocimiento indígena ikatúva tape oñemopu'ã haguã ambue racionalidad ha futuro socialmente justo ha sostenible ambientalmente, ha'éva peteĩ alternativa "ñamombyrývo ko mundo paha".

Ñe'ê clave rehegua: Pueblos indígenas, Guaraní, neoliberalismo, colonialidad, tekoha

APRESENTAÇÃO

A quem possa um dia chegar esta tese de doutorado, a quem possa ser atravessado por ela, a qual pretende através da Geografia, compreender diversas questões relacionadas a existência e resistência dos povos indígenas, especialmente no que tange aos povos Mbyá, na região de Misiones – Argentina, com enfoque ao território indígena Kuña Piru, e dos povos Guarani – Kaiowá, em Mato Grosso do Sul – Brasil, com enfoque para a aldeia Taquara, localizada no município de Juti. De forma a compreendermos os processos históricos de resistência indígena, amparados e inspirados por eles, nos despertando através da pesquisa, os sabores do que é vivenciar a pesquisa, processo este, que é repleto de sentimentos, de olhares e também angústias. Mais do que atender às exigências acadêmicas de um curso de doutorado, sua elaboração representou um exercício constante de escuta, questionamento e compromisso com a compreensão de realidades historicamente invisibilizadas nos debates sobre desenvolvimento, economia e território.

O interesse por esta temática nasceu da percepção de que os povos indígenas continuam ocupando posição central nas disputas territoriais contemporâneas, ao mesmo tempo em que permanecem frequentemente marginalizados nas decisões políticas e econômicas que afetam diretamente seus modos de vida. Em um contexto marcado pela expansão de políticas neoliberais, pelo avanço de atividades econômicas sobre territórios tradicionais e pela crescente mercantilização da natureza, tornou-se fundamental investigar como essas transformações repercutem sobre os povos originários e suas territorialidades.

O desenvolvimento desta pesquisa exigiu um longo percurso de leituras, análises e revisões. Foram momentos de descobertas, mas também de dúvidas e desafios. Construir uma tese também significa conviver diariamente com incertezas. Ao contrário da imagem, muitas vezes difundida, de que a pesquisa científica é conduzida apenas no campo da racionalidade e objetividade, o processo de investigação é atravessado por medos, inseguranças, expectativas, frustrações e descobertas. Há momentos em que as perguntas parecem maiores que as respostas, em que os caminhos metodológicos são questionados e em que a dimensão do trabalho parece desafiar as próprias capacidades do “eu” enquanto pesquisadora.

Foram muitos os momentos de dúvidas, sobre a pertinência das escolhas realizadas, sobre a capacidade de compreender adequadamente fenômenos tão complexos e, sobretudo, sobre a responsabilidade de escrever acerca de temas que

envolvem histórias, lutas e experiências humanas marcadas por profundas desigualdades e resistências.

Entretanto, são justamente essas inquietações, que impulsionam a pesquisa e permitem que ela permaneça aberta ao diálogo, à revisão e ao aprendizado, e que nos levam a compreender que não existe o “eu” pesquisadora, existe o nós. Uma tese não se faz sozinha, apesar de muitas vezes nos sentirmos solitários no processo, ela é conjunta, através das vozes que ecoam nas leituras, em que outros pesquisadores percorreram os mesmos processos, e se faz também nas presenças, nos contatos, e até mesmo nos silêncios repletos de observação e aprendizagem.

A escolha do Brasil e da Argentina como recorte territorial desta investigação decorre não apenas da relevância dos dois países no cenário latino-americano, mas também das semelhanças e particularidades presentes em seus processos históricos de formação territorial, ocupação de fronteiras e relação com os povos indígenas. Embora possuam trajetórias distintas, ambos compartilham experiências marcadas pela expansão das fronteiras econômicas, pela concentração fundiária, pela exploração intensiva dos recursos naturais e permanência de conflitos, o que envolve o acesso e o controle dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos originários.

As discussões sobre povos indígenas não se restringem a uma questão identitária ou cultural, elas envolvem debates fundamentais sobre território, poder, direitos humanos, justiça social, preservação ambiental e democracia. Discutir a realidade dos povos indígenas, não se restringe apenas ao futuro dos mesmos, mas significa discutir os rumos das sociedades, e questionar os modelos de desenvolvimento que têm sido implementados. Os povos indígenas não devem ser vistos apenas como sujeitos impactados pelas transformações históricas e contemporâneas, mas como protagonistas de importantes processos de resistência, organização política e produção de alternativas frente às crises sociais e ambientais que marcam o século XXI. Seus conhecimentos, suas formas de relação com a natureza e suas experiências coletivas de luta oferecem importantes contribuições para a construção de sociedades mais justas e sustentáveis.

Reconhecemos os limites desta pesquisa, visto que, nenhum trabalho acadêmico é capaz de abarcar a totalidade das experiências, conflitos e processos que envolvem os povos indígenas historicamente. Assim, esta tese não pretende encerrar debates ou apresentar respostas definitivas. Pelo contrário, busca contribuir para uma discussão que permanece aberta e que demanda cada vez mais pesquisas

comprometidas com a valorização dos saberes indígenas e com a compreensão crítica das desigualdades que nos atravessam.

Esta tese representa, antes de tudo, uma etapa de uma caminhada construída coletivamente, permeada por dúvidas e aprendizagens, por desconstruções e reconstruções, sendo uma modesta contribuição para esse amplo campo de estudos. Espera-se que as reflexões aqui apresentadas possam fortalecer o debate acadêmico, estimular novas pesquisas e, sobretudo, colaborar para ampliar a visibilidade das lutas, das resistências e das contribuições dos povos indígenas do Brasil e da Argentina para a construção de outras formas de pensar e viver o território.

INTRODUÇÃO

A presente tese insere-se no campo da Geografia crítica latino-americana e dos estudos decoloniais, propondo uma análise das relações entre território, poder e resistência a partir das experiências dos povos Guaraní Mbyá, na província de Misiones (Argentina), mais especificamente do território indígena Kunã Piru, localizado em Aristóbulo Del Valle, e Guaraní Kaiowá, no estado de Mato Grosso do Sul (Brasil), sendo foco de nossa pesquisa e análise a aldeia Taquara, localizada no município de Juti. Trata-se de uma investigação que busca compreender como os processos históricos de colonização e suas atualizações contemporâneas, especialmente sob a égide do neoliberalismo, incidem sobre os territórios indígenas, ao mesmo tempo em que são confrontados por práticas de resistência e produção/manutenção de saberes próprios.

A noção de colonialidade, conforme elaborada por Quijano (2005), constitui um dos instrumentos de análise desta pesquisa. Para o autor, a colonialidade do poder não se restringe ao período colonial, mas permanece estruturando as relações sociais, econômicas e epistêmicas na América Latina, daí se dá a importância de conhecermos e compreendermos os processos históricos que perpassaram a existência (resistência, que entenderemos mais à frente a razão que este termo melhor se aplica, quando dialogamos sobre os povos indígenas, tanto no contexto brasileiro como argentino). Tal perspectiva é aprofundada por Mignolo, ao evidenciar que a modernidade ocidental está intrinsecamente vinculada à colonialidade, produzindo hierarquias de saber, ser e poder, que marginalizam epistemologias outras, como aquelas produzidas pelos povos indígenas. Estas perspectivas, serão coletivamente afirmadas por diversos autores e pesquisadores no decorrer desta tese, e serão amparadas pelas vivências e realidades possibilitadas pela porção empírica da pesquisa.

Nesse sentido, esta tese parte do reconhecimento de que os povos Guaraní são sujeitos epistemológicos que produzem conhecimentos próprios, e possuem o ñande reko (jeito tradicional Guaraní, o modo de ser) e uma relação com o território que se distingue sobre maneira da forma que nós brancos somos ensinados a compreender e nos relacionar com o mesmo.

O território, aqui, é compreendido para além de sua dimensão material, buscaremos entender o território como espaço de vida, pertencimento e múltiplas territorialidades, especialmente no contexto de povos que vivenciam processos

históricos de desterritorialização e reterritorialização. Para os Guarani, o território é inseparável de dimensões espirituais e cosmológicas, como expressa a ideia de Yvy, que não se reduz à terra enquanto recurso, como infelizmente nós brancos somos ensinados desde o nascimento, mas constitui um ente vivo e relacional, em que o ser humano é parte da natureza, e isto é indissociável, reforçando a necessidade de analisarmos as relações de reprodução desenvolvidas e o colapso ambiental inerente a elas, conforme nos apresenta Anastácio Peralta¹:

A terra para nós é a mãe, o mato é nosso pai e através deles é que fomos gerados. A água que corre na terra é como se fosse nosso sangue que corre pelo nosso corpo através de nossas veias. No entanto ele corre e evapora no ar se transformando em nuvens as quais se transformam em chuva a qual volta a cair na terra para regar a vida alegrar as plantas fecundar e faz germinar as sementes para dar continuidade a vida de todos seres vivos. Ela é o local sagrado onde buscamos nosso sustento, desde o remédio, frutas, peixes e animais de caça para se alimentar, matéria prima para fazer a casa, lenha para fazer fogo e cozinhar os alimentos. Tudo isso fazia parte da nossa vida. Vivíamos sem ter que sermos dependentes de políticas emergenciais; vivíamos caminhando por todo o território e éramos felizes.

Ao mesmo tempo, a tese dialoga com a crítica ao neoliberalismo enquanto racionalidade hegemônica contemporânea. Conforme argumenta Harvey, o neoliberalismo implica a intensificação da acumulação por espoliação, promovendo a expropriação de territórios e bens comuns. Na América Latina, esse processo se expressa de maneira contundente por meio do (neo)extrativismo, conceito discutido por Gudynas (2015), que evidencia a continuidade de economias baseadas na exploração intensiva da natureza, com impactos diretos sobre os povos indígenas (e não indígenas), ressaltando a necessidade da compreensão sobre o que é o neoliberalismo e como ele funciona, bem como, da forma como tais dinâmicas se manifestam de forma trágica.

Diante do exposto, buscaremos a partir desta pesquisa, analisar os impactos históricos da colonização e suas permanências na contemporaneidade, e a partir da noção de colonialidade, investigar os efeitos das políticas neoliberais e do (neo)extrativismo sobre os territórios indígenas, especialmente no contexto do território Indígena Kunã Piru- Província de Misiones/Argentina e da Aldeia Taquara – Juti - Mato Grosso do Sul/Brasil, visando identificar e compreender as estratégias de resistência dos povos Guarani frente aos processos de expropriação territorial, ainda

¹ Disponível em:

<https://cimi.org.br/2010/11/31186/#:~:text=Yvy%20maran%E1%BA%BD%E1%BB%B9%20%E2%80%93%93%20Terra%20Sagrada&text=A%20terra%20para%20n%C3%B3s%20Guarani,que%20respiram%20e%20acreditam%20nela> .

de forma a valorizar o ñande reko como expressão de uma epistemologia indígena, articulada à memória, à espiritualidade e ao território.

Assim, esta tese busca contribuir para a construção de uma Geografia comprometida com a justiça territorial e epistêmica, reconhecendo os povos Guaraní como protagonistas de suas histórias e produtores de conhecimentos fundamentais para repensar as relações entre sociedade e natureza na América Latina, a partir de uma abordagem qualitativa, de caráter interpretativo, crítico e de inspiração decolonial, buscando compreender as dinâmicas territoriais a partir das experiências, narrativas e práticas dos próprios sujeitos envolvidos, dialogando com outras áreas do conhecimento como a História, a Antropologia e os estudos latino-americanos, reconhecendo que o território não se reduz a uma dimensão material, mas constitui-se como espaço de identidade, espiritualidade e resistência.

Nesse sentido, a metodologia adotada busca superar abordagens positivistas e eurocêntricas, buscando superar a colonialidade, permanece operando na contemporaneidade, inclusive no campo científico, desta forma buscaremos incorporar referenciais que valorizam a pluralidade epistemológica e reconhecem os povos indígenas como sujeitos produtores de conhecimento, assumindo o desafio de tensionar as formas hegemônicas de produção do conhecimento científico, historicamente marcadas pela colonialidade do saber, do poder e do ser, compreendendo que realizar pesquisas em territórios indígenas exige não apenas um aparato técnico-metodológico, mas, sobretudo, uma postura ética, política e epistemológica, comprometida com a valorização dos povos originários.

Nesse horizonte, esta pesquisa orienta-se por uma perspectiva relacional, baseada na construção de vínculos, no respeito aos tempos e modos de vida das comunidades e na valorização das narrativas indígenas como formas legítimas de produção de conhecimento, uma experiência de construção compartilhada de saberes, priorizando o diálogo com outras epistemologias, especialmente aquelas que emergem dos territórios indígenas. Buscaremos ainda, refletir sobre o papel do trabalho de campo e da metodologia decolonial na construção de um conhecimento situado e comprometido com os sujeitos da pesquisa.

O trabalho de campo constituiu-se como eixo central desta pesquisa, sendo compreendido não apenas como etapa metodológica, mas como experiência formadora, marcada por encontros, deslocamentos e aprendizados. As atividades de campo foram realizadas junto aos povos Guaraní Mbyá, na aldeia Kuña Piru, localizada em Aristóbulo del Valle, na província de Misiones, Argentina, proporcionado

pela aprovação do meu projeto para o doutorado sanduíche, com fomento da CAPES, processo este que se deu a partir da oportunidade de assistir a uma palestra da professora dra. Norma Oviedo, docente na Universidade de Misiones – UNAM, e ter sido impactada não apenas pelo conhecimento transmitido neste momento, mas pelo senso de humanidade percebido no momento de sua fala no Geo Fronteiras, que aconteceu em Encanacion/PY, surgindo o edital para concorrer ao doutorado sanduíche, conversei com meu orientador sobre meu interesse, no qual obtive total apoio e orientação, contactei a professora, que prontamente aceitou embarcar conosco neste desafio.

Acerca dos Guarani Kaiowá, na aldeia Taquara, situada no município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil, já havia tido contato com eles, pois Juti é muito próximo ao meu município de residência, Caarapó, e para o desenvolver de muitas atividades cotidianas, os indígenas se deslocam para cá, havendo ainda participado de ações da Assistência Social de Juti na aldeia Taquara, participando ainda ativamente em Projetos de Extensão² da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), sob Coordenação das professoras Juliana Grasiéli Bueno Mota, Maria José Martinelli Silva Calixto, e professor Alexandre Bergamin Vieira, que me aproximaram da comunidade e da liderança.

A inserção nesses territórios possibilitou o desenvolvimento de práticas de observação participante, conversas informais, registros em diário de campo e escuta das narrativas dos sujeitos envolvidos, bem como, registros fotográficos. No entanto, mais do que a aplicação de técnicas, o trabalho de campo foi orientado por uma postura de abertura e sensibilidade, reconhecendo que o conhecimento não se produz apenas por meio da observação, mas também pela convivência, pela confiança e pelo compartilhamento de experiências.

Nesse sentido, a pesquisa dialoga com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz, ao compreender a cultura como um sistema de significados que deve ser interpretado a partir de seus próprios referenciais, reconhecendo que tais significados

² A participação se deu em cinco projetos de extensão, sendo eles: POHÃ ÑANA E YUYOS: mulheres indígenas e saberes tradicionais, plantas medicinais e cura (financiado pela Itaipú-Binacional); Kuña oikovejevy, mbarete ha ñerairõi! - espaço vivido pelas mulheres Guarany kaiowá na aldeia indígena Taquara em Juti- MS (ODS 10); Acesso às Políticas Públicas para indígenas da Aldeia Jatayvary - Lima Campo - Ponta Porã-MS (ODS 10); Acesso às Políticas Públicas para indígenas da Aldeia Jatayvary - Lima Campo - Ponta Porã-MS (ODS 10); Ywyrá Rapó: folhas e raízes - medicina tradicional guarani (ODS 3, 4, 17).

não podem ser plenamente compreendidos a partir de categorias externas, exigindo um deslocamento do olhar do pesquisador, através da escuta das narrativas indígenas, que revelam dimensões do conhecimento que extrapolam a racionalidade ocidental, envolvendo aspectos espirituais, cosmológicos e territoriais, bem como, possibilitando a compreensão que as relações entre os povos e seus territórios, estão intrinsecamente ligados à vida, à memória e à coletividade, o que para nós os homens da mercadoria, como dizem Kopenawa e Albert (2015), é tudo muito novo, diferente e particularmente encantador.

O Guata Porã³, como princípio metodológico e epistemológico, reforça que, os trabalhos de campo, transcendem a esfera de um mero deslocamento físico, o caminhar, para os Guarani, constitui uma prática que articula território, espiritualidade e conhecimento. Caminhar é, ao mesmo tempo, viver, aprender e construir relações. Ao adotar o Guata Porã como referência, a pesquisa assume um ritmo distinto daquele imposto pela lógica acadêmica tradicional, valorizando o tempo da escuta, da observação e da convivência. O caminhar torna-se, assim, uma forma de conhecimento situada, que se constrói no movimento, no encontro com o outro e na abertura para o inesperado, nos aproximando das reflexões de Krenak, reconhecendo a necessidade de repensar as formas de habitar o mundo, rompendo com a lógica de conhecimentos por nós adquiridas e desenvolvidas ao longo de nossa existência enquanto sujeitos brancos, da lógica intrínseca de exploração da natureza.

Nesse contexto, o caminhar com os Guarani não se limita a uma estratégia metodológica, mas configura-se como um processo de aprendizagem que nos transformam enquanto pesquisadores, mas também enquanto ser humano, abrangendo escalas não apenas geográficas, mas epistemológicas, exigindo um processo de constante desconstrução de certezas e a abertura para outras formas de saber e vivenciar o mundo, como aponta Krenak, qual é esta humanidade que estamos construindo?

Orientamo-nos por princípios de reciprocidade, respeito e responsabilidade, buscando estabelecer relações horizontais com os sujeitos envolvidos, reconhecendo os limites da pesquisa, aproximando-se das proposições de Boaventura de Sousa Santos (2010), ao defender a construção de uma ecologia de saberes, na qual diferentes formas de conhecimento possam coexistir sem hierarquização, pois

³ Belo Caminhar – revela condições de vida, bem como os contextos atuais de inserção dos Tekohas, intimamente vinculados aos acontecimentos relacionados às antigas “caminhadas”, principalmente depois da chegada dos Juruá(brancos).

ninguém detém o monopólio da verdade, sendo apenas uma entre tantas formas de interpretar o mundo, e nos situando longe de uma posição de neutralidade e distanciada, mas sim, atravessada por relações, afetos e responsabilidades, que nos posicionam frente às injustiças históricas e contemporâneas que marcam a realidade desses povos, assumindo compromisso ético, político e comprometido com a visibilização das lutas indígenas e com a construção de uma sociedade mais justa.

Adotamos como estratégia o estudo de caso comparativo, contemplando duas realidades específicas: a aldeia Taquara, localizada no município de Juti, e a comunidade indígena Kuña Piru, situada em Aristóbulo del Valle. A escolha desses casos fundamenta-se na convergência de seus processos históricos de luta pelo território, marcados por expropriações, retomadas e resistência. Ao mesmo tempo, os diferentes contextos nacionais permitem analisar como distintas configurações institucionais e políticas impactam essas dinâmicas.

Dessa forma, a presente tese estrutura-se em seis capítulos interdependentes, que articulam análise empírica, reflexão teórica e experiência de campo:

Capítulo 1 – Povos Guaraní: breves apontamentos históricos, socio territoriais e cosmológicos

Neste capítulo inicial, abordaremos alguns aspectos relacionados aos povos Guaranis, aspectos estes que são comuns, aos países Brasil e Argentina, que compartilham elementos históricos, socio territoriais e cosmológicos que atravessam as fronteiras impostas pelos Estados nacionais. Tanto no contexto brasileiro quanto no argentino, os povos Guaraní vivenciaram processos de colonização, expropriação territorial e tentativa de assimilação cultural, marcados pela expansão das frentes econômicas, pela ação missionária e pela imposição de modelos ocidentais de ocupação da terra. Apesar dessas violências históricas, mantêm formas próprias de organização social, mobilidade territorial e reprodução cultural, sustentadas por uma profunda relação espiritual com o território.

Capítulo 2 – Os Guaraní Mbyá na região de Misiones (Argentina)

O presente capítulo tem como objetivo analisar a trajetória histórica de existência e resistência dos povos Guaraní Mbyá na região de Misiones, na Argentina, discutiremos os processos históricos que marcaram a existência e resistência dos povos Guaraní Mbyá na região, desde os períodos coloniais até as dinâmicas contemporâneas, evidenciando as múltiplas formas de enfrentamento às políticas de expropriação territorial e às tentativas de assimilação cultural.

Capítulo 3 – formação histórica e realidade socio territorial do território indígena Kuña Piru

Neste capítulo, buscaremos compreender os processos históricos relacionados à posse e à permanência no território indígena Kuña Piru, localizado no município de Aristóbulo del Valle, na província de Misiones. A análise buscará evidenciar as trajetórias de luta empreendidas pelas comunidades indígenas em defesa de seu território tradicional, marcado por conflitos fundiários, pressões econômicas e disputas envolvendo diferentes agentes sociais e políticos ao longo da história. Ao abordar a realidade de Kuña Piru, este capítulo também procura demonstrar que os processos de expropriação territorial, marginalização e resistência indígena não constituem uma realidade exclusiva do Brasil, mas atravessam igualmente a Argentina e outros países da América Latina, revelando continuidades históricas da colonialidade e das disputas pelo território vivenciadas pelos povos indígenas em diferentes contextos nacionais.

Capítulo 4 – Os Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul: território, expropriação e retomada

Neste capítulo, buscaremos compreender como os processos históricos de formação do território brasileiro e, posteriormente, do estado de Mato Grosso do Sul, estiveram profundamente vinculados à espoliação territorial dos povos indígenas. Desde o período colonial, a expansão das fronteiras econômicas, a ocupação das terras e os projetos de integração nacional foram sustentados por práticas de expropriação, violência e negação dos direitos originários desses povos sobre seus territórios tradicionais, que continua sendo reproduzida na atualidade por meio da concentração fundiária, dos conflitos territoriais e das múltiplas formas de violência direcionadas aos povos indígenas, especialmente aos povos Guarani e Kaiowá, com foco especial para a Aldeia Indígena Taquara, localizada no município de Juti.

Capítulo 5 – YVY ÑANE MBA'E VOI: ESSA TERRA TINHA DONO: a Colonização e a Colonialidade como ferida aberta na história e na geografia da América Latina

Este capítulo propõe uma análise da colonialidade na América Latina como um processo histórico e estrutural, que ultrapassa o período formal da colonização, sendo compreendida como estrutura persistente, que continua a operar por meio das formas contemporâneas de poder, saber e organização social. A partir do campo da Geografia e do Pensamento Decolonial, busca-se compreender como a imposição de uma racionalidade eurocêntrica produziu hierarquias raciais, epistemológicas e territoriais que impactaram profundamente os povos indígenas, através da negação

de saberes ancestrais, na expropriação de territórios e na marginalização sociopolítica dessas populações, ao mesmo tempo em que evidencia as estratégias de resistência, reexistência e afirmação identitária desenvolvidas pelos povos originários ao longo do tempo.

Capítulo 6 – A EPISTEME NEOLIBERAL: Racionalidade, Controle, Subjetivação e crítica ao povo da mercadoria

Traz a análise de como o sistema neoliberal reforça e aprofunda as relações de colonialidade, atuando como um algoz da América Latina. O (neo)extrativismo e a antropização da natureza, bem como, o avanço das políticas neoliberais impactam de forma estrondosa a todos nós, não apenas ao que tange ao sentido da materialidade, mas também sua racionalidade atua ideologicamente sobre os indivíduos, sobre a subjetividade, sobre os territórios, sobre as populações indígenas, neste último, especialmente, estando intimamente relacionados com a expansão do agronegócio, da mineração, entre outros, evidenciando a intensificação da exploração da natureza e a ampliação dos conflitos socioambientais.

Por fim, as **Considerações Finais: pontos de partida para outros caminhos**

As considerações finais servem como instrumento de análise dos caminhos percorridos até o final do trabalho de pesquisa que compreende a tese, porém em nenhum aspecto pode ser pensado como o final, mas sim à continuidade, ou ainda recomeço, por esta razão, pontos de partida para outros caminhos, quando analisamos as possibilidades e a urgência de desenvolvermos outros modos de pensar, outras formas de produzir e nos relacionarmos com o meio ambiente e em sociedade nos mais amplos aspectos, e como as epistemologias indígenas devem ser consideradas caminhos para adiar o fim do mundo.

CAPÍTULO 1 – POVOS GUARANI: breves apontamentos históricos, socio territoriais e cosmológicos

Conforme Prezia e Hoornaert (1989), os Guaranis, podem ser compreendidos como um povo que possui origem étnica comum, que foram se diferenciando entre si no decorrer da história, não sendo idênticos entre si, pois possuem diferenças no modo de falar a língua guarani, de praticar sua religião, as diversas técnicas que aplicam na relação com o meio ambiente, porém, com aspectos muito semelhantes no que se refere a sua cultura, proximidade histórica, linguística e cultural e, ao mesmo tempo, diferenciam-se entre si como forma de manter suas organizações sociopolíticas e econômicas, essa identidade se fundamenta num 'guarani reko', um modo de ser e proceder. Os povos Guarani preservam práticas e tradições ancestrais que permanecem vivas em sua memória coletiva e são continuamente atualizadas no cotidiano por meio de mitos, narrativas e rituais. A noção de unidade de origem, articulada à diversidade interna, manifesta-se também na língua.

O guarani integra a família linguística Tupi-Guarani e caracteriza-se por uma relativa homogeneidade, costumam ser genericamente denominados de Guarani. Podendo ser divididos em três etnias distintas: os Ñandeva, popularmente conhecidos como Guarani, no Brasil; no Paraguai podem ser denominados como Pãi Tavyterã, e os Mbyá, na Argentina e Brasil. As semelhanças linguísticas entre os subgrupos é o principal motivo de terem sido todos englobados em uma mesma terminologia, embora apresente diferentes variedades, o que é facilmente percebido quando chegamos nas comunidades da Argentina, ou até mesmo nas ruas do Paraguai, em certos casos, podem ser reconhecidas como línguas autônomas (Prezia; Hoornaert, 1989).

Durante o período colonial consolidou-se uma forma comum da língua guarani, a qual, na contemporaneidade, é falada por aproximadamente seis milhões de pessoas no Paraguai. Entretanto, os povos guarani mantêm o uso de outras variantes linguísticas, muitas vezes de difícil intercompreensão entre si e distintas do guarani paraguaio moderno.

Quadro 1 – Tronco Tupi

Família	Língua	Dialeto
	Akwawa	Assurini do Tocantins
		Surui do Tocantins

Tupi-Guarani		Parakana
	Amanaye	
	Anambé	
	Apiaká	
	Araweté	
	Assurini do Xingu	
	Avá canoeiro	
	Guajá	
	Guarani	Kaiowá (kayová) (Pãi-Tavyterã)
		Mbya
		Ñandeva (Avá Guarani)
	Kamayurá	
	Kayabi	
	Kokama	
	Nheengatu	
	Omaguá	
	Parintintim	Diahói
		Juma
		Parintintim
		Tenharim
	Tapirapé	
	Tenetehara	Guajajara
	Uru-eu-uau-uau	Tembé
	Urubu-Kaapor	
	Oyampi	

Fonte: Prezia; Hoornaert (1989).

Conforme Brand e Colman (2008) os Guarani, em seus diferentes subgrupos, ocupavam, no período da chegada dos colonizadores espanhóis, no século XVI, uma vasta região que se estendia do litoral de Santa Catarina até os rios Paraguai, Paraná, Apa, Miranda e Pilcomayo, alcançando inclusive áreas próximas ao Chaco boliviano e às franjas da cordilheira dos Andes. Essa ampla territorialidade começou a ser profundamente alterada a partir da segunda metade do século XVIII, sobretudo após o Tratado de Madri (1750), que estabeleceu o princípio das “fronteiras naturais”, baseadas em rios e montanhas, sem considerar os territórios tradicionais guarani. Nesse contexto, institui-se o critério jurídico do *uti possidetis*, fortalecendo a política de “fronteiras vivas” e desfigurando os espaços indígenas.

Com os processos de independência na região do Prata, Paraguai em 1811 e Brasil em 1822, consolidam-se os Estados Nacionais, que passam a redefinir territórios e a impor novas formas de controle. Ainda assim, muitos grupos Guarani, como os Caaguá (ou Caayguá, também chamados Guarani), provavelmente pouco perceberam tais acontecimentos, embora suas relações com as frentes de ocupação, tenham se transformado de maneira significativa segundo Brand e Colman (2008).

Além da independência argentina, em 1816, que proporcionaram sucessivas transformações políticas e militares e contribuíram para a incorporação de Misiones à província de Corrientes, ao mesmo tempo em que parte desse território passou a ser ocupada “de fato” pelo Paraguai. Nesse cenário, configurou-se uma espécie de “tenência compartilhada” do espaço, caracterizada pela coexistência de interesses e práticas que possibilitavam benefícios mútuos, sobretudo por meio das relações comerciais com o Brasil, do arreamento de gado e da exploração dos ervais silvestres conforme Gallero (2009) apud Cebolla Baddie (2013).

Brand e Colman (2008), afirmam que os Guaraní permanecem presentes em cinco países do MERCOSUL — Brasil, Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia, com uma população estimada em 225 mil pessoas. Apesar das crescentes imposições jurídico-estatais, seguem reafirmando suas próprias dinâmicas de territorialidade, redefinindo fronteiras culturais e mantendo redes de parentesco e circulação que atravessam fronteiras nacionais. O conhecido mapa etno-histórico de Kurt Nimuendajú (1981)⁴ ilustra esse processo ao representar o território guarani, ao sul do paralelo 22, como uma extensa área contínua que não se enquadra nas delimitações políticas contemporâneas. Com a consolidação dos Estados Nacionais, porém, passaram gradualmente a ser classificados como grupos periféricos ou marginais, muitas vezes integrados às frentes de expansão como mão de obra para a coleta da erva-mate e, posteriormente, para o desmatamento de áreas florestais.

Num segundo momento, foram vistos como obstáculos ao avanço da ocupação não indígena, obstáculo ao agronegócio, fenômeno que aprofunda as pressões sobre os territórios indígenas, que seguem em uma visão que segue na contramão do capital, pedras no sapato neoliberal, demonstrando que historicamente, desde o período colonial, os Guaraní sempre estiveram submetidos a processos de enquadramento territorial impostos pelo Estado, porém continuam resistindo a essas tentativas de fixação e controle, reproduzindo práticas de mobilidade, redes de solidariedade e estratégias de resistência cultural, estando atualmente distribuídos pela Bolívia, Paraguai, Uruguai, Brasil e Argentina, segundo Brand e Colman (2008).

Conforme Venturini (2014), a prática agrícola de subsistência, associada à produção de cerâmica e à confecção de cestos, conferiu aos guarani um nível de organização sociocultural superior ao de outros grupos indígenas do sul da América. O cultivo possibilitou a sedentarização, garantindo maior estabilidade alimentar e

⁴ https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg

permitindo que o tempo antes dedicado às constantes mudanças de moradia fosse direcionado ao desenvolvimento das artes e da espiritualidade.

Os roçados abertos em clareiras da mata tropical apresentavam maior durabilidade em comparação com a Amazônia equatorial, onde a pobreza e a erosão dos solos obrigavam a migração em ciclos de dois a três anos. Na região do Prata, as terras podiam ser cultivadas por seis a sete anos consecutivos, favorecendo a permanência dos grupos, Venturini (2014).

Entre os principais cultivos destacavam-se o milho, conforme Venturini (2014) alimento central, dotado de forte simbolismo cosmológico, a mandioca, a batata-doce, o amendoim, as abóboras e os feijões. O milho era consumido de múltiplas formas, desde o assado em brasa até sua transformação em massas e bebidas.

Ainda hoje, em comunidades Guaraní não diretamente influenciadas pela experiência das reduções jesuíticas, observa-se a ausência de horários fixos, como por exemplo, para as refeições, prevalecendo a prática de comer quando há fome e disponibilidade de alimentos, como espigas de milho, batata ou mandioca assada. Embora a caça seja uma atividade individual, sua partilha é coletiva, reafirmando os vínculos comunitários que estruturam a vida social guaraní. Porém, não podemos deixar de observar que estas práticas, hoje, observadas as realidades vividas pelos guaranis, estão quase impossíveis, pois não há quase regiões de mata, que constitui o ka'aguy, seu espaço vital, não apenas o lugar de moradia, mas também a fonte de alimento, espiritualidade e equilíbrio, mantendo uma relação de profundo respeito com a natureza, dela retirando apenas o necessário para viver e garantindo sua preservação, Venturini (2014).

O povo guaraní é essencialmente religioso, mas não uma religiosidade institucionalizada, e sim uma singularidade dessa expressão religiosa, que reside no fato de constituir sua própria forma de se relacionar consigo mesmos, com os demais e com o mundo circundante, de modo que todas as suas expectativas, sejam elas positivas ou negativas, estão vinculadas a um ritualismo, que ultrapassa qualquer condição do pensamento moderno, marcado pela rapidez e pela busca de resultados Venturini (2014). Um exemplo evidente do ritualismo é a contemplação, prática profundamente associada aos povos Guaranis, Venturini (2014). Trata-se de um exercício de percepção temporal, que acompanha cada instante desde a madrugada até o amanhecer. Nesse processo, há momentos específicos do espaço-tempo que possuem denominações próprias em guaraní, as quais são praticamente intraduzíveis de forma literal para outras línguas, pois carregam significados próprios do modo de

ser guarani:

Ko'êti soro – o primeiro sinal da aurora, quando a escuridão começa a clarear levemente.

Ko'êju – o instante em que o céu começa a ganhar tons mais claros, prenunciando o nascer do sol.

Ko'ê para – o clarear amplo, quando a luz se espalha.

Ko'ê sakã – o amanhecer mais luminoso, quando já há claridade suficiente para ver bem.

Ko'ê mbota – o romper definitivo da manhã, quando o sol já se aproxima do horizonte.

Ko'ê – o amanhecer em si.

Ko'êmba – a plenitude do amanhecer, quando o sol já despontou totalmente.

Esse é apenas um aspecto do ritualismo guarani. Outro exemplo significativo encontra-se nos preparativos para a guerra, os quais não se constituem como reação imediata diante de algo fora de lugar, mas como consequência do rechaço ou desinteresse do outro frente a uma adversidade. Nesse sentido, cabe ressaltar que, na língua guarani, não existe a palavra “perdão”, tampouco uma concepção de ira maquiavélica. O que se expressa é uma atitude pré-ativa, traduzida pelo termo oñemyrõ, que significa “se enoja”, mas de uma maneira muito particular: trata-se de um afastamento momentâneo diante da falta de solução para um problema, sem que esse gesto se converta em explosão de fúria. Nessa situação, o ofendido se retira e espera que seu irmão (aquele que o ofendeu) o procure. Esse gesto também se configura como intervenção ritualística, pois, para buscar a reconciliação, é necessário um tempo de espera, até que se possa encontrar a resposta adequada. No reencontro, o processo de reconciliação envolve a procura, no olhar do outro, da aceitação da proposta de reaproximação.

Outro exemplo está no acompanhamento das fases da lua (Jacy), utilizado para decidir o momento propício para determinadas plantações, ou mesmo na observação de sua posição e de sua coloração, sinais que permitem prever, por exemplo, a ocorrência de chuvas. Nesse sentido, sua religiosidade, articulada de modo indissociável à língua, não apenas possibilita viver na natureza, mas sobretudo conviver plenamente com, a partir de e para a natureza.

Para a cosmovisão Guarani, conforme Venturini (2014) o mundo é a quem se deve a própria vida. Por isso, em diversas orações e expressões, é comum referir-se à terra como nossa mãe (Yvy ñande sy), pois dela viemos, por ela somos sustentados e a ela retornaremos. A natureza provê todos os elementos essenciais à vida, sendo o “y” — a água — o mais importante. Essa presença se reflete em palavras centrais de sua língua, como sy (“mãe”), que representa o ser mais relevante para o homem

guarani. A partir dessa concepção, pode-se afirmar que essa cultura possui traços marcadamente matriarcais

O mundo guarani se reduz essencialmente à floresta, onde, sob a tutela de Tupã, poderiam viver em harmonia e felicidade. Na sua cosmovisão, o mal, tal como concebido nas sociedades modernas, não era considerado; qualquer fenômeno adverso ou contrário aos seus projetos era interpretado como um desagrado da natureza. Nesse contexto, surgiu a figura do Ka'aguy jára, o guardião da floresta, que podia manifestar seu descontentamento diante de ações contrárias à ordem natural. Por exemplo, uma tempestade ou outro fenômeno considerado natural indicava, para eles, o desagrado do guardião ou mesmo de Tupã, reforçando a concepção de um mundo em que tudo está interligado e em constante diálogo entre o humano, o divino e a natureza.

CAPÍTULO 2 – OS GUARANI MBYA NA REGIÃO DE MISSIONES ARGENTINA

Este capítulo tem como objetivo compreender a formação socioterritorial da região de Misiones, na Argentina, e os modos pelos quais o povo Mbyá-guarani foi progressivamente inserido, nesse processo, para tal compreensão, utilizaremos como base a tese de Cebolla Badie (2013), que analisa como a ocupação colonial, a imigração europeia, a exploração dos recursos naturais e a consolidação das fronteiras nacionais impactaram e impactam diretamente as formas tradicionais de mobilidade, uso do espaço e reprodução da vida Mbyá, evidenciando que a atual situação de vulnerabilidade territorial e social não é resultado de processos recentes, mas de uma longa trajetória de expropriação, deslocamentos forçados e adaptação estratégica diante do avanço da sociedade envolvente.

Conforme Noelli (2004) apud Cebolla Badie (2013), os povos integrantes da família linguística tupi-guarani têm sua origem associada à região amazônica, compreendida como um núcleo histórico de formação territorial, e a desse espaço de referência, esses grupos se expandiram em direção às porções meridionais do continente sul-americano, contando um período de cerca de cinco mil anos, configurando um amplo processo de mobilidade, ocupação e produção de territórios indígenas ao longo do tempo, contemplando um conjunto de características compartilhadas (embora não universais), expressando continuidades histórico-espaciais e formas específicas de relação com o ambiente, algumas das quais permanecem claramente presentes na organização social, territorial e cosmológica da sociedade Mbyá

A expansão a partir da bacia amazônica em direção ao sul do continente teria ocorrido, sobretudo, por meio de dois grandes eixos hidrográficos: os rios Paraguai e Paraná, que atuaram como pontes naturais de circulação, comunicação e ocupação do território, resultando na constituição de uma ampla zona de presença indígena. Conforme Melià (1988) apud Cebolla Badie (2013), Misiones faz parte de uma região vasta, tanto do ponto de vista geográfico quanto etnográfico, pois contempla uma tradição guarani que abarca também os atuais Brasil e Paraguai, não podendo ser compreendida sem relacioná-la com esses países, dos quais a separam fronteiras políticas relativamente recentes.

Estima-se, conforme Noelli (2004) e Melià (1988) apud Cebolla Badie (2013), os povos guaranis apresentavam elevada densidade demográfica, no período pré-colombiano, o que indica uma ocupação territorial ampla. Alguns autores apontam que essa população poderia ultrapassar dois milhões de habitantes, distribuídos ao longo de extensas áreas das terras baixas sul-americanas.

Porém observa-se, que a partir do processo de conquista iniciado na região em 1537, uma expressiva redução populacional, devido, não apenas à introdução de doenças infecciosas e contagiosas como sarampo e varíola até então desconhecidas pelas populações indígenas, mas, sobretudo, à imposição do regime de encomenda, característica da colonização espanhola na América (esse mecanismo operou como um sistema de exploração compulsória e de escravização) e das guerras de conquista, que provocaram um colapso demográfico (Melià, 1988) apud Cebolla Badie (2013).

No início do século XVII, consolida-se o chamado ciclo jesuítico, através da implantação das primeiras reduções, e pela tentativa de evangelização das populações indígenas, especialmente dos povos Guaraní. Evidenciando a centralidade desse território no projeto colonial-religioso da Companhia de Jesus e sua relevância estratégica na ocupação e controle do espaço.

Os povos indígenas *Mbyá* (*Ka'ýgua*) eram também conhecidos como Monteses, *Mbyá Apytere* ou *Ava Mbyá*, ou ainda eram conhecidos pelos apelidos de *Apytere*, historicamente ficaram conhecidos por terem oferecido forte resistência à evangelização, conforme Cadogan (1968) apud Cebolla Badie (2013), essa atitude historicamente irredutível em relação ao contato com a sociedade não indígena, tem sido apontada como um traço recorrente nas relações interétnicas estabelecidas pelos Mbyá, o que os diferenciava de outros povos, ou mesmo outros grupos guaranis como os Chiripá e os Pa'í Tavytera, sendo esta atitude uma estratégia de proteção, bem como de conservação e transmissão dos saberes tradicionais ao longo das gerações, preservação de práticas rituais, concepções cosmológicas e formas próprias de organização social, fato este relacionado também a pouca participação dos Mbyá na obra evangelizadora da Companhia de Jesus, que se expandiu de forma intensa pela região nos séculos XVII e XVIII.

A mobilidade constante configura-se como uma das características centrais da etnia Mbyá. O *oguatá* (conceito que expressa a ideia de caminhar, deslocar-se e percorrer o território), encontra-se profundamente enraizado em sua cosmologia e está presente inclusive nos mitos fundadores (Melià, 1988), como por exemplo, no

conhecido mito dos gêmeos⁵ ou à busca contínua de *yvy marane'ẽ* ou *yvy marangatu*, entendida como a “terra sem mal” ou “terra abençoada”. Assim, ao manterem uma mobilidade contínua, os Mbyá não apenas se deslocam no espaço, mas reiteram as ações de seus deuses e heróis culturais, configurando uma prática cosmológica, histórica em que assume um caráter existencial e escatológico, e não meramente territorial (Cebolla Badie, 2013).

Melià (1988) apud Cebolla Badie (2013) nos aponta que a expressão *yvy marane e'ý* se refere a “solo intacto, intocado” em um sentido ecológico e econômico também, pois estavam relacionados com a organização social e as práticas agrícolas das etnias guaranis, para além do cosmológico, pelo menos assim era antes da chegada dos conquistadores, pois a partir deste momento, os deslocamentos dos guaranis, aumentaram e modificaram seu sentido, devido ao avanço das sociedades coloniais e, posteriormente, nacionais, sobre as terras indígenas e pela violência de todo tipo sofrida pelos povos indígenas, os levando a abandonar seus territórios.

No território correspondente à atual província de Misiones, o período pós-jesuítico, conforme Cadogan (1968) os Mbyá eram considerados o grupo guarani menos “contaminado” pela cultura não indígena. Após a expulsão dos padres em 1767, desencadeou um intenso processo de desintegração social da população missioneira. A dissolução das estruturas políticas, econômicas e simbólicas que organizavam a vida nas missões resultou em múltiplas estratégias de sobrevivência por parte dos grupos guaranis.

Parte dos povos indígenas que estavam nas reduções foram incorporados à economia regional, como população rural subordinada, atuando como “servos dos *yerbateros*”, na exploração dos ervais silvestres, em condições marcadas pela coerção e pela quase escravidão, ou mesmo, no retorno de segmentos da população indígena às áreas de floresta, na emigração para centros urbanos como Assunção e Corrientes, bem como em processos de mestiçagem (Maeder, 1992; Kramer, Gallero (2009) analisa que, após 1816, consolidou-se um sistema de benefícios mútuos entre atores regionais na Argentina, baseado no extrativismo e no comércio com o Brasil. Essa organização territorial, embora lucrativa para esses grupos, promoveu uma reestruturação social que marginalizou as populações indígenas da região.

⁵https://anais.abant.org.br/26rba/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2026/spensy%20kmita%20pime%20ntel.pdf

As crises demográficas e a concentração da população nos pueblitos provinciais e nas reduções missionárias provavelmente criaram áreas inabitadas, que garantiam certo isolamento aos monteses. Ao mesmo tempo, a expansão da coleta de erva-mate conduziu criollos e índios missionados a ingressarem em novas áreas em busca de ervais e, assim, a contatar populações indígenas supostamente isoladas. A diversidade da experiência histórica desses monteses pode ser entrevista nos relatos missionários (Fausto 2005, p.389).

A área mais densamente povoada e conhecida de Misiones localizava-se no sul da província, abrangendo ambientes de campos e florestas em galeria, além das margens dos rios Paraná e Uruguai, a população regional era formada por brasileiros, paraguaios, correntinos e guaranis “acriollados”, inseridos principalmente como força de trabalho na extração da erva-mate, atividade central na economia regional do período (Gallero, 2009).

O primeiro censo nacional argentino, realizado em 1869, Gallekrammer; Krautstofi, (2008) apud Cebolla Badie, (2013), desconhecem-se tanto os critérios utilizados quanto o alcance real do censo em um território então considerado remoto, de difícil acesso e marcado por baixa presença estatal, com vastas áreas cobertas por extensas porções de selva, ainda pouco exploradas no século XIX. À época, a única população reconhecida como relativamente estável era a de Trincheras de San José, situada na margem do rio Paraná, onde hoje se localiza a cidade de Posadas, sendo composta por uma população majoritariamente paraguaia, o que evidencia a fluidez das fronteiras nacionais e a complexidade das dinâmicas populacionais na região.

A fundação oficial de Posadas como capital provincial ocorreu em 1872, já em 1879, Corrientes promoveu um censo de seus domínios, incluindo Misiones, em 1881, às vésperas da transformação de Misiones em Território Nacional, o governo de Corrientes iniciou de maneira acelerada a alienação das terras da região, intensificando a mercantilização do território e aprofundando a expropriação das populações indígenas, que já havia sido cada vez mais invisibilizada nos censos (apenas alguns exploradores e funcionários do Estado deixaram registros escritos sobre a presença indígena em Misiones nesse período), lançando as bases para os conflitos fundiários que marcariam a história posterior da província conforme Cebolla Badie, (2013).

A região posteriormente conhecida como Alto Paraná, que se estendia desde a antiga redução jesuítica de Corpus Christi até as cataratas do rio Iguaçu, permanecia, até então, inacessível à exploração dos ervais silvestres, conforme Cebolla Badie, (2013), em razão da presença dos “índios tupís”, conforme

denominados nos documentos oficiais, que na realidade, provavelmente englobava diferentes grupos indígenas, incluindo tanto os Kaingang quanto os Mbyá, revelando a imprecisão e o caráter classificatório das categorias coloniais utilizadas no período

Os índios Guayanás quanto a etnia Kaingang, associados ao episódio do “pacto da selva” correspondiam à família linguística Gê. Esses grupos ocupavam historicamente as margens do rio Paraná e o norte da província de Misiones, mantendo relações frequentemente hostis com as etnias guaranis, fato que explica o assentamento dos Mbyá após a posterior retirada dos Kaingang Machón (2005) apud Cebolla Badie (2013), que com o avanço da frente extrativista e da ocupação econômica do território, acabaram abandonando Misiones, estabelecendo-se posteriormente nos estados do sul do Brasil, isso já no século XX segundo

Conforme Melià (1988, p. 135), a evidência etno-histórica mais antiga sobre a presença guarani na região setentrional de Misiones é fornecida por Félix de Azara (1847), no século XVIII, com alguns erros de nomenclatura próprios da época, porém servindo como um dos substratos ou contingentes étnicos de base dos atuais Mbyá:

Se alguma dúvida deixam as linhas anteriores, cabe mencionar que, quando o mesmo autor realiza sua descrição dos «monteses ou caaguas», os *Mbyá*, que habitavam a cabeceira do rio Yagatimi e a selvática cordilheira do Mbaracajú, até partes da costa oriental do Paraná (território de Misiones), diz: «...Quanto acabo de referir da segunda classe de guayaná deve ser tido aqui por repetido, pois são a mesma nação, embora tenham nomes diversos...». Creio, então, que se pode propor, para além de qualquer dúvida razoável, que a presença documentada dos *Mbyá* em Misiones data de, pelo menos, o século XVIII, e não existem evidências que não permitam supor uma antiguidade maior, e inclusive uma continuidade histórica com as datas dos dados arqueológicos, que apenas futuras investigações poderão corroborar. (Melià, 1988, p.135).

No final do século XIX, havia uma errônea interpretação, que os Guaranis teriam abandonado Misiones após a expulsão dos jesuítas, ao final do século XVIII, e que o território de Misiones era uma zona selvagem, despovoada e de difícil acesso, informações estas, amplamente divulgadas pelos discursos oficiais, fortalecendo a noção de “vazio populacional”, a qual as regiões de fronteira ocupadas por povos indígenas, eram descritas como espaços desérticos e improdutivos, disponíveis para a colonização desconsiderando as formas indígenas de ocupação, mobilidade e territorialidade conforme Quijada et al., (2000) apud Cebolla Badie, (2013).

A partir dessa lógica, o Estado iniciou o assentamento de imigrantes europeus, o “branqueamento” da identidade e a marginalização das populações indígenas, a expropriação territorial e a negação da existência indígena como sujeitos históricos e

políticos, a concepção era que os povos indígenas deveriam ser assimilados, integrados ou simplesmente invisibilizados (Quijada et al. 2000).

Em 1919, as grandes empresas privadas de colonização iniciaram suas atividades no Território, promovendo a criação das primeiras colônias na região do Alto Paraná. A partir desse momento, foram realizadas medições de terras e intensificadas as vendas de lotes de floresta em uma extensa área compreendida entre Corpus Christi e Puerto Iguazú, estendendo-se das margens do rio Paraná até as Serras Centrais de Misiones. Entretanto, não há registros que permitam compreender o destino da população indígena que tradicionalmente ocupava esse território, conforme Cebolla Badie; Gallero, (2012) apud Cebolla Badie, (2013).

Darcy Ribeiro (1977) apud Cebolla Badie (2013), traz uma análise de frentes de avanço econômico, como a extrativa, pastoril e agrícola, cada uma impondo de diferentes formas a coerção das populações indígenas com as quais se confronta, sendo as frentes agrícola e pastoril, as que apresentam impactos mais bruscos, pois produzem as transformações mais profundas e duradouras, pois, além de transformar os territórios, os ecossistemas, impossibilitam os povos indígenas a manterem seus modos tradicionais de subsistência e, a sobrevivência passa, então, a depender de processos forçados de adaptação a formas de vida alheias às suas cosmologias, práticas produtivas e formas de organização social, promovendo o controle político, jurídico e cultural sobre as populações originárias.

No caso específico de Misiones, a frente agrícola assume centralidade e está diretamente associada à chegada de imigrantes europeus a partir do final do século XIX conforme Kramer (1983) apud Cebolla Badie (2013), processo este, que foi intensificado pelo forte incentivo do governo nacional ao cultivo da erva-mate. A expansão desse cultivo impulsionou a criação de novas colônias agrícolas, aprofundando os processos de expropriação territorial e de subordinação dos Mbyá Guaraní às dinâmicas econômicas e sociais impostas pelo projeto nacional.

Já no que tange à frente florestal, sua etapa inicial apresentou um caráter predominantemente extrativista, em que se desmatava as árvores de alto valor econômico, os impactos ambientais gerados nessa fase inicial era relativamente limitados, uma vez que o corte se concentrava sobretudo nas chamadas “madeiras de lei” como o Lapacho (*Tabebuia Ipê*), o incenso (*Myrocarpus Frondosus*), o Peteribí (*Cordia Trichotoma*) e o Cedro (*Cedrela Fissilis*), todas elas, dotadas de profunda relevância ecológica, simbólica e utilitária na botânica e na cosmologia Mbyá.

Apesar dos impactos da frente florestal, inicialmente serem menos devastadores, a longo prazo, seus impactos são profundamente devastadores, não apenas no que diz respeito a questão ambiental. Neste momento, a floresta nativa passou a ser sistematicamente substituída por monoculturas de espécies exóticas de crescimento rápido, especialmente pinheiros canadenses (*Pinus Elliottii* e *Pinus Taeda*), voltados a indústria de celulose e papel, promovendo a destruição extensiva da Mata Atlântica em Misiones, comprometendo os solos, em razão dos processos de acidificação⁶, associados às plantações homogêneas em larga escala, e principalmente, limitando a ocupação territorial e a reprodução social dos povos Mbyá, que evadiam de seus territórios para evitar conflitos, fato este que só foram possíveis devido as vastas extensões de selva existentes, que possibilitaram a manutenção de um grau significativo de isolamento, permitindo a continuidade de seus modos de vida tradicionais (Gorosito Kramer, 1983).

No caso específico de Misiones, é possível afirmar que até a década de 1960 os Mbyá mantiveram um controle amplamente autônomo sobre suas aldeias (Kramer, 2006). Observa-se a partir de 1990 uma mudança nas relações entre os Mbyá e os Juruá, expressadas através de uma maior abertura ao diálogo institucional, e na intensificação das reivindicações por terras, por melhores condições de acesso aos serviços de saúde e educação, configurando-se como uma nova estratégia de sobrevivência da etnia.

Conforme Cebolla Badie (2013) em relatos obtidos através de conversas com Dionísio Duarte, que relata ter havido no princípio da década de 1970, a oferta de títulos das terras a algumas comunidades através do governo provincial, em nome do presidente, sendo esta, uma situação atípica para o período, visto que, os povos indígenas ainda não contavam com reconhecimento institucional por parte do Estado. Diante da proposta, foi organizado um Aty Guasu⁷, com a participação de lideranças de diferentes aldeias, a fim de discutir coletivamente os termos e as implicações dessa oferta.

⁶ A monocultura pode contribuir para a acidificação do solo, estudos indicam que o plantio de Eucalipto e Pinnus pode promover a acidificação do solo, resultando no aumento de alumínio trocável (tóxico) devido à elevação da matéria orgânica e redução do pH.

⁷ O Aty Guasu é uma grande assembleia dos povos indígenas Guarani, movimento social que representa uma das principais formas de resistência e articulação política dessas comunidades, voltado à defesa de seus direitos territoriais, culturais e sociais. Significando “Grande Assembleia” em Guarani, o Aty Guasu constitui um espaço fundamental para debates, tomadas de decisão e mobilização, reunindo lideranças indígenas, comunidades e apoiadores para discutir temas urgentes, como a demarcação de terras, a violência, a saúde, a educação e a preservação de suas tradições.

A partir de 1990, podemos dizer que houve uma abertura dos Mbyá, em relação a dialogar institucionalmente e estabelecer vínculos mais fluídos com a sociedade não indígena, se estendendo até o presente, com a intensificação das reivindicações por terras, as lutas por melhores condições de acesso aos serviços de saúde e educação, e a necessidade crescente de acessar bens e serviços, dos quais já não é possível prescindir, da mesma maneira em que há o desejo de preservar os modos de vida tradicionais, que diante das configurações encontram uma dificuldade tamanha (Cebolla Badie, 2013).

O estabelecimento das fronteiras nacionais representa transformações e obstáculos que impactam diretamente o modo de ser e viver Mbyá, inclusive, os deslocamentos que fazem historicamente, desde tempos imemoriais, estes deslocamentos que anteriormente realizavam livremente, em áreas caracterizadas pela baixa presença institucional do Estado, atualmente, encontram um controle burocrático severo, como a exigência do documento nacional de identidade, por exemplo, bem como, a realização de trâmites formais nos postos de migração e a necessidade de apresentar autorizações de entrada e saída do país, dentre outros requisitos, incompatíveis com a concepção histórica e territorial de mobilidade Guaraní, orientada pelas redes de parentesco e as lealdades às lideranças religiosas que orientavam os deslocamentos das famílias através das fronteiras nacionais.

Não sendo este, o único impasse para os povos indígenas comum aos três países da Fronteira Brasil, Paraguai e Argentina, no decorrer do trabalho iremos analisar em quais aspectos a realidade vivida, tanto histórica, quanto na atualidade, que se assemelham ou se contradizem.

2.1 Povos Mbyá em Misiones, Argentina: territorialidades e atualidade

Pensando especificamente o contexto dos povos Mbyá no território Misionero na atualidade, estão distribuídos em cento e vinte e seis comunidades (2024) correspondendo a pequenos grupos familiares, vinculados politicamente a aldeias maiores, seguindo o padrão tradicional de assentamento, todas localizadas em sua maioria, ainda inseridas em contextos de floresta, embora em distintos graus de conservação.

Para que as comunidades indígenas possam ser incluídas em projetos e programas de assistência governamental, as comunidades indígenas devem ser oficialmente recenseadas e possuir personalidade jurídica reconhecida pelo Estado.

Conforme Escobar (2018)⁸, das comunidades Mbyá Guaraní em Misiones, apenas 27 possuem títulos de propriedade comunitária indígena e, nem todos os casos, as terras são adequadas para o desenvolvimento humano, conforme garantido pela Constituição Nacional, recebendo terras com solo empobrecido, água contaminada e áreas desmatadas, o que ameaça não apenas a sobrevivência, mas também prejudica sua espiritualidade, já que tudo em sua cultura está profundamente ligado à terra.

Outro problema decorre do fato de Misiones concentrar alguns dos últimos remanescentes preservados da selva paranaense, o que tem acentuado o movimento transfronteiriço em razão da degradação ambiental e da perda de condições de reprodução material da vida no Paraguai (devido a expansão da soja e da pecuária), mas também visando à possibilidade seus modos de vida tradicionais conforme (Cebolla Baddie 2013).

A questão do reconhecimento jurídico das terras indígenas, no que tange a terras ocupadas de forma permanente, ignorando os padrões históricos de mobilidade Mbyá, outra questão é a falta de compreensão quanto a agricultura praticada nas comunidades, não há de se esperar encontrar grandes monoculturas, são inseridos em territórios completamente desmatados, dificultando o modo de ser Guaraní, esta falta de compreensão, conhecimento e respeito pela cultura destes povos, levam estes territórios a ser reivindicados por produtores agrícolas, dispostos a explorá-las economicamente, qualquer relação com a terra que extrapole a questão do capital é ignorada, pois a natureza é vista pura e simplesmente como recurso para obtenção de lucros.

Em Misiones, há registros de terras demarcadas e doadas pelo Estado provincial a determinadas comunidades que, por não reunirem as condições exigidas segundo os critérios culturais Mbyá, jamais foram efetivamente ocupadas. Esses espaços acabaram sendo posteriormente invadidos por colonos, que ali implantaram plantações comerciais de tabaco e, com base no uso produtivo da terra, passaram a reivindicar legitimidade para permanecer no local conforme Cebolla Baddie (2013).

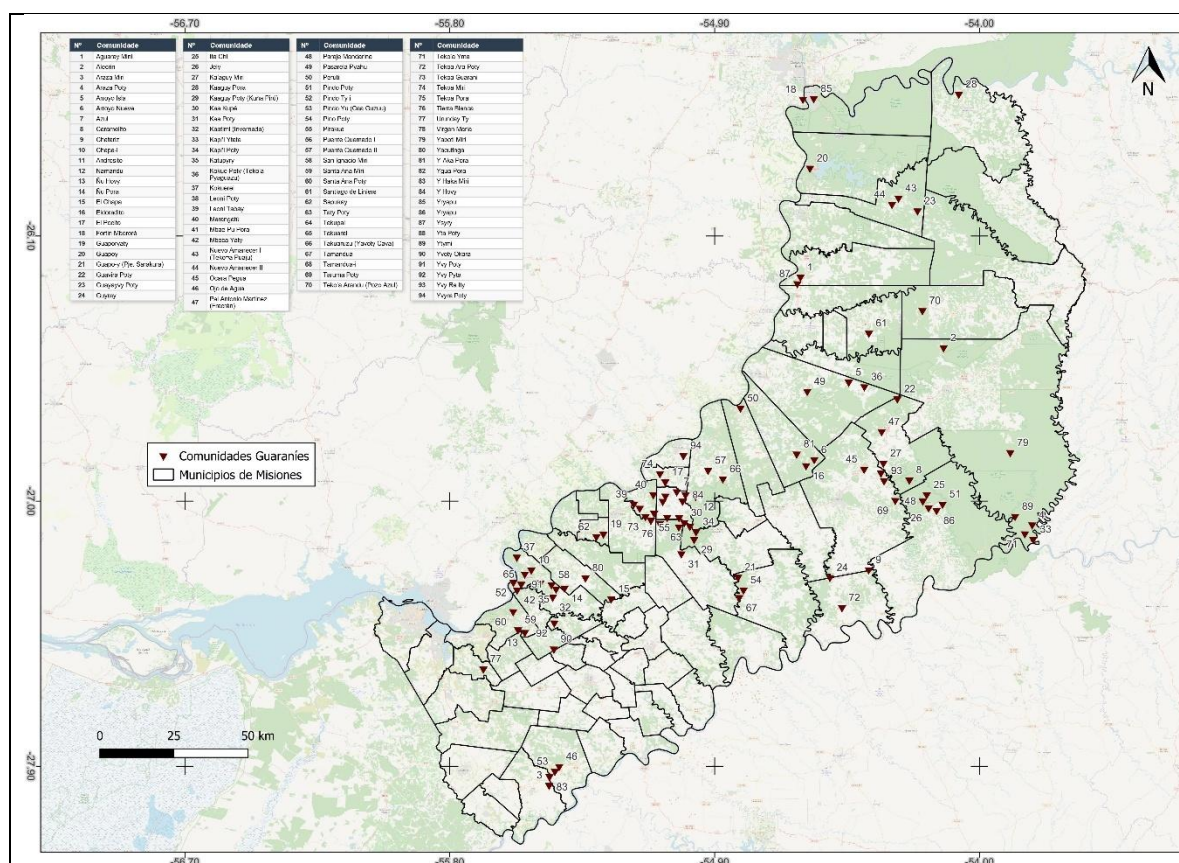
⁸ [https://argentina.indymedia.org/2018/04/23/misiones-solo-27-de-120-comunidades-mbya-tienen-titulos-de-propiedadcomunitaria/#:~:text=Misiones:%20Solo%2027%20de%20120,Medios%20Independientes%20\(\(%20i%20\)\)](https://argentina.indymedia.org/2018/04/23/misiones-solo-27-de-120-comunidades-mbya-tienen-titulos-de-propiedadcomunitaria/#:~:text=Misiones:%20Solo%2027%20de%20120,Medios%20Independientes%20((%20i%20)))

**Quadro 2. Distribuição de Grupos Étnicos e Comunidades Originárias por
províncias do Norte Argentino**

ETNIAS	COMUNIDADES ORIGINARIAS	PROVINCIAS DONDE SE UBICAN
Atacama	17	Catamarca, Jujuy y Salta
Cacán	13	Catamarca
Chané	10	Salta
Chorote	13	Salta
Comechingón	27	Córdoba
Corundá	1	Santa Fe
Diaguita	23	Catamarca y La Rioja
Diaguita-Cacano	36	Santiago del Estero
Diaguita-Calchaquí	45	Catamarca, Salta y Tucumán
Diaguita-Olongasta	1	Santa Fe
Diaguita-Unión Pueblo Nación Diaguita	14	Tucumán
Diaguita	14	Tucumán
Fiscara-Tilcara	4	Jujuy
Guaraní	153	Corrientes, Jujuy y Salta
Guaycurú	2	Santiago del Estero
Kolla	256	Formosa, Jujuy, Salta y Santa Fe
Kolla-Atacama	1	Catamarca
Lule	1	Tucumán
Lule-Vilela	9	Córdoba y Santiago del Estero
Mapuche	2	Santa Fe
Mbyá	112	Misiones
Mbyá-Ava Chiripá	15	Misiones
Mocoví	111	Chaco y Santa Fe
Multiétnico	11	Salta
Nivacle - Chulupí	8	Formosa y Salta
Ocloya	9	Jujuy
Omaguaca	42	Jujuy y Salta
Pilagá	30	Formosa
Pueblo Chicha	1	Jujuy
Quechua	19	Jujuy
Ranquel	3	Córdoba y San Luis
Sanavirón	6	Córdoba y Santiago del Estero
Tapiete	4	Salta
Tastil	4	Salta
Tilián	4	Jujuy
Toara	1	Jujuy
Toba	191	Chaco, Formosa, Jujuy, Salta y Santa Fe
Toba-Criollo	6	Chaco y Formosa
Toba-Mocoví	7	Santa Fe
Tonokote	34	Santiago del Estero
Vilela	6	Santiago del Estero
Wichí	311	Chaco, Formosa y Salta

Fonte: base de datos de Grupos Étnicos y Comunidades Originarias de Fundación ProYungas.

Mapa 1 – Comunidades Mbyá na província de Misiones – Argentina (2012)



Fonte: Salamanca e Sosa (2012)

Quadro 3 – Comunidades Mbyá na província de Misiones – Argentina (2012)

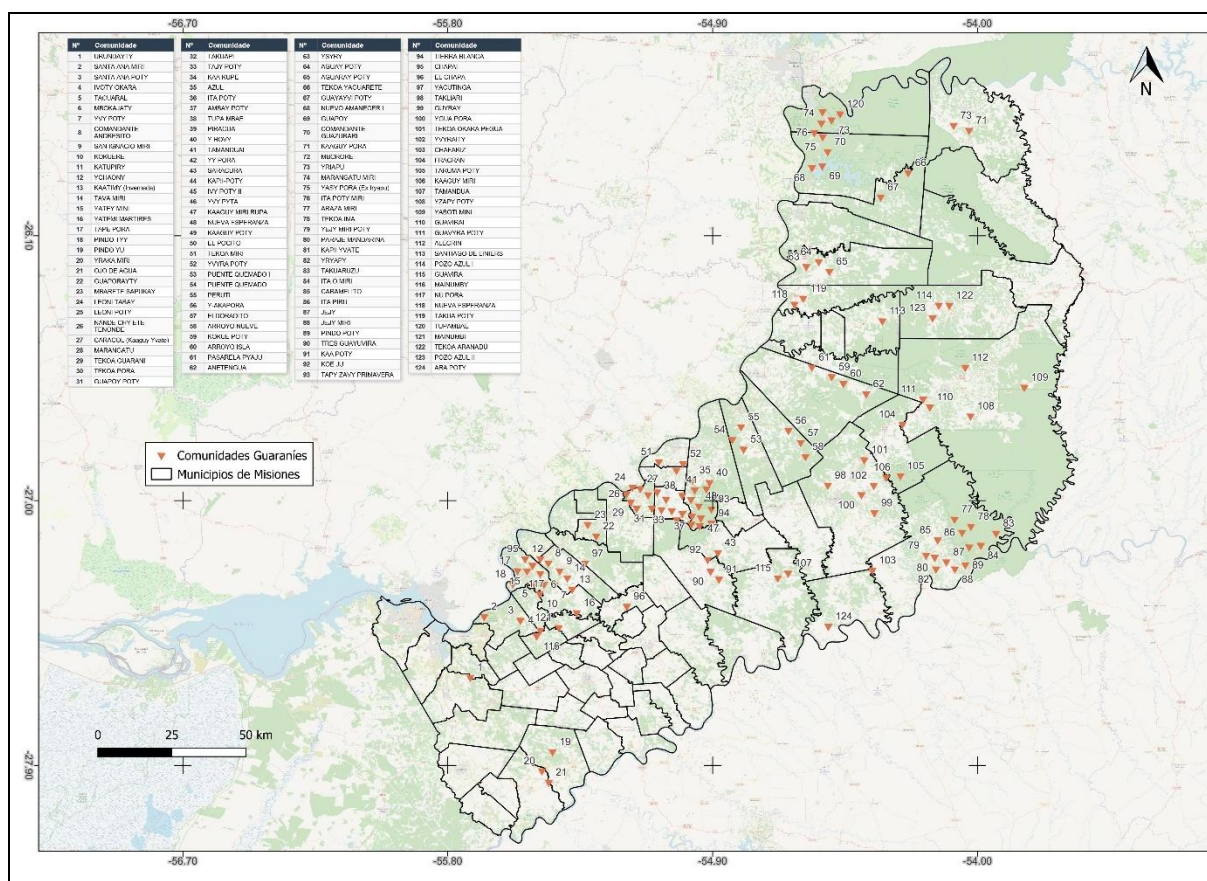
Nº	Comunidade Indígena ⁹	Nº	Comunidade Indígena
1	Aguaray Mini	48	Paraje Mandarinina
2	Alecrin	49	Pasarela Pyahu
3	Araza Miri	50	Peruti
4	Araza Poty	51	Pindo Poty
5	Arroyo Isla	52	Pindo Ty i
6	Arroyo Nueva	53	Pindo Yu (Caa Guzúu)
7	Azul	54	Pino Poty
8	Caramelito	55	Pirakua
9	Chafariz	56	Puerto Quemado I
10	Chapa-i	57	Puerto Quemado II
11	Andresito	58	San Ignacio Miri
12	Namandu	59	Santa Ana Miri
13	Ñu Hov	60	Santa Ana Poty
14	Ñu Pora	61	Santiago de Liniers

⁹ As comunidades que estão em negrito, são as que tivemos contato no decorrer do doutorado sanduiche⁹, com a colaboração de Lautaro Sosa, antropólogo, que conhecemos através de Norma Oviedo (UNAM), Lautaro nos acompanhou, e nos apresentou também a muitas lideranças indígenas, em diversas localidades. Outras comunidades acessamos através de Hugo Paul Brites, um amigo que tivemos a oportunidade de conhecer na primeira semana na Argentina, sendo um funcionário do museu Aníbal Cambas⁹, familiar de lideranças indígenas, que constituíram importantes pontes para conseguirmos estabelecer contato com as comunidades, sendo inclusive, muito bem recebidos com um mate, batata assada, muita conversa e trocas de vivências.

15	El Chapa	62	Sapukay
16	Eldoradito	63	Taty Poty
17	El Pocito	64	Takupai
18	Fortin Mbororé	65	Takuaral
19	Guaporyaty	66	Takuaruzu (Yavoty Cava)
20	Guapoy	67	Tamandua
21	Guapo-y (Pje. Sarakura)	68	Tamandua-i
22	Guavira Poty	69	Taruma Poty
23	Guayayvy Poty	70	Teko'a Arandu (Pozo Azul)
24	Guyray	71	Teko'a Yma
25	Ita Chi	72	Tekoa Ara Poty
26	Jely	73	Tekoa Guarani
27	Ka'aguy Miri	74	Tekoa Miri
28	Kaaguy Pora	75	Tekoa Pora
29	Kaaguy Poty (Kuña Pirú)	76	Tierra Blanca
30	Kaa Kupé	77	Urunday Ty
31	Kaa Poty	78	Virgen Maria
32	Kaatimi (Invernada)	79	Yaboti Miri
33	Kapi'i Ytate	80	Yacutinga
34	Kapi'i Poty	81	Y-Aka Pora
35	Katupyry	82	Ygua Pora
36	Kokue Poty (Teko'a Pyaguazu)	83	Y Haka Miri
37	Kokuerei	84	Y Hovy
38	Leoni Poty	85	Yryapu
39	Leoni Tabay	86	Yryapu
40	Marangatú	87	Ysyry
41	Mbae Pu Pora	88	Yta Poty
42	Mboca Yaty	89	Ytymi
43	Nuevo Amanecer I (Tekoa Puaju)	90	Yvoty Okara
44	Nuevo Amanecer II	91	Yvy Poty
45	Ocara Pegua	92	Yvy Pyta
46	Ojo de Agua	93	Yvy Ra Ity
47	Pai Antonio Martinez (Fracrán)	94	Yvyra Poty

Fonte: Mapa elaborado por Lautaro Sosa en septiembre de 2012, a partir de una base de datos propia elaborada con informaciones producidas por los Ministerios Provinciales de Cultura y Educación, Desarrollo Social, Salud Pública, y la Dirección de Asuntos Guaraníes. Los mismos reposan en los archivos de la Delegación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en Posadas. Igualmente fueron consultadas informacionais producidas por EMIPA.

Mapa 2 – Comunidades Mbyá na província de Misiones – Argentina (2021)



Importante ressaltar que o número de comunidades tende a crescer, pois as comunidades vão se dividindo, até o ultimo campo já estavam em 126 comunidades (pouco populosas, o que nos causa estranhamento, pois vivenciamos realidades das reservas indígenas, que serão discutidas posteriormente), e conforme informações, estes novos territórios são ocupados, quase sempre, livre de processos violentos (com mortes), diferentemente do que ocorre no Brasil, mas os processos de disputa e luta pelo território estão presentes, como é o caso da Reserva Valle del Arroyo Cuñá Pirú, que foi a comunidade escolhida para aprofundarmos nossa análise, visto que se encontra em uma realidade semelhante a aldeia Taquara que trataremos adiante, para analisarmos o contexto brasileiro, não em caráter comparativo, mas como componente de análise.

Iremos analisar alguns aspectos pontuais acerca dos povos Mbyá em Misiones, que são importantes devido a possibilidade de compararmos as realidades vividas por estes povos, quando analisamos a realidade dos Guarani-Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil, para que possamos trazer a luz de nossa reflexão, quais contextos estão inseridos, e quais aspectos se assemelham ou se diferenciam.

As fotos abaixo mostram um ponto de venda de Bromélias e artesanato, em

que as comunidades indígenas residentes em Puerto Iguazú- Misiones- Argentina, comercializam tanto as plantas que retiram da mata, quando os materiais para a confecção de cestas, colares, animais entalhados em madeira, entre outros, que além de representarem um acesso a renda, para adquirirem aquilo que não podem produzir, como roupas, materiais escolares para as crianças, pagarem um transporte para se deslocarem para a cidade, envolvem técnicas transmitidas de geração em geração, sendo, repletos de história, identidade e resistência, refletindo os saberes ancestrais e o modo de vida Mbyá Guaraní, além de possuírem significados espirituais e simbólicos que conectam os Mbyá às suas crenças e a ancestralidade.

Figuras 1 e 2 – Ponto de vendas de bromélias e artesanato Mbyá na Ruta 12 entre Puerto Iguazú e Wanda



Fonte: Campo 2024: Ruta 12 entre Puerto Iguazú e Wanda

Essa relação simbiótica com a natureza reflete uma compreensão profunda do equilíbrio ecológico e a necessidade de respeitar os recursos naturais, é um elo vital com sua cultura, história e identidade, refletindo a concepção que é possível utilizar aquilo que a natureza proporciona, porém, conservando a sua biodiversidade, para que sempre esteja ali, em seu estado pleno, podendo continuar fazendo parte da manutenção da vida.

Figura 3 – Produção de artesanatos- Mbyá Guarani



Fonte: Campo 2024 – Aldeia Yraká Miri – Concepción de La Sierra – Misiones - Argentina

Diante desta realidade, ao presenciar a comunidade produzindo o artesanato próprio de sua cultura, associamos a realidade vivida por comunidades Guarani Kaiowá, como por exemplo na aldeia Taquara (Juti), no território Indígena Caarapó (Te Y'I Kue), na Terra Indígena Jata Yvary (Ponta Porã), entre tantas outras, em que o artesanato poderia representar alternativas de renda principalmente para as mulheres, através da produção das joias vivas (colares, brincos), cocares, mbarakás, entre outros. Porém há a dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de encontrarmos estes elementos na natureza, que se encontra quase que completamente devastada pelo agronegócio e pela dificuldade de estabelecer novos plantios devido a presença dos agrotóxicos.

Estamos diante de um impasse, produzir estes artesanatos com elementos sintéticos não atingiriam o objetivo no qual se propõe, que é a preservação cultural, a transmissão de saberes ancestrais, além da funcionalidade no cotidiano (como é o caso das cestarias na figura abaixo), e que serviriam ainda para reforçar a identidade, marcar rituais, o que transpassa o aspecto de gerar renda para as comunidades.

Figura 4 – Mbyá Rembiapó Nhembombe'u – Arte Mbyá – Guarani



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Ojo D'água – Misiones – Argentina

Grande parte da economia das aldeias localizadas mais próximas do perímetro urbano, ou que não estão inseridas em um espaço, ainda com presença vasta da vegetação natural, baseia-se no trabalho dos homens de maneira informal, através de

diárias, bicos (changas) em fazendas rurais da população crioula, da renda obtida pelas asignaciones familiares¹⁰, venda de artesanatos, dos auxílios e projetos desenvolvidos por ONGs e igrejas com as quais interagem.

Não é possível conhecermos e analisarmos tais realidades, sem trazer para o campo da reflexão, a realidade das comunidades Guaraní Kaiowá localizadas no Estado de Mato Grosso do Sul, que se assemelham em muitos aspectos e se diferenciam em outros, a ausência dos elementos naturais para desenvolver o artesanato em suas comunidades, é uma violência tamanha, porém representa apenas uma faceta da vasta violência aplicada contra estes povos, violências estas, que ameaçam a cultura, e demonstra as cicatrizes e a continuidade de processos de espoliação territorial, epistemológica e cultural, presentes na América Latina como um todo, não são situações isoladas, que apenas possam ser identificadas aqui ou acolá.

Figura 5 – A presença dos Mbyá em Misiones



Fonte: Trabalho de campo (2024). Ao redor da Ruínas Guaraní-Jesuíticas em San Ignacio – Misiones - Argentina.

Próximo as Reduções Jesuíticas, localizadas em San Inacio, nos deparamos com mulheres Guaranis (Mbyá), comercializando seus artesanatos repletos de significados e Re(existência), competindo com o mercado local, que compra artesanatos produzidos pelos Mbyá, por valores irrisórios, e os vendes nas lojinhas, para os turistas, que na maioria das vezes, entram nas reduções, acham bonitos estes traços de história, veem as fotos e os objetos, leem o material que está exposto, vão

¹⁰ https://www.ips.gba.gob.ar/tramites/tramites_generales/asignaciones_familiares/alta
<https://www.anses.gob.ar/asignaciones-familiares>

até as lojinhas, adquirem os suviniers, isso, suviniers, pois em nenhum momento se perguntam qde onde vieram estes artesanatos, quem os produz, quais os contextos que estão relacionados, e tão pouco, percebem que a história está ali viva e pulsante, naquelas peças, não apenas nas reduções.

E os Mbyá que estão ali, ao lado, embaixo da árvore, passam despercebidos e invisibilizados, da forma que a história insiste em silenciar-los, o processo continua, não é um passado a ser contemplado, é uma realidade sendo vivida. Em poucos espaços pudemos observar a presença dos Mbyá, na Argentina, fato este, que demonstra que muitos territórios indígenas ainda possuem condições para manter o Teko, o que no Estado de Mato Grosso do Sul, infelizmente quase não proporciona ao povos Guaraní/Kaiowá, nossos indígenas, não estão apenas cerceados pelo agronegócio e pelas mazelas que o mesmo traz consigo, pensando na atualidade, estamos todos sendo soterrados pela lógica neoliberal (que discutiremos mais adiante, e que é fundamental para analisarmos a continuidade das práticas de espoliação) que tem aniquilado com tudo que contraria sua racionalidade, e no caso dos povos indígenas, este contexto de agrava enormemente.

Após a expulsão dos jesuítas, os guaranis que habitaram as reduções situadas no atual território argentino — províncias de Misiones e Corrientes — tomaram diversos rumos; uma parte continuou circulando pelos povoados e inseriu-se no mercado de trabalho em diversas atividades extrativistas e comerciais, enquanto outros migraram para as grandes cidades e localidades vizinhas — atuais territórios do Paraguai e do Brasil — e desenvolveram suas capacidades específicas em ocupações e ofícios aprendidos. Dessa maneira, integraram-se à sociedade da época e sofreram um processo gradual de mestiçagem; cabe esclarecer que as comunidades atuais não são descendentes diretas desses grupos que vivenciaram a experiência jesuítica (Oviedo, 1994 e 2014).

Os povos indígenas são detentores de um modo de vida diferenciado da sociedade Juruá (não indígena), sua relação com a natureza e o meio ambiente, é de complementariedade, não havendo dissociação entre os seres humanos, plantas e animais, estando todos presentes tanto nas relações cotidianas, quanto nas cosmologias, portanto, no mesmo nível em que se busca conservar a biodiversidade de flora e fauna, lhes permite utilizar dos mesmos para sua subsistência, como caçar, coletar e cultivar sua agricultura tradicional, o que gera total estranhamento, aqueles que desconhecem ou mesmo ignoram a cultura e as concepções de vida dos povos

indígenas, que representam neste caso, um obstáculo ao “desenvolvimento”, pois não há relações de exploração, pura e simplesmente para obtenção de lucros.

Figura 6 – Plantação de Pinus



Fonte: Trabalho de campo (2024). Província de Misiones- Argentina.

Pinus e eucalipto são amplamente cultivados em grandes monocultivos florestais, na província de Misiones, devido à rápida taxa de crescimento dessas espécies, que atendem à demanda da indústria de celulose, papel e madeira, porém o cultivo dos mesmos em larga escala, traz impactos significativos no meio ambiente, alterando o solo, além de demandar grandes quantidades de água, reduzir a biodiversidade nativa, bem como impactos gerados nas comunidades Mbyá Guaraní, pois, a expansão dessas plantações, muitas vezes ocorre em terras que historicamente pertencem a comunidades indígenas, provocando conflitos fundiários, deslocamentos e perda de modos de vida tradicionais.

Figura 7 – Madeireiras, monocultivos e impactos socioambientais



Fonte: Trabalho de campo (2024). Província de Misiones- Argentina.

Como exemplos de exploração florestal indiscriminada, podemos citar Comunidades Tekoha Yma e Tekoa Kapi'i Yvate (2004), localizadas nos municípios de San Pedro e El Soberbio, através da empresa Moconá S.A. A empresa impôs restrições severas à mobilidade das comunidades, incluindo a presença de guardas armados que impedem a entrada e saída dos membros. Apesar de uma suspensão temporária da exploração florestal em 2004, os danos ao habitat das comunidades são considerados irreparáveis (WRM, 2004)¹¹.

Comunidade Puente Quemado II (2022), situada no município de Garuhapé, enfrenta conflitos com a multinacional florestal Arauco, que controla mais de 230.000 hectares na província de Misiones. A empresa é acusada de usurpação de terras, contaminação e violação de direitos das comunidades indígenas, Business (2022).¹²

Comunidade Ysyry (2018), comunidade Mbyá Guarani, também em Misiones, enfrenta graves situações de violência e ameaças devido à exploração madeireira em seu território. Esses conflitos refletem a luta contínua das comunidades para proteger suas terras e modos de vida (Grain, 2018).¹³

¹¹ https://www.wrm.org.uy/es/todas-las-campanas/argentina-alerta-por-la-grave-situacion-de-la-comunidad-mbya-guarani-ysyry?utm_source=

¹² https://www.business-humanrights.org/pt/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/paraguay-ind%C3%ADgenas-mbya-denuncian-a-forestal-arauco-por-despojo-de-tierras/?utm_source=

¹³ https://grain.org/en/article/1017-donde-reina-el-arbol-del-pan-comunidades-guaranies-en-misiones-acosadas-por-las-madereras?utm_source=

Esses exemplos ilustram como a exploração madeireira indiscriminada ameaça não apenas o meio ambiente, mas também a cultura e os direitos territoriais dos povos Mbyá Guaraní na Argentina.

Para as comunidades indígenas, a terra não é apenas um recurso econômico, mas um espaço cultural e espiritual, fundamental para a manutenção de seus saberes, agricultura, caça e coleta. A presença de monocultivos, portanto, representa não só um desafio ambiental, mas também uma ameaça à sobrevivência cultural e social desses povos. Conforme observaremos nas figuras a seguir, comunidades que estão inseridas em contexto de mata, com acesso ao “monte” como ouvimos por parte de diversos moradores de comunidades, a importância que este representa para seu modo de ser/viver.

Figura 8 – Aldeia Chafariz – Misiones - Argentina



Fonte: Trabalho de campo (2024). Aldeia Chafariz – San Vicente – Misiones – Argentina.

A Aldeia Chafariz nos dá um exemplo claro de como se diferencia as possibilidades de desenvolver o modo de ser Guaraní, quando o território proporciona recursos para tal, a simples demarcação de um território não traz consigo esta garantia, se não há vegetação, a presença de animais para caça, as plantas medicinais, a possibilidade da coleta do mel, e as fontes de água, limpas e livres de contaminação, o território seco e sem biodiversidade, é apenas um local para sobreviver, com todas as ausências possíveis, até mesmo a impossibilidade de

desenvolver a espiritualidade tão importante para os Guaranis. Esta aldeia além da vasta vegetação, apresenta ainda a presença de rios, que possibilitam a pesca e a manutenção da vida em todos os seus aspectos materiais e subjetivos.

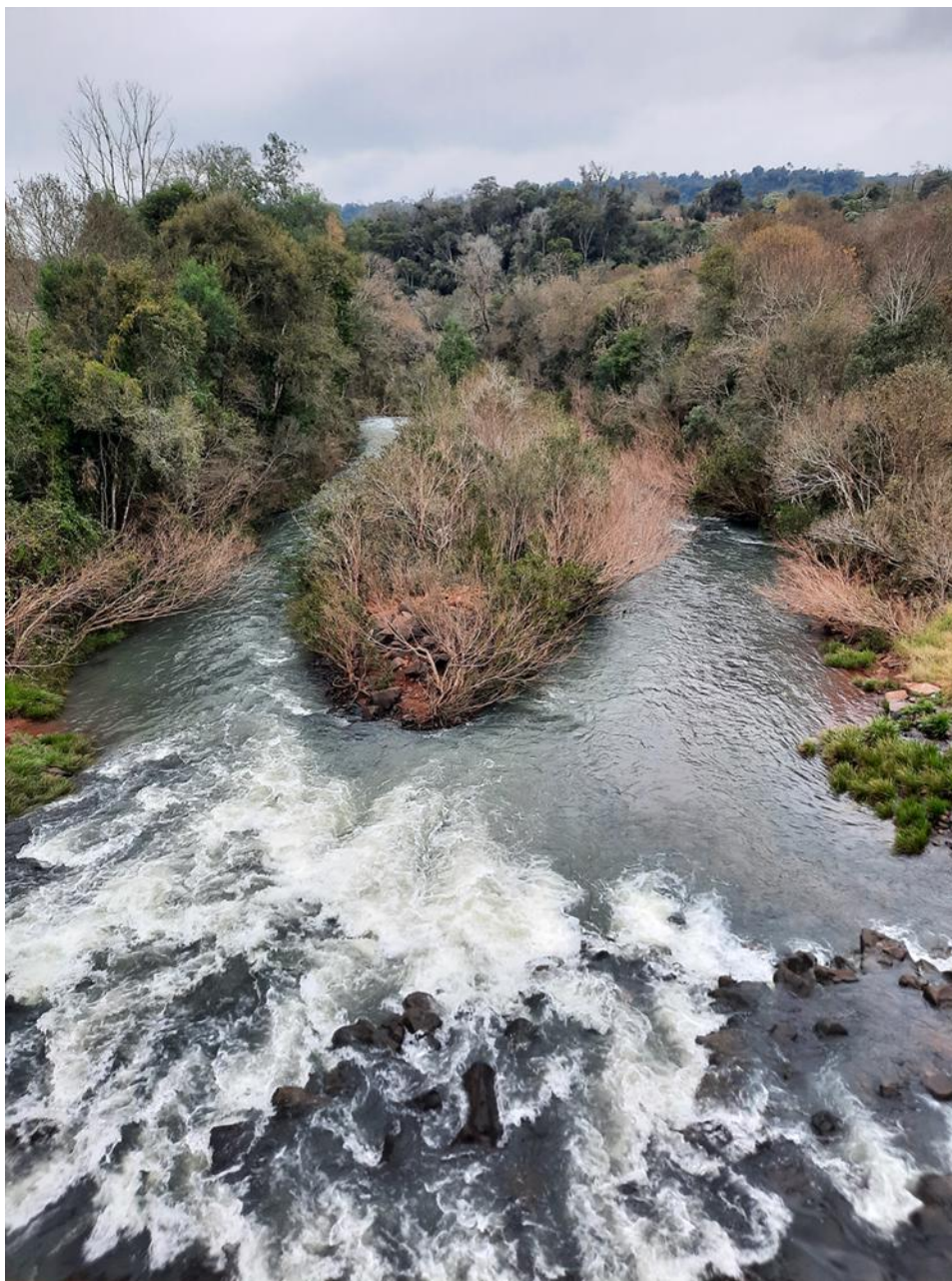
Figura 9 – Y (Água): Fonte da Vida



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Kuñá Pirú – Aristóbulo del Valle – Misiones – Argentina

O respeito às nascentes e às águas significa garantir a continuidade da vida e da memória coletiva, uma ética ambiental ancorada na reciprocidade e na interdependência entre seres humanos e natureza, não havendo a possibilidade dessa dicotomia, se opondo, portanto, à lógica mercantil que caracteriza o modelo de desenvolvimento hegemônico, em que os recursos hídricos são reduzidos a insumos econômicos.

Figura 10 – A vida tem sons próprios



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Chafariz – San Vicente – Misiones – Argentina

A monocultura e a substituição da vegetação nativa, o avanço dos desmatamentos, em nome do “progresso”, a expansão de áreas de cultivo homogêneo, tem provocado impactos severos sobre as nascentes e os cursos d’água comprometendo o ciclo hidrológico, reduzindo a infiltração de água no solo e acelerando processos de assoreamento e contaminação, isso sem falarmos acerca da utilização intensiva de agrotóxicos, que gera poluição difusa, contamina o lençol freático e compromete a qualidade da água consumida, produzindo graves consequências para a saúde humana e para a biodiversidade local.

Entrar em uma comunidade Guarani e buscar pela “lavoura” de monocultura,

para se interpretar que o território produz alimento é de uma ignorância tamanha, bem como a representação de uma homogeneização cultural e preconceito epistemológico. Se a relação com o meio ambiente é completamente diferente da visão mercadológica imposta pela colonialidade e reafirmada pelo neoliberalismo que hipnotiza as sociedades, o saber Guarani Mbyá traz consigo outra relação, a agricultura Guarani não é apenas uma atividade produtiva, mas também espiritual, cultural e faz parte de sua organização social.

Figura 11 – Kokuê- Uma agricultura viva



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Kuñá Pirú – Aristóbulo del Valle – Misiones – Argentina

Conforme trecho de entrevista com Itati Brizuela, liderança da aldeia Chapai:

... “Aqui vivemos do que plantamos. Temos mandioca, batata, erva-mate, frutas e plantas medicinais. Tudo o que existe aqui tem um propósito. O monte é nossa farmácia e nossa mercearia. Até o pássaro que você vê no chão serve de remédio. Cada planta, cada folha tem um uso. O que a terra dá é o que nos alimenta. Fazemos batata e mandioca assadas, e isso é o café da manhã das crianças. A gente come o que planta. Não precisamos comprar farinha, nem açúcar, nem bolacha. Se não há açúcar, buscamos mel. A crise não nos afeta tanto como na cidade. Nós não pensamos em comprar vários quilos de farinha, mas em plantar mais mandioca. O mel é sagrado para nós. Quando falta açúcar, vamos todos ao monte buscar mel. Se convida toda a família: cada um leva uma vasilha, e o que sai — cinco quilos, dez quilos — se reparte entre todos. Tudo é coletivo. Se o primeiro a colher foi um avô, todos vão colher com ele. Quando acaba, outro diz: “Agora é minha vez,

venham buscar a batata que já está boa”. Assim é o nosso sistema. Um ajuda o outro, sempre” (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Observamos através da entrevista realizada com Itati, que o individualismo e a competitividade inerentes ao neoliberalismo e sua racionalidade, passam distantes do modo de ser Mbyá Guarani. Que há uma união entre o homem e a natureza, por esta razão a necessidade de cuidado, para que tudo esteja funcionando na perfeita ordem, e a lógica que predomina é a vida.

Sua fala pode ser complementada e afirmada através da entrevista Jorge, Cacique de Yraká Miri:

... “Tudo o que comemos vem da terra. A terra nos dá o necessário, não o que sobra. Aqui nada se desperdiça. Se o milho nasce torto, serve para sopa. Se o feijão vem pequeno, serve para replantar. Tudo tem uso, tudo tem vida. **Vocês usam veneno nas plantações?** “Nunca. O veneno mata a terra. A planta pode crescer, mas o solo fica doente. E o que vem da terra doente, adoece também quem come. Por isso plantamos com adubo natural, com folhas secas, esterco e água da chuva.”

E o que fazem quando há pragas? “Conversamos com a terra. Pedimos perdão, pedimos ajuda. Às vezes queimamos ervas que espantam os insetos. Outras vezes deixamos o terreno descansar. A terra também precisa dormir.”

Vocês colhem em grupo? “Sim, como nossos avós faziam. Quando alguém vai colher mandioca, chama todos. Colhem, cantam, compartilham. Depois a mandioca vira bolo, farinha, sopa, chipa.” **E como é a alimentação das crianças?**

“As crianças comem o mesmo que os adultos. Tomam tereré com ervas leves, como hortelã e capim-limão. Comem frutas do quintal e verduras da horta. Não precisam de doce, porque a fruta já é doce. **E quando falta comida?** “A gente reparte. Nunca deixamos alguém passar fome. Se uma casa não tem, outra leva. Porque o que um planta, é de todos.” **Vocês ainda fazem coleta no monte?** — Sim. Vamos buscar mel, raízes e frutas nativas. (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

O que antes era conhecimento ancestral de manejo da terra e convivência com os ciclos naturais, como o *Kokue* dos Guarani, está sendo cada vez mais, substituído por um modelo empresarial que transforma a vida em mercadoria, sendo a manutenção da biodiversidade um ato de resistência, a manutenção de múltiplas espécies, sementes crioulas e modos de cultivo tradicionais é uma forma de insurgência contra o sistema neoliberal que vê o mundo apenas em termos de produtividade.

Figura 12 – Produtividade em parceria com a biodiversidade



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Iraka Miri – Concepción de la Sierra – Misiones – Argentina.

No lugar das monoculturas, que predominam no agronegócio, os Guaraní cultivam uma grande variedade de alimentos, que incluem milho, feijão, abóbora, mandioca, batata-doce, frutas e plantas medicinais, não praticando o uso intensivo de químicos ou fertilizantes artificiais, em vez disso, utilizam técnicas que respeitam o ciclo da natureza, garantindo a saúde do solo, baseando-se em princípios de reciprocidade, cuidado e respeito, representando um papel de resistência frente à pressão neoliberal, ressaltando todos os dias a importância da agroecologia, de reconectar o humano à terra, não como proprietário, mas como parte de um mesmo ciclo vital.

Conforme Lautaro havia me informado, Itati possui formação na área da saúde, e hoje cursa história na UNAM, e que ela viveu um bom período em Posadas, capital de Misiones, questiono a ela, a partir destas informações, que ela transitou bem, entre dois mundos completamente diversos, me responde que:

“Sim. Eu me formei como enfermeira auxiliar. E agora trabalho com medicina natural. Dou cursos aqui no Instituto Privado também sobre plantas medicinais.” O que você tem aqui na horta de plantas medicinais? “Muitas variedades. Tudo. Até o que você vê no chão é remédio. Tudo tem um uso. É muito bom, por exemplo, o “pássaro” (erva) para os pulmões. Não se pisa tudo, porque tudo é medicina” (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Itati ressalta que algumas comunidades não possuem território suficiente para viver, devemos nos atentar para a palavra “viver” que é diferente de sobreviver:

(...) “Como eu comentava, não há terra suficiente ou apta para viver, mas tentamos aproveitar tudo o que temos. Aqui, por exemplo, somos 73 famílias, 250 pessoas, vivendo em 14 hectares, não temos cercas, tudo é cruzado, de todos. Os frutos, as plantas medicinais — tudo é coletivo” (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

(...) “pedimos o levantamento (relevamento) do território, porque isso já interessa a vocês também. Estamos fazendo uso de um espaço maior que 14 hectares.” Essa é a parte que entra em conflito, certo? — “Sim, provavelmente com outros. Porque estamos pedindo também um setor de monte. Ali temos outro lado da rua, por exemplo, com mais 10 hectares de monte. É de lá que trazemos as medicinas” (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Esta fala esta que nos traz a memória a Terra Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul, que é superlotada, com problemas terríveis de acesso a água, fato que não é exclusivo desta realidade citada, mas infelizmente muito comum em muitos territórios indígenas brasileiros, revelando que os processos e a continuidade deles se assemelham:

“(...) estamos com um problema de água. É um poço perfurado, para todos. Temos distribuição com mangueiras em todas as casas. Mas é pouco: um poço só para todos. No verão, quando a água baixa, temos até meio-dia apenas. Depois precisamos buscar do outro lado da rua, atravessando o trânsito. Em algumas comunidades não há nem o poço perfurado. Em San Ignacio, temos 17 comunidades e algumas não têm poço perfurado. Algumas famílias vivem embaixo de lona. Ainda. Até hoje ...” (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

As riquezas naturais, tem uma concepção que vai na contramão da lógica capitalista, para as comunidades indígenas ocupam papel central em suas vidas, não sendo concebidas apenas como recursos para acumulação do capital, mas possuem além do aspecto material, o aspecto simbólico, as nascentes de água, bem como, a água em qualquer de suas formas, enquanto fonte de vida, representa um elemento ontológico e espiritual, sendo um bem comum sagrado que sustenta os modos de ser, as práticas culturais e a organização social desses povos.

Na visão de mundo Mbyá, as selvas são povoadas por espíritos e presenças extra-humanas, que têm alma e com as quais é possível comunicar. Sua expressão religiosa se manifesta na forma de cantos e danças, enfatizando a importância das manifestações religiosas tradicionais e a necessidade e a importância das Opy (Ogapsy)¹⁴.

2.2 – A importância das escolas bilíngues na preservação da língua e da cultura Mbyá.

Diante deste entendimento, podemos compreender que as relações dos povos Mbyá com a natureza e o meio ambiente, ancoram todas as práticas relacionadas a vida, percebemos a importância fundamental da educação bilíngue, no que tange as comunidades indígenas, exigindo o reconhecimento das línguas originárias e fortalecendo o protagonismo indígena, que possui um impacto significativo no empoderamento dessas comunidades, pois, fortalecem suas identidades culturais, através da valorização das suas línguas maternas, e todos os aspectos que ela abrange.

Santos Nery e Nery (2020) afirmam que ao incluir a língua indígena no processo de aprendizagem, fortalece a identidade dos alunos e permite que as comunidades indígenas se vejam refletidas no ensino, o que gera um maior orgulho e pertencimento cultural. Contribuindo, desta forma, para o empoderamento dos alunos indígenas, que passam a reconhecer o valor de suas próprias culturas, proporcionando uma educação que não apenas ensina conteúdos acadêmicos, mas também preserva a memória coletiva e a identidade cultural dos povos indígenas.

¹⁴ Na cultura Guarani Mbya, a casa de reza (opy) está na origem de uma tekoa (ambiente que torna possível o cultivo e a manutenção da tekó, vida), sendo essencial na existência da vida e da comunidade, constituindo-se como o cerne do modo de vida Guarani (nhandereko). Portanto, discutir saúde a partir da opy é significativo e fundamental, compreendendo-a como potência simbólica, espiritual, cultural, político e educacional aos parentes Guarani (Clemente, 2024, p.14)

Figura 13 – Lançamento de livro em Mbyá Guaraní



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Escola Ka'Aguy Poty – Aristóbulo del Valle – Misiones - Argentina

Podemos analisar desta forma, a decolonialidade do saber presente neste processo de decolonização epistemológica a partir do Sul Global, onde se constitui um espaço pluriverso que permite desatar os nós-estruturais heterogêneos (Mignolo, 2017), devido ao estabelecimento da Matriz Colonial que constituiu as bases de afirmação heterogênea de uma narrativa de administração e controle sobre o outro, impondo uma distinção sobre aqueles que estão do outro lado do ocidente europeu, num processo de instituição e separação entre os que são ocidentais para com os que não são, sob uma lógica da diferenciação.

A produção de materiais didáticos próprios, bem como, a utilização de materiais didáticos na língua materna, quando articulado à valorização dos contextos culturais, não apenas potencializa os processos de ensino e aprendizagem, mas também contribui para a preservação da diversidade linguística e cultural e para o fortalecimento das identidades, configura-se como uma estratégia de resistência política e afirmação identitária.

As desigualdades e a marginalização, no que tange aos povos indígenas, é histórica e reproduzida na contemporaneidade, a valorização das línguas e dos

saberes tradicionais no ambiente escolar contribui para o fortalecimento da autonomia comunitária e para a construção de uma educação emancipadora, dialogando com a pedagogia crítica, ao defender que o processo educativo deve partir da realidade dos sujeitos e contribuir para sua transformação social.

Figura 14 – Decolonialidade do Saber



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Chafariz – San Vicente – Misiones – Argentina

Partindo deste princípio, a ausência de materiais didáticos adequados pode resultar em consequências negativas, como a evasão escolar, o enfraquecimento das línguas indígenas e a desvalorização das identidades culturais. Contribuindo para a análise da importância e da necessidade de escolas bilingues dentro das comunidades, pois, quando os estudantes se deslocam para frequentar as escolas não bilingues, os aspectos negativos são diversos, conforme ressalta Itati cacica da comunidade Chapai (2024) em trecho das entrevistas realizadas em campo, quando questionada:

Onde as crianças estudam? — Aqui todas vão para o centro. Não temos escola dentro da comunidade. Fizemos um pedido, mas não aceitaram porque estamos perto de uma escola da cidade. **Então as crianças de todas as comunidades ao redor estudam ali?** — Não, só as desta comunidade, Chapai. **E os pais o que acham?** — Perceberam que falta uma escola dentro da comunidade. Porque os filhos que vão à cidade convivem mais com as pessoas de fora e acabam entendendo mais o mundo da cidade do que o nosso. Estamos perdendo nossa língua. As crianças voltam falando mais em castelhano do que em guarani. **Esse é o impacto de estudar fora?** — Sim. Quando a escola está na cidade, a criança aprende os costumes da cidade, perde o modo guarani de ver o mundo. (Itati Brizuela, Aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Que tem sua fala afirmada, em relação a esta necessidade quando observamos a fala do cacique Jorge de Iraká Miri, quando questionado se possuem escola na comunidade:

... “Não. As crianças vão até a vila. Caminham mais de dois quilômetros. Quando chove, o barro é muito, e algumas ficam em casa.

E o transporte escolar? — Às vezes passa, às vezes não. Quando o carro quebra, esperamos semanas. **Mas existem escolas guarani?** — Sim, há um sistema provincial chamado Educação Intercultural Bilingue — castelhano e guarani. Nessa modalidade, o professor indígena ensina junto com o professor branco. O docente guarani traduz para as crianças o que o outro diz. É um ensino duplo: guarani-castelhano, castelhano-guarani. Isso é bom porque mantém viva a língua. **E aqui, como não há escola na comunidade, as crianças aprendem só em castelhano?** — Sim. Lá aprendem castelhano e até inglês, mas não guarani ...” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Figura 15 – Escola Intercultural Bilingue Kaaguy Poty



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Escola Ka'Aguy Poty – Aristóbulo del Valle – Misiones - Argentina

Analisando do ponto de vista pedagógico, a aprendizagem na língua materna favorece o desenvolvimento cognitivo, especialmente nos anos iniciais de escolarização. Nesse sentido, a imposição de uma língua hegemônica como único meio de instrução pode comprometer a compreensão dos conteúdos, gerar dificuldades de aprendizagem e contribuir para processos de exclusão escolar. Além

disso, a língua materna desempenha papel central na constituição da identidade e na reprodução sociocultural dos povos indígenas, em que os idiomas originários carregam cosmovisões próprias, formas específicas de relação com o território e sistemas de conhecimento que não podem ser plenamente traduzidos para línguas ocidentais sem perdas significativas.

Figura 16 – Escola Intercultural Bilingue Aldeia Katupiry Poty



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Katupiry Poty – cidade – Misiones - Argentina

Itati ainda nos revela que a forma de falar muda com a idade, que o guarani tem três níveis: o modo de falar da criança, o do adolescente e o do adulto. Quando você é jovem, fala como jovem. Mas, com o tempo, vai aprendendo a falar como os mais velhos. Isso vem com o intelecto, com a maturidade. Aos 20, 25 anos, você começa a entender a fala dos anciãos. E que se alguém não amadurece, pode chegar aos 70 anos e ainda não compreender os mais velhos.

A questiono se ela já entende tudo o que os mais velhos dizem, me responde que ainda não, que está lutando para entender melhor, que é como estudar literatura, exige esforço, que o guarani é uma língua viva, que ele permite criar palavras novas, que podemos inventar palavras para expressar algo que ainda não existe. As

partículas se unem e criam uma ideia nova. Por isso o idioma é bonito e difícil ao mesmo tempo.

Quando questionada se o conhecimento da língua é coletivo também, responde que ... “sim, como tudo entre nós. Quando me disseram para participar de um trabalho escrito, eu falei: Um livro não pode sair de uma única pessoa, porque **o conhecimento é coletivo**. Acontece o mesmo com a medicina. Cada um usa a planta de um jeito: um usa a folha, outro a casca, outro a raiz. E cada parte tem um poder diferente. Na escola devia se ensinar o respeito à natureza, à língua e ao saber dos mais velhos. **A educação não é só ler e escrever. É também aprender a viver...**” (Itati Brizuela, Aldeia Chapaí, entrevista concedida em maio de 2024).

Figura 17 – Escola Intercultural Bilingue na comunidade Chafariz



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Chafariz – San Vicente – Misiones – Argentina.

Nos afirma ainda que ... “os governantes tem dificuldade de entender isso, que querem que as crianças aprendam só o castelhano, como se o guarani fosse um dialeto. Mas **o guarani é mais que um idioma. É uma forma de pensar, de sentir, de se relacionar com o mundo**. Por isso, **quando ensinamos uma criança em guarani, ensinamos ela a pensar diferente, a sentir diferente...**” (Itati Brizuela, Aldeia Chapaí, entrevista concedida em maio de 2024).

2.3 – Voo em bando – Instituições na luta pelos direitos dos povos indígenas

O voo em bando é o movimento coletivo realizado por pássaros que voam juntos de forma organizada, seguindo um mesmo rumo. Essa formação, muitas vezes em “V”, permite que as aves economizem energia, se protejam de predadores e se orientem melhor durante longas viagens. No bando, cada ave tem um papel importante: umas lideram o caminho, outras mantêm o ritmo e todas colaboram para que o grupo alcance o destino com segurança. Nenhuma ave fica para trás, e o sucesso depende da cooperação entre todas.

Esse comportamento pode ser comparado ao trabalho em prol das causas indígenas. Assim como as aves unem suas forças para resistir aos ventos e chegar mais longe, os indivíduos, movimentos sociais, pesquisadores, universidades, direitos humanos, instituições governamentais em prol dos povos indígenas, precisam caminhar juntos na defesa dos direitos, territórios e modos de vida dos povos indígenas. Quando atuamos em conjunto, fortalecemos a voz coletiva, compartilhamos saberes e protegemos uns aos outros diante das adversidades impostas pelo sistema neoliberal e pelas políticas que ameaçam a vida indígena, e a vida se todos, por conseguinte.

O voo em bando, portanto, é uma metáfora de solidariedade e resistência: mostra que, unidos, somos mais fortes, mais sábios e capazes de transformar o caminho que percorremos, em prol das comunidades indígenas lutando pelo bem viver, pela terra e pela continuidade das culturas e saberes dos povos indígenas.

A Endepa (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen), é um exemplo deste trabalho, consiste em uma equipe eclesial católica, com atuação junto aos povos indígenas, buscando diálogo inter-religioso e ecumênico, sua atuação pastoral não é puramente litúrgica, mas acompanha demandas de justiça, dignidade e defesa da vida dos povos originários.

Figura 18 – ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen)



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aristóbulo del Valle- Misiones- Argentina

Atuando ainda como mobilização contra medidas institucionais que cerceiam a autonomia e identidade indígena, denúncias de violação de direitos coletivos em casos de despejos de comunidades indígenas, como foi o caso do protesto contra despejo da comunidade Mapuche Lof Paillako, que é um grupo mapuche que reivindica um território no Parque Nacional Los Alerces, na Patagônia argentina, desde 2020, onde construíram suas moradias (rukas) e um centro de educação. A comunidade enfrentou conflitos com o Estado e proprietários, incluindo ordens judiciais, como a suspensão de registro de comunidades indígenas ou restrições para o reconhecimento legal coletivo, bem como, desenvolvendo campanhas e eventos, para valorizar a cultura, a memória e os saberes dos povos indígenas como parte integrante da identidade argentina.

Figura 19 – Denúncia de Violação de direitos indígenas



Fonte: <https://radioamanecer.com.ar/endepa-denuncia-vulneracion-de-derechos-indigenas-y-pide-el-respeto-a-los-pueblos-originarios-ante-el-desalojo-de-la-comunidad-mapuche/>

Figura 20 – Mobilização por direitos dos Povos Indígenas



Fonte: <https://radioamanecer.com.ar/endepa-exige-respeto-por-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas/>

Sendo, portanto, o ENDEPA, uma fonte rica de pesquisa e informações no que se refere aos povos Mbyá, produzindo publicações, informes e materiais que atuam em perspectiva decolonial, valorizando os saberes indígenas e priorizando suas

perspectivas sobre temas como Terra, água, liberdade e o bem viver.

Não podemos deixar de mencionar o Conselho Continental da Nação Guaraní (CCNAGUA) é uma organização indígena que reúne os povos Guaraní da Argentina, Brasil, Paraguai e Bolívia. Criado em 2010 durante o III Encontro Continental da Nação Guaraní, realizado em Assunção, Paraguai, o CCNAGUA visa fortalecer a união e a articulação política entre os Guaraní desses quatro países, promovendo a defesa de seus direitos territoriais, culturais e humanos, o Cimi.

Sendo estruturado com base na organização tradicional e coletiva dos povos Guaraní, respeitando sua cosmovisão e práticas ancestrais. Sua instância máxima é uma grande assembleia composta por representantes das comunidades e lideranças tradicionais.

As principais bandeiras do CCNAGUA incluem, o reconhecimento e demarcação de terras ancestrais, livre trânsito transfronteiriço, o respeito e valorização das culturas indígenas, desempenhando desta forma, um papel fundamental na articulação e fortalecimento da luta dos povos Guaraní na América do Sul. Por meio de sua organização coletiva e atuação política, busca assegurar que os direitos territoriais, culturais e humanos dos Guaraní sejam respeitados e protegidos pelos Estados nacionais.

Outra instituição de papel importante é o Equipo Misiones de Pastoral Aborígen (EMiPA) é uma organização não governamental argentina voltada ao fortalecimento das comunidades indígenas, com ênfase no povo Mbyá Guaraní, na província de Misiones, no nordeste da Argentina. Fundado em 1984 como extensão da Pastoral Aborígen Nacional (ENDEPA), o EMiPA busca promover a defesa dos direitos territoriais, a educação intercultural, a capacitação jurídica e a autonomia comunitária, sempre respeitando a identidade cultural e espiritualidade das comunidades.

Figura 21 – Reunião com EMiPA



Fonte: Campo (2024) – Aristóbulo del Valle – Misiones - Argentina

Na foto acima, estamos na sede do EMIPA, localizada em Aristóbulo del Valle, acompanhados por Lautaro Sosa, antropólogo que trabalhou na construção do mapa Guaraní continental (2016), sendo o mesmo que nos apresentou a Cinthia, responsável por esta sede, e que desenvolve um trabalho em que se realiza, juntamente com sua equipe, atendimento direto às comunidades, para orientação jurídica e territorial. Suas principais áreas de atuação incluem: apoio jurídico e territorial, auxiliando as comunidades na defesa de seus territórios ancestrais e na obtenção de títulos comunitários, a capacitação e formação, com treinamentos voltados a jovens, lideranças e membros das comunidades, articulação regional, colaborando com organizações do Brasil, Paraguai e Bolívia, fortalecendo uma rede transfronteiriça de apoio aos povos Guaraní.

Nesse contexto regional, o EMIPA mantém articulação próxima com o Conselho Continental da Nação Guaraní (CCNAGUA), entidade que reúne lideranças Guaraní de Argentina, Brasil, Paraguai e Bolívia.

O EMIPA desempenha papel central na preservação da língua e cultura Guaraní, promovendo educação intercultural bilíngue, oficinas de cultura tradicional e atividades voltadas à valorização da espiritualidade e rituais comunitários. Tais ações são essenciais para combater processos de assimilação cultural, marginalização

linguística e perda de memória coletiva, assegurando que as novas gerações mantenham o vínculo com seu patrimônio cultural (Acosta, 2013; Reboratti, 2018).

Além disso, o EMIPA e o CCNAGUA participam de campanhas de sensibilização e articulações políticas junto a governos e organizações internacionais, denunciando violações de direitos e buscando apoio para a implementação de políticas públicas que respeitem a autodeterminação, os direitos territoriais e a diversidade cultural das comunidades Guaranis. Dessa forma, a atuação dessas organizações evidencia a importância de estratégias articuladas entre nível local, nacional e continental para o fortalecimento da resistência cultural e política dos povos indígenas na América do Sul, conforme ENDEPA.

Um exemplo deste trabalho extremamente necessário é a Fundação Marangatu, sob Coordenação de Osmar Gonzalez - Equipe interdisciplinar, composta igualmente por membros pertencentes aos tekohas Guarani da província e indígenas.

Figura 22 – Fundación Marangatu



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Posadas – Misiones – Argentina

A Fundação Marangatu realiza diversas atividades sócio comunitárias com o Povo Guarani Mbyá de Misiones. Tais como, capacitações sobre prevenção de incêndios, formação de jovens das comunidades para atuar como guias em observações de aves, auxiliar em reparos para acesso a água potável nos tekohas, jornadas de sanidade animal, e também em comissões pró vacinas, capacitações para

produção de mel, dentre outras, configurando, elementos importantes, para proporcionar a autonomia das comunidades.

Figura 23 – Encontro com lideranças e comunidade Yraká Miri



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Yraka Miri – Concepción de la Sierra – Misiones – Argentina.

A comunidade Yraká Miri é pequena, localizada em Concepcion de La Sierra, vivendo no território há atualmente 45 famílias, mais ou menos 180 pessoas. Segue trecho da entrevista com o cacique Jorge (2024):

... “O nome “Miri” vem de um antigo ancião, que foi o primeiro a plantar aqui. Ele dizia que cada semente tem alma, e que plantar é conversar com a terra...” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Questionado se possuem o título da terra, nos deparamos com mais uma realidade que se assemelha ao contexto brasileiro:

... “Não. Estamos pedindo há muitos anos. O que temos é uma promessa, mas ainda não o documento. E o que acontece quando não há título? — Ficamos inseguros. Às vezes aparece alguém dizendo que é dono. Já vieram máquinas querendo abrir caminho, e tivemos que impedir. Vocês receberam apoio do governo — Pouco. Vieram técnicos uma vez, tiraram fotos, fizeram perguntas e foram embora. Disseram que voltariam, mas nunca voltaram” ... (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024).

E como é a vida cotidiana aqui?

... “Acordamos cedo, com o nascer do sol. As mulheres vão à roça, os homens cuidam dos animais e as crianças ajudam. Não temos horário de relógio, temos o tempo da terra. Quando o sol sobe, é hora de plantar; quando baixa, é hora de descansar” ... (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Vocês têm energia elétrica e água encanada?

... “Temos luz, mas a conta é alta. A água vem de um poço, que nós mesmos limpamos. Quando chove, recolhemos em tambores. E quando falta? — Vamos buscar no córrego. Mas o córrego está secando. Por quê? — Porque cortaram as árvores da margem. A terra ficou nua, e o sol levou a água embora...” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Questiono acerca da alimentação das crianças, responde que:

... “Temos horta comunitária. Lá colhemos mandioca, batata, milho e verduras. Às vezes fazemos merenda com o que há na roça: sopa, pão de milho, fruta”...E o que vocês mais plantam? ... “Mandioca, milho, feijão, abóbora, batata. Também erva-mate, que usamos para o tereré e o chimarrão. As plantas medicinais estão por toda parte: guavira, caraguatá, boldo, hortelã, marcela...” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Vocês vendem algo na cidade?

... “Artesanato. Fazemos cestos, colares e pulseiras. Mas vendemos pouco, porque é longe e o transporte é caro”...E o preço justo?... “Nunca. Compram barato, vendem caro. Dizem: “é só uma pulseira”, mas para nós é tempo, é história” ... (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Vocês trabalham em grupo?

“Sempre. Ninguém planta sozinho, ninguém come sozinho. Quando um planta, todos ajudam. Quando um colhe, todos partilham. Isso é viver em comunidade.” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

E o que é mais difícil hoje?

“A terra pequena e o desrespeito. As máquinas chegam, o rio seca, o governo promete e não cumpre. **Mas a gente resiste. Porque a terra é a nossa mãe, e mãe não se abandona.**” (Jorge, aldeia Yraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

Ainda se tratando da possibilidade de contato com as comunidades, questiono Itati, liderança de Chapai, sobre como é ser liderança mulher, se sente preconceito por parte da própria comunidade, ela responde que as vezes há críticas, que não receberia se fosse um homem, e que pessoas estão mais acostumadas a ouvir um

homem como líder. Não é comum que uma mulher esteja à frente de uma comunidade.

Questiono sobre como foi que você se tornou cacica, responde que o primeiro cacique era seu pai, que ficou doente e passou o cargo para o genro, o Damián:

“Mas não foi por eleição, foi por confiança. E depois, Damián trabalhava na prefeitura, no setor de Assuntos Originários. Ele tinha mais contato com o intendente do que conosco. Isso começou a causar incômodo. Houve um momento em que queriam abrir uma avenida dentro da comunidade. O intendente veio me oferecer: “Escolha uma casa, nós compramos uma melhor para você, e vocês nos cedem esse pedaço de terra.” Eu disse não. Porque quando chegamos aqui, não havia nada: nem árvores, nem frutas. Tudo o que há agora – mandarina, louro, laranja – nós plantamos.

E os conflitos de território? — São com o município. — Porque não temos o título de toda a terra. Só de uma parte — 14 hectares. O município queria colocar um parque industrial dentro da comunidade. Nós recusamos. Fizemos uma reunião grande, com a Direção de Assuntos Guarani. Ficamos sentados no frio, até as duas da tarde, e dissemos: “Não queremos parque industrial.” Foi nesse momento que escolheram você como cacica — Sim. Alguém gritou: **“E por que não uma mulher?”** e apontaram para mim. No começo pensei que era brincadeira. Ri. Mas acabei assinando a ata. No dia seguinte, me arrependi. Por quê? — Porque vi meu pai sentado e senti que não estava preparada. Lembrei dele, senti saudade. Quis devolver o cargo. Liguei para a Direção e perguntei: “Posso desistir?” — Me disseram: “Não. Aguenta. Fique no cargo três meses e depois vemos.” Já se passaram quase três anos.

E como tem sido ser mulher e cacica? — Difícil. Às vezes cansativo, mas bonito. As mulheres se preocupam mais com as crianças, com o território. Ficamos mais na comunidade, observamos o que acontece. Vemos os problemas antes que cresçam. **E as outras mulheres confiam em você?** — Sim, porque entre mulheres há mais confiança. Se uma está grávida, se tem problema com o marido, ou de saúde, vem falar comigo. Muitas não fariam disso com um cacique homem. **Então o papel da mulher como cacica é mais amplo?** — Sim, mais complexo. Não é só representar a comunidade para fora, mas cuidar da vida interna, da convivência. É estar atenta às famílias, às crianças, aos casamentos, às doenças, aos sentimentos.

E os jovens, há jovens líderes também? — Sim, há caciques muito jovens, de 17, 18 anos. Mas é difícil, porque falta experiência. Liderar exige maturidade, saber ouvir os velhos. **Você acha que amadureceu cedo?** — Sim. Aos 13 anos, meu pai me deu uma casa e dois irmãos para cuidar. Eu tinha que cozinhar, lavar, plantar, alimentar meus irmãos e estudar. Era uma casinha pequena, como essas que você vê ali. **E você continuou estudando?** — Sim, estudava e trabalhava. Mas foi difícil. Aprendi cedo o que é responsabilidade. Aos 13 anos já era adulta.

Como era sua vida nessa época? — Eu gostava de subir em árvores, pegar ovos de pássaros, correr no mato. Vivíamos a 30 quilômetros daqui, no monte. Éramos três famílias. **Você disse que amadureceu cedo. Isso te ajudou a ser liderança?** — Sim. Porque aprendi a resolver as coisas sozinha. Aprendi que quem quer ser adulto precisa saber cuidar. Hoje muitos jovens não querem isso. Estão sempre no celular, vendo televisão. Antigamente, a vida te fazia crescer. Agora, as telas te fazem esquecer. **E isso te preocupa?** — Sim. Me preocupo com meus filhos. Não quero que percam o sentido da vida. A gente aprende vivendo com os mais velhos, ouvindo, plantando, cuidando. **Você se vê como exemplo para outras mulheres?** — Não sei. Só sei que quero que outras mulheres também se sintam capazes. Porque ser mulher e guarani é carregar muita força. E a mulher guarani sempre liderou, mesmo quando não aparecia. Antes, ela falava por trás do cacique. Agora, fala ao lado. **E como os homens reagem a isso?** — Alguns ainda estranham, outros respeitam. Mas acho que os homens são empurrados pelas mulheres. **A mulher é a raiz, o homem é o**

caule. Um sem o outro não vive! (Itati Brizuela, aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Figura 24 – Comunidade Chapai- Liderança Mulher



Fonte: Trabalho de Campo (2024) – Aldeia Chapai – San Ignacio – Misiones - Argentina

Conforme entrevista com Itati Brizuela (2024), hoje a comunidade Chapai, conta com 73 famílias, mais ou menos 250 pessoas, segue trecho da entrevista:

“Nós sobrevivemos da comunidade. Às vezes saímos para trabalhar fora, mas procuramos viver daqui. Plantamos o que a terra dá. A artesanaria é para venda, mas muito pouca. É preciso buscar as grandes cidades para poder vender. Aqui, por exemplo, já não há quase venda de artesanato porque há concorrência no centro de San Ignacio. Muitos feirantes que não são guaranis também trabalham com artesanato. Compram a artesanaria dos guaranis a baixo preço”. Aqui vocês veem, mesmo que não acreditem, estão vendo. Porque seguimos usando o sistema guarani, não é certo? Não se planta como os Juruá (branco), mas sim, temos. Aquelas ervas-mate, esse verde aí. Tem limão, tangerina, goiaba, apepu (laranja amarga, usada para gripe). As folhas servem para lavar e fazer remédios”. (Itati Brizuela, aldeia Chapai, entrevista concedida em maio de 2024)

Figura 25 – Encontro com lideranças e comunidade Chafariz



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Chafariz- San Vicente – Misiones – Argentina

Os espaços de discussão coletivos, com os membros da comunidade, delineiam caminhos, que apenas as leituras teóricas ou conversas apenas com os institutos, fundações ou ONG's, são capazes de trilhar. Neste momento podemos ouvir (muito mais importante que falar), os anseios, as perspectivas, a realidade que atravessa a comunidade, vista por seus próprios olhos, e sentidas por seus próprios sentidos, que diferem dos nossos e das nossas vivências, epistemologias e também cosmologias, visto que a existência Mbyá é repleta de espiritualidade.

CAPÍTULO 3 - FORMAÇÃO HISTÓRICA E REALIDADE SOCIOTERRITORIAL DO TERRITÓRIO INDÍGENA KUÑA PIRU

A Reserva Valle del Arroyo Kuña Piru, é um território de transição entre vales e serras cobertos por florestas subtropicais, de enorme biodiversidade, e por isso mesmo de grande interesse para o agronegócio, o extrativismo e o turismo, possuindo cerca de 6.035 hectares, e está localizada entre os municípios de Aristóbulo del Valle (departamento Cainguás) e Ruiz de Montoya (departamento Libertador San Martín), na província de Misiones, nordeste da Argentina.

Figura 26 – Reserva Valle del Arroyo Kuña Piru



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Parque Provincial Salto Encantado – Aristóbulo del Valle – Misiones – Argentina

Habitada por povos Mbyá Guaraní, que há séculos cultivam uma relação de cuidado e reciprocidade com a terra, e o testemunho de uma cosmovisão que enxerga a natureza não como mero recurso para realização de atividades econômicas, mas a natureza como parente viva. Kuña Piru é mais do que um espaço geográfico, é

expressão de luta e resistência, de identidade e sabedoria ancestral.

Figura 27 – Riqueza natural e espiritualidade para os Mbyá



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Parque Provincial Salto Encantado – Aristóbulo del Valle – Misiones – Argentina

Abrigando uma riqueza de biodiversidade tamanha, com matas nativas e a beleza de espécies como Lapacho Negro, Guayubirá, Alecrín, Rabo-itá, Palo de Flecha, Guatambú, Cedro, Grapia, entre outras titulares da floresta atlântica tropical e mamíferos emblemáticos como onça-pintada (yagüareté), puma, gato onça, tatu-canastra, osos melero, arara, além de rica avifauna com dezenas de espécies regionais, segundo comunicado institucional da Universidad Nacional de La Plata (ENDEPA, s.d.).

Pensem agora o contexto histórico que abarca Kuña Piru, em 1992, no período da expansão histórica do setor papeleiro e de suas articulações com instituições públicas e acadêmicas, a empresa Celulosa Argentina S.A. realizou a doação de uma área de 6.035 hectares, localizada no Vale do Kuña Piru, província de Misiones, território reconhecidamente vinculado à ocupação tradicional do povo Mbyá Guaraní, à Universidad Nacional de La Plata (ENDEPA, s.d.).

A aceitação formal dessa doação pela universidade ocorreu sem a devida consideração dos direitos territoriais pré-existentes, desconsiderando que tais terras eram habitadas, utilizadas e simbolicamente constituídas pelo conforme o informe da ENDEPA¹⁵ reportagem no site Argentina Florestal (2019) e relatos de Isabel e Katri, lideranças indígenas da Aldeia Ka'a aguy Miri Rupa residentes em Kuña Piru.

Figura 28 – Encontro com Katri, Izabel e família



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Ka'a aguy Miri Rupa- Cuñá Pirú – Aristóbulo del Valle – Misiones – Argentina

Nas palavras de Izabel, liderança indígena da Aldeia Ka'a aguy Miri Rupa, localizada na Kuña Pirú, esposa de Katri, o nome Kuña Piru vem do guarani e pode ser traduzido como “mulher fraca” e ela discorda totalmente deste termo, pois as mulheres são extremamente fortes, por esta razão carregam outras vidas.

Conforme informações presentes no relatório da ENDEPA (2021) foi através da contribuição de Dr. Raul Montenegro, renomado biólogo argentino, que apoiou de perto as reivindicações das comunidades e elaborou o relatório que justifica a reivindicação feita pelas comunidades Mbyá do Vale de Kuña Piru à Universidade Nacional de La Plata (UNLP) entre 2004 e 2005, após inúmeras reuniões realizadas com as comunidades, da delimitação de seu território de vida feita pelas próprias comunidades, do encontro entre elas e autoridades da Universidade Nacional de La

¹⁵ A ENDEPA (Equipe Pastoral Indígena Nacional), uma equipe eclesial católica a serviço dos povos indígenas.

Plata em 2003 e de estudos conduzidos por Montenegro em comunidades Mbyá-Guarani dentro da Reserva da Biosfera de Yabotí. Neste documento, Montenegro afirmava que:

..."A presença Mbyá-Guarani na área é mais antiga que a presença da Universidade Nacional de La Plata." Por mais de 160 anos, as comunidades indígenas de Ka'aguy Poty, Yvy Pytã e Kapi'i Poty detêm a posse tradicional das terras de Kuña Piru, mas desde 1991, o proprietário registrado é a Universidade Nacional de La Plata" ENDEPA (2021)

Conforme reportagem publicada pelo site ORDPI (Observatório Regional de los Derechos de Pueblos Indígenas, 2022) a criação da reserva se deu através de um convênio entre a UNLP e o Ministério de Ecologia da província de Misiones, a instituindo como área protegida privada, com objetivos de pesquisa, conservação e uso sustentável, consolidando a doação da propriedade a UNLP, em 1992, que desde então utilizava o local para atividades acadêmicas e científicas, especialmente por suas faculdades de Ciências Naturais e Agrárias.

Porém este território é indígena, ocupado há séculos por comunidades Mbyá Guarani, que continuou a mobilização e reivindicação pelos seus direitos territoriais, por grupos como Ka'aguy Poty, Yvy Pytã e Kapi'i Poty. A maioria das decisões tomadas por não indígenas que afetaram as comunidades do Vale de Kuña Piru nunca foram consultadas com os povos indígenas. Conforme ENDEPA (2021) essa intrusão é rejeitada pelos habitantes das comunidades Kuña Piru, tanto que em 2002, as comunidades enviaram uma carta à Subsecretaria de Esportes e Turismo rejeitando o acordo que seria assinado entre esse órgão e a Universidade para a construção de novos alojamentos para "turismo científico" em território indígena. As comunidades enfatizam que as promessas feitas pelas autoridades da Universidade Nacional de La Plata nunca foram cumpridas, que desde 1996, a Universidade Nacional de La Plata realiza pesquisas na reserva nas áreas de Antropologia, Botânica e medicina tradicional e científica, professores e alunos observam e analisam o modo de vida das comunidades, interferindo em seu modo de vida e costumes.

A empresa florestal Celulosa Argentina, voltada à produção de celulose em larga escala, manteve, ao longo de décadas, suas atividades econômicas incidentes sobre territórios historicamente ocupados pelo povo Mbyá Guarani, especialmente na região do Vale do Kuña Piru, na província de Misiones. A presença empresarial nesse espaço ocorreu sem o reconhecimento formal da ocupação indígena pré-existente, reproduzindo uma lógica estrutural de apropriação territorial característica dos

processos de expansão florestal-industrial na Argentina. Nesse contexto, em 1992, a empresa decidiu doar uma área de 6.035 hectares à Universidad Nacional de La Plata (UNLP), transferência que se realizou sem qualquer consulta ou consideração acerca dos direitos territoriais coletivos das comunidades Mbyá que habitavam, utilizavam e atribuíam sentidos culturais, espirituais e produtivos a esse território, conforme ENDEPA (2021)

ENDEPA (2021) afirma ainda que as terras doadas não apenas eram, como continuam sendo, território de ocupação permanente de comunidades Mbyá Guaraní, cuja presença histórica jamais foi reconhecida institucionalmente no momento da doação nem no ato de aceitação do imóvel pela universidade. Ao incorporar a área ao seu patrimônio, a UNLP passou a tratá-la como reserva destinada a fins acadêmicos e científicos, orientando sua gestão e uso segundo parâmetros técnico-científicos alheios às formas indígenas de relação com a terra. Nesse sentido, diferentes unidades acadêmicas, especialmente as Faculdades de Ciências Naturais e de Ciências Agrárias, desenvolveram ao longo dos anos uma série de pesquisas e atividades de campo na região, abrangendo áreas como medicina tradicional, biodiversidade, recursos naturais e antropologia.

Entretanto, a realização dessas atividades acadêmicas produziu impactos diretos sobre a vida cotidiana das comunidades indígenas. Em diversas ocasiões, estudantes e docentes, movidos pelo entusiasmo científico e pela lógica da pesquisa universitária, adentraram espaços considerados privados pelas comunidades, interferindo em áreas de moradia, rituais e práticas cotidianas. Ademais, abordagens investigativas centradas na intimidade da vida social e cultural Mbyá, frequentemente conduzidas sem protocolos éticos interculturais adequados, contribuíram para a percepção, por parte das comunidades, de que seu território havia sido transformado em um objeto de experimentação, no qual os indígenas eram tratados como sujeitos de estudo, e não como povos detentores de direitos sobre a terra que tradicionalmente ocupam. Tal situação reforçou sentimentos de invasão, desrespeito e subalternização, comprometendo a autonomia territorial e simbólica das comunidades, segundo ENDEPA (2021).

Diante desse cenário, as comunidades Mbyá Guaraní passaram a articular estratégias coletivas de reivindicação, buscando tornar visível sua condição de sujeitos de direito e denunciando as múltiplas formas de violação associadas à gestão universitária do território. Um elemento decisivo para o fortalecimento dessa luta foi a reforma da Constituição Nacional Argentina de 1994, que introduziu, no Artigo 75,

inciso 17, o reconhecimento da pré-existência étnica e cultural dos povos indígenas e assegurou sua posse e propriedade comunitária das terras que tradicionalmente ocupam. Esse marco constitucional representou uma inflexão fundamental no ordenamento jurídico argentino, ao estabelecer bases normativas para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas e para a contestação de situações históricas de espoliação territorial, conforme ENDEPA (2021).

Ainda em ENDEPA (2021), o processo de restituição do território às comunidades Mbyá Guaraní foi, contudo, longo e marcado por disputas jurídicas e políticas, exigindo a mobilização constante das comunidades e o acionamento de instrumentos legais nacionais e internacionais. A devolução das terras fundamentou-se no princípio da justiça, tal como consagrado na Constituição Nacional, e no arcabouço normativo internacional incorporado ao direito interno argentino, especialmente a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Ratificada pela Argentina por meio da Lei nº 24.071, de 1992, a Convenção 169 estabelece, em seu Artigo 14 e dispositivos subsequentes, o direito dos povos indígenas à propriedade e à posse das terras que tradicionalmente ocupam.

Além disso, a Convenção impõe aos Estados a obrigação de adotar medidas efetivas para identificar, delimitar e proteger esses territórios, bem como de instituir procedimentos apropriados para a resolução de conflitos fundiários envolvendo povos indígenas (artigos 14.2 e 14.3). Nesse sentido, o caso das comunidades Mbyá Guaraní no Vale do Kuña Piru constitui um exemplo emblemático da aplicação tardia, porém decisiva, desses dispositivos legais, demonstrando como o reconhecimento jurídico dos direitos indígenas pode operar como instrumento de reparação histórica frente a processos de expropriação legitimados, por décadas, por interesses econômicos e institucionais.

Ao longo do desenvolvimento do conflito territorial, registrou-se a realização de onze deslocamentos formais, envolvendo, de um lado, caciques e representantes das comunidades Mbyá Guaraní, que se dirigiram reiteradamente à cidade de La Plata para dialogar com as instâncias decisórias da universidade, e, de outro, autoridades da própria instituição universitária, que se deslocaram até Aristóbulo del Valle, no território em disputa, com o objetivo de participar de reuniões e inspeções in loco. Esses intercâmbios, embora tenham constituído espaços de negociação e escuta, estenderam-se por vários anos marcados por instabilidade, indefinição institucional e ausência de respostas concretas, impondo às comunidades indígenas um cenário

prolongado de incerteza jurídica e política, permeado por reivindicações contínuas e esforços persistentes na busca pelo reconhecimento e restituição de seus direitos territoriais.

“Pasamos momentos muy difíciles, fueron muchos viajes a La Plata, pedidos de audiencia y presentación de notas para recuperar este territorio que Garumí – Celulosa Argentina traspasó a la Universidad sin consultar nunca a las Comunidades que desde hace años vivimos acá. A pesar de nuestros intentos nunca hubo gestiones ni avances. Eran tiempos de mucha crisis, fue muy duro y largo el proceso. Sin embargo, hubo muchas instituciones y organizaciones que apoyaron a las Comunidades mediante diferentes acciones. Tuvimos un gran acompañamiento de EMiPA en la etapa de juicio, estamos muy agradecidos. Nunca tuvimos miedo porque sabíamos nuestros derechos sobre la tierra. Los supuestos dueños en realidad no lo eran, las Comunidades vivían desde siempre acá. Nosotros conocemos todo nuestro territorio y sabemos dónde caminar. Ese logro fue muy importante, un privilegio muy grande para todas las Comunidades. El territorio es lo más valioso, es la fuente de vida, Dios nos mostro que este lugar es donde pertenecemos espiritualmente, acá podemos mantener nuestras costumbres, nuestra cultura y movernos con libertad total”. (Juan de Dios Castillo, s/d)

Em março de 2019, foi assinado um acordo judicial entre UNLP e cinco comunidades indígenas (Yvy Pytã, Ka'aguy Poty, Kapi'í Poty, Yvytu Porã e Ka'aguy Miri Rupa) para transferir a propriedade das terras às comunidades conforme reportagem no site Argentina Florestal (2019).

Em 2001, essas comunidades formalizaram uma demanda judicial, apoiadas pelo Equipo Misiones de Pastoral Aborigen (EMIPA)¹⁶, e assessoradas por uma equipe de advogados da Equipe Nacional de Pastoral Indígena (ENDEPA), iniciaram um processo de reivindicação de seus territórios – um processo que durou vários anos. Líderes comunitários viajaram para a cidade de La Plata em diversas ocasiões; inicialmente para informar as autoridades da universidade sobre seus direitos como povos indígenas preexistentes e, posteriormente, para insistir no cumprimento da promessa de restituição territorial feita pela Universidade desde o início, marcando o início de quase duas décadas de litígio.

¹⁶ O EMIPA (Equipo Misiones de Pastoral Aborigen) é uma organização da Igreja Católica baseada na província de Misiones, Argentina, dedicada à defesa dos direitos dos povos indígenas, especificamente os Guaraní (Mbyá, Kaiowá e Nhandeva). Atua na proteção de terras, cultura e direitos humanos, trabalhando em conjunto com outras pastorais indígenas na região.

Figura 29 – Entrega do título das terras a comunidade Mbyá de Kuña Piru



Fonte: <https://economis.com.ar/comunidades-mbya-guarani-de-cuna-piru-recibieron-el-titulo-de-sus-tierras/>

A Universidade Nacional de La Plata (UNLP) também visitou o Vale de Kuña Piru para dar continuidade ao diálogo e ouvir os membros das comunidades. Essas reuniões se concentraram na apresentação e justificativa da posição e dos argumentos de cada parte. As tentativas de diálogo genuíno por parte das comunidades tiveram que ser reiniciadas sempre que a UNLP mudava de autoridades.

Documentos e fundamentos jurídicos que sustentam a reivindicação:

- Artigo 75, parágrafo 17 da Constituição Nacional.
- Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.
- Convenções internacionais de direitos humanos.
- Precedentes na resolução de casos semelhantes pela Corte Interamericana de Direitos Humanos.
- Posse ancestral, pacífica, tradicional, atual e pública do território.

O processo de recuperação territorial do povo Mbyá Guaraní contou com um amplo e decisivo apoio político, acadêmico, cultural e social, envolvendo personalidades nacionais e internacionais. Destaca-se a atuação de Adolfo Pérez Esquivel, Prêmio Nobel da Paz, que visitou as comunidades, dialogou com autoridades da Universidade Nacional de La Plata (UNLP) e solicitou apoio institucional do governo da província de Misiones às reivindicações indígenas. Também foi significativa a solidariedade expressa pelo então presidente da Bolívia, Evo Morales, que, durante visita a La Plata para receber o título de doutor honoris causa pela UNLP, reuniu-se com lideranças Mbyá e manifestou apoio à luta pela

restituição territorial. Somaram-se a esse processo profissionais e intelectuais comprometidos com a causa indígena, como a antropóloga Ana María Gorosito, o biólogo Raul Montenegro (premiado com o Right Livelihood Award), o artista Joselo Schuap, além de representantes do movimento cultural de Misiones. Paralelamente, foram promovidos diálogos com o movimento estudantil e estabelecidos contatos com meios de comunicação locais e nacionais, com o objetivo de ampliar a visibilidade do conflito e sensibilizar a opinião pública, segundo ENDEPA (2021).

No âmbito institucional, a UNLP criou, em 2005, uma Comissão Especial, composta por representantes de diferentes faculdades e técnicos da Reitoria, com a finalidade de analisar alternativas para responder às demandas indígenas. A proposta apresentada, contudo, limitava-se à concessão de apenas 700 hectares em regime de condomínio, o que implicaria a gestão compartilhada do território com agentes externos às comunidades. Tal proposta foi rejeitada pelas lideranças Mbyá por desconsiderar o direito à posse plena e comunitária do território, levando ao endurecimento das reivindicações.

Diante da ausência de soluções efetivas, as comunidades decidiram impedir o acesso de estudantes e docentes da UNLP às áreas em disputa e se posicionaram contrariamente a projetos institucionais, como a construção de uma residência estudantil voltada ao turismo científico, elaborados sem consulta prévia. Em 2006, frente a novas tentativas de negociação consideradas assimétricas, as comunidades realizaram o bloqueio da Rodovia 7, ação que buscou proteger suas lideranças e o território, além de denunciar publicamente a situação de injustiça vivenciada.

Em 2007, após sucessivas tentativas fracassadas de acordo, as comunidades ingressaram com uma ação judicial contra a UNLP e o Estado Nacional, visando ao reconhecimento da posse e da propriedade comunitária, bem como à titulação e indenização coletiva. O processo avançou lentamente até que, em 2017, a universidade manifestou disposição para devolver as terras, condicionando apenas a isenção dos custos judiciais, o que foi viabilizado pela renúncia aos honorários dos advogados da ENDEPA.

O desfecho ocorreu em 2019, com a assinatura de um acordo judicial histórico entre a UNLP e as comunidades Mbyá Guaraní do Vale do Kuña Piru, por meio do qual a universidade formalizou a transferência definitiva da propriedade das terras. Esse acordo foi posteriormente ratificado pelo Judiciário. Em 25 de setembro de 2020, o Juiz Federal José Luís Casals determinou a entrega da Escritura Definitiva de Posse e do Título de Propriedade, confirmando juridicamente a posse e a propriedade

comunitária dos 6.035 hectares. A assinatura ocorreu em um evento tradicional Guarani, marcado por celebrações culturais e espirituais, conforme registrado em comunicado da EMIIPA.

Esse ato encerrou um longo período de conflito e insegurança jurídica relacionado à posse da terra. Contudo, permanecem desafios significativos, especialmente no que se refere à intrusão de terceiros e à exploração ilegal da floresta em áreas do território comunitário, problemas que ainda carecem de soluções efetivas.

“Las Comunidades Indígenas lograron esta recuperación sin el apoyo de ningún estamento oficial, sufriendo presiones políticas y agresiones por parte de los intrusos que sí contaron con el respaldo de distintas autoridades, no obstante, nunca cedieron porque tenían claro su objetivo: recuperar para sus nietos parte de su territorio ancestral”, afirmó EMIIPA”. (Lídio Giménez, EMIIPA. s/d)

“Nos dimos cuenta, en el año 1998 aproximadamente, cuando empezaron a venir los estudiantes de la Universidad a realizar trabajos, empezaron a hacer preguntas de cómo vivíamos y de cuanto territorio ocupábamos con las viviendas, con intenciones de únicamente confinarnos a ese lugar. En las primeras reuniones nos decían que nos iban a devolver las tierras, estábamos contentos, pero después nos dimos cuenta de que eso no era verdad. En ningún momento, durante todo este tiempo, recibimos acompañamiento del gobierno. Todo lo hicimos desde nuestra parte con el acompañamiento de personas que sentían nuestra causa. Hoy nos sentimos muy felices de haber recuperado nuestra tierra, después de tantos años de lucha. El territorio es muy importante para nosotros, compartimos con nuestros hermanos Mbyá todo lo que nos provee”. (Lídio Giménez, EMIIPA. s/d)

Finalmente, a reconquista do território aconteceu em março de 2023, através da entrega da escritura oficial, formalizando o reconhecimento da posse comunitária indivisa sobre os 6.035 hectares, com as palavras de Eliseo Chamorro, podemos perceber que o território não possui sentido de propriedade, porem tem um significado muito mais amplo:

...“Não foi apenas um triunfo ou uma conquista, como dizem os espanhóis, mas recuperamos nossa força, nossa própria vida, porque na natureza reside a força do povo Mbyá, na natureza reside a vida dos Mbyá, e assinar esse título fortaleceu nossa força ” (Agencia Tierra Viva, 2025, [online]) ...”

O povo Mbyá Guarani é o guardião ancestral desse território, repleto de simbologias que excedem o local físico, há a presença do sagrado, da geografia espiritual que conecta seus territórios tradicionais espalhados por Paraguai, Brasil e Argentina.

Ao longo do século XX, muitos grupos Mbyá foram pressionados a deixar suas terras devido ao avanço da fronteira agrícola, esta realidade é comum tanto no que se

refere ao Brasil quanto a Argentina sendo, a resistência a única ferramenta disponível para que as comunidades possam permanecer em seus territórios com autonomia, preservar os saberes ancestrais que se mantêm vivos na oralidade, continuar suas práticas agrícolas sustentáveis, e os rituais sagrados dos Mbyá Guaraní.

Kuñia Piru além de um símbolo da resistência indígena no Cone Sul, representando não apenas uma vitória jurídica, mas a restauração de dignidade e autodeterminação para o povo Mbyá Guaraní, e deste território que é também um espaço de disputa simbólica: entre o modelo de desenvolvimento capitalista e extrativista, que é genocida e colonizatório, e os modos de vida baseados indígenas, que seguem uma lógica diferente, nos lembrando que não há possibilidade de manutenção de vida humana, em detrimento a todas as outras formas de vida.

Figura 30 – A liberdade do/no território



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Ruta 07- Kuñia Piru – Misiones – Argentina

Esta fotografia pode parecer simples, quatro estudantes indígenas se deslocando a caminho da escola, situação corriqueira para quem vive nos municípios do interior do Mato Grosso do Sul, mas em seis meses em território Argentino, só vimos os Guaranis nos territórios indígenas, não os vimos no comércio, nos bancos,

nas sorveterias, nas praças, nas feiras, o que nos levou em muitos momentos ao questionamento, onde estão os indígenas?! Quando questionamos aos próprios indígenas, recebemos as seguintes respostas: “se aqui temos tudo que precisamos, por qual motivo vamos até a cidade? Vamos poucas vezes e de forma rápida.

Esse modo de ser Guarani, é possível às comunidades que residem em Kuña Piru, não que não existam problemas, como por exemplo a tentativa ilegal da exploração madeireira, ou de produtores rurais ocupam parcelas do vale e o desmata, para trabalhar com monocultura. Com a reconquista do território, que aconteceu em março de 2023, através da entrega da escritura oficial, formalizando o reconhecimento da posse comunitária indivisa sobre os 6.035 hectares, o povo Mbyá Guarani que é o guardião ancestral desse território, pode continuar a preservar os saberes ancestrais que se mantêm vivos na oralidade, continuar suas práticas agrícolas sustentáveis, e manter seus rituais sagrados

CAPÍTULO 4 - OS GUARANI KAIOWÁ NA REGIÃO DE MATO GROSSO DO SUL: DESTAQUE PARA A ALDEIA TAQUARA, EM JUTI (MS)

4.1 A invenção do território brasileiro: colonialismo, violência e a tentativa de apagamento indígena

Neste capítulo buscaremos compreender de forma simplificada, a história dos povos indígenas no Brasil, sua presença, participação e protagonismo nos processos de formação territorial, social e política do país, seria muita presunção querer resumir séculos de existência e resistência, de tal forma, buscaremos, debater algumas questões pertinentes, para trazer a luz, o entendimento do que vai na contramão, daquilo que é reproduzido cotidianamente em nosso país (infelizmente), de um descobrimento de um território vazio, repleto de “bárbaros incultos”, o que de fato constitui uma grande mentira, basta analisarmos nosso vocabulário, culinária, hábitos entre tantos outros aspectos.

Para tal, nos embasaremos inicialmente na obra *A Presença Indígena na Formação do Brasil*, de João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006), que será utilizada como referência fundamental para esta análise, permitindo problematizar narrativas tradicionais, contribuindo para superar visões simplificadoras ou marginalizantes ainda presentes na historiografia brasileira.

Inúmeras pesquisas arqueológicas assinalam a ocupação do território, brasileiro por populações paleoíndias há mais de 12 mil anos, além de apontarem registros de sociedades complexas, o que nos auxilia a refutar a ideia de “descobrimento do Brasil”, mas reforça o sentido de espoliação, genocídio e epistemicídio, em relação ao povos indígenas, que somavam o número de 1400 povos, conforme o etnólogo Curt Nimuendaju em seu mapa etno-histórico, apontando para a mobilidade dos povos Guarani, que seguiram para o sul até a foz do rio da Prata (Oliveira; Freire, 2006).

As territorialidades indígenas nos apontam formas distintas de conceber o território, afirmando a impossibilidade de colocarmos todos em uma única “caixa” e concebe-los como indígenas, a inexistência de um nome único para o território que hoje se denomina Brasil, antes da colonização, demonstra que o território brasileiro,

era ocupado por uma multiplicidade de povos, com línguas, cosmologias e formas próprias de organização (Oliveira; Freire, 2006).

A nomeação do Território de forma unificada, e por nome Brasil, tem um caráter materialista e mercadológico, vinculando à exploração do pau-brasil e à incorporação do espaço ao sistema colonial, bem como, a negação da existência das realidades socioculturais pré existentes, nas quais o território é vivido como extensão das relações sociais e espirituais, contemplando ainda, uma manifestação simbólica de estruturas de poder e subordinação à racionalidade eurocêntrica e a lógica homogeneizante do projeto colonial.

A chegada dos portugueses ao território que viria a ser denominado Brasil, em 1500, o tal afamado “descobrimento do Brasil”, que infelizmente está presente nos livros didáticos, e no imaginário dos brasileiros que reproduzem esta grande farsa, trata-se de uma invasão colonial, marcando o início de um processo histórico destrutivo e expropriatório, principalmente no que tange aos povos indígenas. Não nos permitindo compreender este processo, como um simples encontro entre culturas distintas, mas sim como o início de uma relação assimétrica, constituída a partir da dominação, da exploração e da imposição de um ordenamento colonial Eurocentrista. Nos deixando como fragmentos históricos relatos repletos de representações ambíguas dos indígenas, ora idealizados como “bons selvagens”, ora vistos como obstáculos à colonização (Oliveira; Freire, 2006).

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos (...) se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa (Caminha, 1999, p.54).

Utilizando-se destas caracterizações e classificações para subordina-los a interesses externos, aos processos de deslocamento, desestruturação social e conflitos territoriais, os povos indígenas, que já possuíam formas complexas de organização social, econômica e territorial, passam a ser progressivamente submetidos em uma lógica global de exploração, vinculada à expansão do capitalismo mercantil europeu, obviamente que este processo não foi pacífico e nem assimilável, houve e há ainda hoje, muita resistência e muita violência envolvida nestes processos.

O período denominado pré-colonial, compreendido entre 1500 e 1530, representa grande impacto sobre as populações indígenas, apesar da ausência de

uma ocupação territorial sistemática por parte dos portugueses, que neste período estavam mais preocupados em “roubar” na forma de extração expressiva o pau-brasil, realizada por meio do escambo, e quando nos referimos ao roubo, trata-se de os valores das quinquilharias não se assemelhavam ao valor da madeira, tão pouco aos rastros tamanhos devastação.

Os indígenas realizavam todo o trabalho braçal no período do escambo, no início com trocas, posteriormente com sujeição, até chegar ao início dos cultivos de cana-de-açúcar, em que os exploradores precisavam cada vez mais do braço indígena para tocar os engenhos, no entanto não se atentaram para o fato de que apesar dos povos Tupi, assim como, os Tupinambás, utilizarem práticas agrícolas tradicionais, no litoral do nordeste cabiam às mulheres os trabalhos de agricultura. Os índios, ao serem escravizados e levados para os engenhos, não suportavam o trabalho e, sempre que podiam, fugiam dos canaviais, intensificando as rebeliões e os massacres de indígenas, através da “guerra justa” (Oliveira; Freire, 2006).

Ainda que não houvesse, nesse momento, uma colonização efetiva, o contato contínuo produziu transformações significativas nas dinâmicas sociais indígenas, incluindo alterações nas redes de troca, introdução de novos objetos e intensificação de conflitos interétnicos. Esse período, portanto, deve ser compreendido como o início de um processo mais amplo de incorporação do território brasileiro ao sistema colonial europeu.

Quando a partir de 1530, com a consolidação de estruturas administrativas coloniais, a implementação das capitanias hereditárias, inicia-se a colonização efetiva do território brasileiro, marcada pela ocupação permanente e exploração econômica, o que necessitava de ampliar o território sob domínio da colônia, fato este que, intensificou significativamente os conflitos com os povos indígenas, pois tratava além do espólio de terras tradicionalmente ocupadas a imposição de novas formas de organização social e produtiva, bem como formas “justificadas” para manter e aumentar o número de escravos indígenas, práticas de violência e deslocamento forçado (Oliveira; Freire, 2006).

Nesse contexto, os indígenas passam a ser vistos como mão de obra potencial e como obstáculos à expansão colonial, o que se prolonga até os dias atuais, configurando processos históricos de transformação profunda das relações sociais, econômicas e espaciais, dos povos indígenas.

A criação do Governo-Geral, em 1549, representa um marco na centralização administrativa da colônia, possibilitando a implementação de políticas mais

sistemáticas de controle e catequese para além da exploração da mão de obra, a intervenção nos territórios indígenas, acabou por consolidar uma lógica de dominação que articulava poder político, econômico e religioso, este último, se configura com a chegada dos jesuítas, neste mesmo ano, inserindo um novo elemento no processo colonial: a evangelização sistemática dos povos indígenas, que não se embasa pura e simplesmente na conversão religiosa, mas implicava uma profunda reorganização das formas de vida indígenas, incluindo mudanças nos padrões de moradia, trabalho e organização social, ou seja, um processo de destituição e destruição de identidades e culturas (Oliveira; Freire, 2006).

Perdoe-me os religiosos, mas interpreto a atuação jesuítas como mediadores entre colonizadores e indígenas, buscavam “protegê-los” da escravização direta, para uma escravização voluntária, sendo despojados de seus valores e práticas, das formas tradicionais de organização territorial e social, além dos deslocamentos forçados e reconfigurações profundas das identidades coletivas, levando os aldeamentos missionários a constituírem uma das principais estratégias de controle sobre os povos indígenas durante o período colonial.

Outro aspecto a ser observado deve-se as epidemias de doenças trazidas pelos europeus, até então desconhecidas pelos povos indígenas, sem imunidade biológica para tal, ao longo do século XVI, constituindo um dos fatores mais devastadores do processo colonial, doenças como: varíola, sarampo e gripe, que além de colapsos demográficos, fragilizaram profundamente as estruturas sociais indígenas e facilitaram a expansão territorial dos colonizadores (Oliveira; Freire, 2006).

A redução populacional teve impactos diretos na organização social, nas redes de parentesco e nas formas de ocupação do território, produzindo descontinuidades históricas e abrindo espaço para a intensificação da dominação colonial. Assim, as epidemias devem ser entendidas como parte constitutiva da violência colonial, articulando-se com outros mecanismos de exploração e controle.

A regulamentação da escravidão indígena ao longo do século XVI evidencia as tensões existentes entre diferentes interesses no interior da sociedade colonial, conforme Domingues (2000, p.46).

... a legislação de caráter geral que estabelece e legitima os casos de escravatura dos índios por guerra justa e por resgate; a legislação específica sobre os índios, que regulamenta e normaliza as relações de dependência, de trabalho e as instituições; e um outro tipo de legislação que, ainda que de âmbito diferente, menciona, marginalmente, a relação dos índios com os poderes ou os indivíduos.

A legislação de 1570¹⁷ buscou estabelecer limites formais para a escravização, permitindo-a apenas em casos considerados “legítimos”, como as chamadas “guerras justas”. Porém a revisão destas normas demonstra o caráter instável no que tange à justiça e política da época (contexto que segue sem muitas alterações na contemporaneidade) como apontam os autores, as categorias eram frequentemente manipuladas pelos colonizadores para justificar a captura e exploração da mão de obra indígena, que continuou sendo amplamente utilizada de forma injusta, demonstrando a distância entre a legislação e a realidade colonial, intensificando as práticas violentas, deslocamentos forçados e desestruturação das sociedades indígenas (Oliveira; Freire, 2006).

É fundamental que saibamos que houve resistência¹⁸ à colonização, e que os povos indígenas nunca agiram de forma passiva ao longo deste processo, articulando diferentes estratégias de enfrentamento, incluindo, alianças interétnicas, confrontos armados e deslocamentos territoriais, compreendendo não apenas uma disputa pelo controle do território material, mas para e pela manutenção de suas formas próprias de vida (Oliveira; Freire, 2006).

Essas guerras revelam a resistência indígena frente ao avanço colonial, evidenciando a violência estrutural do processo de colonização, desempenhando papel crucial na definição dos ritmos e limites da expansão colonial, ainda que derrotados militarmente.

No século XVII, as chamadas entradas e bandeiras intensificaram a expansão territorial da colônia para o interior, com objetivo de capturar indígenas para escravização, bem como, buscar por riquezas minerais para explorar, resultando em deslocamentos forçados, destruição de aldeias e reorganização territorial compulsória (Oliveira; Freire, 2006). Este processo aprofundou a violência contra os povos indígenas, através da expansão das fronteiras coloniais, fragmentando territórios tradicionais e intensificando as dinâmicas de exploração. Conforme reforça o Padre Antônio Vieira:

¹⁷ Existia uma imensa legislação colonial referente às questões locais e aos índios, assim como aquelas dirigidas ao estabelecimento de direitos gerais (liberdade, trabalho etc.). Tal legislação mudava suas disposições conforme os indígenas fossem aliados ou inimigos dos portugueses. Eram poucas as leis nas quais não ocorriam tais distinções. Como exemplos, temos as leis de 20/3/1570 e 24/2/1587, em que o rei de Portugal estabeleceu quais índios podiam ser transformados em cativos ou não (Perrone-Moisés, 1992, p.529).

¹⁸ Podemos citar alguns exemplos: A Guerra de Orobó (1657-1659), A Guerra do Aporá (1669-1673), As guerras no São Francisco (1674-1679) (Puntoni, 2002) entre outras.

O Padre Antônio Vieira agia procurando alternativas para as consequências da colonização portuguesa no Maranhão, que havia testemunhado nos seus “Sermões”: Sendo o Maranhão conquistado no ano de 1615, havendo achado os portugueses desta cidade de São Luís até o Gurupá mais de quinhentas povoações de índios, todas muito numerosas e algumas delas tanto, que deitavam quatro a cinco mil arcos, quando eu cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1652, tudo isto estava despovoado, consumido, e reduzido a mil e poucas aldeolas, de todas as quais não pôde André Vidal ajuntar oitocentos índios de armas, e toda aquela imensidade de gente se acabou ou nós a acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que, depois de sua entrada até aquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas, donde se devem notar muito duas coisas. A primeira, que todos estes índios eram naturais daquelas mesmas terras onde os achamos, com que se não pode atribuir tanta mortandade à mudança e diferença de clima, senão ao excessivo e desacostumado trabalho e à opressão com que eram tratados. A segunda, que neste mesmo tempo, estando os sertões abertos e fazendo-se contínuas entradas neles, foram também infinitos os cativos com que se enchiam as casas e as fazendas dos portugueses e tudo se consumiu em tão poucos anos (Vieira, 1992, p.IX-X).

O Regimento de 1680 representa uma tentativa da Coroa portuguesa de reorganizar a política indigenista, estabelecendo limites à escravidão indígena e fortalecendo o papel dos missionários na administração das populações indígenas, ocasionando revolta e resistência dos colonos, interessados na manutenção da exploração da mão de obra indígena, o que levou ao alcance limitado de tais medidas, mantendo a violência e a exploração como elementos estruturais da relação entre colonizadores e povos indígenas, conforme Oliveira e Freire (2006), pensemos a relação entre os latifundiários e os povos indígenas, ou ainda, empresas mineradoras e empresas madeireiras na atualidade.

O Diretório dos Índios, implementado em meados do século XVIII, especialmente a partir das reformas pombalinas de 1755, representa uma mudança significativa na política indigenista, dispondo sobre a liberdade dos indígenas, alterando a “administração” desses povos, reorganizando as aldeias, além de conter determinações precisas sobre economia e administração dos aldeamentos, abrangendo uma enorme gama de assuntos e fornecendo orientações quanto a múltiplas esferas da vida, assuntos como o governo e a civilização dos indígenas. Nesse contexto, a Coroa portuguesa buscou integrar os indígenas à sociedade colonial por meio da imposição da língua portuguesa, da reorganização administrativa e da substituição da autoridade missionária pelo controle estatal direto (Oliveira; Freire, 2006).

Essa política travestida de boas intenções, tinha como objetivo transformar os indígenas em “vassalos” da Coroa, promovendo sua assimilação cultural e social, para não dizermos promovendo o genocídio cultural e epistemológico, mas brandamente

talvez, o apagamento sistemático, implicando na desestruturação de formas tradicionais de organização e intensificando o controle sobre os territórios indígenas, configurando uma nova etapa da dominação colonial.

A ausência de reconhecimento efetivo dos direitos indígenas contribuiu para a invisibilização dessas populações, ao mesmo tempo em que consolidava a expansão das fronteiras agrícolas e a apropriação de territórios tradicionais. Tal legislação, no entanto, acabou por implicar grandes prejuízos para os indígenas, que tiveram seus territórios reduzidos, à área dos aldeamentos. Daí desconheciam-se o título do Indigenato, e a área passava a ser considerada devoluta, apenas reservada para usufruto dos índios aldeados, e até a extinção do aldeamento.

Durante o século XIX, as políticas indigenistas mantiveram o caráter assimilacionista, o que acabou ocasionando aos indígenas assimilados tiveram grandes perdas territoriais e as Sesmarias e terras de aldeamento passaram a representar empecilhos para o desenvolvimento das regiões litorâneas, muitas terras foram consideradas devolutas com intuito de transferi-las para a propriedade privada, já outros povos mesmo com título das terras foram expulsos, e no final do século XIX os indígenas sobreviviam como trabalhadores sem-terra, caboclos, que tinham que lutar para serem reconhecidos como indígenas de verdade (Oliveira; Freire, 2006). Fato este, que é passível de análise semelhante, com os povos indígenas na região de fronteira Brasil/Paraguai, que demandam muitas burocracias de comprovação, pois são considerados brasiguaios, brasileiros, paraguaios, mas não indígenas.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, marca a institucionalização da política indigenista no Brasil republicano. Embora apresentado como órgão de proteção, o SPI operava dentro de uma lógica tutelar, considerando os indígenas como incapazes e subordinados ao Estado, compondo um modelo indigenista que mantém muito pontos de semelhança com os aldeamentos missionários, constituídos desde o séc. XVI, havendo links que o ligavam aos integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC – que previa em sua estrutura a instituição de um “serviço de catequização dos povos indígenas), do Apostolado Positivista e do Museu Nacional (Oliveira; Freire, 2006).

Essa política reforçava a ideia de integração progressiva dos indígenas à sociedade nacional, ao mesmo tempo em que mantinha o controle sobre seus territórios e modos de vida, estabelecendo uma tipologia que permitisse disciplinar as atividades a serem desenvolvidas dentro das áreas, podendo compreender o SPI como parte de um projeto mais amplo de incorporação dos povos indígenas ao Estado

brasileiro.

A administração da vida indígena impôs uma definição legal (jurídica) de índio, formalizada no Código Civil de 1916 e no Decreto nº 5.484, de 1928. Os indígenas passaram a ser tutelados do Estado brasileiro, um direito especial implicando um aparelho administrativo único, mediando as relações índios-Estado-sociedade nacional. “As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘indianidade’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar” (Pacheco de Oliveira, 2001, p.224).

Podemos citar ainda o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) Criado durante o Estado Novo (1939), órgão consultivo, que está relacionado a este “desejo de mudar do governo”, este conselho acabava por atender demandas do SPI, bem como solicitações de instituições culturais e educacionais públicas ou privadas, de instituições científicas e de um público leigo, ou ainda reivindicações indígenas que ignoraram as burocracias do SPI, através de abaixo assinados.

Já em meados dos anos 60, mais precisamente em 1967 é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em consonância com a extinção do SPI e do CNPI, mantendo o mesmo discurso do “respeito à pessoa indígena e às instituições e comunidades tribais”, porém, ainda associado à “aculturação espontânea do índio” e à promoção da “educação de base apropriada, visando sua progressiva integração na sociedade nacional”, quando por traz deste discurso, este respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece, a FUNAI mantém elementos da lógica tutelar, ao mesmo tempo em que amplia sua atuação na gestão das questões indígenas (Oliveira; Freire, 2006).

Esse período é marcado por grandes projetos de desenvolvimento, especialmente na Amazônia, que intensificaram os conflitos territoriais e impactaram profundamente os povos indígenas, no mesmo momento em que foi sancionado o Estatuto do Índio, que passou a regular a situação jurídica dos indígenas e suas comunidades e das comunidades indígenas, ao legislar sobre direitos civis e políticos, terras, bens, rendas, educação, cultura, saúde e penalidades que atingem os indígenas, mantendo a ideologia civilizatória e integracionista da legislação do SPI, adotando também o arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação dos indígenas no país.

A Constituição Federal de 1988 representa um marco na história dos direitos indígenas no Brasil, rompendo com a herança tutelar originada no Código Civil de 1916, bem como, rompendo com a perspectiva integracionista estabelecida desde o SPI: as terras indígenas seriam definidas desde então como aquelas que possibilitam a reprodução dos povos indígenas, com condições necessárias para tal, no que tange a sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, isso reforçado pela Eco 92," (Oliveira; Freire, 2006).

Apesar dos avanços jurídicos, a efetivação desses direitos continua sendo um desafio, especialmente diante das pressões econômicas sobre os territórios indígenas, o que leva a necessidade a partir da década de 1990, do fortalecimento do movimento indígena (que desde todo período sempre esteve presente, pois não há a possibilidade de conceber passividade diante do contexto histórico brasileiro, no que tange aos povos indígenas) com maior participação política e articulação em nível nacional e internacional. (Oliveira; Freire, 2006).

Diante do aporte histórico acerca dos povos indígenas no Brasil que os autores nos permitiram, percebemos a evolução em relação a questões legais, e políticas, porém, no período contemporâneo, mantemos uma contradição central, a persistência de formas de espoliação territorial e a violência estrutural, evidenciando que a colonialidade não é apenas um fenômeno do passado, mas que vem fortemente presente na modernidade e nas suas formas contemporâneas de organização econômica e política, acirradas na racionalidade neoliberal, com as pressões do mercado e projetos de desenvolvimento que ameaçam os modos de vida indígenas, que serão discutidos no decorrer desta pesquisa.

4.2 Da terra indígena ao território do agronegócio: processos de ocupação e resistência em Mato Grosso do Sul

O Estado de Mato Grosso do Sul que, ao se desmembrar de seu estado de origem, herdou diversas de suas contradições, porém sob um processo de transformação ainda mais rápido optando por liberar vastas extensões territoriais para a expansão do agronegócio, com a formação de latifúndios, voltados para a pecuária e a monocultura, o que traçou marcas profundas na presença e existência da população indígena que aqui vivia e vive ainda hoje, visto que, as feridas ainda estão latentes.

Podemos compreender Mato Grosso do Sul como um território indígena, não

apenas devido ao número da população, mas também pela diversidade de povos que aqui viveram (vivem) e construíram (reconstróem) modos próprios de existência, em um contexto em que a lógica colonial se perpetua, e pode ser visualizada através das frágeis e tensas relações entre a população não indígena e os povos originários da região.

Em menos de um século e meio, esses povos foram sistematicamente despojados de sua territorialidade primordial, vivenciando um genocídio cultural e epistemológico, como tentativa de apagamento, dentro de um discurso construído especialmente nos séculos XIX e XX, de uma ocupação heroica de um território supostamente vazio e inexplorado, ao mesmo tempo, em que os indígenas eram explorados nas atividades mais árduas e desvalorizadas, passando por um processo de marginalização e exploração, dentro da sociedade regional.

Conforme Queiroz (2018), atualmente o Estado de Mato Grosso do Sul, é habitado há cerca de 12 mil anos, mas sua inserção na história ocidental começou sob a jurisdição espanhola (Tratado de Tordesilhas), passando depois ao domínio português, primeiro como parte de São Paulo e, em 1748, da Capitania de Mato Grosso. Após a Independência, tornou-se província e, com a República, estado, sendo que as fronteiras atuais com Bolívia e Paraguai foram definidas apenas no século XIX.

Havia contatos entre os habitantes do litoral e do interior, antes mesmo dos europeus, como o caminho do Peabiru, por exemplo, em que circulação de metais preciosos. Os “invasores” espanhóis desde 1530, buscaram a mítica “Serra de Prata” subindo os rios, Paraguai-Paraná, fundando núcleos como Santiago de Xerez e as missões jesuíticas do Itatim, segundo Queiroz (2018).

O atual Mato Grosso do Sul servia essencialmente como área de passagem, onde se cumpria 2/3 do percurso monçoeiro (comboios de canoas que partiam de São Paulo). Tentativas iniciais de ocupação produtiva, como a fazenda de Camapuã, sucumbiram devido à fraca demanda comercial e à forte resistência dos índios Kayapó e Guaikuru. A fundação do Forte Coimbra (1775), Corumbá (1778) e Miranda (1797), assinala a posse do território que era mantida por Portugal por razões defensivas e estratégicas, Queiroz (2018).

Dois eventos importantes marcaram e transformaram a região que corresponde ao estado de Mato Grosso do Sul, ao longo deste processo denominado ocupação, quando na realidade se configura como processo de invasão, conforme Queiroz (2018) e Chamorro (2018): a abertura do Rio Paraguai à navegação brasileira (1856-1858) e a Guerra do Paraguai (1864-1870) e o posterior domínio da Companhia Mate

Laranjeira marcaram profundamente a memória indígena, vinculando-os ao trabalho nos ervais sob condições de exploração extremas, comparáveis à escravidão colonial. No Sul, a exploração dos ervais nativos ganhou força, dominada pela Companhia Mate Laranjeira, que exerceu grande influência econômica e política.

Conforme Ferreira e Carmo (2018), durante o ciclo da erva-mate (iniciado no final do século XIX), os indígenas representaram um contingente significativo de trabalhadores, mas raramente apareciam nos registros administrativos da Companhia Mate Laranjeira. Essa "invisibilidade" decorria de uma estratégia dos próprios indígenas para negociar sua aceitação e diminuir o preconceito, adotando o estilo, a vestimenta e a língua (guarani paraguaio) dos trabalhadores paraguaios, demonstrando que o Estado Sul Mato-grossense já nasce ancorado no preconceito, e segue desta maneira.

Ainda em Ferreira e Carmo (2018), demonstra que, apesar de essencial, o trabalho indígena era marcado por condições severas e pelo sistema de endividamento nas "comissarias" (armazéns das empresas), onde os produtos eram vendidos a preços exorbitantes, fato que observamos em municípios do interior, como Caarapó, por exemplo, que há relatos de comerciantes que retêm os cartões do Programa Bolsa Família, e ainda, conforme relatos de mulheres indígenas residentes na Terra Indígena Te Y'i Kue, "os valores não dão para nada", compram poucas coisas e já acaba". Frequentemente, a remuneração não era feita em dinheiro, mas em mercadorias como roupas, ferramentas e alimentos, o que mantinha o trabalhador preso ao patrão por dívidas que raramente conseguia liquidar (além de outras formas de violência vividas, principalmente no que tange às mulheres).

Porém os impactos da atuação da Companhia Mate Laranjeira (CML no antigo sul de Mato Grosso a partir de 1882, impactou profundamente a territorialidade indígena, transformando radicalmente o modo de vida e a posse das terras das etnias locais, especialmente os Kaiowá e Guarani, como por exemplo: o fato do Estado tratar as terras indígenas como devolutas, para conceder vastas áreas à Companhia, que chegou a controlar cerca de 5 milhões de hectares, a desterritorialização através dos deslocamentos forçados, que os indígenas recordam como Sarambi (espalhamento ou bagunça), o confinamento em Reservas: Para "liberar" as terras para a exploração econômica da Companhia e, posteriormente, de colonos, ruptura da Subsistência, da agricultura tradicional, devido ao árduo trabalho nos ervais, o cerceamento territorial e o desmatamento para a abertura de estradas vicinais e fazendas afetaram a relação espiritual dos índios com a terra, inviabilizando rituais e a transmissão de saberes

tradicionais ligados à floresta, entre tantos outros impactos conforme Chamorro (2018).

Podemos citar duas frentes de expansão no processo de ocupação não indígena, conforme Queiroz (2018), que começou na quarta década do século XIX através da pecuária, a Frente do Sudeste: Povoadores de São Paulo (Franca) e Minas Gerais (Triângulo Mineiro), que avançaram a partir de fins de 1820 e a Frente do Norte: Antigos moradores dos entornos de Cuiabá que se exilaram após a rebelião da Rusga (1834), sendo fundamentalmente, pastagens nativas com gado selvagem da região da Vacaria. Ressaltando que não se tratavam de terras desertas e inabitadas, mas que consiste em processos violentos de expropriação de comunidades indígenas e de exploração de sua mão de obra sob servidão.

Conforme Ferreira e Carmo (2018), com o declínio do monopólio ervateiro na década de 1940, a mão de obra indígena foi absorvida por estas novas frentes: a pecuária e a agricultura de larga escala. Os Kaiowá e Guaraní foram utilizados intensivamente no desmatamento para a formação de fazendas e na abertura de estradas vicinais (travessões). Esse processo, muitas vezes capitaneado pela Comissão Rondon e pelo SPI, utilizava o trabalho indígena em troca de ferramentas e promessas de garantia de terras que, na prática, raramente se concretizavam, resultando na expropriação sistemática de seus territórios tradicionais.

A partir da década de 1980, a mão de obra indígena no estado passou a ser requisitada primordialmente pelas usinas de álcool e açúcar. Estima-se que milhares de indígenas ainda trabalhem no regime de empreitada no corte da cana, em condições que muitas vezes reproduzem a superexploração do período colonial. Esse trabalho compulsório fora das aldeias é uma consequência direta do confinamento em reservas minúsculas e inóspitas, que obriga os jovens a buscar sustento fora de seus territórios, fragmentando a vida comunitária e a reprodução de conhecimentos tradicionais, conforme Ferreira e Carmo (2018), o mesmo podemos dizer, dos grupos de indígenas do Estado que se deslocam todos os anos, para colheita da maçã em municípios do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A Ferrovia Noroeste (1905-1914), é outra questão a ser pensada, visto que, a dependência da via fluvial platina (via Argentina) era vista como risco à soberania, desta maneira a ferrovia capturou o comércio antes feito pelo Prata e facilitou a fixação de novos contingentes (como imigrantes japoneses e árabes). A partir da década de 1940, o governo de Getúlio Vargas impulsionou a "Marcha para Oeste", visando a nacionalização das fronteiras através de colônias como a Colônia Agrícola Nacional

de Dourados (CAND), conforme Queiroz (2018).

Já nas décadas de 1950 a 1970, o transporte rodoviário (como a BR-163) superou o ferroviário na integração econômica. O processo de expansão da fronteira agrícola sobre territórios indígenas gerou conflitos persistentes, especialmente na região de Dourados. Nas décadas de 1970 e 1980, ocorreu uma modernização conservadora (agronegócio da soja), marcada pela expulsão da força de trabalho rural, concentração de terras e novos conflitos fundiários envolvendo populações indígenas e camponeses sem terra, conforme Queiroz (2018), conflitos estes que se perpetuam até a atualidade.

Atualmente, existem dois povos de fala guarani em Mato Grosso do Sul: os Kaiowá e os Guarani (frequentemente chamados de Ñandeva na literatura acadêmica). Ambos pertencem à família linguística tupi-guarani e compartilham laços com grupos no Paraguai, Argentina e outros estados brasileiros. Os Kaiowá de Mato Grosso do Sul e os Paĩ-Tavyterã do Paraguai constituem uma única etnia, autodenominada "habitantes do povoado do centro da terra", em referência à região de Yvy Pyte (em Amambai, Paraguai), considerada o "umbigo" onde a terra teria sido criada, conforme Chamorro (2018).

Ainda em Chamorro (2018), o nome Kaiowá deriva de Ka'agua, que significa "aqueles que vivem na mata" (*ka'a* = mata, *gua* = procedente de). Historicamente, era uma exo-denominação (dada por outros) com sentido pejorativo para designar indígenas que viviam fora da sociedade colonial, fossem eles caçadores-coletores ou agricultores. Com o tempo, as populações apropriaram-se do termo, que se cristalizou no Brasil sob formas como *Caiuá* ou *Cayuá*, até a grafia atual.

Os primeiros registros europeus no território do atual Mato Grosso do Sul datam dos séculos XVI e XVII, em que se referem aos Cário, termo que depois concorreu com o nome Guarani. Destaca-se a província do Itatim (que significa "pedra branca" ou "pedras com pontas"), situada entre os rios Taquari e Apa. No século XVI, os Itatim já mantinham rotas para o oeste em busca de metais e serviram de guias para exploradores como Aleixo Garcia. No século XVII, as missões jesuíticas no Itatim revelaram uma complexidade étnica imensa, abrigando não apenas guarani-falantes, mas também outros grupos denominados genericamente como Gualacho, conforme Chamorro (2018).

No século XIX, o processo de colonização foi impulsionado por figuras como o Barão de Antonina e o sertanista Joaquim Francisco Lopes, que buscavam abrir caminhos fluviais e estabelecer aldeamentos para liberar terras para a ocupação não

indígena. Os registros da época já diferenciavam claramente os Kaiowá de outros grupos Guarani ao sul do Rio Iguatemi, embora houvesse constante interpenetração entre eles, o mesmo ocorre hoje na Aldeia Takuara, que faz parte de nossa análise, conforme a liderança Zenilda, estão misturados já, por esta razão Guarani/Kaiowá.

A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), conforme Chamorro (2018), levou à demarcação de oito reservas entre 1915 e 1928 (como Dourados, Amambai e Caarapó). Facilitando a exploração da Companhia Mate Laranjeira (CML) de duas formas principais: liberando terras para o monopólio da empresa e concentrando a mão de obra indígena para o trabalho nos ervais, bem como, liberando terras para frentes agropecuárias, processo este que resultou no confinamento de diversas famílias em áreas reduzidas, processo que os indígenas chamam de ñemosarambi (espalhamento ou bagunça), representando o esbulho dos territórios indígenas, onde mais à frente Zenilda irá relatar como foi este processo vivido pelos moradores da aldeia Takuara, pelas vozes de seus ancestrais, das histórias que ouvira ainda criança e do processo que se prolonga nos movimentos de retomada, por ela vivenciados, e os impactos que esta desterritorialização, trouxe, ao remover as famílias de seus *tekoha*, o processo de retomada, e as configurações atuais em que está inserida a aldeia Takuara.

Conforme Chamorro (2018), a partir de 1978, iniciou-se o movimento de retomadas, onde os Kaiowá e Guarani passaram a pressionar o Estado pela recuperação de seus *tekoha* (territórios tradicionais onde é possível realizar o seu modo de ser), processos estes, que não são pacíficos, sendo violentados de diversas maneiras por latifundiários, seus funcionários e infelizmente muitas vezes por forças coacertivas do próprio Estado, que não é neutro, muito pelo contrário, possui um lado muito bem definido.

4.3 Aldeia Taquara - Da expropriação à retomada: resistência e luta pelo Tekoha

Neste momento iremos analisar a dinâmica de expropriação territorial e os processos contemporâneos de retomada protagonizados pelos Guarani-Kaiowá na Aldeia Indígena Taquara, situada no município de Juti, Mato Grosso do Sul, para tanto, neste primeiro momento, utilizaremos as informações sistematizadas no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da área, documento técnico que reúne dados históricos, antropológicos, ambientais e fundiários fundamentais para a compreensão da constituição territorial da comunidade. Em um segundo

momento, o capítulo incorpora as vozes dos moradores da aldeia, buscando tensionar, complementar e, sobretudo, aprofundar a partir das experiências vividas e narradas pelos próprios sujeitos indígenas.

A opção por articular essas duas dimensões, através do documento técnico e as narrativas indígenas, responde à necessidade de superar leituras unilaterais sobre o território. Enquanto o RCID oferece uma base analítica estruturada, construída a partir de procedimentos metodológicos específicos, as falas dos moradores revelam aspectos muitas vezes invisibilizados por abordagens formais, buscaremos desta forma, construir uma leitura situada, na qual diferentes formas de conhecimento se cruzam, permitindo compreender o território não apenas como objeto de delimitação jurídica, mas como espaço vivido.

No que se refere ao conteúdo, serão abordados, inicialmente, os processos históricos que levaram à espoliação do território tradicional dos Guarani-Kaiowá em Taquara, evidenciando as relações entre expansão econômica, políticas estatais e desterritorialização indígena. Esse movimento implicou a retirada compulsória das comunidades, a reorganização forçada em reservas e a ruptura de práticas sociais, culturais e ambientais fundamentais à reprodução do modo de vida Guarani-Kaiowá, conforme expresso no subitem acima, que nos leva a compreender que a formação do atual Estado de Mato Grosso do Sul, foi pautada na expropriação.

Na sequência, nos voltaremos ao processo de retomada, enquanto prática política e territorial, social, ambiental e cosmológicas, mas principalmente simbólica, pois extrapola a questão de simples acesso à terra, mas como forma de resistência frente à colonialidade e de afirmação do tekoha, enquanto espaço de vida, pertencimento e reprodução cultural, no qual se articulavam atividades produtivas, práticas religiosas e relações de parentesco. Esse modelo territorial era caracterizado pela presença de múltiplas aldeias distribuídas ao longo de cursos d'água, conectadas por caminhos e redes de sociabilidade. A circulação entre essas áreas era constante e estruturava a vida coletiva, permitindo o acesso a recursos naturais e a manutenção das práticas culturais (Pereira, 2005).

A organização territorial tradicional também estava profundamente vinculada à dimensão cosmológica. Espaços como casas de reza (ogapysy), cemitérios e áreas rituais constituíam referências fundamentais para a reprodução cultural e espiritual da comunidade. Regiões como Oka Guasu, por exemplo, eram centros de realização de rituais que reuniam diferentes comunidades, evidenciando a existência de redes territoriais mais amplas que extrapolavam o espaço imediato da aldeia (Pereira, 2005).

O relatório detalha os chefes de família, o que demonstra a relação com a natureza, pois esta localiza-se e vincula aos rios dentro do território (Taquara e São Domingos) associados a pontos específicos do território antes de 1953:

Margem direita do Rio Taquara:

Y'akã: Famílias sob liderança de João Aquino

Passo Pa'i Kuati: Catalino Freitas, Kose'i, Lescano, Ara Pyte, Ña Micária, Quevedo e Ramão Matá

Pikyry e Akutiry: José Gonçalves, Feliciano Gonçalves, Emílio Paulo, Andre'i, Karapé e Inácio Arapyte

Guasu rendape: Féli Guasu, Chico Guasu, Ramão Pechoim e Tañi'i

Cabeceira Guyra Taraguy: Luís Zito, Luiza Carmelita, Chamorro Ruizito, André Karapé e Georgina Gonçalves

Paka Akãngua: Parentela de Francisco Veri, incluindo Mbo'y, Guachã Kitã, Juliã Vilharva e Ramona Benites

Ñandu Pysã: Liderada por Kara'i Guasu, com as famílias Viano, Xuíta, Aparício e Mauro Teju.

Cabeceira Ype Hum: Parentela de Legário e Leôncia, além das famílias de Pikucho, Nazário e Rogéria

Margem esquerda do Rio São Domingos:

Cabeceira Y'rambe: Famílias de Maria, Clemente, Hilário, Tomás e Nair

Chavaro Ygua: Horácio Jukyriukue, Ana Benitiki, Júlio Horácio e Mauro Leme

Aguara Guasu Ygua: Liderada por Ñamõi Manucho e Ñamõi Kose'i, com as famílias Garcia, André, Karê e Luiz Cario

Pykyry'i: Liderada por Antônio Recano, com Ancelmo, Novir, Ña Carolina e Vitória

Kure'i Varrero: Nenito Kue, Ña Ana, Martim'i, Luíza e Miguel Puku

Sendo composta pelo povo Kaiowá (família linguística Tupi-Guarani), que se autodefinem como agricultores de floresta tropical, cuja vida social gira em torno do tekoha: o espaço físico e simbólico necessário para realizar seu modo de ser tradicional (teko).

Com base no relatório antropológico, a ocupação da Terra Indígena Taquara, a organização social era em famílias extensas (parentelas) distribuídas ao longo dos rios e cabeceiras. Os registros históricos e genealógicos identificam as seguintes famílias e lideranças que habitavam o território, especialmente antes da expulsão de 1953:

Família de João Aquino: João Aquino, no período do relatório estava com cerca de 85-90 anos, foi capitão em Taquara entre 1937 e 1949 (hoje falecido), ele e seus filhos (como Marco, Anastácia e Henrique) nasceram na margem direita do Taquara.

Família Gonçalves: Liderada inicialmente por José Gonçalves (primeiro capitão nos anos 30) e depois por seu filho Feliciano Gonçalves, esta família gozava de grande prestígio político e ocupava o terceiro córrego da foz do rio São Domingos. Francisco Gonçalves (vice-capitão no período do relatório) é descendente desta linhagem, hoje falecido, esposo de Zenilda, a liderança da comunidade atualmente.

Família de Horácio Fernandes: Horácio era o capitão de Taquara na época do despejo em 1953 e resistiu ativamente à remoção forçada

Família de Antônio Cavalheiro ("Guavirá"): Antônio (83 anos) e diversos parentes como Jesuína Mendes e Isidoro Cavalheiro nasceram e viveram no território de Taquara (hoje falecido);

Família Paulo: Uma família numerosa com ramificações em Taquara e Guyraroká, incluindo importantes xamãs como Carlito Paulo (hoje falecido);

Conforme o ponto de vista demográfico, a população da comunidade apresenta características típicas das populações indígenas da região, com equilíbrio entre homens e mulheres e predominância de jovens. Essa estrutura indica potencial de crescimento populacional, o que reforça a necessidade de ampliação e regularização territorial para garantir condições adequadas de reprodução física e cultural, o relatório traz dados de 2005 da FUNASA (DISEI-MS) em que consta 162 habitantes, sendo 80 homens e 82 mulheres (Pereira, 2005).

A área da Aldeia Taquara, está localizada no município de Juti, e foi intensamente utilizada para a extração de erva-mate entre 1928 e 1954, período em que a mão de obra indígena foi amplamente explorada. Posteriormente, os Guarani-Kaiowá foram removidos compulsoriamente de seu território, permitindo a ocupação por atividades agropecuárias, o que caracteriza um processo típico de desterritorialização associado à expansão econômica regional (Pereira, 2005):

Em 1954, com a área "livre de intrusos", iniciou-se a ocupação por atividades agropecuárias pela Sociedade Civil Agrícola Rogers Ltda, posteriormente denominada Companhia Agrícola e Pastoral Campanário S.A. Até 1967, o lote "Taquara" foi adquirido e transmitido pelo menos duas vezes. Em 1967, o senhor Jacintho Honório Silva Filho adquiriu o lote "Taquara", contendo um instrumento particular de venda e compra de madeiras por 5 anos, posteriormente transferido para a Madeira & Agro Pecuária Lopes Limitada. O lote "Taquara" passou a ser denominado "Fazenda Brasília do Sul" e pertenceu ao Sr. Jacintho até 1992 quando doou aos seus herdeiros. Desde então a Fazenda Brasília do Sul vem se estruturando para a criação de gado de corte (Pereira, 2005, p.188).

A expulsão da comunidade, ocorrida no início da década de 1950, não deve ser compreendida como um evento isolado, mas como parte de uma política indigenista mais ampla que visava concentrar os povos indígenas em reservas. Esse processo implicou a transferência compulsória dos Guarani-Kaiowá para áreas demarcadas, desarticulando sua organização social e rompendo suas relações territoriais tradicionais. A retirada abriu caminho para a consolidação da propriedade privada e da expansão da pecuária, evidenciando a articulação entre Estado e interesses econômicos na redefinição do território (Pereira, 2005).

Com a expulsão e o confinamento em reservas, esse sistema territorial foi profundamente desestruturado. O processo de desterritorialização implicou não apenas a perda da terra, mas a imposição de novas formas de organização social, incompatíveis com as práticas tradicionais, reduzindo a autonomia dos grupos, limitando o acesso a recursos naturais e intensificando a dependência em relação ao Estado, configurando um processo de ruptura territorial e cultural (Pereira, 2005).

Após a expulsão, as famílias viveram cerca de quatro décadas dispersas em reservas, periferias urbanas ou trabalhando na própria derrubada das matas de sua terra tradicional para a formação de pastagens para os novos proprietários. Apesar da dispersão, a memória coletiva e os laços de parentesco foram preservados, alimentando o desejo de retorno.

Apesar dessas rupturas, os Guarani-Kaiowá de Taquara desenvolveram estratégias de rearticulação territorial e política. A partir da mobilização de lideranças e da ativação de redes de parentesco, a comunidade passou a reivindicar o retorno ao território tradicional, culminando em tentativas de reocupação a partir da década de 1990. A retomada parcial da área em 1999 representa um marco nesse processo, evidenciando a persistência da memória territorial e a centralidade da terra na reprodução social do grupo (Pereira, 2005).

A dinâmica contemporânea da ocupação em Taquara é marcada por intensa mobilidade. O relatório aponta a existência de um constante “ir e vir” entre o acampamento e outras localidades, como reservas indígenas e áreas de trabalho temporário, estando esta mobilidade relacionada tanto às estratégias de sobrevivência quanto às disputas territoriais, sendo intensificada em momentos de conflito ou mobilização política, quando parentes e aliados se deslocam para fortalecer a presença no território (Pereira, 2005).

No relatório apresenta ainda resultados de reuniões que foram realizadas com os habitantes acerca do quais as perspectivas para o futuro da comunidade, (Pereira, 2005, p. 264-265):

... O resultado da reunião convocada para discutir a maneira como a comunidade de Taquara pensa sua existência a partir do momento em que for assegurado o direito ao usufruto exclusivo da Terra, sintetizada de forma brilhante na fala de Araldo, atesta que a comunidade nutre a expectativa de poder dispor desse espaço físico como condição para recompor formas de sociabilidade internas à comunidade, viabilizando um modo de existir mais harmônico. A presença de seres espirituais com os quais os xamãs Kaiowá se relacionam, também é apontada como qualificativo do local, já que elas são necessárias para realização de sua formação social. Taquara é local de antigo *tekoha* kaiowá, os mais velhos da comunidade guardam a viva lembrança das festas, das roças, das caçadas, dos rituais, etc. aí realizados. Essa comunidade viveu mais de quatro décadas no exílio, isto imprimiu grande transformação em sua configuração demográfica, pois casamentos, nascimentos e mortes alteraram profundamente o perfil dessa população. Muitos Kaiowá de Taquara tiveram sua existência individual e familiar marcadas por traumas ocasionados pela perambulação em reservas demarcadas, periferias de cidades e fazendas e, mais recentemente, pelas tentativas de reocupação e expulsões violentas. A despeito disso tudo, estão convictos de que o retorno ao Taquara é a única solução para recompor sua existência, rearticulando os processos de convivência coletiva e ativando a relação com as divindades.

No que se refere às atividades produtivas e ao meio ambiente, o relatório destaca a importância dos recursos naturais para a subsistência e organização social dos Guarani-Kaiowá. O território é utilizado para agricultura, caça, pesca e coleta, sendo essas práticas fundamentais para a manutenção do modo de vida tradicional. Entretanto, os impactos ambientais decorrentes da expansão agropecuária comprometeram significativamente esses recursos, afetando a sustentabilidade das atividades tradicionais (Pereira, 2005).

Iremos evitar adentrar aos aspectos de avaliação fundiária que constam no relatório, acreditamos que seja injusta a forma que nosso país atua no sentido de pagar por todas as benfeitorias que fizeram na fazenda Brasília do Sul, caso a demarcação seja concluída, nesta avaliação consta até mesmo as espécies frutíferas e reforma de pastagem, o questionamento que prevalece é: Quem irá indenizar os antigos moradores que foram obrigados a deixar seu território repleto de mata e fontes de águas puras, e que agora retornam e encontram um ambiente degradado e devastado? Mas, a Fazenda Brasília do Sul, como muitas outras da região, nada mais é do que o reflexo da política agrária implantada no Brasil nas últimas décadas que teve como propósito a integração do país ao sistema produtivo mundial através da modernização e dinamização da produção de bens agrícolas exportáveis, proporcionando, aos latifundiários, vantagens competitivas e favorecendo uma

estrutura agrária altamente concentrada, através de um processo de ocupação desordenado e discriminatório.

A análise dos dados apresentados no relatório permite afirmar que a Terra Indígena Taquara está inserida na bacia do Rio Amambai, em uma região historicamente ocupada pelos Kaiowá, conforme demonstram diversas fontes documentais desde o período colonial. Estudos como os de Brand, Melià e outros autores evidenciam a presença contínua desses povos no sul de Mato Grosso do Sul, reforçada ainda por registros do século XIX, especialmente aqueles relacionados à Guerra do Paraguai e aos trabalhos da Comissão de Delimitação de Fronteiras entre Brasil e Paraguai.

Os elementos reunidos ao longo do relatório permitem concluir que a área atualmente reivindicada pela comunidade Kaiowá de Taquara configura-se como terra de ocupação tradicional indígena, conforme estabelecido pelo artigo 231 da Constituição Federal. A consistência dessa afirmação se apoia em um conjunto robusto de dados etnográficos, construídos a partir da articulação de diferentes procedimentos metodológicos da antropologia, como o levantamento genealógico, a coleta de histórias de vida e a sistematização de narrativas sobre trajetórias familiares e coletivas. Esses dados demonstram que a população atual de Taquara é composta por remanescentes e descendentes diretos da comunidade que historicamente ocupava esse território, segundo seus próprios usos, costumes e formas de organização social, antes de ser removida compulsoriamente em decorrência das ações do SPI na década de 1950 (Pereira, 2005).

Nesse sentido, a continuidade histórica da ocupação indígena não se limita à permanência física no território, mas se expressa também na memória coletiva, nas relações de parentesco e nas práticas culturais que persistem ao longo do tempo, mesmo diante dos processos de desterritorialização. A reconstrução dessas trajetórias evidencia que a expulsão da comunidade não significou a ruptura definitiva de seus vínculos com a terra, mas, ao contrário, reforçou a centralidade do território na identidade e na organização social dos Kaiowá.

Por fim, cabe destacar que tanto a tradição oral quanto a documentação escrita devem ser compreendidas como produções sociopolíticas, construídas em contextos históricos específicos e atravessadas por interesses e disputas. A análise crítica dessas fontes, portanto, exige considerar as condições de sua produção e os sujeitos envolvidos, reconhecendo que os registros, sejam eles institucionais ou narrativos, refletem visões de mundo situadas. É justamente a articulação entre essas diferentes

formas de conhecimento que permite uma compreensão mais abrangente da territorialidade indígena e sustenta, do ponto de vista antropológico e jurídico, o reconhecimento da Terra Indígena Taquara como território tradicionalmente ocupado.

Desta maneira iremos apresentar em forma de narrativa mantendo a forma de fala e expressões, os relatos das vivências da Zenilda (liderança) e demais moradores da aldeia Taquara, bem como a história da aldeia Taquara, transmitida através da oralidade, acerca da ancestralidade no território, e do processo de expulsão, do confinamento nas reservas, bem como, do processo de retomada:

Zenilda, hoje com 46 anos, está na aldeia desde 1999, tiveram que sair em 2001, porém retornaram, em 2003. Zenilda nos conta que os habitantes da aldeia foram despejados em 1953, que seu sobrinho que ali vivia tinha 12 anos na época, que a parentagem dele é a Selma Lescano, Eduardo Rocha, todo esse povo que saiu daqui. Quando aconteceu o despejo, eles começaram a se ajuntar. Levava até banda de porco, até levava pra sair daqui. Pediu pra sair porque veio, antigamente, o chefe do posto, né? Que era o Pantaleão. Eu vi a história que meu sobrinho contava, né? O fazendeiro começou a demarcar, parece, pra colocar aquele registro, né? E começaram a pedir pra ele, porque aqui, a Taquara, na verdade, onde os indígenas moravam mais era pra lá. Lá pro fundo, lá da fazenda. Aqui era outra família que estava, né? Entre aqui e pra lá, né? Pro lado de lá. Então, aí eles começaram a vir para a ponte de registro e pedir para as pessoas saírem. Saírem. Desocupar o lugar na área. Porque eles chegaram, pediu para sair. Na época, que é a história, eu participei sempre, desde o começo da reunião, da reivindicação dessa Taquara, foi o tempo do Antônio Brand. Não sei se você lembra dele. Então, a gente... Na época, eu tinha 18 anos. Eu acompanhando assim. Eles lutaram dois anos, depois de dois anos, eles entraram aqui. Desocupou essa Taquara. Ah, eles ficaram tentando, as pessoas resistindo, resistindo, resistindo. Daí, o que acontece? Quando, para eles saírem daqui, teve esse... Na época, não era a integração de posse, né? Eles entravam, falavam, para eles poderem sair, saíam, né? Saíam, já deixavam. Aí, quem acompanhou a história que eles contam, quem acompanhou o despejo, foi, na época, o Marco Veron, o Pantaleão, que é o chefe do SPI, na época. E aí, é onde queimaram uma criança, na Casa de Reza. Chegando assim, sabe? Entrando mesmo. Na época, estava a mãe da dona Aniceta, que está viva ainda, ela está bem velha já, a dona Carolina participou de tudo isso. Ela já morreu. A dona Aniceta mora aqui ainda, ela sabe muito bem a história, só que ela não pode vir aqui, porque ela já não conseguia andar muito. Dá para nós irmos lá. Assim, ela bebe também, sabe? Bebe bem forte ainda, né? Mas, só para ela andar muito longe, não dá. Mas, aí, Zênio, do povo saiu e foi para o foi para... Algumas foram para Tey'i Kue, aí começou a esparramar. Foi para Tey'i Kue, para Dourados. Eles começaram... Ah, então, é por isso que a reserva ficou tão cheia, porque eles criaram lá, a princípio, com pouca gente, mas, depois, começou a tirar o povo, e o povo foi indo. Foi indo, foi entrando lá. Cresceu, formou a família. As pessoas que saíram, que nem o pai dele (aponta para um morador), já estavam aqui como lideranças da comunidade, eles saíram todos juntos e foram embora. Daí, é onde os filhos, que nem o irmão dele é mais velho, que é o Marco, Marco Aquino, ele é mais velho, foi registrado aqui, na Taquara. E tem mais outro também, que é o... Como se chama o Aurélio? É o tio dela (aponta para outra moradora), também foi registrado aqui, na Taquara. Saiu tudo, foi embora. Daí, o filho do meu sogro começou a lembrar dessas coisas, lembrou do pai dele, o pai dele, que é o José Gonçalves, que morreu aqui, ele foi também uma liderança, uma liderança da comunidade. Então, daí... Aí, o que acontece? Eles foram embora e começaram a formar. Aí, um dia, o

Antônio Brand foi lá na casa do meu sogro, perguntou, porque ele não conhecia esse lugar, Taquara, e falaram para ele que o Feliciano Gonçalves era daqui, das famílias. Então, aí... Foi conversando, foi arrancando o que ele passou, o tempo, na época, quando ele estava por aqui. Aí, foi reivindicando. Aí, já foi procurar quem estava junto, foi atrás do Sr. Lescano, que é o Selmo Lescano, Eduardo Rocha, e foi indo, foi procurando. Aí, eles acharam um monte das pessoas que eram daqui. Daí, começou a fazer essa reunião, já começou a organizar. Aí, quando foi dia 27 de abril de 1999, nós entramos, ocupamos aqui. Aí, nós ficamos de 1999 até 2001.

Eles falaram que... Porque, dois anos reivindicando, que estava o meu sogro, o final do meu esposo, o Silvio Iturbe e o Marco Veron. Os quatro vieram por lá para verificar se realmente tinha... Pistoleiro, que eles falam, se tinha ali, mas não tem. **Daí, eles foram de novo, mais assim, com a reza, né, eles entrando pra cá.** Daí, foi um ano, dois anos. Quase dois anos. Aí, começaram... Aí, nós vimos e entramos pra cá. Quando entrar aqui, não tinha ninguém ali. Nós paramos lá naquela... Não tem aquela cruz grande? Nós paramos ali. As minhas crianças eram todas pequenas. Essa aqui nasceu aqui, já. Depois, começaram a voltar as pessoas que foram embora daqui. E soube que... De 97 a 99, o pessoal vinha, esses quatro que você falou, vinham sempre pra ver como estava a situação. Como estava aqui, gente. Em 99, de fato, junta a turma pra, de fato... Pra ocupar aqui. Então, foi isso que aconteceu, né? Aí, quando a gente entrou aqui em 99, nós ficamos aqui. Até 2001, teve despejo. E aí, aonde eles pediram, eles ganharam a reintegração de posse, né? Aí, tem que sair. Pediu reintegração de posse, aí pediu para nós sair. Aonde a gente estava no noventa, noventa hectares. Ali era bem, né? Era bem pouquinho. Um pedacinho. E já vinham com caminhão, um homem, para retirar. Nós largamos tudo. Por causa deles, nós perdemos o animal, as nossas coisas. Aí, nós fomos embora para Tey'i Kue. Nós fomos ficar lá perto da... ali perto da... ali perto da missão. Entrando daqui. Aí, nós ficamos lá. Ficamos um ano lá. Aí, quando foi dois mil e três, o Araldo falou para o pai dele que Francisco estava com outro grupo para poder ocupar aqui. Mas não era isso. O Francisco tinha ido trabalhar na Debraza, na usina. Aí, é onde ele recebeu aviso lá. Quando ele estava lá. E achou que o Francisco ia vir aqui com outra turma. Aí, eles entraram na frente, mas não tinha ninguém aqui. E aí, é onde os fazendeiros já estavam colocando pessoas para cuidar. Só que, na verdade, é, já tinha, porque tinha uma casinha assim, na beira daquele nascente lá. E aí, começou a atacar ele. Ficou um dia, com dois dias, atacaram ele. Aí, é onde ele levou a coronhada, né? E aí, aconteceu muita coisa ali. Pela história deles, né? Só que nós não estávamos juntos. Eu mesmo não estava junto. Pouca pessoa. Quinze, né? Morreu um. Tem sequestro. Em 2003. Depois do ataque. Depois do ataque, né? Quando eles voltaram em 2003, voltou, né? Foi dia 13 de janeiro. Aí, nós voltamos. Aí, aconteceu todas essas coisas. Eles queriam arrancar ele daqui, né? Para não voltar mais. Mas aí, eles saíram. Na verdade, saíram. O Marco Veron já estava ali no Porto Cambira. Com a família dele ali. Aí, avisou de novo Francisco, porque ele que estava no lugar do pai dele. Aí, nós voltamos. Nós voltamos porque a Polícia Federal, né? O Ministério Público se juntou para trazer o corpo dele para sepultar aqui. E aí, a gente viveu tudo junto. Terminou o sepultamento. E perguntou se nós íamos embora, sair de novo, né? Aí, nós falamos para eles que nós não íamos ir embora mais, não. Aí, nós ficamos. Nós ficamos com 11 pessoas só aqui. Aí, dali o filhinho do meu esposo foi buscar o pessoal da aldeia. E aí, foi voltar as mesmas famílias que estavam no começo. Filho, filha, neto, né? E começou a voltar. Aí, veio. Até hoje, nós estamos aqui.

Meu sogro sempre fala (falava) pra nós que na aldeia ali, na aldeia antiga, ele ia ter o sustento para ele e para a família. Então, por isso ele resolveu voltar aqui. É, para nós indígenas, nós não respiramos o ar livre na cidade. Quando a gente está na cidade, a gente se preocupa demais para voltar da nossa casa, né? A gente tem algum que fala, ah, eu quero ir voltar logo da minha casa. Ah, eu quero chegar aí na minha casa. Tá com saudade da minha casa. Não se sente bem na cidade, né? Índio costuma, quando vai na cidade, também comprar as coisas e comer no chão, em cima da grama. E, conversa

em Guarani. Sabe, por isso que eu falo, indígena quando vai na cidade..., mas é verdade mesmo. É, vai passeando na cidade, compra algumas coisas, já encosta assim na árvore, já senta assim, põe o nenenzinho a sentar assim, a mãe assim, o pai assim, aí já come algum lanchinho no chão. Se compra algum marmitex, não come com a colher nem com o garfo, com a mão mesmo, né? Aí já não perde o costume. Por isso que eu falo, índio não perde o costume. Por mais que o índio fale muito mais melhor em português, não perde a língua pra falar em Guarani. Não perde a língua e não perde o costume. É, o costume. Esse daí é original, o costume indígena. Eu tô na minha casa já. Com alegre. Esse daí é o costume do índio. O índio não costuma ficar na cidade muito tempo (Zenilda, aldeia Taquara, entrevista concedida em fevereiro de 2026)

Perguntamos a Zenilda sobre a confusão que as vezes fazemos em relação ao Guarani, ou Kaiowá, qual seria a forma correta quando falamos da Taquara, ela nos responde que:

... São Guarani e Kaiowá, porque guarani, às vezes casa com kaiowá, kaiowá casa com guarani, e fica guarani e kaiowá. Mas a língua é a mesma. Agora tem guarani Mbyá, tem guarani Nandeva, aí as línguas são mais diferentes que as kaiowás, né? A kaiowá, ela tem umas palavras mais, assim, um pouco difíceis, né? Mas não é que nem o guarani. O guarani também tem, mas é a mesma. Então, assim, se eu for me referir, eu posso me referir como Guarani e Kaiowá. Todo mundo. Aquele Kaiowá puro, sem mistura de Guarani, ela fala bem diferente. Mas aqui na Taquara não tem. Aqui já é Guarani e Kaiowá. E tem Guarani, que já é que nem a turma do Santo Cássio. Essa já é Guarani. Não tem Kaiowá, mas é Guarani. (Zenilda, aldeia Taquara, entrevista concedida em fevereiro de 2026)

Quando nos deslocamos para a Aldeia Taquara, seja pelo caminho da Usina, seja pela BR163, a realidade é a mesma, um imenso deserto verde, que se diferencia apenas em monocultura de cana-de-açúcar ou monocultura de soja/milho, o aspecto histórico da expropriação do território indígena, para abrir espaço para as frentes agrícolas é visível e se prolonga até a atualidade, reproduzido efeitos profundamente desiguais sobre os territórios e modos de vida dos povos indígenas, em que os territórios indígenas passam a ser vistos não como espaços de vida, cultura e reprodução social, mas como empecilhos à incorporação produtiva, o que gera impactos múltiplos e interligados, dentre eles o desmatamento, a degradação do solo e a contaminação por agrotóxicos que afetam diretamente a biodiversidade e os recursos naturais essenciais à subsistência dessas comunidades, bem como, a desestruturação sociocultural.

A agricultura indígena, se mantém mesmo diante do cerceamento territorial provocado pela expansão da monocultura, sendo uma expressão de resistência material, cultural e epistemológica, diante da lógica de ocupação intensiva da terra, com grandes extensões destinadas à produção de commodities.

Figura 31 – Kokuê – As roças Guarani



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Além disso, os objetivos da produção agrícola indígena diferem substancialmente da lógica do mercado. Enquanto o agronegócio orienta-se pela maximização do lucro e pela exportação, a agricultura indígena tem como objetivo a reprodução da vida coletiva. Produz-se para alimentar a comunidade, para manter práticas culturais, para garantir a continuidade dos saberes tradicionais e para preservar a relação com o território.

Figura 32 – A resistência da biodiversidade



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Diferentemente da agricultura convencional hegemônica, baseada na produção em larga escala, na mecanização intensiva e no uso massivo de insumos químicos, a agricultura indígena organiza-se a partir da diversidade, de cultivos, e desta forma a diversidade biológica como um todo, através do manejo integrado do solo e da floresta. Cultivos como milho, mandioca, feijão, abóbora e plantas medicinais coexistem em uma mesma área, compondo roças que são, ao mesmo tempo, espaços produtivos, educativos e simbólicos.

Figura 33 – A esperança germina juntamente com as mudas de árvores



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Zenilda nos chama atenção quando busca um litro de óleo de soja, e mostra a todos que estão reunidos o símbolo de alimento transgênico estampado no rótulo, e diz da importância de a comunidade indígena entender sobre este assunto, ela nos convida a repensar não apenas o que produzimos, mas como e para quem produzimos, e que alternativas mais sustentáveis são urgentemente necessárias, e que devem dialogar com os saberes tradicionais.

Figura 34 - O “alimento” transgênico



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Os alimentos transgênicos ocupam um lugar central no avanço da agricultura industrial e na intensificação da monocultura. Desenvolvidos a partir de técnicas da engenharia genética, os organismos geneticamente modificados (OGMs) são criados para atender demandas específicas do mercado, como maior resistência a pragas, tolerância a herbicidas e aumento da produtividade em larga escala. Essa lógica está profundamente vinculada ao modelo do agronegócio, que prioriza eficiência econômica, padronização e competitividade global.

No entanto, quando analisados a partir da perspectiva da agricultura indígena, os transgênicos revelam uma série de tensões, eles reforçam a homogeneização dos sistemas produtivos, ao incentivar o cultivo de poucas variedades geneticamente modificadas, em detrimento da diversidade de sementes tradicionais, podemos pensar na grande variedade de milhos crioulos, com diferentes formatos, cores e sabores, porém são cultivados poucas variedades, padronizadas. Essa diversidade, mantida ao longo de gerações pelos povos indígenas, não é apenas biológica, mas também cultural, carregando saberes, histórias e adaptações específicas a cada território. A substituição dessas sementes por variedades transgênicas representa, portanto, não apenas uma mudança técnica, mas uma ruptura com modos de vida.

Isso não significa que o debate sobre os transgênicos deva ser simplificado ou reduzido, muito pelo contrário, deve ser trazido ao centro do debate, sendo fundamental questionar a que custo esta produção em larga escala ocorre, pois a fome no mundo, continua alarmante, mesmo com tanta produção, pois ela não é apenas resultado da baixa produção, mas de desigualdades estruturais no acesso à terra, à renda e aos alimentos.

Figura 35 – O combate “as pragas”, quais são elas mesmo?



Fonte: Trabalho de Campo (2023). Aldeia Taquara – Juti/MS.

A imagem acima mostra uma armadilha de monitoramento de “pragas”, aparentemente simples, porém simbólica: ela busca capturar insetos, mas representa, metaforicamente, a captura da própria natureza pelo capital. O controle dos insetos é o espelho do controle sobre a terra e sobre os corpos que nela vivem, podendo ainda

representar barreiras existentes entre o agronegócio e a manutenção da biodiversidade, pois o uso indiscriminado de tecnologias de produção agrícola utilizadas pelo agronegócio, como por exemplo, armadilhas, defensivos e sementes geneticamente modificadas, expressa a lógica hegemônica do agronegócio, levam a degradação ambiental, os ecossistemas deixam de ser espaços de vida e passam a ser territórios meramente destinados a exploração econômica, onde o solo, as plantas e os insetos são reduzidos a variáveis de rentabilidade, onde cada forma de vida que não contribui para o lucro, é vista como praga ou ameaça, infelizmente, dentro desta mesma lógica estão os povos indígenas, vistos como um empecilho à expansão do agronegócio.

A inserção forçada de indígenas no mercado de trabalho precarizado, frequentemente em atividades ligadas ao próprio agronegócio, revela uma contradição estrutural: os mesmos empreendimentos que expropriam territórios são aqueles que oferecem empregos temporários, mal remunerados e em condições degradantes. Isso reforça ciclos de pobreza, insegurança alimentar e vulnerabilidade social, sendo muitas vezes as únicas oportunidades para os moradores da aldeia Taquara, garantirem uma renda, além do Programa Bolsa Família, que é o grande responsável pela sobrevivência desta população dentro de um território degradado, sem nenhum incentivo Estatal para recuperação de solos, reflorestamento, entre outros aspectos diversos.

É importante destacar que esses impactos não são apenas locais, mas fazem parte de uma dinâmica global de produção de commodities agrícolas, conectada a cadeias internacionais de consumo. Nesse sentido, o avanço do agronegócio sobre territórios indígenas revela as contradições de um modelo de desenvolvimento que, ao mesmo tempo em que gera riqueza e crescimento econômico, produz exclusão, violência e destruição de modos de vida historicamente constituídos.

A figura abaixo representa a extensão do território tradicional reivindicado pela comunidade da aldeia Taquara, evidenciando a amplitude espacial que historicamente sustentou seus modos de vida, práticas culturais e sistemas produtivos. No entanto, a realidade atual revela um cenário profundamente desigual: apesar da legitimidade dessa reivindicação, a comunidade encontra-se autorizada a utilizar apenas uma pequena fração desse território, devido ao fato de o território ainda não estar demarcado, legalizado, após vinte e tantos anos de luta.

Mapa 03 - Cartografia Indígena



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Essa limitação torna-se ainda mais expressiva quando observada a partir do gesto de Zenilda, que, ao traçar no chão o espaço efetivamente acessível, materializa de forma simples, porém contundente, a dimensão do cerceamento territorial. O contraste entre a vastidão do território reivindicado e a reduzida área de uso permitido explicita não apenas uma restrição física, mas também uma violência histórica e contínua, que impacta diretamente as formas de viver, produzir e existir dessa comunidade, visto que, todo o restante permanece livre para uso indiscriminado do agronegócio.

Mapa 04 – Aldeia Taquara



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Assim, a figura e o mapa que Zenilda traça no chão, quando articulados, tornam visível uma realidade muitas vezes invisibilizada: a de que o território indígena não é apenas uma questão de delimitação geográfica, mas de justiça, dignidade e continuidade da vida, e demonstra ainda um ato político e pedagógico, revelando de maneira concreta, como a expropriação territorial compromete a reprodução cultural, limita a prática da agricultura tradicional e fragiliza a autonomia da comunidade. Ao mesmo tempo, evidencia a persistência e a resistência de um povo que segue afirmando sua relação com o território e reivindicando o direito de nele viver plenamente.

Dentro da mesma análise, diante das invasões e da crescente presença de igrejas pentecostais dentro das comunidades, as casas de reza Guarani e Kaiowá

seguem afirmando-se como espaços centrais de resistência cultural e espiritual. As igrejas pentecostais frequentemente introduzem valores, práticas e concepções de mundo que se distanciam das cosmologias indígenas, estabelecendo novas formas de autoridade religiosa e, por vezes, deslegitimando os saberes ancestrais. A adesão de indígenas a igrejas pentecostais também pode ser compreendida como resultado de processos históricos de vulnerabilização, deslocamento territorial e busca por novas formas de pertencimento e proteção social (que necessitaria de uma discussão mais aprofundada).

No entanto, mesmo diante dessas dinâmicas, as casas de reza permanecem como territórios simbólicos de resistência. Sua continuidade revela a persistência de uma memória coletiva que não se rompe facilmente. Elas seguem sendo espaços onde se reafirmam identidades, se transmitem saberes e se fortalecem vínculos com os ancestrais e com o território, diante desta necessidade, no desenvolvimento da pesquisa.

Figura 36: Ogapsy– Casa de Reza em construção – Representação da resistência em movimento



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara – Juti/MS.

À luz do conjunto de evidências apresentadas, a realidade da Terra Indígena Taquara deve ser compreendida não apenas como uma expressão localizada de conflito fundiário, mas como síntese de um processo histórico mais amplo de desterritorialização, violência estrutural e negação sistemática de direitos originários,

que contempla a realidade dos povos indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul. A atual configuração territorial, marcada pela drástica redução do espaço efetivamente acessível à comunidade, explicita a permanência de uma lógica colonial que, desde meados do século XX, especialmente a partir da expulsão de 1953, vem operando a desarticulação dos modos de vida Guarani Kaiowá, em favor da expansão de interesses econômicos exógenos, em nosso caso, os interesses do agronegócio.

Os dados demográficos recentes, ao indicarem uma população de 230 habitantes, conforme a SESAI (DSEI- Caarapó), distribuídos de forma relativamente equilibrada entre homens e mulheres, revelam não apenas a continuidade física do grupo, mas também a força de sua reprodução social em condições adversas. Tal permanência, contudo, não pode ser dissociada das restrições impostas pelo cerceamento territorial, que incidem diretamente sobre as bases materiais e simbólicas da vida coletiva. A ocupação tradicional da região de Juti, particularmente na península delimitada pelos rios Taquara e São Domingos, reafirma a historicidade da presença Kaiowá, cuja territorialidade não se reduz a critérios jurídicos formais, mas se constitui como uma trama complexa de relações cosmológicas, produtivas e afetivas com o espaço.

A transformação ambiental decorrente de décadas de exploração intensiva, inicialmente com a pecuária extensiva e, posteriormente, com a consolidação da monocultura de soja e milho transgênico, produziram uma ruptura profunda nos sistemas ecológicos que sustentavam as práticas tradicionais. O desmatamento das florestas e áreas de cerrado não apenas comprometeu a biodiversidade local, mas também inviabilizou atividades fundamentais como a caça, a pesca e a coleta de plantas medicinais, afetando diretamente a soberania alimentar e os sistemas de conhecimento tradicional. Trata-se, portanto, de um processo que ultrapassa a dimensão ambiental, incidindo sobre a própria reprodução cultural e espiritual da comunidade.

Nesse sentido, a restrição territorial imposta à aldeia Taquara configura-se como um mecanismo de contenção da vida indígena em sua plenitude, limitando a possibilidade de realização de práticas agrícolas tradicionais, de circulação no território e de manutenção de espaços sagrados. A terra, para o povo Guarani Kaiowá, não é um recurso passível de apropriação mercantil, mas um elemento constitutivo da existência, no qual se articulam dimensões materiais e imateriais, humanas e não humanas. Sua fragmentação implica, portanto, uma ruptura ontológica, que afeta as formas de ser, viver e se relacionar com o mundo.

Figura 37 –Território espaço de vivências



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara – Juti/MS.

Diante desse quadro, a demarcação da Terra Indígena Taquara emerge não como uma medida administrativa ou compensatória, mas como imperativo ético, jurídico e político. Trata-se do reconhecimento de um direito originário, cuja efetivação é condição *sine qua non* para a reparação de uma injustiça histórica prolongada e para a garantia da continuidade física e cultural do grupo. Mais do que assegurar o acesso à terra, a demarcação possibilita a recomposição de sistemas ecológicos, a retomada de práticas tradicionais e o fortalecimento da autonomia comunitária.

Após mais de 25 anos de luta pela Terra Indígena Taquara, ainda aguardando pela posse do título do território, esta aldeia insere-se no amplo horizonte de enfrentamento às estruturas de poder que historicamente marginalizam os povos indígenas no Brasil.

**CAPÍTULO 5 – YVY ÑANE MBA'E VOI: ESSA TERRA TINHA
DONO: a Colonização e a Colonialidade como ferida aberta
na história e na geografia da América Latina**



Fonte: Trabalho de Campo (2026). Aldeia Taquara. Autor: Kamila Madureira da Silva

A América Latina foi desenhada com sangue dos povos originários, e verdadeiros donos desta “terra”, através do soterramento de seus saberes milenares, as suas culturas e tradições, da folclorização e invalidação de seus saberes, negação de direitos, o tal dito descobrimento, na realidade trata-se do encobrimento pelo “Outro” através de uma Modernidade que validou o padrão europeu e invalidou todos os outros.

Saquearam nosso ouro e a prata, e também toda uma cultura milenar, por meio de dominação política, social e cultural, o padrão social eurocêntrico, nos fez e faz vítimas do latrocínio europeu, os povos indígenas tiveram o seu imaginário dominado, histórias apagadas, direitos negados, vidas extirpadas, sonhos destruídos. Nos restam como herança deste processo sufocante de colonização, profundas desigualdades, povos indígenas esquecidos, marginalizados e oprimidos, seguimos um processo de dominação interna e submissão externa, processos de nova colonização.

Este processo de colonização na América Latina, ignorou as culturas e os povos pré-existentes, processo este que persiste na contemporaneidade, conceitos e contextos hegemônicos, invisibilizam e aniquilam epistemes, fazeres e saberes, tanto no Brasil, quanto em outros países latino-americanos.

Este processo solidificou a Europa como o centro da cultura do mundo, implantando o modelo hegemônico e civilizatório, que se desdobra em ocultar, negar, subalternizar e até mesmo extirpar a cultura não europeia, seu modo de viver, considerando-os como primitivos, inferiores e atrasados, ignorando todas as formas de organização social, realocando-as para a categoria pré-moderna (primitiva e arcaica), reduzidos a uma única identidade (índios), o padrão de poder implicou também no cognitivo, ou seja, o conhecimento não europeu invalidado (Quijano, 2005), o mesmo que ocorre na atualidade, a colonialidade faz sangrar todos os dias, a ferida que está latente da colonização.

O colonialismo é padrão do capitalismo, bem como a exploração e a expropriação da colônia, que se legitima, através da classificação de seres humanos por meio de critérios étnico-raciais, com base em Quijano (2010), após criação da América, ocorre a mundialização do principiante sistema capitalista, que a ferro e fogo, forja a modernidade e a colonialidade, que se perpetua, mesmo após o falso processo de independência das colônias, pois, as estruturas do sistema-mundo capitalista moderno, permanece epistemológica e culturalmente hegemônico, agora em novas

roupagens, como as relações de dependência econômica e política (Quijano e Wallerstein, 1992).

No contexto brasileiro a colonização se deu de forma violenta e opressora, em que a cultura do colonizador prevaleceu sobre a cultura do colonizado, e estão presentes inclusive na Constituição do Estado, que historicamente, produz e reproduz, políticas indigenistas insuficientes e ineficazes, no que tange ao combate à exclusão, que se perpetua, através de mazelas sociais, compondo grupos de minorias, que na realidade são compostos por aqueles que estão excluídos, entre os quais, estão os povos indígenas.

A colonialidade emergiu como resultado do colonialismo moderno, e se mantém viva e feroz, reproduzindo relações de dominação e subalternização Maldonado-Torres (2019), como ressalta Mignolo (2014, p. 43):

si la colonialidad es constitutiva de la modernidade, en el sentido de que no puede haber modernidade sin colonialidad, entonces la retórica de la modernidade y la lógica de colonialidad son también dos caras de la misma moneda.

O impacto da colonização e a doutrinação dos povos indígenas acerca do cristianismo não indicam que esse processo tenha sido pacífico. Ao contrário, diversas barbáries foram cometidas em nome de Deus e da Igreja, tanto no passado quanto na atualidade.

Figura 38 – Aldeia Taquara e Congregação Cristã do Brasil



Fonte: Trabalho de Campo (2024) - Aldeia Taquara – Juti/MS

O crescente número de igrejas neopentecostais dentro das comunidades, e os incêndios criminosos nas OPY (OGAPSY), denotam a concepção que os colonizadores tinham/tem acerca das crenças dos indígenas, que eram demoníacas, pagãs, devendo ser silenciadas e negadas, através dos ensinamentos religiosos, legitimando as práticas dos colonizadores, que tinham que civilizar, modernizar e “emancipar” as criaturas bárbaras, hoje também são utilizadas como instrumentos de poder e dominação velada.

Figura 39 – Incêndio na Opy – Isto vai muito além de um dano material



Fonte: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2019/07/09/casa-de-reza-indigena-e-destruida-por-incendio-em-dourados-item-de-mais-de-180-anos-foi-queimado.ghtml>

A colonialidade está presente, através da tentativa de evangelização dos povos indígenas, do apagamento de uma cultura plural, que dia após dia, se perde no tempo, o que denota o caráter de ataque imaterial, cultural, contra a identidade, a representatividade, a cosmologia e a espiritualidade, tão essencial ao bem viver (que discutiremos posteriormente).

O desejo insaciável pela riqueza, pelo ouro, pela madeira, pelos minérios como um todo, a guerra desigual, o choque cultural, são marcas presentes na memória, no esquecimento? Obviamente que não, é a continuação de um capítulo que não se encerra, é a repetição de fatos, em que, nas sociedades atuais com a negação de direitos, a discriminação, a ideia do indígena preguiçoso, que sua roça não é roça, pois afinal não é monocultura, não despeja veneno aos baldes, e não destrói toda espécie de vida que ameaça a produtividade, o lucro e o capital não são a base, então não serve, não é modelo, não é hegemônico.

Conforme Ribeiro (1995), antes da colonização, haviam aproximadamente um milhão de indígenas, os quais eram divididos em dezenas de etnias, em que os tupis já cultivavam a mandioca, o milho, a batata-doce, o cará, o feijão, o amendoim, o tabaco, a abóbora, o algodão entre outras plantas, portanto, já haviam técnicas, distintas e com concepções opostas de mundo, de vida, de cultura, fato que hoje não se diferencia, pois a concepção acerca do indígena ainda é a mesma, e o estereótipo cotidianamente reforçado, que os indígenas são preguiçosos, não produzem nada, não acumulam, a ganância do branco não se assemelha ao modo de ser indígena.

O eurocentrismo baseia-se na negação do outro, inferiorizando suas tradições, valores, direitos, sendo a tese que diz que a cultura mais desenvolvida é a europeia, reduzindo ao não europeu, como ser detentor de nenhuma sabedoria, em um processo de encobrimento, estabelecendo uma espécie de universalização do conhecimento, para justificar o controle e a exploração dos povos e territórios colonizados (Colaço, 2012, P. 51.).

A dominação colonial que primeiramente povoou o imaginário do colonizado, 500 anos depois ainda segue como ferida aberta, nas sociedades atuais, tais como a colonização da cultura, opressão de crenças, ideias, valores, simbologias, formas de saber e produção do conhecimento, controle social e cultural, através da imposição de um modelo universal a “cultura europeia”. Desta ferida aberta chamada colonialidade, na qual a América Latina se situa, escorre o sangue do grande extermínio dos povos indígenas, seja pela superexploração de sua mão de obra, seja pelo extermínio por doenças advindas dos europeus, pelas guerras ou pelo desprezo e aniquilação de suas identidades originais, conforme Quijano (2010), o resultado dessa colonialidade do poder é a mais perversa alienação histórica que foi imposta às populações colonizadas.

Concebendo então, a modernidade como Europeia com a forma de afirmar a sua “superioridade”, através da universalização do cristianismo, civilização, desenvolvimento, entre outros, impondo o controle, dominação, exploração, escravidão, apropriação de terras, silenciamento de vozes, apagamento de memórias, afirmando e reafirmando uma história única, a do colonizador, justificadas em nome do progresso econômico e modernização e a colonialidade cravada no seio dos demais povos, tal qual como um punhal, que denota o lado sombrio, obscuro e silencioso da modernidade (Mignolo, 2003).

O Estado que foi gestado no Brasil colônia, como “armazém”, as necessidades e os interesses econômicos da classe dominante, como ocorre atualmente, no país do Agronegócio, controlado pelas elites oligárquicas e latifundiárias, que ainda se configura como uma colônia, seguindo os ditames da Modernidade, totalmente desvinculados das necessidades da maioria da população, que padece de políticas públicas, e de uma série de ausências, e que estão excluídos desse processo de modernização e desenvolvimento, pelo menos, do que se pretende expressar como tal, pois das obscuridades estamos totalmente inclusos, a negação da diversidade, a obrigatoriedade de aceitação e negação do eu, ou o extermínio, como é o caso do genocídio dos povos indígenas.

A colonialidade se manifesta de diversas formas, o neoliberalismo é uma delas, sendo cria do capitalismo, que sucumbiu em crises e ganhou esta nova roupagem,

em que não só as empresas se submetem as lógicas de mercado, mas os Estados e as pessoas, as estruturas coloniais não foram extintas, tampouco a colonialidade, a razão neoliberal busca excluir quem não se “encaixa” em sua lógica, ou seja, são apenas formas diferentes de subalternizar, através de um discurso civilizatório, que vai muito além de teorias econômicas, trata-se de um discurso colonizador, através de uma imposição universalista.

O que nos leva a compreender a razão pela qual comunidades Mbyá, que estão localizadas em Misiones na Argentina, em região de monte, e longe do casco urbano, manifestam o desinteresse em estar nas cidades, e relatam não haver necessidade de se deslocarem, pois tem tudo que necessitam, da mesma forma que comunidades próximas relatam terem problemas devido esta proximidade, certamente o contato direto com a sociedade neoliberal, criam “necessidades” que na realidade são desejos, que o próprio sistema não nos deixa alcançar, sendo responsável por inúmeras consequências negativas como alcoolismo, uso de drogas, suicídio, entre outras mazelas que são próprias do sistema.

(...) o modelo socioeconômico hegemônico nos últimos quarenta anos, a saber, o neoliberalismo e sua psicologia implícita, pode ser compreendido como fator causal importante para transformações profundas na configuração das categorias clínicas a partir, sobretudo, do advento do DSM III, no final da década de setenta. Transformações tais como: o desaparecimento das neuroses como quadro compreensivo principal para a determinação do sofrimento psíquico, a individualização das depressões, a ascensão das patologias narcísicas e borderline, a organização do campo das antigas psicoses, o abandono de perspectivas etiológicas sobre as categorias clínicas, assim como a individualização funcional das mesmas e a recusa de descrições estruturais podem ser analisadas como fenômenos convergentes ligados, entre outras coisas, ao impacto da circulação de valores próprios à psicologia implícita de um modelo socioeconômico então em ascensão no mundo ocidental, a saber, o neoliberalismo (Coelho, Smid e Ambra, 2017).

A nova roupagem do capitalismo a qual conhecemos por neoliberalismo, reconfigura não apenas as relações de trabalho, mas também na reconfiguração da vida social e dos indivíduos, criando novas subjetividades e novas formas de adoecimento, pela dificuldade de nos enquadrarmos ao modelo produtivo e mecânico que o sistema nos impõe.

A que passos caminhamos nessa busca desenfreada pela acumulação capitalista, pela geração de lucros, estimulados pelo consumo exacerbado, e pela dissociação do humano da natureza, pela mercantilização da vida, que se perde ao passo que se alcança o tal esperado desenvolvimento econômico, uma riqueza que não é distribuída, e que não satisfaz necessidades, apenas desejos de uma pequena

parcela da população mundial, que sapateia em cima da miséria e enche a boca para inflamar discursos de liberdade econômica, de sucesso e meritocracia, em meio a um cenário de morte lenta.

Em se tratando de países Latino Americanos, como é o caso do Brasil, Argentina e Paraguai, sentimos os efeitos catastróficos do colonialismo, que é o padrão mundial do capitalismo, naturalizando a exploração e expropriação legitimada da colônia, conforme Quijano (2010) este processo persiste, pois o sistema-mundo capitalista moderno, permanece epistemológica e culturalmente hegemônico, o que eleva ao fortalecimento de práticas preconceituosas a tudo o que é visto como originalmente local, isto inclui de forma violenta os povos tradicionais, seus saberes e fazeres, epistemes, gnosiologias e sua identidade.

CAPÍTULO 6 – A EPISTEME NEOLIBERAL: Racionalidade, Controle, Subjetivação e crítica ao povo da mercadoria

“Onde quer que estejam, os capitalistas se comportam como capitalistas. Eles buscam a expansão do valor por meio da exploração, sem levar em conta as consequências sociais” ... (Harvey, 2013, p. 387)

O presente capítulo visa trazer para a reflexão a episteme do neoliberalismo, que em sentido foucaultiano, refere-se aos saberes e práticas que regem o pensamento em uma determinada época, legitimando o que lhe convém e marginalizando o que não lhe parece válido. A lógica neoliberal é totalizante e estrutura nossa forma de conhecer, governar, viver e nos relacionar, sendo a mercadorização das relações, transbordando os limites meramente econômicos, longe de ser apenas um campo de liberdade de mercado, passando a organizar todas as esferas da vida, ele produz o que Foucault (2008) chamaria de sujeito-empresa, produzindo e moldando subjetividades a partir dos interesses do capital.

A ideologia neoliberal, surge na Europa Ocidental e América do Norte no pós-II Guerra Mundial, como uma proposta para combater a crise, o que só por este princípio já vai a contramão ao próprio capitalismo, conforme Bauman (2010), “o capitalismo se destaca por criar problemas, e não por solucioná-los”.

Brown (2018) salienta que, desde os anos 1970-1980, a implementação do neoliberalismo, tem promovido o desmantelamento dos poderes do Estado e levado a uma reconfiguração do papel social dos cidadãos, a cidadania assume um caráter de sacrifício, envolvida em uma economia de meritocracia e responsabilidade individual.

Enfrentamos este gigante (neoliberalismo - gigante no sentido do poder de destruição subjetiva), em busca da possibilidade de existir, traz em suas entranhas, pontos de vista políticos, que em grande parte foram formados pelos conservadores do século XIX, configurando uma corrente ideológica, e uma forma particular de ver e julgar o mundo social, associada a um conjunto de políticas orientadas para, e pelo mercado que incluem a privatização de empresas estatais e serviços públicos, inclusive atividades sociais como educação, saúde e previdência, por um lado, e a desregulamentação e diminuição da interferência dos poderes públicos sobre os empreendimentos privados, por outro lado.

A cooperação entre Estado e mercado no capitalismo é a regra; o conflito entre eles, quando acontece, é a exceção. Em geral, as políticas do Estado capitalista, "ditatorial" ou "democrático", são construídas e conduzidas e no interesse e não contra o interesse o interesse dos mercados; seu efeito principal (e intencional, embora não abertamente declarado) é avalizar/permitir/garantir a segurança e a longevidade do domínio do mercado (Bauman, 2010, p.31).

O Estado se reconfigura, os poderes tradicionais são desmantelados, mas não cabe pensarmos em Estado mínimo, a menos que pensemos, mínimo pra quem? ...E para o que?...segundo Brown (2018), Estado e mercado pensados a partir do neoliberalismo, caminham de braços dados, essa cooperação entre Estado e mercado no capitalismo é a regra, nos deparamos com um Estado forte o suficiente para romper o poder dos sindicatos, criminalizar as greves, despolitizar as lutas e manter o controle monetário, e mínimo nos gastos sociais e nas intervenções na economia e na redução das contribuições para programas sociais e do corte do orçamento destinado aos setores da saúde e da educação.

O Estado dentro do contexto Neoliberal não é mínimo, mas sim passa por um processo de reorientação, torna-se um instrumento para garantir a hegemonia da racionalidade de mercado, através de menor regulação econômica, ao mesmo tempo que intervém nas estruturas sociais e subjetivas para impedir a organização coletiva e a resistência, ou seja, mais controle sobre os corpos e as subjetividades, o sofrimento psíquico, ocasionado e mantido pelo sistema neoliberal, descolado de suas causas sociais, é a face mais sutil e eficaz da dominação neoliberal.

O Estado trabalha para criar e manter as condições necessárias à manutenção de um mercado concorrencial eficiente, garantindo o cumprimento das leis, complementando a ação do mercado nas áreas em que este não possa ser eficiente, e fornecendo serviços economicamente atraentes, para os agentes de mercado, a abertura comercial das economias através da desregulação comercial e financeira, com as falácias de facilitar a "concorrência" entre as empresas, leva ao colapso de grande parte das pequenas empresas.

Soa minimamente ingênuo, pensar o neoliberalismo como pura e simplesmente um modelo econômico, ela vai muito além, sua diabólica arquitetura tem um viés ideológico, uma forma de ver o mundo social, uma corrente de pensamento que abarca todas as esferas da vida humana, envolvendo formas de dominação, através do convencimento, de discursos de um imaginário, sendo, uma transformação de vastas dimensões nas práticas e valores, na construção de subjetividades, que segue um padrão geral, conforme Dardot e Laval (2016 p.24):

É a expressão mais clara de que estamos lidando não com uma “mercantilização sorrateira”, mas com uma expansão da racionalidade de mercado a toda a existência por meio da generalização da forma-empresa. É essa “racionalização da existência” que, afinal, como dizia Margaret Thatcher, pode “mudar a alma e o coração”.

Essa análise vai ao encontro a intuição de Marx, que um sistema econômico de produção era também um sistema antropológico de produção, conforme afirma (Basualdo, 2006, p. 11):

La palabra neoliberalismo, independientemente de sus caracterizaciones históricas, independientemente de todas las posibles definiciones que ese mismo término exija en nuestra coyuntura, forma parte de una lógica de la dominación actual. Podemos añadir, para que la pieza que no encaje encuentre toda su fuerza emergente, que el poder, la lógica de la dominación a partir de un determinado período, cambia el carácter represivo, el carácter coercitivo, el carácter de imposición, el carácter que se hace sentir como poder, y se transforma en un poder productivo, constructor de tramas simbólicas, productor de subjetividades.

Pode-se dizer que o neoliberalismo não apenas privatiza ativos estatais, mas, por meio desses e de outros mecanismos de transferência de recursos públicos e sociais para o setor privado, como por exemplo o financiamento de universidades particulares, com valores superiores aos orçamentos das universidades públicas, com o discurso da ineficiência do setor público e dos serviços por ele prestados, tende à privatização de todas as esferas da sociedade, podemos dizer, conforme Calveiro (2021), que o neoliberalismo é, sinônimo de privatização.

A ideologia neoliberal, considera a propriedade privada o fundamento da liberdade individual, assumindo a dualidade de instrumento de liberdade e cárcere, em que o indivíduo aceita de forma voluntária o excesso de trabalho, com a desculpa que irá alcançar a posse material. O sistema capitalista, traz em seu discurso, a farsa de que todos estamos do mesmo lado, que só o livre mercado é capaz de gerar riqueza, e que tem a intenção de distribuí-la de forma justa, a tal demagogia de esperar o bolo crescer para dividi-lo, verdade absoluta defendida pelos apoiadores da tese neoliberal, bolo este, que só cresce, e alimenta o sistema, enquanto alguns estão “quase explodindo de satisfeitos” devido a concentração de renda nas mãos de poucos, um sério problema, pois, com a riqueza é também acumulado poder, e o poder também atua como lógica de dominação conforme Moreira (2020) e Alemán (2016). Enquanto a maior parte da população não tem acesso sequer às suas necessidades básicas, “seguem com fome e desnutridos”.

O Estado torna-se um fantoche nas mãos da iniciativa privada, destruindo completamente a representatividade do poder público, e a possibilidade de uma

sociedade que distribua oportunidades de maneira justa, temos a despolitização oriunda do neoliberalismo, que destroça qualquer senso de coletividade, desmantela sindicatos, criminaliza as greves, individualiza os seres e nos transforma em uma massa empreendedora, solitária e triste, esperando incessantemente pela “fatia que nos cabe do bolo”, todos seguimos nos digladiando, em uma corrida que não leva a lugar algum, pois a falsa esperança é a base política do capitalismo, o critério principal da ideologia neoliberal é a competitividade.

A "flexibilidade" trabalhista, para tornar a economia mais competitiva e atrair investimentos, o que leva à precariedade das condições de trabalho, como um importante indicador da precarização das relações de trabalho, isto associado ao crescimento do empreendedorismo, onde o trabalhador se torna “empresário de si mesmo”, e é responsabilizado pelo seu fracasso, baseando-se na clássica concepção liberal de sociedade, como um amontoado de indivíduos perseguindo seus próprios interesses particulares, organizados em torno de um acordo voluntário e individual, relacionando-se entre si por meio do mercado (Matos 2008).

A criação de um exército de reserva de trabalhadores e reformas fiscais a favor do mercado, o que nos leva a entender o neoliberalismo como um projeto global para a sociedade, trazendo consequências sociais graves e permanentes, deterioração das políticas sociais, processos que se dão de forma simultânea e que possuem uma retroalimentação, ou seja, suas possibilidades de reversão são inversamente proporcionais à sua capacidade ou poder de destruição.

E neste momento entendemos que não há neutralidade, e decidir por estar do lado dos que sofrem com os efeitos da pobreza e da desigualdade, nos torna automaticamente inimigos do capital, assistimos então, a transformação do neoliberalismo dos discursos de liberdade falsamente democrática, em uma doutrina e prática fortemente autoritárias, uma governamentalidade reacionária alimentada pelo ódio.

Costumo comparar o capitalismo com aqueles sabonetes que trazem no rótulo a mensagem de que matam 99% das bactérias e germes. Imagine todas as bactérias defendendo o uso desse sabonete! É exatamente assim que funciona o capitalismo... O capitalismo usa o 1% das bactérias que sobrevivem como seus garotos-propaganda! Pronto, se elas sobrevivem é porque o sistema dá chances. Assim, ele tira a responsabilidade da desigualdade e concentração de renda do sistema... e a joga para as pessoas (Moreira, 2017, p. 28).

Grandes demônios para a visão neoliberal decorrem de políticas sociais que sustentam massas de vagabundos, como o Programa Bolsa Família no Brasil e a

Asignacion Universal por Hijo¹⁹ na Argentina, por exemplo, e regulamentações trabalhistas que prejudicam os empresários, lhes dando gastos extras, reduzindo as margens de lucros no processo de exploração do trabalhador. Fato que explica a flexibilização do trabalho, o crescente número de trabalho informal, e a crescente política de apoio ao empreendedorismo individual, isto aliado a redução do número de servidores públicos pelos processos de terceirização do trabalho e privatização das empresas estatais, todo este processo, ancorado em um amplo exército de reserva, disposto a aceitar qualquer condição de trabalho para poder sobreviver.

O tão inflamado crescimento e desenvolvimento que ecoa aos quatro ventos quando tratamos de capitalismo, na realidade é um câncer que se alastra, alimentado por um delírio de produção, com uma vitalidade dissimulada, que tal qual o velho ditado “por fora boa viola, por dentro pão bolorento”, oculta uma catástrofe mortal, cujo a alienação da humanidade, que tem adquirido uma cegueira sem precedentes e caminhado rumo a sua auto aniquilação, como escreve Freud em O mal-estar na civilização “também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho” (Freud, 1996), sendo o capitalismo a melhor forma da besta selvagem exalar sua ferocidade e brutalidade.

O neoliberalismo não opera apenas no âmbito político e econômico, propagando em escala global o capitalismo financeiro, ele também se impõe, na esfera subjetiva, em que remodela a subjetividade, no que tange ao plano social. Desta forma, permite-se compreendê-lo como uma racionalidade, impondo a criação de uma nova identidade, em que a concorrência aparece como uma norma de conduta, e uma nova forma de racionalização da existência (Dardot e Laval, 2016).

Em outras palavras, a racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos (Dardot e Laval, 2016, p. 328).

O capitalismo vem como um veículo desgovernado, atropelando a vida, utilizando a sua força locomotora em prol do crescimento e da acumulação cega, violenta. Quem possui mais dinheiro, possui mais poder, assumindo um *status* de predador conforme Han (2021), gerando catástrofes ecológicas e também mentais,

¹⁹ <http://www.anses.gob.ar/hijos/asignacion-universal-por-hijo>

que se dá por auto esgotamento, impondo ao indivíduo a infinita responsabilidade por seu próprio destino, por sua capacidade de ser bem-sucedido e feliz” (Dardot e Laval, 2016).

A concorrência brutal, leva ao esfriamento das relações sociais, tal processo supõe uma reorganização dos afetos (Dunker, 2015, p. 28), visto que, a capacidade de empatia decresce significativamente à medida que nos afastamos socialmente do outro (Reis, 2000, p. 143), estamos em um processo em que estamos nos enterrando vivos, para sobreviver enquanto se acumula o valor morto do “capital”.

Esta morte, não representa apenas o fim da vida biológica, mas a perda da identidade, na modificação do reconhecimento do sujeito pelos outros e em si mesmo, conforme critérios de competição e desempenho, pois, o “fracasso social” é visto, em última instância, como uma patologia, como indicava Lacan, o discurso capitalista consome tudo, e se consome tanto os recursos naturais como o material humano, também consome as formas institucionais e simbólicas (Dardot e Laval, 2016).

Através da sedução do neoliberalismo, que traz em sua face um ultrage amigável e incontestável, substituindo os meios repressivos, o trabalhador antes explorado nas fabricas, foi substituído pelo empreendedor livre, que passa a ser escravo de si mesmo, de forma voluntária, que é culpabilizado pelos seus próprios fracassos, a luta de classes dá lugar a embates internos, torna-se um sujeito submisso, porém, em suposta liberdade, que violenta a si mesmo, para não confrontar o sistema e a sociedade, impossibilitando a resistência e a oposição.

O fato acima citado, vem em consonância a ausência da coletividade, o auto empreendedor é solitário e rival, mesmo quando trabalhando em uma mesma empresa, quando se destrói a solidariedade, se aniquila qualquer possibilidade de revolução em massa, o que explica os ataques aos sindicatos, como salienta Moraes (2001), já que não é possível esterilizar os votos, a participação extra eleitoral das massas também tem de ser limitada - e por isso os processos de "ajuste" neoliberais golpeiam exemplarmente os sindicatos e associações de defesa dos trabalhadores.

Perdemos cotidianamente nossas singularidades e particularidades, quando somos inseridos nos moldes neoliberais, em que as relações humanas são reduzidas a simples relações comerciais, vivemos a sociedade da transparência, que se traduz na sociedade do controle, tudo está exposto, somos monitorados 24 horas, e desta forma a coação se dá através das redes, surgindo novas necessidades e anseios, e produtos para satisfaze-los, que a minoria consegue alcançar, dando ao capitalismo

um caráter romântico e ao mesmo tempo cruel, pois devido à natureza ideológica neoliberal, o ataque vem direto as emoções, que motivam o desejo pelo consumo.

O dogma que embasa o sistema capitalista é de que apenas o livre mercado é capaz de gerar riqueza e distribuí-la de forma justa, o que de fato não passa de um discurso falacioso inflamado pelos defensores da tese neoliberal, sendo que na realidade esta riqueza gerada se concentra nas mãos de poucos, em que também é acumulado o poder, o controle do Estado, desmontando toda e qualquer representatividade do poder público. O que impossibilita a existência de uma sociedade que distribua oportunidades de maneira justa. Conforme exemplifica Moreira, acerca do poder político do agronegócio no Brasil:

Segundo dados do Censo Agropecuário de 2017, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de estabelecimentos (propriedades) no campo com mais de 1 mil hectares era de 51.203, cerca de 1% do número total. Se considerarmos a população de proprietários desses latifúndios sendo igual ao número de estabelecimentos (é, na verdade, menor, dado que a mesma pessoa pode ter mais de um estabelecimento), estamos falando de um número que representa 0,02% da população brasileira. Num parlamento com 513 deputados federais divididos proporcionalmente entre os interesses da população, esses proprietários de latifúndios deveriam ter no máximo um representante. Seus trabalhadores, alguns. E os pequenos e médios agricultores, também alguns. A realidade, porém, passa longe disso, fazendo com que a chamada Bancada do Agronegócio tenha mais de duzentos deputados representando o interesse dos grandes produtores, enquanto os pequenos agricultores não tenham quase representante algum no Congresso Nacional para defender seus interesses (Moreira, 2020, p.34).

O que evidencia o fato, que é de conhecimento de todos, a ausência da neutralidade na formulação de leis, incentivos e subsídios aprovados por esses deputados, que claramente favorecem os latifundiários em detrimento da agricultura familiar, assentados e comunidades indígenas ou quilombolas.

O neoliberalismo se diferencia devido a sua lógica baseada no convencimento, e não na coerção ou repressão, sendo seu mecanismo de funcionamento o desejo! Não a necessidade!

Isso porque, por definição, desejos não podem ser satisfeitos. Necessidades podem. E como o preço será sempre função da vontade de ter mais de alguma coisa para poder adquirir a tal “utilidade marginal”, uma economia que incentiva lucros focará exclusivamente em desejos, esse pote sem fundo, impossível de ser preenchido, ao passo que, se focasse nas necessidades, jamais maximizaria seus lucros. (Moreira, 2020, p.41).

Desta forma o indivíduo que não alcança a produtividade esperada, acaba sendo diagnosticado como patologia, sendo “afastado” da sociedade, como uma

máquina obsoleta, que não conseguiu se adaptar aos processos, e portando não atinge sua máxima utilidade, criando se então espaços de exclusão.

Se todos vivêssemos em uma economia da necessidade, teríamos uma natureza em menor desgaste, ar e água limpos para o consumo, viveríamos em um ritmo mais lento, teríamos todos, acesso a alimentação, enfim, acesso ao necessário. Pensemos agora o oposto, se todos vivêssemos a economia dos desejos, já teríamos chegado à destruição do planeta e aniquilação de todas as formas de vida, não que não estejamos caminhando para isso, mas a corrida seria ainda mais rápida.

Moreira (2020) ao precisar cada vez mais, ficamos cada vez mais pobres. E desejamos assim, cada vez mais. O desejo como princípio do sistema, faz com que a competição seja assumidamente a mola mestra do sistema, esta competição não se dá apenas em relação as empresas e ao mercado, mas das pessoas entre si, e da pessoa consigo mesma. Se a economia se baseasse na necessidade, não haveria razões para produzir mais, trabalhar incessantemente, e isso afetaria diretamente o lucro, que é o objetivo central do neoliberalismo.

A economia do desejo, mina qualquer forma de solidariedade, qualquer senso de coletividade, alimentando o monstro da individualidade, do 'EU', nada mais é de todos, nem mesmo os recursos naturais, nada mais é nosso, tudo tem dono, nada se compartilha, vivemos uma constante guerra, motivada pela economia do desejo, lembrando, que ele é inalcançável, pois quando se sacia um, outros novos surgem, quem possui mais dinheiro, é que dita as regras do jogo, e nunca está satisfeito, pois quer sempre mais, o desejo nunca acaba, seguem zumbis em busca de riqueza, lucro e poder, através de um acordo individual e voluntário.

Conforme Marx a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens, enquanto os ricos acessam os melhores produtos e serviços, o trabalhador segue faminto e miserável, caminhando na direção contrária, quanto mais produz, menos possui, e mais precária é sua condição de existência.

Através do convencimento inerente do sistema neoliberal, criam falsas expectativas de saciarem os desejos, que foram criados pelo próprio sistema, então estes desejos substituem as reais necessidades, pois estas, já não geram mais lucros, estas sim podem ser saciadas, tal qual como uma miragem de um oásis no deserto, de um desenho do pica pau, se constituem os desejos, quanto mais se caminha, mais se fadiga, mais inalcançáveis estão os desejos, e são neles que se concentram a

lucratividade do sistema neoliberal, aquilo que nos sacia, as necessidades, é cada vez mais escasso, e aquilo que nos enfeitiça e destrói, os desejos, cada vez mais fartos.

Marx (1844), nos Manuscritos de Paris, reconhece as necessidades humanas inerentes a sobrevivência, comer, beber, vestir, habitar, e que a sociedade capitalista impõe necessidades fetichizadas para ampliar os seus lucros, fortalecendo processos de consumismo, coisificação e mercantilização das relações sociais, o que demonstra que extrapola e muito a questão econômica e passa a dominar todas as esferas da vida social.

A economia do desejo é aquela em que a lógica que orienta esse gerenciamento é a de maximizar a quantidade de desejo presente no grupo, enquanto a economia da necessidade é aquela que orienta essa gestão para atender ao máximo as necessidades das pessoas. (Moreira, 2020, p.59).

Conforme Moreira (2020), a economia do desejo caminha lado a lado com a economia do ódio, sendo um prato cheio para políticos praticarem a economia do ódio, o que pode ser observado no Brasil, com o Governo de Jair Messias Bolsonaro, e atualmente com a sua legião de seguidores, que se identificam com seu turbilhão de falas repletas de preconceito e falhas em coerência, ou mesmo na Argentina com a entrada de Javier Gerardo Milei no poder, pautados em discursos sensacionalistas, de medo e ódio, alimentados pelos meios de comunicação e turbinados pelas redes sociais.

Uma infinidade outros desejos são estimulados, acirrando a competição, aumentando as desigualdades sociais, o desejo e o ódio promovem a união pessoas que não gostam das mesmas coisas, formando grupos hermeticamente fechados, alimentando preconceitos, violências e o ódio contra aqueles que não pertencem ao seu grupo.

Bauman (2010), afirma que, o capitalismo é um sistema parasitário, não pode sobreviver sem prejudicar o hospedeiro, em consonância com Bauman, Klein reforça que:

Un mundo roto donde se fracturan los hielos, se incendian los bosques, crece la contaminación del aire con dióxido de carbono, se reproducen fenómenos meteorológicos extremos, aumenta el nivel del mar y miles de millones de seres humanos carecen de las condiciones mínimas de supervivencia. La confluencia entre la crisis económico-social, la crisis ambiental y la crisis sanitaria, ha generado las condiciones de una crisis civilizatoria ante la cual, de continuar las estructuras de poder, los valores y las concepciones dominantes, causantes principales de esas crisis y cuyo resultado es este mundo roto, las perspectivas son catastróficas (Klein, 2020 p.17)

A que passos caminhamos nessa busca desenfreada pela acumulação capitalista, pela geração de lucros, estimulados pelo consumismo exacerbado, e pela

dissociação do homem/natureza, pela mercantilização da vida, que se perde ao passo que se alcança o tal esperado desenvolvimento econômico, uma riqueza que não é distribuída, e que não satisfaz necessidades, apenas desejos de uma pequena parcela da população mundial, que sapateia em cima da miséria e enche a boca para inflamar discursos de liberdade econômica, de sucesso e meritocracia, em meio a um cenário de genocídio silencioso da biodiversidade, de ecossistemas, de culturas, de epistemes, ou melhor, da humanidade.

Visto que, para reproduzir-se o modo de produção capitalista, gera processos sociais como a pobreza e as desigualdades, pois na medida que a riqueza se acumula, a pobreza também se acumula, a riqueza se pauta na exploração do trabalhador, através da flexibilização/precarização de vínculos, condições e relações de trabalho, levando a processos de desgaste e adoecimento físico e mental dos trabalhadores, aliado ao retrocesso de direitos, e cortes lineares nos benefícios sociais, penalizando os mais pobres, que mais necessitam dos serviços públicos, negando-lhes o atendimento de suas necessidades mais elementares, como o direito à vida, por exemplo.

As políticas sociais possuem um caráter focalizado, emergencial e parcial, em que busca apenas “apagar o fogo”, responsabilizando a população pobre por sua pobreza, com denominações bonitas como solidariedade, participação comunitária ou auto-gestão, culpabilizando os pobres pela sua condição, conforme Marx (1993, p.11), “a miséria social constitui o objetivo da sociedade capitalista”.

Em se tratando de países Latino Americanos, como é o caso do Brasil e Argentina, sentimos os efeitos catastróficos do colonialismo, que é o padrão mundial do capitalismo, naturalizando a exploração e expropriação legitimada da colônia, conforme Quijano (2010) este processo persiste, pois o sistema-mundo capitalista moderno, permanece epistemológica e culturalmente hegemônico, o que eleva ao fortalecimento de práticas preconceituosas a tudo o que é visto como originalmente local, isto inclui de forma violenta os povos tradicionais, seus saberes e fazeres, epistemes, gnosiologias e sua identidade.

Las políticas neoliberales han impulsado una nueva fase de desarrollo de la economía mundial caracterizada por una internacionalización de las finanzas y de los procesos productivos cuyas víctimas han sido los trabajadores y las políticas de desarrollo de los países periféricos. (Basualdo, 2006, p.29).

Quando passamos a compreender, que o capitalismo neoliberal não pode ser reduzido apenas a características econômicas, compreendemos outros terrenos que também são canibalizados por ele, como afirma Fraser (2024), quando aponta a

reprodução social, por exemplo, podendo ser representada pela desvalorização do trabalho do cuidado, que é executado em maior parte por mulheres e não é remunerado, porém, que gera e sustenta os trabalhadores, também, o meio ambiente, tratado meramente como recursos naturais, a serem utilizados para a produção ilimitada para abastecer o mercado do consumo alienado, e como uma grande lata de lixo para receber os resíduos que retornam deste processo, ainda o poder político do Estado, que através das estruturas legais e coercitivas garantem a supremacia do mercado e a riqueza expropriada oriunda da contínua "acumulação primitiva" através da espoliação de povos racializados e colonizados, pois o racismo é estruturalmente necessário ao capitalismo, pois, a violência colonial ignorou e ignora a riqueza dessas populações dos países colonizados.

A necessidade oculta aqui é a expropriação: a captura forçada e contínua da riqueza de povos subjugados e minorizados. Embora seja geralmente vista como a antítese do processo característico de exploração do capitalismo, a expropriação é mais bem concebida como a condição que possibilita esse sistema (Fraser, 2024, p. 32).

Como ressalta Porto-Gonçalves (2024), o antropocentrismo busca dominar a natureza como se houvesse a possibilidade da existência humana dissociada dela, neste momento, de modo paulatino e intensificado, as populações vão sendo expulsas das suas terras, com processo um expropriatório violento, e quem tinha uma relação com a natureza, fica desprovido dela, instituindo a propriedade privada de maneira muito profunda, visando a acumulação de capital, ou seja, a propriedade privada, priva muitos de propriedade. Então, não podemos falar da dominação da natureza sem falar da dominação de classes, os expropriados serão considerados também objetos, sob controle dos proprietários.

Portanto, caminham de braços dados a degradações e devastações ambientais, momento de profunda erosão de diversidade biológica através das monoculturas, ao mesmo tempo que joga fora um conjunto de tradições indígenas, camponesas, com a degradação social e das relações que a ela compelem, então as questões ecológica e social, não pertencem se não a uma única questão, o termo Capitaloceno, se encaixa como uma luva, conforme Porto-Gonçalves (2024), revelando o neoliberalismo não como um desvio, mas como a expressão mais pura e perigosa da tendência destrutiva inerente ao capitalismo.

En consonancia con los planteamientos de Bauman (2001a: 17-23) en torno a la "insuficiencia biográfica del yo" en la época del neoliberalismo –que podemos traducir como la narrativa precarizada de la propia vida y, de manera especial, la sensación de ser culpable de las dificultades que se enfrentan (la propia pobreza, la imposibilidad del acceso al sistema educativo,

el desempleo), lo que desplaza la responsabilidad de las instituciones, depositando en los individuos (aislados y fragmentados) el peso de la crisis, quisiera plantear la estrecha relación que encuentro entre este desplazamiento de la responsabilidad hacia los individuos y el crecimiento de las ofertas de sanación (Reguillo, 2007, p. 91)

Cada época possui suas próprias enfermidades, e sem sombras de dúvidas, os males que assolam a saúde na contemporaneidade estão intimamente marcados por doenças de ordem neuronal, e não mais infecciosa, conforme Han (2015), as doenças estão ligadas ao excesso de estímulos e auto exploração, ou seja, uma violência autogerada, em que a ontologia do adoecimento contemporâneo, é a racionalidade neoliberal, através da busca desenfreada por superprodução, superdesempenho ou supercomunicação.

Saímos da sociedade disciplinar de Foucault, reprimida e obediente Han (2015), para a sociedade do desempenho, da loucura por produtividade, desempenho e sucesso, de uma falsa liberdade que transforma o sujeito em vigilante de si mesmo, este novo modelo de sociedade é sedutor, estimulante, saímos do sujeito passivo para o empresário de si mesmo, em que a força de coerção é interna, por meio de metas, produzindo assim um exército de deprimidos e fracassados, alimentados pela pressão do desempenho, que é uma das bases da lógica neoliberal, que escraviza os sujeitos e os transforma em máquinas computacionais do desempenho.

O excesso de estímulo e a destruição da atenção, gera dispersão, esvaziamento de sentido e superficialidade, em lugar da criação, da reflexão e da escuta, que exigem tempo, paciência e lentidão, que não estão disponíveis em uma sociedade hiperativa, destruindo o convívio em sociedade e o tempo comum, a preocupação pelo bem viver, à qual faz parte também uma convivência bem-sucedida, cede lugar cada vez mais à preocupação por sobreviver salienta Han (2015 p.20):

O próprio Nietzsche, que substituiu o ser pela vontade, sabe que a vida humana finda numa hiperatividade mortal se dela for expulso todo elemento contemplativo: "Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto.

Muito se explica a partir desta análise, a crítica neoliberal, em que as comunidades indígenas, que mantem outra relação com o tempo, que ainda conseguem ver com lentidão, contemplar, pausar, rompendo com a lógica neoliberal do desempenho, tem seu modo de vida visto como intolerável, se recusando a ser peças do tabuleiro do jogo neoliberal da lógica da produtividade.

Figura 40 – Possibilidade de Contemplação



Fonte: Trabalho de Campo (2023). Aldeia Guavirami, Trinidad-Irapua/Paraguai.

Analizando a forma com a qual estamos seguindo a nossa existência enquanto humanidade, é necessária a reflexão, de qual forma estamos vivendo ou apenas existindo em uma corrida em busca de algo que nunca alcançaremos, pois em relação ao consumo, sempre surgirão novas “necessidades” para justificar a corrida, e a racionalidade neoliberal transcende o campo econômico, impondo uma nova normatividade para todas as dimensões da existência humana, pois atua de modo performativo: molda os desejos, os afetos, as relações sociais e de trabalho, ela adentra os aspectos mais subjetivos da vida do indivíduo, gerando um mal estar social e psíquico, aparecendo como uma engenharia social de uma falsa liberdade, despolitizando o conflito social, e transformando-o em conflito e responsabilização individual, conforme Safatle (2020, p.19):

O sofrimento psíquico é não apenas produzido, mas também gerido pelo neoliberalismo. Por isso, cabe compreender o neoliberalismo como uma forma de vida nos campos do trabalho, da linguagem e do desejo. Como tal ele compreende uma gramática de reconhecimento e uma política para o sofrimento.

O sujeito neoliberal torna-se “empresário de si mesmo”, as contradições sociais deixam de ser um problema e uma preocupação, pois desloca-se os problemas do campo da política para o da responsabilidade individual, e a partir deste momento se auto responsabiliza pelos fracassos, através da autogestão e da meritocracia, a internalização da racionalidade empresarial implica a formação de sujeitos adaptados

à lógica da performance, da auto exploração, o sob reinvestimento afetivo e a autovigilância constante, em que é constantemente pressionado a produzir a qualquer custo, e na maioria das vezes isto inclui a sua saúde mental e emocional, levando a quadros como depressão e borderline.

Conforme Dardot e Laval (2016), a busca de maximizar seu capital humano em todos os campos, fomenta a competitividade, que não procura apenas projetar-se no futuro e calcular ganhos e custos como o velho homem econômico, mas que procura sobretudo trabalhar a si mesmo com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz.

O neoliberalismo promove a destruição neoliberal do social, dissolve essa esfera em uma ordem de mercado, de um lado, e em uma ordem familiar, de outro, desaparece o espaço da igualdade e do cuidado cívico com o bem comum que a democracia exige (Brown 2022, p.224).

Conforme Safatle (2020), o indivíduo chega à exaustão e esgotamento emocional, que afeta a sua eficiência e produtividade, com quadros de ansiedade, medo, então ele é convocado a consumir técnicas, terapias e fármacos para manter sua função social, desta forma ele acaba em vez de reconhecer o sofrimento como manifestação tensões entre expectativas sociais e condições materiais, isto é encarado como falha do indivíduo, passíveis de superação com alguma sessões de coaching, em que o sujeito é incentivado a ajustar-se continuamente, sem questionar os parâmetros do sistema que o oprime, tudo que é coletivo, passa a ser de escala individual, desmobilizando a capacidade de ação coletiva, aparecendo como ferramenta de culpabilização individual e esvaziamento do debate coletivo.

Além dos fatores sociológicos e políticos, os próprios móveis subjetivos da mobilização são enfraquecidos pelo sistema neoliberal: a ação coletiva se tornou mais difícil, porque os indivíduos são submetidos a um regime de concorrência em todos os níveis. As formas de gestão na empresa, o desemprego e a precariedade, a dívida e a avaliação, são poderosas alavancas de concorrência interindividual e definem novos modos de subjetivação. A polarização entre os que desistem e os que são bem-sucedidos mina a solidariedade e a cidadania. Abstenção eleitoral, dessindicalização, racismo, tudo parece conduzir à destruição das condições do coletivo e, por consequência, ao enfraquecimento da capacidade de agir contra o neoliberalismo (Dardot e Laval, 2016, p. 09).

Portanto, conforme Harvey (2011), o neoliberalismo consiste em uma construção político-ideológica que serve aos interesses do capital, que redefiniu a função do Estado, o colocando a serviço do capital, se utilizando por exemplo da desregulação financeira, das privatizações, das terceirizações, aumentando a

acumulação privada, sendo mínimo no que tange a políticas sociais, de bem-estar e de investimentos públicos, reforçando a ideia de que o Estado é ineficiente ou corrupto, acirrando desta maneira as desigualdades sociais (marginalização dos direitos sociais), concentração de renda e espaciais, bem como, a instabilidade econômica, na busca desenfreada pelo lucro, não pensando duas vezes em aplicar o uso da força para defender os interesses do capital.

Já os indivíduos convivem com a busca pelo auto otimização frequente, em que a liberdade, não passa de uma escravidão voluntária, uma auto exploração, que nos rouba a subjetividade, os momentos de contemplação, nos rouba a futilidade, a possibilidade de apenas existir, de não produtividade, de sentir os cheiros, os sabores, as cores do pôr do sol, ou ouvir a vida acontecendo, as máquinas são desprovidas de sentimentos, apenas fazem parte de uma linha de produção, as máquinas somos nós.

6.1 As tramas do neoliberalismo: (neo) extrativismo, o algoz da América Latina e a antropização da natureza

Saga da Amazônia - Vital Farias*

Era uma vez na Amazônia, a mais bonita floresta
mata verde, céu azul, a mais imensa floresta
no fundo d água as laras, caboclo lendas e mágoas
e os rios puxando as águas.

Papagaios, Periquitos, cuidavam de suas cores
os peixes singrando os rios, Curumins cheios de amores
sorria o Jurupari, Uirapuru, seu porvir
era: Fauna, Flora, Frutos e Flores.

Toda mata tem caipora para a mata vigiar
veio Caipora de fora para a mata definhar
e trouxe Dragão-de-Ferro, pra comer muita madeira
e trouxe em estilo Gigante, pra acabar com a capoeira.

Fizeram logo o projeto sem ninguém testemunhar
pra o Dragão cortar madeira e toda mata derrubar:
se a floresta meu amigo tivesse pé pra andar
eu garanto meu amigo, com o perigo não tinha ficado lá.

O que se corta em segundos gasta tempo prá vingar
e o fruto que dá no cacho pra gente se alimentar?
depois tem o passarinho, tem o ninho, tem o ar
igarapé, rio abaixo, tem riacho e esse rio que é um mar.

Mas o Dragão continua a floresta a devorar
e quem habita essa mata pra onde vai se mudar?
Corre Índio, Seringueiro, Preguiça, Tamanduá
Tartaruga, pé ligeiro, corre-corre Tribo dos Kamaiura

No lugar que havia mata, hoje há perseguição
grileiro mata posseiro só pra lhe roubar seu chão

castanheiro, seringueiro já viraram até peão
afora os que já morreram como ave-de-arribação
Zé de Nana tá de prova, naquele lugar tem cova
gente enterrada no chão:

Pois mataram Índio que matou grileiro que matou posseiro
disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro
Roubou Seu Lugar

Foi então que um Violeiro chegando na região
ficou tão penalizado e escreveu essa Canção
e talvez, desesperado com tanta Devastação
pegou a primeira estrada sem rumo, sem direção
com os olhos cheios de águas, sumiu levando essa mágoa
dentro do seu Coração.

Aqui termino essa história para gente de valor
pra gente que tem memória muita crença muito amor
pra defender o que ainda resta sem rodeio, sem aresta
Era Uma vez uma Floresta Na Linha do Equador.

Nas últimas décadas, o capitalismo tem reinventado as formas de acumulação, devido a busca incessante pela superprodução, para abastecer a sociedade do consumo, fazendo com que a América Latina assuma um papel central nessa dinâmica, sendo vista como um grande armazém, devido a abundância de bens naturais, infelizmente vistos apenas como recursos naturais, tais como: terra, água, florestas, recursos minerais e hidrocarbonetos, nossos territórios seguem sendo convertidos em territórios de exploração e expropriação, reforçando padrões coloniais e neocoloniais de subordinação.

A produção em larga escala de agrocommodities como por exemplo, Soja – Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, Milho – México, Brasil e Argentina, Cana-de-açúcar – Brasil - lidera a produção global, a mineração intensiva podendo citar Cobre – Chile e Peru, Prata – México, Peru e Bolívia, Lítio – Bolívia (Salar de Uyuni), Chile (Salar de Atacama) e Argentina (Salinas Grandes), Ouro – Peru (Yanacocha), Guiana, Suriname, Colômbia e Brasil, Ferro– Venezuela e Peru, todos esses exemplos têm em comum a lógica da mercantilização de territórios, de existências e a subordinação da natureza à lógica do capital, conforme (Rincón, 2014), a presença maciça do investimento estrangeiro não denota apenas a dimensão econômica, mas sobretudo geopolítica da disputa pelos recursos latino-americanos.

E como consequências desse processo, vivenciamos a erosão de sistemas produtivos familiares, historicamente responsáveis pelo abastecimento alimentar interno, a desterritorialização forçada de comunidades tradicionais e povos indígenas, que são deslocados, levando a perda da territorialidade, o apagamento de sua cultura,

para dar lugar a projetos de mineração e de energia, resultando em graves passivos ambientais e sociais (Alimonda *et. al.*, 2011).

Este “modelo de desenvolvimento”, que legitima tais empreendimentos, reproduz mecanismos de expropriação e aprofundamento da dependência das corporações transnacionais, conforme analisa Harvey (2003; 2010), esta nova roupagem do capitalismo, denominada neoliberalismo, utiliza da acumulação por espoliação, caracterizada pela privatização de bens comuns, expulsão de comunidades, supressão de direitos coletivos e destruição de alternativas produtivas que não se alinham à lógica mercantil. Giarraca e Teubal (2010, p.114), por sua vez, mencionam que:

Se trata de un modelo vinculado a los recursos naturales e impulsado con gran ahínco por las grandes empresas transnacionales que dominan sectores claves de la producción y tecnologías utilizadas en estos procesos. Si bien constituye un modelo remitido originalmente a la extracción de minerales – potenciado en años recientes por la minería a cielo abierto- también tiene que ver con la extracción de petróleo y con cierto tipo de agricultura como el modelo sojero y otros identificados como agronegocio.

O atual regime de expansão capitalista, alicerçado na espoliação, incluem a disseminação de sementes geneticamente modificadas, o uso intensivo de agrotóxicos e a mecanização em todas as fases produtivas, bem como, a redução drástica das áreas destinadas à produção de alimentos básicos, o que compromete a oferta, eleva os preços e restringe o acesso das populações mais vulneráveis a uma alimentação adequada, isso somado a consequências ambientais severas, como a desertificação, perda acelerada de biodiversidade, contaminação de solos e águas e o agravamento das condições de saúde humana.

Como salienta Porto-Gonçalves (2020), a natureza e o território se transformam em mercadorias, enquanto o agronegócio se posiciona como fornecedor de alimentos baratos ao mercado internacional, negando aos produtores tradicionais e familiares o acesso às condições de produção e comercialização.

Este processo neoliberal de espoliação não constitui novidade para os países latino-americanos, passamos hoje, por um processo de recolonização, uma colonização contemporânea, que não apenas reforça essa condição periférica, mas também aprofunda as desigualdades e desestrutura modos de vida historicamente enraizados. Atualizando um processo histórico que remonta a mais de cinco séculos, como analisa Porto-Gonçalves (2020), a América Latina permanece, até hoje, sob a lógica da globalização da natureza, em que territórios são convertidos em espaços funcionais ao mercado mundial, como se fossemos um grande armazém.

Compartilhando das ideias apresentadas no seminário internacional “Conflitos do modelo de desenvolvimento do capital”, realizado em 2014 na Escola Nacional Florestan Fernandes, que apresentou um debate aprofundado sobre a dinâmica contemporânea do capitalismo na América Latina, em especial a intervenção da historiadora Virgínia Fontes e do pesquisador argentino Horácio Machado (Delmanto, 2014), que observa que o avanço do capital transnacional não se restringe apenas à economia, mas se expande sobre “todos os espaços da existência”, subordinando a vida social às exigências mercantis, Machado (2014) complementa essa perspectiva, argumentando que o extrativismo é constitutivo do capitalismo, integrando dimensão econômica, política, jurídica e militar na apropriação de territórios e recursos naturais. Para ele, o extrativismo contemporâneo não é apenas uma etapa histórica do capital, mas constitui uma estratégia contínua de acumulação, que transforma a bioeconomia em necroeconomia. Machado destaca ainda que o neoliberalismo, não se restringe a ajustes de política econômica, porém, representa um avanço do capital sobre a soberania política dos povos e a expropriação sistemática de recursos naturais, consolidando zonas coloniais de extração e reafirmando a América Latina como espaço subordinado dentro do capitalismo global (Delmanto, 2014).

Conforme Garcia e Brasil (2023), em um estudo sobre o extrativismo como ideologia social e suas implicações, abordando eixos de análise, em que o aborda a mensurabilidade da Natureza, seus processos e elementos, destacando como a ciência ocidental tradicional, ao objetificar e quantificar a Natureza, promove sua apropriação e instrumentalização econômica, conferindo-lhe valor apenas enquanto capital natural (Harvey, 2010; Gudynas, 2015).

Problematizando a sustentabilidade como princípio autônomo, desvinculando-a da lógica do desenvolvimento sustentável instrumentalizado por interesses econômicos, questionando o paradigma consumo centrado que expande seus domínios sob a égide de um processo civilizatório eurocêntrico (Svampa, 2019). Propõe ainda uma análise histórica do extrativismo na América Latina, evidenciando como a região e o Sul Global permanecem subordinados a modelos econômicos extrativistas que enriquecem os países do Norte à custa da degradação ambiental, sem oferecer benefícios significativos às populações locais (Acosta, 2013; Machado, 2014).

Essa abordagem utilizada por Garcia e Brasil (2023), evidencia que a preservação ambiental e a justiça social, não podem ser concebidas de forma dissociada, sendo imperativo compreender a crise ecológica como resultado das

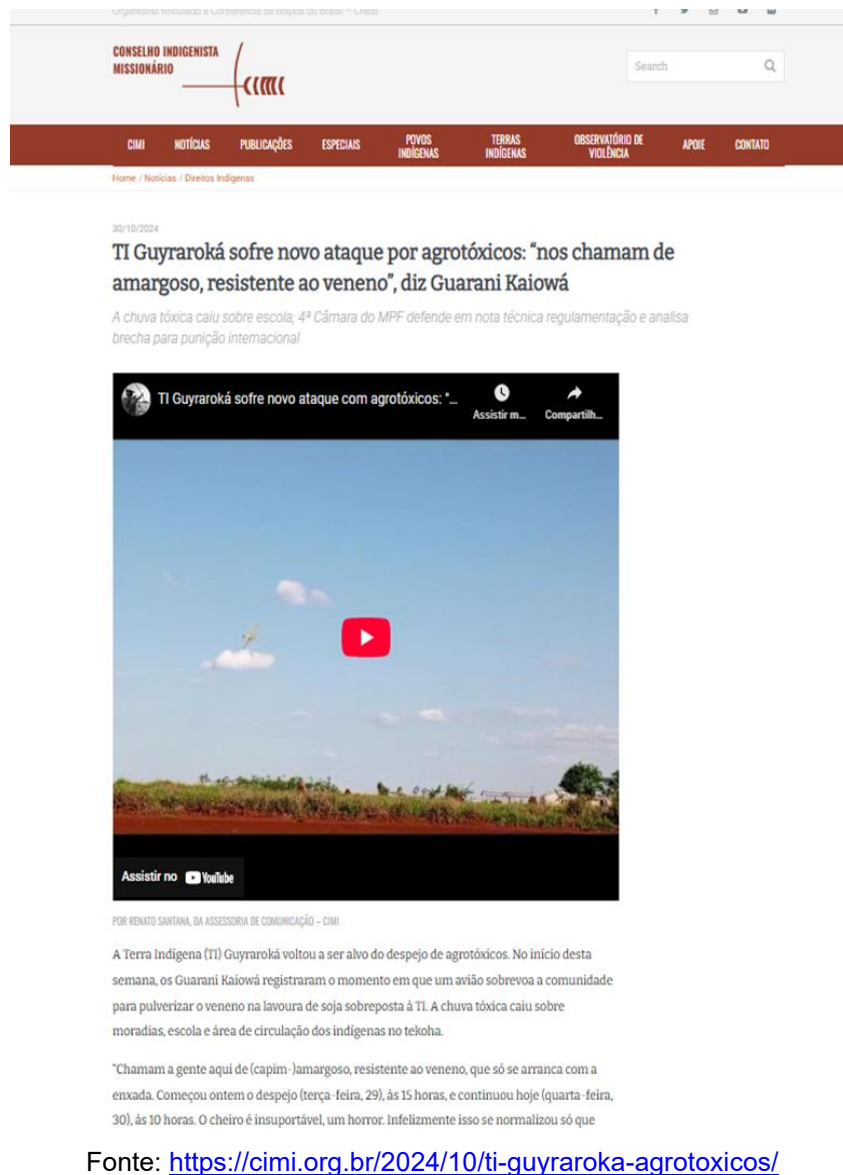
interações entre capitalismo, extrativismo e construção cultural, exigindo respostas sistêmicas que articulem economia, política e ética (Harvey, 2003; Porto-Gonçalves, 2020).

Neste estudo, observou-se que o antropocentrismo de raízes europeias molda uma interpretação enviesada da Natureza, orientada para consolidar projetos de dominação sobre os elementos naturais e sobre outras culturas. Essa perspectiva hierárquica e presunçosa rejeita saberes tradicionais e desqualifica princípios ancestrais de sustentabilidade e equilíbrio ambiental (Harvey, 2010; Machado, 2014).

A persistência do extrativismo no sistema neocolonial contemporâneo opera não apenas no plano econômico, mas também na formação da subjetividade coletiva, os países do Norte mantêm altos padrões de consumo à custa de graves prejuízos ambientais nos países do Sul, que recebem apenas uma fração marginal da riqueza produzida, ou seja, o bolo nunca é dividido em partes iguais (Porto-Gonçalves, 2020; Acosta, 2013).

Não há como realizarmos uma análise acerca do (neo) extrativismo escancarado e defendido pela lógica neoliberal, sem traçarmos uma crítica ferrenha ao agronegócio, amparados por Shiva (2001), na obra *Biopirataria*, em que a autora nos aponta características deste modelo reduzido, que representa a monocultura extensiva, que leva a uma visão fragmentada da natureza e da agricultura, o uso intensivo de agrotóxicos e sementes híbridas ou transgênicas patenteadas, que ignora as dimensões sociais, ecológicas e culturais integradas na agricultura tradicional, bem como, todas as outras formas de conhecimento acerca do trato com a terra.

Figura 41 – Cerceamento das Terras Indígenas pelo agronegócio



Fonte: <https://cimi.org.br/2024/10/ti-guyaroka-agrotoxicos/>

Figura 42 – O agro é pop, o agro é tech o agro é tudo.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Search

CIMI NOTÍCIAS PUBLICAÇÕES ESPECIAIS POVOS INDÍGENAS TERRAS INDÍGENAS OBSERVATÓRIO DE VIOLÊNCIA APOIE

Home / Notícias / Direitos Indígenas

05/02/2024

A arma química que ataca o povo Guarani Kaiowá da Terra Indígena Guyraroka

Sem proteção do Estado, que ignora medidas cautelares da CIDH, comunidade segue sob ataque químico dos agrotóxicos; pesquisadores encontraram substância na água



Proximidade de tratores atrai a curiosidade das crianças. Foto: comunidade Guyraroka

POR MAIARA DOURADO, DA ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DO CIMI

"Era umas quatro horas da manhã quando o avião começou a passar o veneno. Ele foi parar por volta de umas 9h, 9h40 por aí. Agora eles estão passando o ressecante tanto com trator como com avião. De ontem para hoje, uma criança passou mal. Tá com falta de ar, vômito. Tá só piorando, só piorando".

O relato de Erileide Guarani Kaiowá, liderança da Terra Indígena (TI) Guyraroka, situada no município de Caarapó, no Mato Grosso do Sul (MS), é de duas semanas atrás, mas desde 2018 eles se acumulam às demais denúncias de contaminação por agrotóxicos enviadas pela comunidade. A aldeia de Erileide encontra-se, literalmente, cercada pela monocultura do agronegócio, gerador de um conflito que coloca em risco a vida de mais de 90 indígenas que encontram-se encurralados em uma área de pouco mais de 50 hectares.

Fonte: <https://cimi.org.br/2024/02/a-arma-quimica-que-ataca-o-povo-guarani-kaiowa-da-terra-indigena-guyraroka/>

O uso exacerbado de insumos químicos e a monocultura, destroem a fertilidade natural do solo, contaminam as fontes d'água e eliminam diversidade genética, acarretando um círculo vicioso que exige ainda mais insumos externos para correção. Como Shiva (2003, p.12) ressalta:

...Em vez de abundância, o Punjab deparou-se com solos arruinados, culturas infestadas por pragas, terras infertilizadas em virtude de alagamento, agricultores endividados e descontentes [...], conflito e violência. (...) A fragmentação colapso ambientais e étnicos estão intimamente ligados entre si e são uma parte intrínseca de uma política de destruição planejada da diversidade na natureza e na cultura, com vistas a instituição da uniformidade exigida pelos sistemas de gerenciamento central.

Há um desespero em pensarmos na erosão dos saberes tradicionais relacionados à agricultura, especialmente à seleção e troca de sementes (o que se busca manter e recuperar nas feiras de agroecologia, pela troca de sementes crioulas, entre agricultores tradicionais, assentados e comunidades indígenas).

Figura 43 – Variedades Crioulas e a não homogeneização da produção



Fonte: trabalho de Campo (2024). Nova Esperança do Sudoeste. Paraná. Brasil

O agronegócio, ao promover o uso e comercialização de sementes híbridas e transgênicas, protegidas por direitos de propriedade intelectual, monopoliza a biodiversidade e o conhecimento associado, tornando agricultores dependentes das corporações multinacionais, inviabilizando a reprodução social e cultural das comunidades rurais, pois a semente, que encarna a diversidade biológica e cultural, deixa de ser um patrimônio coletivo para se transformar em mercadoria, com o uso destas sementes e o torrencial uso de agrotóxicos, não se produz alimento agroecológico, orgânico, pois desequilibra todo o ciclo biológico do meio ambiente, os locais cerceados por grandes propriedades não sobrevivem, denunciando a violência social e a imposição capitalista.

A lógica do capital cria padrões de exploração e transformação da natureza, este modelo mercantilizado, utilizado pelo agronegócio, estimula desigualdades, reduz a autonomia alimentar das populações locais, rompendo laços comunitários e identitários impõe deslocamentos, aprofundando o êxodo rural, o desemprego, a crise

alimentar apesar da superprodução, pois esta “superprodução” não é de alimentos, é realmente uma superprodução de desigualdades, produzindo impactos ambientais e sociais diferenciados, principalmente entre centros e periferias, áreas urbanas e rurais, e entre classes sociais e impactos ambientais, o agronegócio está no cerne de muitas crises socioambientais.

Temos, portanto outra forma de alienação do ser humano, em que a terra deixa de ser vista como fonte de vida e passa a ser um insumo comercial, precarizando as relações entre homem, ambiente e cultura, nos demonstrando, que o agronegócio é extremamente predatório, e que não se configura simplesmente em um modelo agrícola, mas uma estratégia global de mercantilização da vida que destrói a diversidade biológica, que é a base fundamental para sistemas agrícolas resilientes, busca apagar a riqueza dos saberes e práticas tradicionais que garantem modos de vida sustentáveis, mina os laços comunitários e identitários ligados ao uso da terra e às sementes, destrói a saúde dos ecossistemas, através do uso abusivo de insumos químicos, bem como a saúde da humanidade como um todo, leva à bancarrota a autonomia dos povos em determinar seus sistemas alimentares.

Smith (1988), a partir de uma abordagem marxista geográfica, enfatiza que a natureza não é algo dado ou separado da sociedade, mas socialmente produzida no contexto do capitalismo. O meio ambiente é transformado continuamente para atender às necessidades do capital, gerando escalas espaciais desiguais por meio do que chama de “produção desigual do espaço”, a produção capitalista explora recursos naturais como matérias-primas para acumulação, mas essas relações biológicas são frequentemente negadas em favor da lógica do lucro e da produção de valor.

Ambientalmente, o capitalismo produz uma “degradação ambiental” que afetam o equilíbrio ecológico e a qualidade de vida, socialmente, essa produção desigual cria conflitos urbanos e rurais, marginalização, exclusão social e precarização do trabalho, com uma profunda desigualdade de acesso aos bens naturais e espaços urbanos, culturalmente, observa-se uma homogeneização e perda de referências locais e tradições, através do apagamento cultural, associadas à expansão do capitalismo global como sistema dominante de produção e consumo, dificultando formas alternativas de vida e resistência.

Diante desta análise, cabe a nós, que buscamos compreender como toda a sociedade é afetada pela lógica neoliberal, pelo (neo) extrativismo e pelo agronegócio, em especial os povos indígenas Guarani e Mbyá no contexto Brasil e Argentina, mais especificamente Mato Grosso do Sul e Misiones.

Além dos efeitos ambientais e alimentares, a situação dos Guarani Kaiowá é agravada por disputas territoriais, cercados pelo agronegócio, agricultores familiares e indígenas sofrem com insegurança alimentar comunidades tradicionais são impedidas de produzir alimentos devido ao avanço das monoculturas, que trazem desmatamento, agrotóxicos e esgotam os recursos hídricos.

Contudo, essas populações não são apenas vítimas, mas sujeitos ativos de resistência, como sublinha Cusicanqui (2010), os povos originários mantêm vivas epistemologias e práticas comunitárias que confrontam o imaginário colonial e apontam para formas de convivência distintas da lógica mercantil.

Diante desse quadro, apenas uma ruptura ampla e integrada, envolvendo dimensões econômica, social, ambiental, ética e jurídico-política, pode alterar o destino crítico da humanidade e proteger a biodiversidade do planeta (Svampa, 2019; Krenak, 2015).

Essa transformação exige a descolonização das práticas de gestão ambiental, a implementação de mecanismos plurais de definição das agendas ambientais, porém “não há uma receita de bolo”, o que sabemos ao certo, é que a promoção da solidariedade global, em substituição à lógica da competição, torna-se fundamental, uma vez que as crises socioambientais atingem uma escala planetária, além disso, o reconhecimento da complexidade e da incerteza científica deve preceder a proposição de soluções, evitando abordagens unilaterais e autoritárias. A construção de políticas ambientais eficazes requer processos participativos e multilaterais, que contem com a adesão das comunidades locais e da sociedade global, articulando saberes diversos para enfrentar desafios de magnitude histórica (Gudynas, 2015; Cusicanqui, 2010).

6.2 Os povos indígenas no contexto neoliberal

O genocídio histórico dos povos indígenas, com a participação do Estado, direta ou indiretamente, através do desmantelamento dos órgãos de fiscalização, planejamento e execução de políticas, projetos e programas, que visam a demarcação de novas terras para esses povos, a ausência ou ineficácia, ou ainda desinteresse no controle do desmatamento das florestas, das queimadas ilegais, da violenta invasão de terras indígenas por madeireiros, garimpeiros, mineradoras e expansão agrícola do agronegócio, pois os povos indígenas obstaculizam a exploração desmedida das riquezas naturais.

Podemos exemplificar tais situações, nos utilizando do termo necropolítica de Mbembe, pois este vai ao encontro da política mais compatível com o neoliberalismo, uma vez que responde aos seus principais objetivos, vai além da produção propriamente de cadáveres, mas consiste em não apenas morrer, porém, tampouco viver, da forma que se considera vida, somente sobreviver, existir, (re)existir, sem a possibilidade de exercer sua cultura e identidade, o neoliberalismo segrega, mercantiliza e descarta vidas, como mercadorias humanas reificadas e desqualificadas (desnecessárias aos meios de produção) e consumidores falhos (sem recursos para entrar no universo dos que compram e fazem girar as engrenagens de uma economia impiedosa) tornam-se refugos inúteis (e matáveis) (Lima, 2021).

O neoliberalismo interfere diretamente na vida e nas vivências dos povos indígenas, que possuem relação basilar com o território e sua importância para a efetivação de suas tradições e culturas, bem como, sua ancestralidade, e a simbologia de sagrado que o território constitui, alicerça as raízes culturais, de identidade e pertencimento étnico, pautadas em relações estreitas com o meio ambiente, a natureza, suas próprias visões de mundo, o que se reflete nas práticas de uso sustentável dos recursos naturais, em vários pontos da entrevista com o cacique Jorge (2024), da aldeia Yraka Miri ele mencionado o monte:

... “O monte é a nossa vida, é onde aprendemos a respeitar a terra e os espíritos, sem ele, não somos nada, é nele que nossos avós nos ensinaram os caminhos da cura e da coletividade. Quando cuidamos do monte, cuidamos de nós mesmos e das futuras gerações, ele nos ensina a viver em equilíbrio, a partilhar e a compreender o que é realmente necessário. Cada planta, cada árvore, cada água tem um sentido e uma história que devemos ouvir. O monte não é só lugar físico, é memória, é espírito, é nosso coração, quem destrói o monte, destrói a nossa identidade e a força do nosso povo. É no monte que sentimos a presença dos nossos ancestrais e aprendemos a caminhar com respeito, proteger o monte é proteger nossa cultura, nossos saberes e nossa vida” (Jorge, aldeia Yaraká Miri, entrevista concedida em maio de 2024)

As falas demonstram que a natureza e o indígena constituem um só ser, uma unidade, inseparável, sua ideologia é baseada no complemento, em que um não existe sem o outro.

A globalização neoliberal, promove a globalização cultural, mas esta não está isenta da colonialidade, embora a cultura indígena esteja em todos os lugares, e nós Brasileiros e Argentinos, temos esta cultura muito presente em nosso dia a dia, nos hábitos cotidianos, na língua, na alimentação, na cultura propriamente dita, muitas vezes, desconhecemos que muitos saberes são de origem indígena, e muitas pessoas, quando passam a saber a origem destes conhecimentos, devido ao

preconceito, deixa de compreendê-los como relevantes, como por exemplo a *gourmetização* do uso de plantas medicinais, que sempre foram usadas pelos guaranis, em chás, infusões, emplastros, tinturas, hoje, são vendidos em casas de produtos naturais, divulgados pela mídia, e em momento algum, são dados os créditos a estes povos, que há séculos utilizam este conhecimento.

Figura 44 – Plantas medicinais – Resistencia da natureza ao neoliberalismo



Fonte: Trabalho de campo (2025), Terra Indígena Te Y'i Kue – Caarapó - MS

Itati, liderança da comunidade Chapai, localizada em San Ignacio, Misiones-Argentina, nos fala sobre ser enfermeira ter trabalhado muitos anos em hospital, e ter voltado para a medicina tradicional:

E o que te fez voltar a trabalhar com a medicina tradicional? — Vi que no hospital as pessoas curavam o corpo, mas não a alma. Ali tratam os sintomas, mas não as causas. E as causas, às vezes, estão na tristeza, na raiva, no medo. **Então a medicina guarani cuida das causas?** — Sim. Nós curamos

o corpo e o espírito. Se a pessoa está doente, perguntamos primeiro: “O que você sonhou? O que sentiu?” Porque a doença começa no pensamento. **E como é o processo de cura?** — A cura começa com o fumo. O fumo é o espírito que fala. O ancião sopra o fumo sobre a pessoa e pede permissão à planta para curar. Cada planta tem um dono espiritual, um guardião. Não se pode arrancar uma folha sem pedir licença. **E se alguém faz isso sem respeito?** — A planta se vinga. Ela fecha o corpo, tira a força. Por isso sempre pedimos permissão, e agradecemos depois. **E no hospital, as pessoas entendiam esse modo de ver?** — Não. Alguns riam. Eu dizia: “Não se cura só com remédio, se cura com energia.” Se o enfermeiro está cansado ou com raiva, o paciente sente. A energia que você tem passa para o outro. **Então o trabalho de cura depende também do estado de quem cura?** — Sim. Se estou mal, com raiva ou cansada, não posso curar. Tenho que limpar meu espírito antes. **E como se faz essa limpeza?** — Com banho de ervas, rezas, cantos. Há plantas que limpam o corpo e o espírito, como o cedrón, o ka’arupé e o guavirami. E há cantos que chamam o vento, a água e o sol. **Esses cantos são orações?** — São orações, mas não como na igreja. São conversas com o mundo. Quando você canta, a planta escuta, o vento escuta, a terra responde. **E as pessoas da comunidade te procuram quando estão doentes?** — Sim. Vêm todos: crianças, homens, mulheres. Às vezes vêm com febre, com dor, com desânimo. Eu pergunto: “Você brigou com alguém? Está com raiva de alguém?” Porque a doença vem do desequilíbrio entre o corpo e o espírito. **E como você trata?** — Depende. Às vezes dou um chá, às vezes um banho, às vezes uma massagem com ervas. Há dias em que só conversar já cura. Às vezes a pessoa só precisa ser ouvida. **Você também faz remédios?** — Sim. Faço xaropes, pomadas e tinturas. Uso folhas, cascas, raízes e gordura de animais. Cada ingrediente tem uma função. **Pode dar um exemplo?** — Sim. Faço uma pomada para dores musculares com gordura de capivara e ervas do monte. Também preparo remédio para bronquite com mel, limão e raízes. **E as pessoas acreditam mais na sua medicina do que na do hospital?** — Algumas acreditam nas duas. Eu digo que podem tomar o remédio do hospital e o chá também. O importante é acreditar. **E há doenças que o hospital não cura, mas a medicina guarani sim?** — Sim. A tristeza, por exemplo. No hospital te dão comprimido, mas a tristeza não vai embora assim. A tristeza precisa ser conversada, cantada, compartilhada. **E as crianças, quando ficam doentes?** — Eu as curo com rezas e banhos. Uso folhas de laranja, de guavira, de mamão, e canto. Quando o bebê chora muito, passo fumo e peço licença à mãe para soprar. **Você atende outras comunidades?** — Às vezes sim. Me chamam de longe, quando alguém está doente. Levo minhas plantas e meu tambor pequeno, e fico o tempo que for preciso. **Você se considera uma curandeira?** — Não gosto dessa palavra. Prefiro dizer que sou guardiã das plantas. Porque quem cura é a natureza, não eu. **Você disse que as plantas têm dono espiritual. Como se descobre isso?** — O ancião te ensina. Às vezes a planta fala em sonho. Outras vezes, ela aparece várias vezes no caminho, até que você entende. **E o que acontece se não se respeita a planta?** — A planta se fecha. Você pode ferver, secar, reizar, que ela não faz efeito. Ela precisa de respeito. **E o que você acha da medicina dos brancos?** — É boa também. Só que é fria. Não olha para a alma. A nossa medicina é quente, viva. O branco cura a doença; nós curamos a pessoa. **Você gostaria que essa sabedoria fosse ensinada na escola?** — Sim. Porque as crianças precisam saber de onde vêm as plantas, o que elas significam. Se ensinássemos isso desde cedo, o mundo seria mais saudável. **Você acha que a medicina tradicional está sendo esquecida?** — Um pouco, sim. Porque os jovens querem ser médicos, não curadores. Mas o curador não precisa de diploma. Precisa de escuta. Precisa amar as pessoas e as plantas. **E o que te dá força para continuar?** — Me dá força ver alguém curado. Ver uma criança rindo, uma mulher aliviada, um velho dormindo em paz. A cura

não é um trabalho, é uma missão. (Itati Brizuela, aldeia Chapai. Entrevista concedida em maio de 2024).

Figura 45 – Resistencia à proliferação das farmácias

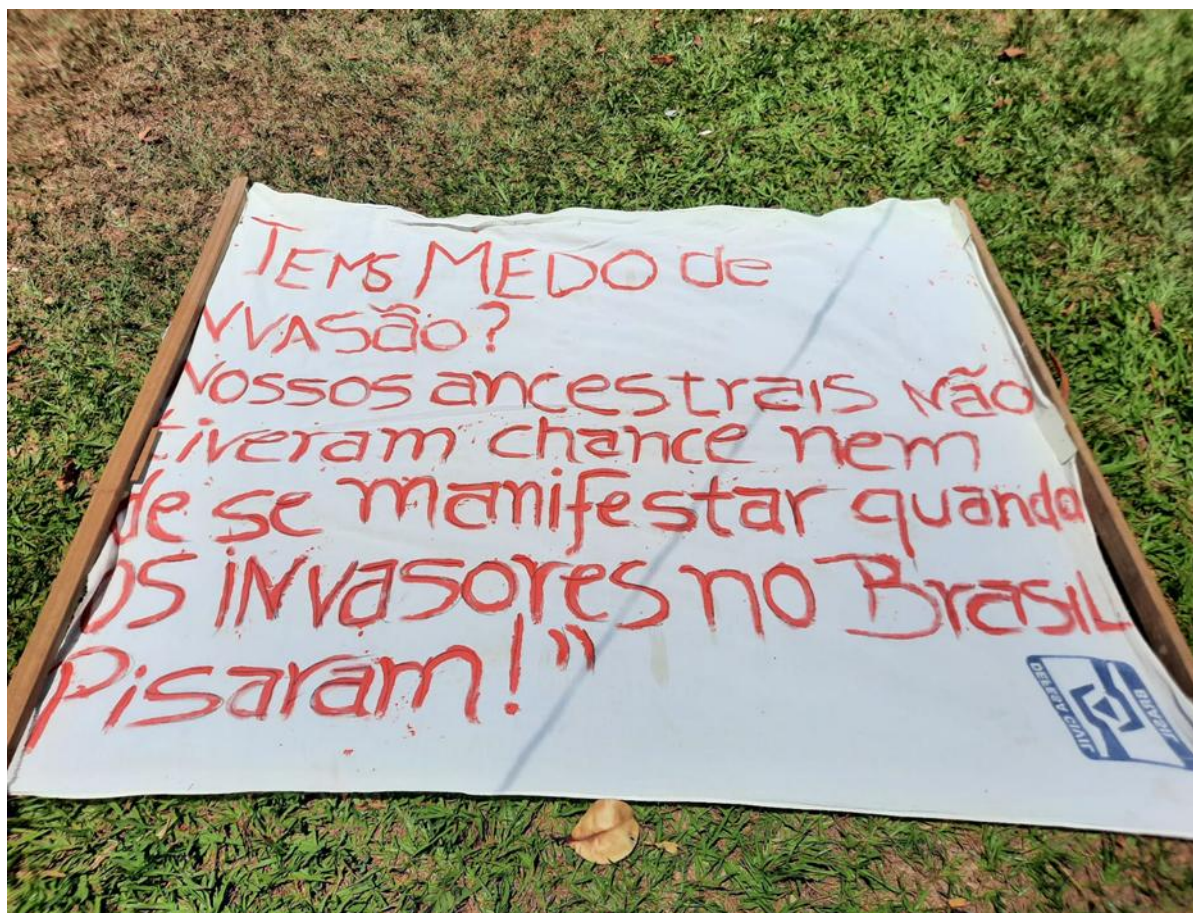


Fonte: trabalho de Campo (2024). Nova Esperança do Sudoeste. Paraná. Brasil

A influência e afetação causada pela globalização neoliberal, o multiculturalismo que em geral, capacita alguns e marginaliza a maioria, que no campo cultural, tem como principal característica a constante violação dos valores nacionais, tendo apoio da mídia, para valorizar os saberes e os valores dos outros, sobre os nossos (latino americanos), invalidando o conhecimento tradicional dos povos indígenas.

Seria uma redundância dizer, que é impossível o neoliberalismo e os povos indígenas complementando um ao outro, o neoliberalismo rejeita drasticamente a ideia de que existem ilhas de riquezas naturais, ou em linguagem neoliberal, “recursos naturais”, potenciais, ou bens de comércio ou produção fora de suas garras, gerando uma rejeição ao território indígena, por perder consideravelmente, oportunidades de exploração econômica e territorial dos recursos nessas comunidades.

Figura 46 – Defesa pelo direito ao território



Fonte: Trabalho de Campo (2024). Retomada/tekoha Yvy Okaju – Guaira – Paraná – Brasil.

As comunidades e os povos indígenas são vistos como um obstáculo ao desenvolvimento, a cegueira que a ganância pelo lucro e pela acumulação do capital, impossibilita analisar os rumos que esta exploração desordenada está tomando, não há consciência do mau uso que está sendo dado aos territórios, tem gerado consequências que afetam toda a humanidade, e pensar um outro modelo de vida social e econômica, sob um território constituído por crenças, histórias, tradições que não esteja pautada na lógica neoliberal é inconcebível, todos que impeçam este tipo de desenvolvimento e “progresso”, passa a ser considerado um inimigo.

O indígena com a possibilidade de viver em contato com a natureza, pode realizar seu ñande reko, porém essa possibilidade está cada vez mais limitada, os territórios indígenas são alvo de disputa pelos “homens da mercadoria”, seja pela presença de recursos naturais (madeira, minérios, entre outros), e/ou para a expansão do agronegócio. O espólio dos territórios indígenas seguem, assim como no período colonial, comunidades indígenas têm sido despojadas de seus territórios, de forma violenta (lembrando que quando nos referimos a violência, isto contempla muito mais

do que apenas violência física, estes outros tipos, infelizmente não aparecem na estatística).

De acordo com o Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2024, foram identificados 230 casos de invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e outros tipos de danos ao patrimônio indígena, envolvendo 159 Terras Indígenas (TIs) distribuídas em 21 estados brasileiros.

A maior parte desses episódios (61%) ocorreu em TIs já regularizadas (85 casos), reservadas (10) ou dominiais (2). Os 62 territórios restantes (39%) correspondem a áreas que ainda não estão plenamente regularizadas ou não tiveram qualquer medida administrativa iniciada para a demarcação.

Embora esses números representem apenas uma parcela da realidade das invasões e da exploração ilegal nos territórios indígenas, eles evidenciam a incapacidade do Estado brasileiro em garantir plenamente sua responsabilidade constitucional de proteger as terras indígenas e assegurar o usufruto exclusivo dos povos originários sobre seus territórios.

Quadro 4 – Invasões em Territórios indígenas em 2024

Tipos de invasão ou danos em 2024	Territórios afetados
Incêndios ou queimadas	48
Extração ilegal de madeira, areia, castanha e outros recursos naturais.	36
Agropecuária (criação de gado, monocultivos, arrendamento de terras)	35
Danos gerais ao meio ambiente	32
Desmatamento	31
Garimpo ou mineração	27
Obras e empreendimento dentro ou com impacto direto na TI	26
Invasão possessória de fazendeiros e/ou posseiros.	25
Retirada, retenção ou danificação de cursos d’água, rios e nascentes	22
Danos por uso de agrotóxicos	22
Caca e/ou pesca ilegais	21
Grilagem e/ou loteamento de terras	19
Danos ao patrimônio (destruição de casas, cercas, casas de reza, etc.)	7
Abertura de estradas ou ramais ilegais	6
Invasões com ataques armados e/ou ameaças	6
Diversos	4
Tráfico de drogas ou presença de narcotraficantes	3

**um mesmo território pode ser afetado por vários tipos de invasão, exploração de recursos naturais ou danos ao patrimônio.*
Fonte: CIMI (2025, p. 19)

Figura 47 – Assédio do agronegócio

POVOS ORIGINÁRIOS

‘Assédio do agronegócio é o maior desafio para as comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul’, diz liderança da CPT

Ataques e assassinatos, fome e doenças são algumas das violências sofridas pelos Guarani Kaiowa no Mato Grosso do Sul

24.AGO.2023 ÀS 10H45 | PORTO ALEGRE (RS) | MARCELO FERREIRA



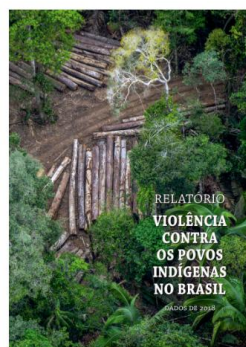
Fonte: <https://www.brasilefato.com.br/2023/08/24/assedio-do-agronegocio-e-o-maior-desafio-para-as-comunidades-indigenas-no-mato-grosso-do-sul-diz-lideranca-da-cpt/>

Figura 48 – O território material e a imaterialidade do território

24/09/2019

A maior violência contra os povos indígenas é a destruição de seus territórios, aponta relatório do Cimi

Com dados de 2018, relatório evidencia que a ofensiva sobre as terras tradicionais e número de assassinatos de aumentaram



POR ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO – CIMI

Os povos indígenas do Brasil enfrentam um substancial aumento da grilagem, do roubo de madeira, do garimpo, das invasões e até mesmo da implantação de loteamentos em seus territórios tradicionais, explicitando que a disputa crescente por estas áreas atinge um nível preocupante, já que coloca em risco a própria sobrevivência de diversas comunidades indígenas no Brasil. É o que evidencia o Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2018, sistematizado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que tem seu lançamento

realizado nesta terça-feira (24), em Brasília.

Fonte: <https://cimi.org.br/2019/09/a-maior-violencia-contr-a-os-povos-indigenas-e-a-apropriacao-e-destruicao-de-seus-territorios-aponta-relatorio-do-cimi/>

A oposição e resistência aos planos neoliberais de desapropriação e deslocamento de povos indígenas são lutas em defesa de seu território e de sua

cultura, mas também são lutas gerais em defesa da vida e do destino comum da humanidade.

Despojar os povos indígenas de seu território, representa uma mudança estrutural, de brusco impacto, configurando um etnocídio, que vem sendo praticado desde o início da colonização, e que perpetua até a atualidade, pelos processos de colonialidade, que nos levam a ressaltar a importância destes grupos subalternizados e marginalizados, levantarem suas vozes e protestar, reivindicando seus direitos, em diferentes partes do mundo, através da articulação em diferentes escalas, com atores e instituições na arena política, organizações nacionais, as Nações Unidas, e organizações não-governamentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: Pontos de partida para outros caminhos

Para eu chegar às considerações finais desta tese sem ter os olhos marejados é impossível, pois representa a continuidade e não o fim, a trajetória da pesquisa para o desenvolvimento de uma tese de doutorado é pequena, mas as vivências nos atravessam de forma inexplicável, e sim, os olhos enquanto espelho da alma falam muito sobre este processo de construção e des(construção) individual e ao mesmo tempo coletiva.

A análise final deste trabalho, nos leva ao ponto de partida e ao questionamento profundo que nos trouxe até aqui, sobre qual o significado de nossa existência, neste cenário que transborda desigualdades, destruição ambiental e desintegração social, reflexos de um contexto histórico e da atual racionalidade neoliberal, que conforme explicitado no decorrer desta pesquisa, não consiste apenas em um modelo de produção econômica, mas uma forma de subjetivação, que nos atravessa, nas dimensões éticas, políticas, ecológicas e simbólicas, colonizando modos de sentir, pensar e se relacionar com o mundo, transformando a vida em mercadoria e o ser humano em gestor de si mesmo, sendo culpabilizado por seus fracassos, por mais que eles englobem uma gama de fatores complexos, nos sobrecarregando e levando ao adoecimento psíquico.

Desta forma, buscamos, amparados por gigantes, refletir acerca de possibilidades de modos de vida que estabeleçam um contraponto à racionalidade neoliberal, bem como, ao individualismo competitivo. Inspirados nos povos indígenas, especialmente os Guarani-Kaiowá e Mbyá, e suas cosmologias, que não apenas questionam o modelo de desenvolvimento dominante, mas também inspiram movimentos sociais, coletivos feministas e comunidades de resistência, propondo uma ética do equilíbrio e de harmonia com o território, oferecendo experiências, alternativas e modos de viver baseados na solidariedade, na reciprocidade e na interdependência entre seres humanos e natureza, estas epistemologias são possíveis, e não são utopias distantes.

As reflexões desenvolvidas ao longo desta tese permitiram evidenciar que a questão indígena na América Latina, de forma particular, nos contextos analisados da Argentina e do Brasil, não pode ser compreendida de maneira fragmentada ou descolada de seus processos históricos estruturantes. Ao articular os diferentes

capítulos, torna-se possível afirmar que há uma linha de continuidade que conecta territorialidade, colonialidade e neoliberalismo, operando como eixo de produção e reprodução de desigualdades, mas também como campo de emergência de resistências e alternativas,

As experiências dos povos Guaraní analisadas nesta tese, emergem não como resquícios de um passado, mas como proposições concretas para o presente e o futuro. A centralidade do território, o respeito aos ciclos naturais, a coletividade e a espiritualidade apontam para modos de vida que desafiam a lógica destrutiva do modelo hegemônico. As falas das lideranças, evidenciam que a resistência não se dá apenas no campo político, mas também no cotidiano, nas práticas de cuidado, na transmissão de saberes e na relação com a terra.

Estabelecer um diagnóstico certamente não foi o nosso objetivo, porém, ao abordar os Guaraní Mbyá na região de Misiones, podemos evidenciar a permanência de uma territorialidade viva, sustentada por práticas de mobilidade, espiritualidade e organização comunitária que resistem às fronteiras estatais e às imposições da propriedade privada, assim como, na análise dos Guaraní Kaiowá em Mato Grosso do Sul, com destaque para a Aldeia Taquara, em Juti, torna evidente que o processo de confinamento territorial, associado à expansão da monocultura e à degradação ambiental, impõe limites concretos à reprodução física e cultural desses povos, sem, contudo, anular suas formas de resistência e reafirmação identitária.

Quando discutimos colonização e colonialidade como ferida aberta, compreendemos que a expropriação territorial e a subalternização dos povos indígenas não pertencem ao passado, mas constituem processos históricos que se reproduzem de forma contínua. A expressão *Yvy ñane mba'e voi*, “essa terra tinha dono”, sintetiza, de maneira contundente, a violência fundante que estrutura a formação dos Estados latino-americanos, evidenciando que a negação dos direitos originários permanece como base de sustentação de modelos de desenvolvimento excludentes.

No que se refere à racionalidade neoliberal, percebemos como este modelo aprofunda tais processos, intensificando a mercantilização da terra, a exploração dos recursos naturais e a precarização das condições de vida dos povos indígenas, através lógica da acumulação e da competitividade, ampliando a distância entre os modos de vida indígenas e o sistema dominante, ao mesmo tempo em que tenta absorver, deslegitimar e invisibilizar suas formas de existência. Quando tratamos acerca da necessidade de enfrentar o neoliberalismo, esta análise não recai apenas

sobre os povos indígenas, mas interpela de maneira direta a sociedade não indígena, em especial aqueles que se beneficiam das estruturas herdadas da colonização, bem como reconhecer, que o modelo econômico e político vigente não é neutro: ele se sustenta sobre desigualdades raciais, territoriais e epistêmicas profundamente enraizadas.

O neoliberalismo, promove a mercantilização da vida, a privatização dos bens comuns e a centralidade do indivíduo em detrimento do coletivo, reforça uma lógica que historicamente desconsidera outras formas de existência. Nesse processo, os povos indígenas são frequentemente posicionados como obstáculos ao “progresso”, assim como os gastos com questões sociais, programas de transferência de renda, e até mesmo o Sistema Único de Saúde, por atentarem para uma parcela invisibilizada da população, Krenak (2015) em “Ideias para adiar o fim do mundo” é incisivo ao demonstrar que a ideia de humanidade construída pela modernidade excluiu sistematicamente aqueles que não se enquadravam em seus parâmetros.

Reforçamos a necessidade de pesquisas voltadas às temáticas indígenas, não configurando apenas como um exercício acadêmico, mas como um posicionamento ético, político e epistemológico diante das crises contemporâneas, reconhecendo que os povos indígenas não são objetos de estudo, mas sujeitos de conhecimento, portadores de sistemas complexos de interpretação do mundo que desafiam e ampliam os limites da ciência moderna. Nesse sentido, estar em territórios indígenas, com escuta, respeito e responsabilidade, transformam o próprio fazer científico, rompendo com a distância analítica tradicional e colocando o/a pesquisador/a diante de outras formas de produzir e compartilhar conhecimento.

O território deixa de ser apenas categoria analítica e passa a ser experiência vivida, onde se aprende que a terra é relação não é recurso, que o conhecimento é construído coletivamente, e que para compreender o outro, preciso ouvi-lo, a ponto que ele deixe de ser o outro, sendo um processo de desaprendizagem, de abrir-se para outras epistemologias de questionamento do pensamento colonial que estrutura grande parte da nossa formação acadêmica, como aponta Krenak (2015), é necessário suspender certezas, desacelerar e reaprender a escutar o mundo, deslocar-se de uma posição de centralidade para uma postura de escuta e de diálogo.

O conviver com os povos Mbyá e Guarani e Kaiowá, nos leva a compreensão da vida de uma forma diferente, nos ensinando que o conhecimento caminha junto com a espiritualidade e também com o território, que está centralizado no coletivo, e

pautado no respeito aos ciclos naturais, na ética do cuidado e na valorização da diversidade.

Através dos diálogos, podemos compreender as dimensões sensíveis e complexas de como os povos indígenas, com os quais desenvolvemos nossa pesquisa, se relacionam com o território, especialmente quando mediadas pela voz das mulheres, guardiãs de saberes, memórias e práticas que sustentam a vida coletiva, e que estão como lideranças em suas comunidades, com destaque para a fala de Itati Brizuella, liderança indígena da comunidade Chapai, localizada em San Inácio, Misiones-Argentina, cuja narrativa sintetiza, com notável densidade, elementos centrais da cosmologia, da territorialidade e do horizonte ético que orienta o modo de vida Guaraní: “A terra é a nossa mãe. Quando a gente pisa nela, está pisando na própria mãe”. Sua fala desloca radicalmente a compreensão ocidental da terra como recurso, reposicionando-a como sujeito de relação, dotado de vida, agência e dignidade, quem iria pensar em sua consciência em envenenar, enfraquecer a própria mãe?!

Devemos refletir quanto a relação que estabelecem com a terra, com o ato de plantar, que no contexto indígena, não é uma intervenção técnica sobre o solo, mas um gesto relacional, que exige permissão, respeito e reciprocidade: “antes de plantar, pedimos permissão, em que momento imaginamos uma plantadeira, cortando o solo pedindo licença para semear? [...] “só quero plantar para alimentar meus filhos”. Tal perspectiva evidencia uma ética do cuidado que se contrapõe diretamente à lógica predatória da exploração intensiva da natureza, da produção em larga escala e commodities.

Ao ser questionada sobre a possibilidade de a terra “falar”, Itati responde afirmativamente, indicando que essa comunicação se dá por meio dos elementos naturais, o vento, a chuva, os trovões, os quais expressam estados e mensagens do próprio território. “Quando o vento canta, é porque a terra está falando”, afirma. No entanto, essa escuta exige uma disposição específica: o silêncio. “Só quem aprende a ficar em silêncio escuta o que o vento diz.” Aqui, o silêncio não é ausência, mas condição de possibilidade para a escuta sensível do mundo, revelando uma epistemologia que valoriza a atenção, a percepção e a conexão com o ambiente. A terra fala quando falta chuva, fala quando temos tempestades, alagamentos, desmoronamentos, inundações, porém os ouvidos estão selados, só se ouve a palavra lucro, e o restante não é ouvido, pois não afeta a parcela que realmente

interessa, devemos nos questionar, quem sofre com o aquecimento global, por exemplo?! Reflitamos.

Outro aspecto fundamental, que foge muito a esfera da materialidade, é o que diz respeito ao papel dos sonhos. Para Itati, “o sonho é o caminho do espírito”, constituindo-se como meio de comunicação com os ancestrais e como espaço de orientação coletiva. Longe de ser uma experiência individualizada, o sonho é partilhado: “o sonho não pertence a quem sonhou, pertence à comunidade”. Essa dimensão coletiva do sonhar reforça a centralidade da comunidade na interpretação dos sinais e na tomada de decisões, como no caso em que Itati relata ter aceitado sua função de liderança após um sonho com seu pai, que a encorajava a seguir seu caminho.

Segundo Itati, viver bem não está associado ao acúmulo material, mas à capacidade de estabelecer relações equilibradas com os outros seres, humanos e não humanos. “É viver sem prejudicar o outro [...] é cuidar do rio, da árvore, da criança e do velho.” Em contraposição, à lógica neoliberal, que é marcada pela centralidade do dinheiro, do poder e da desconexão com a terra.

Itati afirma que “o mundo está doente porque a humanidade está doente”, mas salienta que ainda há esperança “Enquanto uma semente brotar, há esperança”, o futuro, nessa perspectiva, não é uma projeção abstrata, mas uma construção presente: “o futuro é o que deixamos plantado” e que “cuidar da terra é cuidar de nós mesmos”.

Dessa forma, os diálogos e os contatos com os povos, constituem produções de conhecimento que tensionam as epistemologias hegemônicas e ampliam os horizontes de compreensão sobre território, natureza e vida, e que a luta dos povos indígenas por seus territórios não se restringe a uma demanda por espaço físico, mas constitui uma defesa de modos de vida que oferecem alternativas concretas às crises contemporâneas, em um contexto de crise ambiental, social e civilizatória.

Assim, as alternativas de mudança não podem ser pensadas apenas em termos técnicos ou institucionais, mas exigem uma transformação profunda nas formas de pensar, produzir e se relacionar com o mundo. Isso implica reconhecer os povos indígenas como sujeitos de conhecimento, fortalecer seus direitos territoriais, promover a diversidade de modos de vida e construir políticas que respeitem suas autonomias. Mais do que isso, implica aprender com suas epistemologias, que nos ensinam a desacelerar, a escutar e a viver em equilíbrio.

Devemos compreender que esta noção de progresso e desenvolvimento, tem nos levado à bancarrota, aquilo que historicamente nos foi apresentado como avanço, industrialização, crescimento econômico, domínio técnico da natureza, na realidade compõe um processo destrutivo, o “fim do mundo”, não é um evento futuro, mas um processo em curso, que já se concretizou para inúmeros povos indígenas ao longo da história, especialmente a partir da colonização, e como foi discutido no terceiro capítulo desta tese: a colonialidade como ferida aberta, permanente, que continua operando na expropriação territorial e na negação de existências outras.

Outro ponto central é a crítica à lógica da produtividade e da aceleração, vivemos na atualidade em uma sociedade regida pela lógica do consumo, em que a vida é constantemente subordinada a metas econômicas, esvaziando-se de sentido, diante dessa situação emergencial, devemos nos voltar para as epistemes e vivências indígenas, seus modos de vida, baseados na reciprocidade, na suficiência e no respeito aos ciclos naturais, que nos oferecem caminhos concretos para pensar outras formas de existência, porém, para tal, é necessário pensar propostas não meramente adaptativas, mas que impliquem uma ruptura com a lógica de exploração, que requer um exercício coletivo através da construção de novas formas de relação entre humanos e não humanos, entre sociedade e natureza, entre presente e futuro. Através da reconstrução do pertencimento humano à Terra, não somos gestores da natureza, mas participantes de uma teia de vida complexa, na qual nossas ações têm consequências diretas sobre o equilíbrio do todo.

As lutas territoriais dos povos indígenas, nesse sentido, não dizem respeito apenas a esses grupos, mas à possibilidade de existência de múltiplos mundos. Pois compreendemos, que ao longo da história, foi construído uma cisão radical entre sociedade e natureza, legitimando práticas de exploração ilimitada dos territórios (meio ambiente passa a ser concebido como recurso, matéria-prima, estoque disponível para a acumulação) naturalizando a destruição de ecossistemas inteiros e dos seres que neles habitavam/habitam (expropriação de povos que historicamente se relacionavam com a terra de forma integrada).

Ao aprofundar essa compreensão de que somos parte indissociável do meio ambiente, Kopenawa apresenta uma crítica radical ao modo de existência da sociedade não indígena, que ele denomina “povo da mercadoria”, evidenciando que a destruição ambiental não é um efeito colateral do desenvolvimento, mas um resultado direto de uma forma específica de pensar e se relacionar com o mundo, que é histórica e continua se reproduzindo, e que o céu pode cair, não como metáfora

distante, mas como possibilidade concreta diante do avanço da destruição da floresta e da ruptura das relações entre humanos, espíritos e natureza, da mineração, do desmatamento, da invasão dos territórios, rompendo frontalmente com a visão ocidental, que separa natureza, cultura e espiritualidade, e nos obriga a repensar o que entendemos por “realidade”.

Devemos compreender que a espoliação dos territórios indígenas não é um fenômeno do passado, mas uma dinâmica contínua, legitimada por discursos de desenvolvimento, progresso e competitividade global, e que na contemporaneidade, o neoliberalismo, enquanto racionalidade dominante, aprofunda a lógica colonial ao radicalizar a mercantilização da terra, dos corpos e da própria vida. Se a colonialidade instituiu a expropriação dos territórios indígenas como fundamento da formação dos Estados latino-americanos, o neoliberalismo atualiza e intensifica esse processo, convertendo territórios em ativos econômicos e expandindo fronteiras de exploração.

É nesse cenário que o avanço do agronegócio se insere como uma das principais expressões materiais dessa lógica, nos territórios estudados, a expansão de monoculturas, como soja e milho, cana-de-açúcar ou ainda Pinus e Eucalipto, frequentemente associadas a cadeias globais de produção, implicando não apenas a transformação da paisagem, mas a destruição de ecossistemas inteiros e a expulsão de povos de seus territórios, nos encontramos novamente com Kopenawa, que afirma que os “brancos pensam apenas na mercadoria”, denunciando justamente essa incapacidade de reconhecer os limites e as interdependências que sustentam a existência.

A floresta, para os Guarani, é um ser vivo, habitado por espíritos e sustentado por relações que não podem ser reduzidas à lógica do lucro, a expansão do agronegócio sobre seus territórios não apenas reduz o espaço físico disponível, mas compromete práticas fundamentais como a agricultura tradicional, a coleta, a caça e as atividades espirituais. A degradação ambiental resultante desse processo afeta diretamente a saúde, a alimentação e a reprodução cultural dessas comunidades, evidenciando que a destruição do território é, simultaneamente, destruição de modos de vida, inclusive de nós brancos também, se configurando um processo de auto destruição.

Podemos desta forma compreender que este processo histórico que acaba por se assemelhar nos territórios que contemplam Argentina e Brasil, articulam e trazem em seu contexto a devastação ambiental, o aquecimento global, a perda de biodiversidade e a intensificação das desigualdades sociais, não sendo fenômenos

isolados, mas expressões de um mesmo modelo civilizatório (talvez em tempos diferentes, no Brasil, em um estágio mais avançado) e que a luta dos povos indígenas contra a espoliação territorial e a degradação ambiental não diz respeito apenas à defesa de seus direitos, mas à preservação das condições que sustentam a vida em escala planetária.

Devemos ampliar o debate sobre a crise contemporânea, tensionando as formas tradicionais de conhecimento e abrindo espaço para outras maneiras de compreender o mundo, reforçando a necessidade de escutar e de reconhecer que, diante dos desafios atuais, talvez seja justamente no reconhecimento de outras formas de ver e sentir, que residem possibilidades concretas de transformação, nos abrindo para nos descolonizar e exigindo disposição para rever as bases do pensamento ocidental, que é atravessada por hierarquias, separações e violências historicamente construídas.

Descolonizar-se, por si só, não basta, é necessário também “indigenizar-se”, não como tornar-se indígena, o que seria impossível, mas como um processo de reaproximação com princípios que estruturam os modos de vida indígenas, em um processo de reaprender a viver em harmonia com a terra, com os outros seres, com o tempo, com o coletivo, reconhecendo que a não se sustenta na acumulação, mas na reciprocidade; que o território não é propriedade, mas pertencimento; que o conhecimento não é domínio, mas escuta.

As experiências vivenciadas nos territórios Guarani/Kaiowá e Mbyá, bem como as falas das lideranças e moradores das comunidades indígenas que nos atravessaram e atravessam esta tese (no sentido de profundidade), evidenciam que essa indigenização passa por práticas concretas, de aprender a ouvir o silêncio, como condição para escutar a terra, compreender o sonho como espaço de orientação coletiva, reconhecer o monte, a água, o vento e as plantas como sujeitos da relação, e que não constituem abstrações, mas modos de existência que se mantêm vivos apesar das pressões da colonialidade e do neoliberalismo.

Indigenizar-se não é falar em nome dos povos indígenas, nem se apropriar de seus saberes de forma descontextualizada, mas sim, representa um processo de transformação interna e relacional, que deve caminhar lado a lado com o reconhecimento e o fortalecimento das lutas indígenas por território, autonomia e direitos. Não há indigenização possível sem compromisso político com essas pautas, o que exige deslocamento e responsabilidade.

Em um mundo marcado pela crise ambiental, pela intensificação das desigualdades e pelo avanço de um modelo que transforma tudo em mercadoria, esses processos deixam de ser apenas escolhas individuais e passam a constituir uma urgência coletiva. Não se trata de retorno ao passado, mas da necessidade de compreendê-lo, para contextualizar o presente, e ainda, possibilitar esperar a construção de outros futuros possíveis, que caminhem em direção contrária aos caminhos nos quais estamos percorrendo, que possamos dar oportunidade para os epistemes ancestrais, para que haja a possibilidade de futuros em que a vida, em sua diversidade, possa continuar existindo, para tal, devemos estar abertos também a nos descapitalizarmos, não apenas no que tange ao ato de reduzir o consumo ou questionar práticas econômicas individuais, mas desestruturar a lógica que organiza a vida em torno da acumulação, do lucro e da mercantilização.

À luz de tudo o que foi discutido até aqui, territorialidade, colonialidade, neoliberalismo, epistemes ancestrais e alternativas de existência, a demarcação e o reconhecimento dos territórios indígenas emergem, não apenas como uma pauta jurídica ou administrativa, mas como uma condição estrutural para a continuidade da vida em sua diversidade. Trata-se de uma questão que articula justiça histórica, direitos constitucionais, preservação ambiental e a possibilidade concreta de construção de outros modos de habitar o mundo.

A não demarcação, ou a demarcação incompleta, deve ser compreendida como a continuidade de um processo de expropriação iniciado com a colonização e intensificado no contexto neoliberal. Ao negar aos povos indígenas o acesso aos seus territórios tradicionais, impede-se a reprodução de seus modos de vida, seus sistemas de conhecimento e suas práticas espirituais, o território não é um suporte físico neutro, mas o próprio fundamento da existência coletiva. Sem o Tekoha, não há como sustentar o *teko*, não há como manter as casas de reza, o monte (matas), os caminhos de cura, a agricultura tradicional e a transmissão de saberes.

Afinal, estes territórios sempre tiveram donos, os povos indígenas possuem direitos originários, anteriores à própria formação do Estado, suas formas de existência são legítimas e fundamentais para o equilíbrio do mundo, neste contexto, a demarcação assume um papel estratégico diante da crise ambiental global, pois os territórios indígenas estão entre as áreas mais preservadas do planeta, o que não é coincidência, mas resultado de uma relação com a terra baseada na reciprocidade, no cuidado e no respeito.

Assim, este trabalho encerra-se com a voz de Krenak: **“enquanto houver um rio correndo, uma montanha de pé e alguém sonhando com o coletivo, ainda há futuro”** e **“Enquanto a Terra estiver viva, podemos continuar dançando com ela. Mas, se ela parar de dançar, nós também paramos.”** Ou seja, se a humanidade continuar vivendo como vive, o mundo acaba; mas se vivermos como os povos originários, podemos adiar o fim do mundo.”

*Será que nessa
cadeira cabem 300?'*

*Como dizia Mario de
Andrade, eu sou 300.*

*Eu não sou mais do que um, mas eu
posso invocar mais do que 300.*

*Nessa caso, 305 povos, que nos últimos
30 anos do nosso país, passaram
a ter a disposição de dizer:*

"Estou aqui".

*Sou guarani, sou xavante, sou caiapó,
sou yanomami, sou terena".*

***Discurso de posse de Ailton Krenak, na academia brasileira de letras (ABL) em abril de
2024.***

Aguyjevete!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala, 2013.

ALEMÁN, Jorge. Sujeto y neoliberalismo. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, n. 49, p. 104–120, 2016.

ALIMONDA, H. et al. *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2011.

AMÂNCIO, Adriana. Cercados pelo agronegócio, agricultores familiares e indígenas sofrem com insegurança alimentar no Cerrado. *O Joio e O Trigo*, São Paulo, 27 out. 2022. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2022/10/cercados-pelo-agronegocio-agricultores-familiares-e-indigenas-sofrem-com-inseguranca-alimentar-no-cerrado/>. Acesso em: 08 set. 2025.

BASUALDO, Eduardo M.; ARCEO, Enrique (org.). *Neoliberalismo y sectores dominantes: tendencias globales y experiencias nacionales*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BRAND, Antonio; COLMAN, Rosa Sebastiana; MACHADO, Neimar. *Os Guaraní nas fronteiras do MERCOSUL*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de

BROWN, Wendy. *Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Rio de Janeiro: Zazie, 2018.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2022.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1968.

CALVEIRO, Pilar. *Resistir al neoliberalismo: comunidades y autonomías*. Buenos Aires; Ciudad de México: CLACSO; Siglo XXI Editores, 2021.

CEBOLLA, Badie Marilyn; GALLERO, Maria Cecilia. “Las relaciones blanco-indios a través del registro fotográfico en Misiones (1920-1960)”. In: GIORDANO, Mariana; REYERO, Alejandra (org.). *Identidades en foco: fotografía e investigación social. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI-CONICET)/UNNE*, 2012.

CEBOLLA BADIE, María Victoria . *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Barcelona.2013.

CHAMORRO, Graciela Chamorro; COMBÈS, Isabelle Combès (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. 930 p.

CLEMENTE, Giomar Henrique. *Refletindo sobre saúde indígena a partir da Opy (casa de reza) Guarani Mbya: uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia Tenondé Porã, município de São Paulo*. 2024. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/42761/1/GIOMAR%20HENRIQUE%20CLEMENTE.pdf> Repositório PUC-SP

COELHO, Bruna Martins; SMID, Daniela; AMBRA, Pedro. *A psicanálise e o neoliberalismo: entrevista com Caterina Koltai, Christian Dunker, Maria Rita Kehl, Nelson da Silva Jr., Paulo Endo e Rodrigo Camargo*. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2017/05/19/a-psicanalise-e-o-neoliberalismo-entrevista-com-caterina-koltai-christian-dunker-maria-rita-kehl-nelson-da-silvajr-paulo-endo-e-rodrigo-camargo> Acesso em: 10 set. 2025.

COLAÇO, Thais Luzia. *Novas perspectivas para a Antropologia Jurídica: o Direito e o pensamento decolonial*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: capitalismo y descolonización*. La Paz: Tinta Limón, 2010.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELMANTO, Júlio. Seminário internacional “Conflitos do modelo de desenvolvimento do capital”. Escola Nacional Florestan Fernandes, Guararema, 04 nov. 2014. Fundação Rosa Luxemburgo. Disponível em: <https://www.rosalux.org.br/seminario-conflitos-do-capital/>. Acesso em: 05 set. 2025.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015. (Coleção Estado de Sítio).

EQUIPO NACIONAL DE PASTORAL ABORIGEN (ENDEPA). *¡El Valle de Kuña Piru es Mbya!* [S.l.]: ENDEPA, [s.d.].

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guaranis (séculos XVI-XX)”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FERREIRA, Eva Maria Luiz Ferreira; CARMO, Gustavo Costa do Carmo. A mão de obra kaiowá e guarani na colonização no antigo sul de Mato Grosso. In: CHAMORRO, Graciela Chamorro; COMBÈS, Isabelle Combès (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 359-368.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. Tradução de Aline Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. v. XXI (1927-1931). Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 73-148.

GALLERO, Cecilia; KRAUTSTOFL, Elena. *Construcción de identidades en el marco de una provincia pluriétnica, Misiones, Argentina*. In: IX Congreso Argentino de Antropología Social, 9., 2008, Posadas. Anais [...]. Posadas: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, 2008.

GALLERO, Cecilia. *Com la pátria a cuestas: la inmigración alemana-brasileña en la colônia Puerto Rico, Misiones*. Buenos Aires: Araucária Editora, 2009.

GARCIA, Gustavo Henrique Maia; BRASIL, Deilton Ribeiro. A (in)efetividade de agendas ambientais no neocolonialismo latino-americano: o extrativismo como ideologia social e suas implicações. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 92-115, jan./jun. 2023. DOI: <http://doi.org/10.5585/2023.21428>.

GIARRACA, Norma Giarracca; TEUBAL, Miguel Teubal. Del desarrollo agroindustrial a la expansión del agronegocio: el caso argentino. In: MANÇANO FERNANDES, Bernardo Mançano Fernandes (org.). *Campesinato e agronegócio na América Latina*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

GRUMBERG, Georg (Coord.); MELIÀ, Bartomeu (Ed.). *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. São Paulo: CTI, 2008.

GUDYNAS, Eduardo. *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba: CEDIB, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Capitalismo e impulso de morte*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HARVEY, David. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid, 2010.

HARVEY, David. *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HARVEY, David. *O Capital no Século XXI: Geografia do Neoliberalismo e Acumulação por Espoliação*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Tradução de Adail Sobral e Maria Lucia de Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2011.

HARVEY, David. *Os limites do capital*. Tradução de Boaventura Antunes. São Paulo: Boitempo, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KLEIN, Naomi. *Los años de reparación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Amsterdam: Transnational Institute, 2020.

KRAMER, Ana Maria Gorosito. Encuentros y Desencuentros. Relaciones inter-étnicas y representaciones en Misiones, Argentina. Tesis de Maestría, Mimeo. Brasília: Universidad de Brasília, 1983.

KRAMER, Ana María Gorosito. Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. Avá. Revista de Antropología, Posadas, n. 9, p. 11-27, ago. 2006. Disponível em: [RID-UNaM – Liderazgos guaraníes](#)

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMA, Alexandre Bonetti. Contemporaneidade neoliberal e epistemologias. 2021.

MACHADO, Horácio. *Extrativismo, capitalismo e necroeconomia: uma perspectiva latino-americana*. Catamarca: Universidade Nacional de Catamarca, 2014.

MACHÓN, Jorge 2004. El viaje de Amado Bonpland a Misiones en 1821. Posadas: Edición del Autor.

MAEDER, Ernesto. Misiones, Historia de la Tierra Prometida. Buenos Aires: Eudeba, 2004.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Textos filosóficos, 1844.

MATOS, Sidney Tanaka S. Conceitos primeiros de neoliberalismo. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 13, n. 1-2, p. 192–213, jan./dez. 2008.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1988.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Introdução de The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2017, v. 32, n. 94. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVv/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 22 de abril de 2026.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORAES, Reginaldo. *Neoliberalismo. De onde vem, para onde vai?* São Paulo: Editora Senac, 2001.

MOREIRA, Eduardo. *Economia do desejo: a farsa da tese neoliberal*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2020.

MOREIRA, Eduardo. *O que os donos do poder não querem que você saiba*. São Paulo: Alaúde; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

NOELLI, Francisco Silva. *Os Jê do Sul e os Guarani: relações históricas e culturais na pré-história do Sul do Brasil*. 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha Freire. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PEREIRA, Levi Marques Pereira. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taquara*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Antropoceno ou capitaloceno? A sociedade na trama da vida. *Revista Tamoios*, São Gonçalo, v. 20, n. 2, p. 10–22, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/tamoios.2024.85875>. Acesso em: 14 jul. 2025.

PREZIA, Benedito A.; HOORNAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD, 1989.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó Queiroz. Uma esquina nos confins da América: encontros e desencontros nos processos de povoamento e ocupação do território do atual Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela Chamorro; COMBÈS, Isabelle Combès (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 103-126

QUIJADA, Mónica; BERNAND, Carmen; SCHNEIDER, Arnd. Homogeneidad y nación: con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 73-97.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, v. 44, n. 4, p. 549–557, 1992.

REGUILLO, Rossana. *Horizontes fragmentados: comunicación, cultura, pospolítica*. Guadalajara: ITESO, 2007.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno, Petrópolis: Editora vozes, 1977.

RINCÓN, Omar. Narrativas mediáticas: o como se cuenta la sociedad del entretenimiento. Barcelona: Gedisa, 2014.

SAFATLE, Vladimir (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020.

SANTOS NERY, C. S.; NERY, V. S. C. Saberes, experiências e desafios na formação de professores indígenas no Amapá. Revista de Divulgação Científica SAPIENS, v.2, n. 1, p. 154-164, 2020.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SMITH, Neil. *Desenvolvimento desigual*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988.

SVAMPA, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Buenos Aires: CALAS, 2019.

VENTURINI, Sergio Venturini et al. El indio Guaraní en la selva, en las Misiones, hoy. 2. ed. Durazno: [s.n.], 2014.

