



POR PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO COM POVOS INDÍGENAS

EXPERIÊNCIAS COM OS KAIOWÁ E GUARANI

LUCAS LUIS DE FARIA

EDUNILA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Diana Araújo Pereira *Reitora*
Rodne de Oliveira Lima *Vice-reitor*

EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

Andréia Moassab *Coordenadora e chefe da EDUNILA*
Júlio da Silveira Moreira *Vice-coordenador da EDUNILA*
Ailda Santos dos Prazeres *Assistente em administração*
Claudinéia Pires *Assistente em administração*
Francieli Padilha Bras Costa *Programadora visual*
Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecário-documentalista*
Ricardo Fernando da Silva Ramos *Assistente em administração*
Robson Eduardo Gibim *Assistente em administração*

CONSELHO EDITORIAL

Andréia Moassab *Presidenta do Conselho*
Júlio da Silveira Moreira *Vice-presidente do Conselho*
João Abner Santos Bezerra *Representante dos/as técnico-administrativos/as em educação da UNILA*
Mackenson Beauvais *Representante dos/as discentes de graduação da UNILA*
Deny Sávia Martins da Silva *Representante dos/as discentes de pós-graduação da UNILA*
Diego Moraes Flores *Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)*
Débora Cota *Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH – UNILA)*
Luiz Roberto Ribeiro Faria Junior *Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)*
Patricia Nakayama *Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP – UNILA)*
Fabio Luis Barbosa dos Santos *Representante externo - Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)*
Joice Berth *Representante externa - Arquiteta e urbanista e escritora*
Alai García Diniz *Representante externa - Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)*
Maria do Carmo Rebouças dos Santos *Representante externa - Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)*
Luis Eduardo Aragon Vaca *Representante externo - Universidade Federal do Pará (UFPA)*

**POR PSICOLOGIA(S)
EM MOVIMENTO COM
POVOS INDÍGENAS:**

EXPERIÊNCIAS COM OS KAIOWÁ E GUARANI

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

© 2024 EDUNILA – Editora Universitária

EQUIPE EDITORIAL

Francieli Padilha Bras Costa *Projeto gráfico, capa e diagramação*
Leonel Gandi dos Santos *Normalização bibliográfica*
Cibelle Burdulis da Motta *Revisão de textos*
Andréia Moassab *Preparação e edição de textos*
Lissandra Takua Poty Martínes Alderete *Ilustração compondo a capa*

Catálogo na Publicação (CIP)

F224p Faria, Lucas Luis de.
Por psicologia(s) em movimento com povos indígenas: experiências com os Kaiowá e Guarani / Lucas Luis de Faria. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2024.
PDF (257 p.) : il.
ISBN: 978-65-86342-51-2

1. Psicologia social. 2. Povo indígena Kaiowá. 3. Povo indígena Guarani. 4. Estudos decoloniais. I. Faria, Lucas Luis de. II. Título.

CDU 316.6

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

Editora associada à



EDUNILA
Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

EDUNILA – Editora Universitária
Campus Integração - Av. Tancredo Neves, 3147 - Porto Belo
Foz do Iguaçu – PR – Brasil | CEP: 85867-970
editora@unila.edu.br | <https://portal.unila.edu.br/editora>

LUCAS LUIS DE FARIA

**POR PSICOLOGIA(S)
EM MOVIMENTO COM
POVOS INDÍGENAS:**

EXPERIÊNCIAS COM OS KAIOWÁ E GUARANI

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2024



Estas escritas são dedicadas:

*Aos povos Kaiowá e Guarani e sua resistência originária,
à Damiana, ao Turê, ao Sandriel, à Mbo'y Jegua'i, à dona
Adelaide e à dona Helena, à Jaja e à Aranduhá, ao grupo Mitã,
à mulherada de Panambizinho e a todos e todas guerreiros e
guerreiras da Aty Guasu, Kuñangue Aty Guasu, Aty Jovem e demais
organizações de luta.*

*Em inspiração e memória de Ignacio Martín-Baró, por sua luta
revolucionária e trajetória por um Psicologia contra a ordem e em
solidariedade ao povo:*

*“é possível que algum psicólogo social escolha colocar-se a
serviço da ordem estabelecida, seja por interesse de classe, por
convicção ou simplesmente por interesse pessoal. Todavia, a opção
pela postura oposta fica aberta, não somente no nível da intenção
subjativa ou das aplicações práticas, mas também na configuração
mesma do saber e fazer científicos”.*

Ignacio Martín-Baró, 1985



*“Eu vou com a rebeldia
Sem saco pra ser súdito
Cuspindo cada sílaba pro Estado cair sábado”.*

Xote – Puro Suco

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

*Avante,
revoltas, levantes, insurreições, revoluções!
Desde abajo
hasta la victoria.*



Desenho: Carolines venegas

Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo

SUMÁRIO

Palavras da Editora	13
Um mergulho nas terras sagradas e sangrentas	15
Entre a Terra Vermelha e as redes virtuais	19
OGUATA CAMINHADA	27
Habitar terras indígenas	29
De folclore a guerreiros e guerreiras	32
Psicologias outras para outros mundos possíveis	36
“ <i>Se es y se siente – soy donde pienso – donde se piensa</i> ”	40
INDÍGENAS EM MOVIMENTO	47
Eurocentrismo e decolonialidades	49
Estado-nação, indigenismos e colonialidades	52
Os movimentos indígenas do Brasil.....	58
insurgências, conquistas e limites	65
Brasil 500 anos: colonização e resistência	71
As políticas anti-indígenas e as mobilizações contemporâneas.....	77
Indígenas em movimento contra Bolsonaro	92

DIÁLOGOS DESOBEDIENTES E FRONTEIRIÇOS..... 107

Aty Guasu nos *Tekoha* e na internet 109

“Terra é vida, despejo é morte” 119

Estado, latifúndio e capital transnacional 133

Raízes da violência colonial 135

A violência nos estudos de Martín-Baró e as experiências Kaiowá e Guarani 140

A face “oculta” do agronegócio 158

Impactos psicossociais da violência colonial nos povos indígenas..... 174

Aty Guasu e as retomadas: desobedecer e re-existir 193

ÑE'E PORÃ | EM BUSCA DAS PALAVRAS BOAS 219

Fim também é começo 221

A nossa palavra caminha até aqui..... 228

Referências 237

Sobre o autor 259

PALAVRAS DA EDITORA

O livro **Por psicologia(s) em movimento com povos indígenas** convida a uma reflexão profunda sobre as psicologias em diálogo com os povos indígenas, especialmente os Kaiowá e Guarani, em sua luta por vida e dignidade. Mais do que uma narrativa acadêmica ou de uma análise social distanciada, se trata de um testemunho sensível e comprometido com realidades que, para muitos e muitas, permanecem invisíveis. A obra desafia o leitor e a leitora a repensarem seus próprios referenciais teóricos e culturais, deslocando o olhar ocidental hegemônico para uma escuta solidária e descolonizada.

Ao longo de suas páginas, somos conduzidos por uma trajetória que questiona verdades estabelecidas e nos leva a um caminho de profundo respeito. Em tempos de retrocessos nas políticas indigenistas e de ataques aos direitos dos povos originários, o resultado desta pesquisa torna-se uma leitura fundamental para aqueles e aquelas que buscam destrinchar as múltiplas dimensões da resistência indígena.

Com texto fluido e agradável, o autor se posiciona ao lado dos povos indígenas caminhando com eles, em seus territórios. Essa experiência é traduzida, então, em um trabalho que conjuga ética, política e ciência. Ou seja, este livro nos ensina a sentir o impacto das violências estruturais da atualidade e, ao mesmo tempo, nos aproxima da força das mobilizações e dos saberes ancestrais que sobrevivem e florescem em meio à adversidade.

Ao explorar as experiências de saúde, violência e resistência das comunidades Kaiowá e Guarani, Lucas Luís de Faria revela a profundidade das relações sociais, políticas e espirituais que sustentam a luta pela terra e pela vida. O que está em jogo é a sobrevivência física desses povos junto com a preservação de suas cosmologias e formas de viver e de se relacionar com o mundo. Neste sentido, esta obra abre com extrema potência, a coleção **Insurgências em Movimento**, vinculada ao selo Ñande, que tem por objetivo reunir trabalhos em torno dos movimentos e lutas populares na formação do continente e na atualidade

Diante desta riqueza, a EDUNILA se impôs o desafio de materializar o objeto-livro – ainda que virtual – também em colaboração com os povos indígenas. Foi assim que, por intermédio do professor Gilmar Tupã Re Sapy Chamorro, cultivamos uma parceria com os alunos e alunas do colégio estadual indígena Teko Ñemoingo, na *tekoha Ocoy*, próximo a Foz do Iguaçu, onde está sediada a universidade. No oeste paranaense, o grupo dominante é o Ava Guarani, distinto dos povos do entorno da Grande Dourados. No entanto, como afirmou o professor, “somos todos parentes”.

Os desenhos feitos na escola oferecem, por conseguinte, uma camada adicional de leitura, convidando-nos a conhecer um pouco mais do universo iconográfico indígena. Desta feita, a editora cumpre a sua missão igualmente relevante na construção de um imaginário coletivo e público que valorize a diversidade das lutas e dos modos de ver o mundo.

Por fim, mais do que um estudo sobre os Kaiowá e Guarani, este é um estudo com eles, e é nessa parceria que reside a potência deste livro.



UM MERGULHO NAS TERRAS SAGRADAS E SANGRENTAS

É com muita alegria que recomendo o trabalho de Lucas Luis de Faria, fruto de sua dissertação de mestrado *Psicologia em Movimento Com os/as Kaiowá e Guarani: Diálogos Fronteiriços e Desobedientes*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) em 2021.

Lucas, psicólogo social, nos convoca a enxergar o complexo cenário de violação de direitos em que vivem e lutam as e os Kaiowá e Guarani da Região Sul do Mato Grosso do Sul. Em seu texto, acompanhamos as barbáries do projeto da modernidade e, com a mesma relevância, a potência do movimento indígena Aty Guasu, a Grande Assembleia dos Kaiowá e Guarani. Os indígenas em movimento, como Daniel Munduruku propõe, resistem desde a invasão às inúmeras capturas coloniais e têm saberes ancestrais a ensinar aos *karai*, a nós não indígenas. Como coletivos, eles criam estratégias de auto-organização e são agentes da História: já ocupam a universidade e a internet e reivindicam suas terras sagradas para produção da dignidade da vida coletiva

Na qualidade de pesquisador/apoiador/militante/fotógrafo comprometido com o enfrentamento das injustiças seculares, Lucas compõe sua caixa de ferramentas com as narrativas indígenas, com a Psicologia Social, em especial com a produção alinhada a Martín-Baró, ampliando as fronteiras do conhecimento em diálogo com os Estudos Decoloniais e demais produções das ciências humanas.

Enquanto a Psicologia hegemônica ainda insiste em naturalizar as suas bases eurocêntricas, que inferiorizam e desumanizam os povos tradicionais, Lucas questiona o nosso campo de saber. Campo cujo interesse pelos indígenas é recente e onde, quando muito, eles

estão reduzidos ao lugar de vítimas da História e a meros objetos de conhecimento. Perspectivas ameríndias e negras, bem como as vidas que diferem do sonho moderno-colonial, embora continuem minoritárias nas salas de aula e na grade curricular, questionam a qual projeto serve a Psicologia.

Texto e trajetória de Lucas foram construídos por ele com “humildade”, ensinamento radical de Martín-Baró. Foi com respeito e ao lado desses povos que Lucas acompanhou as reuniões da Aty Guasu, caminhou pela Reserva de Dourados, de Caarapó, de Amambai; que esteve nas áreas de retomada, chorou despejos e compartilhou um pouco da vida com as e os Kaiowá e Guarani. Como estudante de graduação e de mestrado, Lucas trabalhou em vários momentos importantes das comunidades, garantiu acesso à internet, esteve nas festas, colaborou na roça, fez amigos, fotos e demais materiais audiovisuais devolvidos/doados às comunidades. Mais do que “fazer campo”, tal como comumente nos referimos às idas aos territórios e aos diálogos com as nossas interlocutoras e nossos interlocutores de pesquisa, estava mergulhado não no lago, como na metáfora de Mignolo, mas na terra vermelha, terras sagradas das e dos Kaiowá e Guarani, no *Tekoha* Guasu.

Na Terra Vermelha, tal como a região da Grande Dourados é conhecida, terras tão sagradas quanto sangrentas, toda tentativa de neutralidade é omissão e convivência com o cenário de barbárie. E foi com muita coragem, característica da sensibilidade psicossocial, que Lucas discorre no texto e que torço que continue em seus próximos trabalhos, que se empenhou na luta pela descolonização da Psicologia e por compreender o protagonismo indígena em resposta às violências do Estado.

Lucas cartografou a guerra e viu a morte e a fome de perto. Para quem está do lado de cá, não há dúvidas do genocídio em curso como uma das metas do projeto colonial. Ao acessar as narrativas coletivas que compõem o livro, as dores são inevitáveis e, de forma concomitante, a força dos movimentos indígenas e da reza/canto das e dos Kaiowá e Guarani que iluminam mundos. Essas pessoas ensinam a sonhar, a trabalhar e a lutar com alegria. Os seus conhecimentos ancestrais são hábeis nas negociações entre seres e mun-

dos, sabem como e quando ser desobedientes e suas (re)existências podem nos guiar por caminhos outros.

Em tempos de ataque sistemático aos povos indígenas, à democracia e até a todo sonho de outra humanidade, este ousado trabalho é fruto de uma universidade localizada numa das muitas periferias do Sul global, num Estado da Federação que tem a segunda maior população indígena do País, faz fronteira seca com o Paraguai e com a Bolívia e, paradoxalmente, ocupa centralidade no perverso jogo do agronegócio.

Este livro e seu autor são potentes frutos da educação pública brasileira e pude agradecer à sua professora de Sociologia do Ensino Médio, no momento da defesa, pela formação crítica. Lucas fez toda a sua trajetória no ensino público e concretiza o sonho de todes que trabalham e lutam pela Educação. Como estudante da UFGD, teve bolsa do CNPq na Iniciação Científica e, já no mestrado, bolsa da CAPES, demonstrando que os investimentos nas pessoas e nas pesquisas colaboram com as necessárias transformações em olhares e sensibilidades sobre o caos local e nacional.

Para todes que se permitirem sentir/pensar com essas páginas, com as e os Kaiowá e Guarani e demais povos tradicionais, não há volta ao que era antes. Há um caminho de solidariedade sendo trilhado por indígenas em movimentos e apoiadoras/es contra uma engrenagem sangrenta. Ao caminhar junto com elas e eles (des) aprendemos, diariamente, a desnaturalizar as injustiças do projeto moderno-colonial. E com este livro, Lucas já está produzindo também deslocamentos urgentes à Psicologia brasileira.

Catia Paranhos Martins
Universidade Federal da Grande Dourados (MS)
Terra Vermelha, janeiro de 2022



Desenho: Maria Vitoria Casseres
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo



ENTRE A TERRA VERMELHA E AS REDES VIRTUAIS

Este estudo compõe nosso exercício de diálogo com os/as indígenas em movimento (MUNDURUKU, 2012), em especial com os povos Kaiowá e Guarani. Buscamos nos aproximar das organizações políticas e das cosmologias dos povos originários como projeto ético-político de de(s)colonização.¹ A resistência histórica e originária à colonização, ao colonialismo e às colonialidades nos dá pistas para o enfrentamento e desmantelamento das condições de desumanização e coisificação produzidas pela situação colonial.

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

O caminhar solidário e humilde, como pressupõe Martín-Baró (2017g), corresponde em nosso estudo, principalmente, no acompanhamento das articulações e das mobilizações intracomunitárias e

1 Optamos pela grafia “de(s)colonização” para distinguir conceitualmente da “descolonização”, entendendo que esta última está localizada historicamente nos movimentos de libertação diante dos domínios do colonialismo como fato histórico. Com “de(s)colonização”, fazemos referência aos movimentos possíveis e urgentes às temporalidades atuais.

intercomunitárias dos Kaiowá e Guarani. Este, por sua vez, está perpassado pelo que estamos nomeando sensibilidade psicossocial, sendo esta orientada pelo estranhamento e pela indignação com as violências coloniais e, conseqüentemente, pelo engajamento ético-político com os projetos de transformação das condições materiais e intersubjetivas desde o compromisso social com os povos. A práxis sensível às realidades, às reivindicações e às resistências Kaiowá e Guarani nos movimenta em direção aos posicionamentos e compreensões originárias. A esta experiência dedicamos o primeiro capítulo, intitulado “Caminhada [oguata] por uma Psicologia em movimento com os povos”, com a devida posicionalidade do nosso lugar de apoiador não indígena, dos atravessamentos e fraturas para a formação em (e para outras) Psicologia(s), sendo conduzida pela metáfora geo- e corpopolítica de “soy y sinto donde pienso” (MIGNOLO, 2014a).

Na segunda parte, “Indígenas em movimento, de(s)colonialidades e mobilizações contra as políticas anti-indígenas”, retomamos o processo histórico das organizações indígenas desde a década de 1970, a partir das Assembleias de Chefes Indígenas até as mobilizações contemporâneas mediadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e as organizações regionais. Nesta humilde sistematização, notamos os esforços e a necessidade dos/das indígenas em movimento e luta para resistir ao paradigma exterminacionista fundacional do Estado-nação para os povos originários e para a América Latina, em vigência e acentuado pela conjuntura anti-indígena do Congresso Nacional e dos discursos e das políticas bolsonaristas.

Destacamos a importância do processo de conscientização pan-indígena caracterizado pela aglutinação de interesses e pautas comuns, em especial a sobrevivência aos ímpetos coloniais de genocídio e etnocídio entre a multiplicidade de povos e a redefinição de(s) colonial e desideologizadora da nomeação “índio”, com a resignificação do caráter colonial para as dimensões articuladoras.

Este percurso pelas mobilizações históricas dos povos originários nos educa e contribui para lapidar nossa práxis sensível e comprometida com os/as Kaiowá e Guarani narrada em “Diálogos desobedientes e fronteiriços: engajamento e compromisso com a luta

Kaiowá e Guarani”. São os diálogos e indignações com a realidade conflituosa, com características (sangrentas) de guerra, experienciada por esses povos que determinam a urgência deste estudo.

A oportunidade de habitar e caminhar solidariamente por sete anos nas terras [Tekoha] Kaiowá e Guarani nos impulsiona para o necessário engajamento e compromisso com a re-existência originária. Esta experiência, que a princípio nos estranha e revolta pelas condições de desumanização e crueldade, nos transforma profundamente e mobiliza para as apreensões críticas sobre saúde, violência e resistência organizadas nesse capítulo.

Por fim, ou começo, muito mobilizado pela experiência de acompanhar a delegação da Kuñangue Aty Guasu [Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani] durante 18 dias em Brasília, de agosto a setembro de 2021, por ocasião do Acampamento pela Vida, IX Assembleia da Kuñangue Aty Guasu e II Marcha das Mulheres Indígenas, finalizamos este estudo com o capítulo “Em busca das palavras boas/bonitas (ñe’e porã)”. As boas/bonitas palavras fundamentais ao modo de ser Kaiowá e Guarani (ñandereko, teko porã e outras) nos inspiram para a luta e de(s)colonização da vida, para a produção de outros mundos, psicologias e saúdes. Esta parte dedicamos aos aprendizados pela condição de sermos reconhecidos, generosamente, pelas rezadoras [ñandesy] como *yvyra’ija* [aprendizes de rezador/a] ao longo dessa jornada de resistência pela capital federal.

O título “Caminhos entre as Terras Vermelhas e as redes sociais” diz dessa experiência brevemente apresentada pelos parágrafos anteriores e do nosso trânsito político-epistêmico-teórico-metodológico de solidariedade aos povos originários e aos/às Kaiowá e Guarani. Nessa caminhada, participamos de atividades políticas importantes para as comunidades Kaiowá e Guarani, tais como as Grandes Assembleias da Aty Guasu (movimento geral étnico social destes povos) e da Kuñangue Aty Guasu (movimento das mulheres Kaiowá e Guarani). E, ainda, de mobilizações intracomunitárias e intercomunitárias em resistência às políticas anti-indígenas, tais como mandados de reintegração de posse, despejo, trancamentos de rodovias, acampamentos, vigílias, intimidações extrajudiciais, entre outros.

Consideramos como importante para nosso *oguta* e para este estudo a participação em encontros e eventos universitários, a oportunidade de trabalhar com grupos de mulheres e de crianças durante o estágio no Centro de Referência de Assistência Social situado em terra indígena e a oportunidade de habitar as Terras Vermelhas Kaiowá e Guarani. No decorrer do texto, as transcrições entre aspas correspondem às anotações feitas em caderno de campo por ocasião de acompanhamento e interlocução com as comunidades. Além das anotações, temos os registros-imagens como parte de nosso arsenal metodológico. Nossas andanças em solidariedade aos/às Kaiowá e Guarani estiveram acompanhadas por registros fotográficos, ao ponto de, em algumas circunstâncias, sermos lidos pelas comunidades como jornalistas. As imagens são apresentadas no decorrer do texto como forma de ilustrar o que as palavras encobrem e/ou limitam, tal como aponta Cusicanqui (2015) em *Sociologia da Imagem*, ao relacionar a escrita e a palavra como registro ficcional de encobrimento da realidade atrelada ao colonialismo interno e, por outro lado, ao compreender a Sociologia da Imagem como potente na relação com as culturas visuais dos povos andinos.

Figura 1 – Manifestação na rodovia Anel Viário Norte, realizado pela comunidade do *Tekoha* Nhu Vera, nas proximidades da Reserva Jaguapiru, município de Dourados, em 2017, por ocasião de decreto de reintegração de posse



Fonte: O autor (2017).

As redes sociais são caminhos de fundamental importância para nossa pesquisa. As leituras e análises dos documentos produzidos e veiculados na internet pela Aty Guasu também compõem nossa estratégia metodológica. A Aty Guasu manteve ativo um *blog* do movimento em que foram publicadas informações entre os anos de 2011 e 2013. Desse material foram lidas 38 notas, separadas de acordo com a data e local de escrita e a quem se endereçavam. A partir da leitura, foram feitos pequenos recortes dos conteúdos referentes às narrativas sobre saúde, violência e resistência indígena. Visualizamos as narrativas *on-line* da Aty Guasu como uma potente estratégia de desideologização, ou seja, de desmascaramento das ideologias coloniais contidas nos discursos dominantes (MARTÍN-BARÓ, 2017b).

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

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

Aqui, a escuta não é concebida como nos moldes clínicos, nos quais o “paciente” se limita às verbalizações e a/o psicólogo/a à sistematização dos conteúdos-queixas. A escuta descolonizada pode ser guiada pelos caminhos dos sons do *mbaraka* e do *takua* (instrumentos sagrados para os rituais tradicionais), dos cantos e rezas das ñandesy e do ñanderu, das palavras dos mais velhos [*jari*], da voz de trovão de Marçal e de seus sucessores, das risadas e brincadeiras

das crianças, dos ensinamentos e sinais dos *jaras* [divindades], das reivindicações políticas, dos choros e lágrimas presentes nas situações de despejos, no não incômodo com a incompreensão das conversações nos idiomas guarani e kaiowá, entre tantas outras, até do próprio silêncio.

Figura 2 – Mobilização comunitária ante o mandado de reintegração de posse do *Tekoha* Nhu Vera, em 2017



Fonte: O autor (2017).

A escuta descolonizada é um exercício constante e interminável em função dos atravessamentos contidos na constituição da modernidade/colonialidade e a colonização dos imaginários. Contudo, é por essa condição que as possibilidades podem ser múltiplas e distintas a depender das relações intersubjetivas. Nessa proposta, residem inúmeros deslocamentos a serem realizados da perspectiva dominante de visão-observação para a escuta-solidariedade. Esse processo requer o desprendimento das metodologias tradicionais e das hierarquizações presentes nas inter-relações. De igual modo, nos convoca para a libertação e de(s)colonização enquanto valorização das contribuições subalternizadas, diante dos pressupostos

hegemônicos e homogeneizantes inscritos e canonizados pela compreensão positivista-cartesiana.

Portanto, a escuta descolonizada consiste em des-nortear as imposições dominantes por meio da desobediência epistêmica no movimento de sentir-escutar-pensar-atuar a partir das falas e concepções oriundas dos conhecimentos originários constitutivas de seus corpos-territórios. Compõem nossa trajetória de estudo e solidariedade: habitar terras Kaiowá e Guarani, caminhar por seus territórios, dialogar com suas reivindicações expressas nas notas e, durante as mobilizações comunitárias, fotografar e anotar experiências de campo. Por meio desse conjunto, buscamos analisar os impactos das investidas modernas/coloniais-capitalistas sobre as experiências dos povos Kaiowá e Guarani e contribuir para a promoção da de(s) colonização da/na Psicologia, a partir da produção de conhecimento de(s) colonizado no âmbito psicossocial e em direção à destruição da matriz colonial de poder que sustenta e reproduz as desordens coloniais.

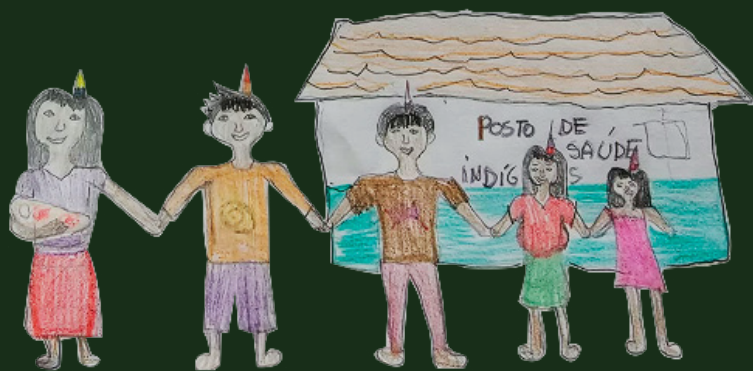
Este livro pode ser compreendido, entre tantas leituras possíveis, pelos caminhos da “denúncia, anúncio, profecia, utopia e sonho” (FREIRE, 2000, p. 117). Nas linhas que seguem, reforçamos as históricas denúncias feitas pelos povos indígenas e suas organizações em relação às mazelas produzidas pelos mecanismos de dominação/exploração/expropriação de matrizes coloniais. Apesar de dolorosos e muitas vezes arriscados, os movimentos de denúncia são necessários para romper os cercos de silenciamento e ciclos de violência impostos por arames farpados e mordanças. Em contextos de opressão, a denúncia também se apresenta como condição para o anúncio de outras experiências e mundos possíveis, libertos das racionalidades e práticas opressoras. Nesse horizonte, residem as utopias e sonhos dos mundos que podem vir a ser, necessariamente, perpassados pelos conhecimentos e de(s) colonizações originárias.



Desenho: Jéssica Alves
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo

I.

OGUATA | CAMINHADA



Desenho: Maria Vitoria Casseres
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo



HABITAR TERRAS INDÍGENAS

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

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

As reflexões que propomos têm como recorte o sentir das paisagens do Mato Grosso do Sul, novas e desconhecidas, contrastando com a familiaridade de Goiás. A janela do ônibus de sacoleiros,² a

2 Fazemos referência aos ônibus que transportam ambulantes e lojistas em viagens interestaduais de “bate-volta” para a compra de produtos para a revenda. Como filho de ambulantes, trabalhadores/as informais precarizados/as, essa foi a modalidade escolhida para a primeira viagem a Dourados.

mediar as primeiras lágrimas de “até logo” nas dolorosas despedidas³ e as tantas outras que caíram durante esses anos, foi a mesma pela qual gritaram e gritam as paisagens do cerrado. Os desertos verdes cantados por Chico César, em “Reis do Agronegócio”,⁴ vieram um tempo depois simbolizar os sentidos percebidos nas plantações sem fim visível de soja, cana e milho. Foi um dos primeiros estranhamentos com outra realidade, a substituição de uma paisagem irregular, heterogênea e disforme pelo seu oposto. Embora estes dois Estados da Federação estejam sob o mesmo poder político-econômico do agronegócio, foi nas terras ao Sul onde percebemos as suas consequências adoecedoras.

Viajar pelas estradas, assim como por este texto, é uma provocação do sentir e pensar (BORDA, 1981). O trajeto entre os Estados muda significativamente do ponto de vista da vegetação. Transitar por estas divisas é ser cercado pelas plantações de monocultura que contam parte da história colonizadora desses territórios. Sobre a colonização do espaço, Fanon (2005, p. 228) alerta que a “natureza indócil, hostil, basicamente rebelde, é representada nas colônias pelo mato, pelos mosquitos, pelos indígenas e pelas febres. A colonização é bem-sucedida quando toda essa natureza insubmissa é finalmente domada”. Nesse sentido, os latifúndios atualizam os empreendimentos de dominação colonial em relação à natureza e aos povos; estes últimos, por sua vez, existem e resistem.

O cerco montado pelo agronegócio isola árvores⁵ e pessoas – com agravos a depender da etnicidade – trazendo configurações singulares para o cenário social e político. O acolhimento “douradense” ao outro é permeado por traços subjetivos em torno do rústico, do conservador, do patriarcal-machista e do racismo. As relações produzidas pela naturalização das discriminações racistas são chocantes, tal como a devastação do meio ambiente. A convivência dos

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

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

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

povos indígenas nos espaços urbanos é marcada pela hostilidade.⁶ Nesta pesquisa, nos delimitamos ao diálogo com os Kaiowá e Guarani, embora outras etnias, como os Terena, também sejam atravessadas pelas violências coloniais. Saltam aos olhos dos recém-chegados a presença dos povos originários, ainda mais quando quem chega traz sedimentada a concepção da extinção e/ou folclorização destes propagadas pelos currículos escolares, como foi o nosso caso enquanto estudantes de escola pública. O estranhamento é potencializado de acordo com as sensibilidades em perceber as violações que permeiam as relações colonialistas.

Em Dourados e nas cidades do entorno, vigoram representações ideologizadas sobre os Kaiowá e Guarani, bem como sobre o povo Terena, a fim de legitimar e de reproduzir discriminações. Não raro é ouvir comentários desumanizantes e desumanizadores sobre esses povos. Os discursos são produzidos e reproduzidos por grupos hegemônicos e são propagados por veículos midiáticos – televisão, jornais impressos e *on-line*, entre outros –, permeando espaços institucionais como escolas, universidades, tribunais e hospitais.

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

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

No encontro com esta realidade complexa e conflituosa, situam-se nossas inquietações teóricas e políticas, movidas pela oportunidade pedagógica de aprendizado com os Kaiowá e Guarani. As disputas envoltas nesse campo (de vida, sobrevivência e estudo) permeiam âmbitos psicossociais, culturais, econômicos e epistemológicos. Ao desprender de objeções epistêmicas como a da neutralidade científica, nos posicionamos ao lado e a partir dos povos, reconhecidos pelas experiências históricas de luta e de suas trajetórias enquanto guerreiros e guerreiras.

Esta escrita almeja discutir esse processo de aprender com os “indígenas em movimento”, tal como apontado por Munduruku (2012) sobre a dimensão educativa do(s) movimento(s) indígena(s).⁷ A trajetória de aprendizagem com os movimentos étnico-sociais dos Kaiowá e Guarani tem nos educado para o compromisso social – radical – com as coletividades afetadas e desorganizadas pelos empreendimentos da modernidade/colonialidade.

DE FOLCLORE A GUERREIROS E GUERREIRAS

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

Em nossas primeiras conversas em terras sul-mato-grossenses, perguntávamos aos mais próximos sobre essas pessoas que circulavam pelas ruas, na grande maioria das vezes, em carroças ou ca-

7 Nossa opção por pluralizar a grafia de “movimento(s) indígena(s)” corresponde aos nossos aprendizados quanto a multiplicidade de movimentos e formas de organização historicamente empreendidas pelos povos originários.

minhando em grupos. As respostas eram quase sempre as mesmas: “são os índios”, como se fossem todos uma coisa só e, ao mesmo tempo, não fossem nada. Respostas que mais tarde entenderíamos ser consequência de uma produção intersubjetiva de discriminação, que também revelava o desconhecimento das pessoas que conviviam desde muito cedo com os povos originários destas terras e pouco sabiam sobre eles.

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

Na recepção de nosso ingresso na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em 2014, organizada pela Reitoria, tivemos a oportunidade de ser recebidos pela poética de Emmanuel Marinho,⁸ um daqueles suspiros de humanidade dosados pela arte. Naquela ocasião, extasiado pela emoção típica de calouro, foi apresentado um dos retratos dessas terras, que é também um projeto das elites latifundiárias, a poesia intitulada “Genocídio”. O diálogo travado pela indagação de uma criança indígena na forma de “tem pão velho?” revela as respostas produzidas e reproduzidas diariamente pela gestão genocida da política para os povos indígenas.⁹

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

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

A universidade foi também o palco dos encontros mais significativos com os Kaiowá e Guarani. Foi quando os ouvimos falarem por si. Por meio dos enunciados de suas narrativas de luta e resistência que pudemos (re)conhecê-los. Não mais pelos olhares *karai*,¹⁰ mas em suas próprias palavras, algumas vezes em guarani, outras em português.

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

Foi através de estudantes indígenas que conhecemos a Aty Guasu, o movimento étnico-social dos povos Kaiowá e Guarani (PEREIRA, 2003). Os eventos com a participação das lideranças políticas e religiosas do movimento eram os mais aguardados, sendo oportunidades de ouvi-los sobre as suas comunidades. Essas ocasiões modificaram nosso olhar sobre os povos, nos fez entender que este território constitui o corpo e o caminho de várias comunidades e continua sendo, na perspectiva da reivindicação Kaiowá e Guarani, o *Tekoha guasu*.¹¹ Esse processo de deslocamento da ótica dominante para o olhar dos povos sobre o mundo compõe os desafios da Psicologia Crítica na contribuição com os propósitos da libertação popular latino-americana (MARTÍN-BARÓ, 2017a).

A percepção inicial dos indígenas apenas como “vítimas” foi substituída pelo reconhecimento destes enquanto guerreiros e guerreiras que, ao longo da história, têm lutado em defesa de suas terras e da sobrevivência como povos originários. Nesse deslocamento reside a proposta de Lino, Castro e Mayorga (2020) de desalojar a perspectiva colonizadora de nossos corpos e tomar os grupos marginalizados e excluídos como atores sociais. É desse lugar de protagonismo e autonomia que os/as Kaiowá e Guarani se movimentam ante a realidade colonial.

10 Termo da língua guarani designada aos não indígenas.

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

As identificações como guerreiras e guerreiros compõem os discursos de algumas lideranças e pressupõem uma situação de guerra na qual situam-se os conflitos entre os indígenas e os latifundiários, estes últimos subsidiados por aparatos político-jurídicos e extrajurídicos (JOHNSON, 2019). Neste caso, a desigualdade entre as forças apresenta-se como uma estratégia, escancarando o grau da crueldade perpetrada e as consequências sangrentas da disputa. Para ilustrar, citamos o *Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil*, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que constatou o assassinato de 349 indígenas no Mato Grosso do Sul entre 2003 e 2013, correspondendo a 56% dos crimes contra a vida dessas populações no Brasil (CIMI, 2017a). Mesmo assim, as comunidades seguem lutando com apoio de seres humanos e mais-que-humanos e movidos pelo horizonte do bem viver para defender e retomar suas terras sagradas (PEREIRA, 2012; EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016; ACOSTA, 2016; MOTA, 2017; LA CADENA, 2018).

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

Em 2017, em diálogo com a professora orientadora deste estudo, conseguimos amadurecer as inquietações teóricas e políticas com a submissão de um projeto de pesquisa para o Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC). A viabilização institucional subsidiou os diálogos com os povos Kaiowá e Guarani a partir do compromisso ético-político desde a Psicologia. Na Iniciação Científica, durante os anos de 2017 e 2018, discutimos as dimensões de saúde presentes nas notas veiculadas na internet¹² pela Aty Guasu, resultando no trabalho “*Terra é Vida, Despejo é Morte*”: *Saúde e Luta Kaiowá e Guarani* (FARIA; MARTINS, 2023).

A disponibilidade teórica, afetiva e política entre professora pesquisadora e estudante pesquisador possibilitou o nosso percor-

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

so de pesquisa desde a graduação à pós-graduação junto aos povos Kaiowá e Guarani. Além disso, os incentivos financeiros do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da CAPES foram fundamentais nesse processo que, em nosso caso, representa também a efetivação da permanência estudantil, haja vista os atravessamentos da classe social da qual somos fruto. É por essa geopolítica do conhecimento que temos repensado a Psicologia, como abordaremos no tópico a seguir.

PSICOLOGIAS OUTRAS PARA OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

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

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

A partir do contato com a Psicologia Política e a politização da Psicologia, passamos a farejar leituras capazes de oferecer conhecimentos para compreensão da realidade social na qual estávamos

inseridos. Nessas investigações, deparamo-nos com as críticas de pesquisadoras e pesquisadores da América Latina sobre o que fazer psicossocial (LANE, 1981; MONTERO, 1989; SANDOVAL, 2000), percebendo a relação estreita entre os motivos desses apontamentos em meados de 1980 e nossos descontentamentos em 2014. Essa jornada resultou em nossa aproximação com a Psicologia Social Latino-Americana, instigada pelas problematizações quanto ao caráter ideológico e totalizante das matrizes psicológicas europeias e norte-americanas (LANE, 1981), dos problemas perpassados pelas importações teórico-metodológicas indiscriminadas ao contexto latino-americano (SANDOVAL, 2000), e pela reivindicação de uma psicologia para o povo (MARTÍN-BARÓ, 2017a). Foram esses estudos que contribuíram e contribuem para a produção de sentido em nossa trajetória acadêmica e profissional.

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

Quando soubemos da possibilidade de estagiar com os povos Kaiowá e Guarani não existiram dúvidas sobre qual seria a escolha: era a realização de um projeto ético-político. A princípio, os desafios foram relativos à logística de locomoção até a aldeia, situada cerca de 30 km da cidade de Dourados. Na primeira visita ao CRAS, fomos muito bem recebidos pela coordenadora e pela assistente social, que nos apontaram a viabilidade de traslado no carro da equipe: foi a construção inicial de vínculos entre estagiário e trabalhadoras. Naquele momento, a composição do quadro institucional do equipamento não dispunha de profissional da Psicologia, como previsto

13 A princípio, fomos supervisionados pela professora Jacy Côrrea Curado, no Estágio Obrigatório Curricular de ênfase psicossocial sob o projeto “Psicologia Social Comunitária nas Políticas Sociais”. No segundo semestre, a professora Catia Paranhos Martins assumiu a supervisão desse estágio em decorrência da transferência de Jacy para outra instituição de ensino.

pela Norma Operacional Básica (NOB/SUAS); por isso, nossa presença, mesmo que na condição de estágio, colaborou com as atividades oferecidas nos serviços do CRAS.

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

Nossas visitas à comunidade de Panambizinho ocorriam às quartas-feiras, quando desenvolvíamos atividades do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), no período da manhã, e do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), no vespertino. A chegada da equipe à comunidade era calorosamente aguardada pela mulherada¹⁴ do PAIF. As reuniões eram quase exclusivamente compostas pelas mulheres Kaiowá e Guarani, sendo um importante espaço de participação e de articulação política. Apesar de a Tipificação dos Serviços Socioassistenciais preconizar a divisão por faixa etária, o grupo do SCFV esteve ocupado por crianças e adolescentes. Essa condição se deu em função da incompatibilidade entre a compreensão ocidental sobre as etapas da vida estabelecidas pela política e a cosmologia da comunidade.¹⁵

Durante a experiência de estágio, entre abril e dezembro de 2018, promovemos diversos encontros com os grupos, nos quais es-

14 A equipe chamava o grupo de “mulherada”, assim como o próprio grupo também se autodenominava desta forma por ser composto quase que exclusivamente por mulheres. Havia uma marcação da participação política das mulheres.

15 A fragmentação etária proposta pela política pública não corresponde ao modo de organização social Kaiowá e Guarani, sendo outros critérios estabelecidos por estes povos para a participação, a exemplo de interdições relacionadas a rituais específicos, como o da primeira menstruação para as meninas.

cutamos demandas e negociamos intervenções. No PAIF sobressaiu a importância da escuta das vozes das mulheres indígenas para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento aos problemas comunitários e de formulação das políticas como forma de contextualizar e potencializar o trabalho social. Com o SCFV notamos a perversidade de processos discriminatórios que, desde a infância, violenta as crianças indígenas e a necessidade do reconhecimento étnico para superação do racismo produzido historicamente por ideologias coloniais e anti-indígenas.

Figura 3 – Fotografia do projeto “Emo jo ‘hasa jaiko” – Tecer a vida, em 2019¹⁶



Fonte: O autor (2019).

As demandas para a Psicologia em contexto de CRAS e de TI são inúmeras. Dessa oportunidade foi possível visualizar a urgência de escuta descolonizada e comprometida com os povos (MARTÍN-

16 Embora não tenhamos participado da execução do projeto, participamos do processo de planejamento realizado no último encontro do grupo em 2018. Fomos carinhosamente convidados para produzir as fotografias para exposição nas instalações do CRAS, em conjunto com a fotógrafa Daniele Fagundes.

-BARÓ, 2017f). Nesse sentido, para a de(s)colonização da escuta se faz necessária uma discussão atenta e próxima aos conhecimentos e práticas populares – neste caso, das cosmologias dos povos indígenas –, como pretendemos esboçar no decorrer desta pesquisa a partir do desprendimento das teorias ocidentais como forma de aproximação ao processo formativo comunitário (MIGNOLO, 2014a). Nesse procedimento reside o compromisso social, partindo da legitimação e valorização da singularidade de diferentes modos de vida, sem o importuno desejo de dominação através da sobreposição de saberes. Viver em Dourados, estar próximo aos povos indígenas, compartilhar espaços e trabalhar com as comunidades é uma condição especial para produção de outras formas de pensar e fazer em Psicologia, como abordaremos a seguir por meio do entendimento de que “se é e se sente de onde se pensa” (MIGNOLO, 2014a, p. 44, tradução nossa).

“SE ES Y SE SIENTE – SOY DONDE PIENSO – DONDE SE PIENSA”

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

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



Fonte: O autor (2020).

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

Sobre o desprendimento, Mignolo (2014b, p. 30, tradução nossa) afirma: “Desprender-se significa que não aceita as opções que te oferecem. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obe-

decê-las. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira em processo de desprender-se e re-subjetivar-se”. Esse é um dos desafios vividos desde a relação e o diálogo com os povos Kaiowá e Guarani em seus territórios ancestrais: o conflito e o confronto com a gestão de monocultura da política imposta pelos grupos dominantes (MARTINS, 2018; FARIA; MARTINS, 2020a; FARIA, 2021).

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

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

Viver, trabalhar e pesquisar em territórios indígenas desconstrói e reconstrói continuamente nossa subjetividade e sensibilidade de mundo pelas experiências e relações com os Kaiowá e Guarani. Nossas reflexões e pensamentos são influenciados por ser, sentir e pensar com os povos. A convivência com estes tem o potencial de nos transformar de tal forma que a vida passa a ser referenciada pela

experiência relacional com seus conhecimentos cosmológicos, e a partir daí escancara fronteiras entre mundos, desdobrando em um processo profundo de sensibilização psicossocial.

Essa inter-relação tem contribuído para a elaboração do que temos denominado como sensibilidade psicossocial. Uma categoria teórica, política e ideológica de solidariedade radical ao outro, marcada por relações sociais desumanizadoras e violentas forjadas pela matriz colonial de poder (MARTÍN-BARÓ, 2017e; FANON, 2005; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2014a). Esse entendimento epistemológico e essa postura ético-política constituem-se a partir da experiência intersubjetiva de questionamento incisivo às realidades materiais e simbólicas de desumanização e estão vinculados de modo relacional aos distintos modos de viver, com pretensões de desorganizar as estruturas e as ordens sociais desiguais, compelindo-nos ao necessário engajamento social e solidário rumo à transformação das condições objetivas e subjetivas. Em nosso caso, quer dizer o reconhecimento das violências coloniais direcionadas aos povos indígenas e o compromisso social em termos freirianos (FREIRE, 1981) com a práxis transformadora dessas situações, ou seja, movimento em direção à de(s)colonização.

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

Para Mignolo (2014b, p. 32, tradução nossa) “pensar habitando a fronteira moderno/colonial, sendo consciente dessa situação, é condição necessária do pensar fronteiro descolonial”. O pensamento fronteiro situa-se nas fronteiras epistemológicas entre os conhe-

cimentos imperiais e os conhecimentos dos povos colonizados. Em nossa experiência de pesquisa, notamos distintas variações no ato investigativo a depender dos sujeitos e pensamentos envolvidos, com ênfase para as dimensões da geopolítica do conhecimento.

Habitar terras indígenas e conviver com os Kaiowá e Guarani têm sido transformador, alterando o imaginário estigmatizado/estereotipado e ampliando as convicções políticas, principalmente pelo acompanhamento das reivindicações dos movimentos indígenas, em especial da Aty Guasu. A convivência e o aprendizado com suas perspectivas têm nos direcionado para o caminho do desprendimento e da de(s)colonização. Segundo Mignolo (2014b, p. 32, tradução nossa, grifo no original), “nós, *anthropos*, aqueles que habitam e pensam nas fronteiras em caminho e processo de desprendimento, para nos desprendermos necessitamos ser epistemologicamente desobedientes”.

Com a radicalidade característica e necessária, Mignolo (2014b, p. 35, tradução nossa) afirma que “não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com o pensamento fronteiriço, o desprendimento e a desobediência epistêmica”. O pensamento fronteiriço neste texto está mediado pelo compromisso e exercício de diálogo com as perspectivas Kaiowá e Guarani, tendo como horizonte a produção epistemológica decolonial a partir do desprendimento das teorias e perspectivas coloniais.

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

dos Estudos Decoloniais, estamos à procura de elementos para criticar essa razão que subjuga, inferioriza e desumaniza os povos.

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

Um lago parece diferente quando navega nele do que quando olha de cima das montanhas que o rodeiam. As diferentes perspectivas não são somente questão dos olhos, mas também da consciência, de uma localização física e de uma diferença de poder; aqueles que olham do topo da montanha veem o horizonte e o lago, enquanto que aqueles que habitam o lago veem a água, o peixe e as ondas rodeadas de montanhas, mas não o horizonte (MIGNOLO, 2014a, p. 47, tradução nossa).

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

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

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

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

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

II.

INDÍGENAS EM MOVIMENTO



Desenho: Thaisa Martines
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo



EUROCENTRISMO E DECOLONIALIDADES

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

O tema “Movimento Indígena”, enquanto uma preocupação teórica, acompanha o processo de articulação dos povos indígenas desde meados da década de 1970. Esse período, marcado pela característica incipiente das movimentações e das discussões, acarreta uma intensa e relevante produção acadêmica, principalmente por pesquisadoras e pesquisadores engajados com as demandas dos povos originários e em conexão com as entidades de apoio (RIBEIRO, 1977; HOORNAERT, 1978; CASTRO, 2018; RAMOS, 2018; CUNHA, 1987; OLIVEIRA FILHO, 1988; KRENAK, 1985; ORTOLAN, 1997).

Neste momento da escrita, cabe sublinhar o desafio envolto na tentativa de “sistematizar” o percurso histórico do(s) movimento(s) indígena(s), dado as suas próprias especificidades e os processos políticos conjunturais. Contudo, esse é um fazer primordial numa pesquisa que se pretende comprometida com as histórias dos colonizados e com a de(s)colonização do poder dominante, visto que as narrativas dos povos originários são ocultadas pelo discurso univer-

salista colonial, ausente dos livros didáticos¹⁷ e do imaginário coletivo.

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

Um dos eixos estruturantes da dominação empreendida historicamente pela colonialidade/modernidade é o eurocentrismo enquanto “perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 126). De acordo com este autor, a racionalidade eurocêntrica se torna mundialmente hegemônica ao colonizar e sobrepor-se aos diferentes modos de interpretar e intervir na realidade.

O eurocentrismo, nesse sentido, configura-se como forma europeia do etnocentrismo. Este segundo “consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas ‘diferentes’” (CARVALHO, 1997, p. 181).

Compreendemos o etnocentrismo e o eurocentrismo como mecanismos de poder baseados em processos de violência, sejam elas físicas ou simbólicas, na constituição das intersubjetividades entre povos distintos (CARVALHO, 1997; QUIJANO, 2005). Para os povos colonizados, sobretudo os indígenas, essa experiência constituiu/constitui a inferiorização de seus modos de vida, perspectivas cosmológicas e organizativas, entre outros, conformando os imaginários e relações colonialistas.

17 Apesar de haver avanços no ensino da História dos Povos Indígenas e das Áfricas, com a Lei nº 10.639/2003 e a Lei nº 11.645/2008, estes ainda são ínfimos quando comparados ao produto histórico da colonialidade e da consequente necessidade de de(s)colonização. E mais, da necessidade desses materiais romperem com a lógica colonial, que impede os conhecimentos vivos de estarem presentes nos espaços educativos, como é o caso dos mais velhos Kaiowá e Guarani e os impedimentos quanto à participação nas políticas de educação indígena.

No decurso da história recente do Ocidente e do Oriente – este segundo enquanto invenção do primeiro (SAID, 2007) – os ideais eurocêntricos foram ideologicamente propagados através dos termos civilização, progresso, modernização e, mais recentemente, desenvolvimento (ESCOBAR, 2005). Todos estes nefastos para os povos colonizados, com destaque para os indígenas.

Nessa direção, observamos que as versões da História validada pela racionalidade imperial são perpassadas pela ideologização (MARTÍN-BARÓ, 2017b) das subjetividades colonizadoras, nas quais os povos colonizados são excluídos ou inferiorizados. Na contramão desse padrão de poder, as pesquisas sobre o(s) movimento(s) indígena(s) apontam para o reconhecimento da participação ativa dos povos originários na história política do Brasil.

Ao aprofundar o estudo sobre o(s) movimento(s) indígena(s), notamos que este é um campo em disputa de acordo com diferentes fontes de pesquisa. Compreendemos que as narrativas são atravessadas por dimensões históricas, temporais, teóricas, metodológicas, ideológicas, entre outras (MARTÍN-BARÓ, 2017a). Ao adentrarmos nesse campo, assumimos também uma postura situada nestes marcos, porém não pretendemos um *status* de verdade, o que é incompatível com nossa perspectiva teórica e política. A partir da seleção das narrativas que contribuem com os propósitos deste estudo, buscaremos colaborar com a urgente tarefa de de(s)colonização do saber (MIGNOLO, 2014b).

Por meio da pesquisa bibliográfica, notamos que as produções teóricas recentes em relação ao(s) movimento(s) indígena(s) debruçam-se sobre: a trajetória do(s) movimento(s) indígena(s) (ORTOLAN, 2006); protagonismo indígena (BICALHO, 2010); o caráter educativo do(s) movimento(s) indígena(s) (MUNDURUKU, 2012); as organizações indígenas latino-americanas (BITENCOURT, 2018); e conflitos territoriais (SANTOS, 2019). Desde logo, anunciamos nosso interesse pela compreensão do potencial de(s)colonial do(s) movimento(s) indígena(s) através do enfrentamento às colonialidades.

Ao nos colocarmos na tarefa de estudo-diálogo com o(s) movimento(s) indígena(s), nos orientam as seguintes premissas: primeiro, é imprescindível a sensibilidade de Munduruku (2012) ao afirmar a poética de “indígenas em movimento”; segundo, é possível situar

“acontecimentos fundadores” a partir de Bicalho (2010); terceiro, há contornos de uma trajetória espiral, tal como postulado por Ortolan (2006); quarto, o(s) movimento(s) indígena(s) possui(possuem) características conceituais semelhantes aos movimentos populares, porém suas especificidades não são completamente representadas pelo modelo genérico das teorias dos movimentos sociais (ORTOLAN, 2006; BANIWA, 2007; BICALHO, 2010; SANTOS, 2019); quinto, os conflitos territoriais desde a invasão europeia, em 1492, até os avanços atuais do capitalismo transnacional são centrais como pauta e fator mobilizador dos povos indígenas (SANTOS, 2019); e, por último, a resistência dos povos indígenas desvela o caráter colonial da nossa sociedade e atua na direção da de(s)colonização.

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

ESTADO-NAÇÃO, INDIGENISMOS E COLONIALIDADES

Bitencourt (2018), ao estudar as organizações indígenas do Brasil e do México, discorre sobre a formação de um campo político na América Latina, provocado, principalmente, pelas mobilizações dos diferentes povos indígenas. Esse campo passa a ser semeado a partir dos incômodos com as políticas do indigenismo oficial, planejadas e executadas pelos Estados-nações. De acordo com Bicalho (2010), as críticas intensificam-se na década de 1960, com as denúncias de

genocídio/etnocídio dos povos e pelo caráter assimilacionista dos projetos nacionais. Nesse contexto, a confluência entre as movimentações indígenas e indigenistas comprometidas com os direitos dos povos tornou o campo “favorável” à participação indígena, embora seja preciso questionar se houve algum momento favorável aos povos originários dentro dos marcos do colonialismo e das colonialidades.

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

Ao introduzir a discussão sobre os caminhos do indigenismo na América Latina, Bitencourt (2018) destaca que as ideias de nação e de pátria nos países latino-americanos resultaram na hierarquização entre colonos e índios e significou a exclusão destes últimos. A exclusão e a inexistência de medidas para garantia das diferenças dos povos indígenas revelam a fragilidade das democracias latino-americanas e dos ideais da modernidade/colonialidade, simbolizados pelas insígnias burguesas de liberdade, igualdade e fraternidade. Nesse sentido, Quijano (2005) aponta para a impossibilidade de construção da democracia e do Estado-nação nos territórios colonizados, devido ao processo histórico de massacre dos povos indígenas e de escravização dos povos negros, o que, de acordo com o autor, impede as relações democráticas e a identificação nacional, sendo requisitos para esses fins.

Para Bitencourt (2018, p. 28), “o indigenismo nasce capturado, subordinado ao Estado-nação, baseado em uma percepção englobante de matriz europeia”, de modo que “o índio é capturado não apenas no sentido literal, ele se torna uma vez mais objeto e não sujeito”. É contra essa coisificação e essa desumanização (FANON, 2005;

MARTÍN-BARÓ, 2017b) contidas nas ideologias e práticas modernas/ coloniais-capitalistas que as organizações indígenas resistem. De acordo com Bitencourt, “ainda que o indigenismo não se equipare a nacionalismo, não se pode concebê-lo fora da ideia de nação, e, por isso, o termo não poderia ter surgido antes que as antigas colônias se constituíssem em sociedades definidas pela lógica do Estado-nação” (BITENCOURT, 2018, p. 38).

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

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

No cenário latino-americano, de acordo com Bitencourt (2018), a partir de 1920 as conferências interamericanas foram importantes espaços de ampliação e de discussão da realidade de comunidades indígenas. Dentre esses encontros, destaca-se o I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em 1940, no México, onde foi fundado o Instituto Indigenista Interamericano, marcando o princípio do indigenismo social (BICALHO, 2010). Esses acontecimentos catalisam parte da preocupação e crítica ao indigenismo oficial, embora ainda reproduzam teses nocivas e contraditórias como a da integra-

ção. Os sucessivos encontros resultaram em progressivas mudanças de perspectivas. As principais contribuições desses eventos foram o favorecimento da articulação e mobilização indígena com diferentes movimentos do mundo, colaborando com a internacionalização da luta indígena e incentivando as organizações regionais.

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

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

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

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

Destacamos que os interesses de exploração dos territórios indígenas são marcantes nas políticas do SPILTIN e da Funai, sob o comando de militares e ditadores, como confessa António Cotrim Soares ao demitir-se do órgão indigenista em 1972: “A FUNAI age simplesmente como guarda pretoriana desse novo tipo de colonialismo interno, destruindo a civilização indígena para que outros grupos possam ocupar o território das tribos” (AEPPA, 1976, p. 37). Essa racionalidade expropriatória e genocida remonta às ambições da colonização e do colonialismo. Baniwa (2007, p. 135) interpreta o período de exercício das funções do SPILTIN como de “indigenismo governamental tutelar”, baseado na compreensão racista e colonial de “relativa incapacidade dos índios”.

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

O paradoxo contido nas diretrizes do indigenismo estatal recai no projeto histórico do paradigma exterminacionista (MUNDURUKU, 2012), como podemos notar novamente pela narrativa de Cotrim Soares: “A política indigenista adotada aceita a tese de que as culturas primitivas são quistos que impedem o desenvolvimento nacional. Já estou cansado de ser coveiro de índio, transformei-me em administrador de cemitérios indígenas” (AEPPA, 1976, p. 37).

As mudanças no indigenismo oficial e o contexto autoritário inauguram outra fase da experiência dos povos indígenas no Brasil surpreendentemente marcada pela participação indígena, fato inédito devido à opressão característica da colonialidade do poder. Contudo, essa transição também intensifica a relação repressiva entre Estado e povos indígenas. De acordo com o estudo realizado pela Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014), aproximadamente 8.350 indígenas foram mortos por ação ou omissão direta dos agentes governamentais da Ditadura Militar. O texto, intitulado “Violação de Direitos Humanos dos Povos Indígenas”, registra que essa cifra corresponde apenas aos casos possíveis de análise, afirmando ser o número real desse extermínio exponencialmente maior (BRASIL, 2014). A repercussão e a comoção ínfimas geradas pelo projeto genocida dos ditadores revelam traços das colonialidades e desmistificam a retórica reacionária de perseguição apenas aos ditos comunistas. É importante pontuar que as práticas de violência e perseguição estatal dos tempos sombrios do autoritarismo militar perpetuaram-se e permanecem nos tempos “democráticos”, como veremos posteriormente.

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

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

OS MOVIMENTOS INDÍGENAS DO BRASIL

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

A iniciativa de construir o(s) movimento(s) indígena(s) foi, segundo Munduruku (2012), uma resposta criativa dos indígenas aos incômodos na condução das políticas indigenistas, que negavam a trajetória histórica de seus povos. Esse processo de formação se deu pela apropriação de instrumentos ocidentais para a resistência aos objetivos de extermínio dessas políticas. Nos termos de Munduruku (2012, p. 195), “o Movimento Indígena surge como uma resposta dos povos indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar e que respondia a uma exigência do modelo econômico vigente, que tinha como base o desenvolvimento a todo custo”, leia-se: a custo da dizimação física e cultural dos povos e da expropriação de seus territórios para exploração do capitalismo global.

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

A iniciativa de articular as Assembleias de Chefes surge no contexto das mudanças da perspectiva missionária da Igreja Católica, que foram influenciadas pelo Concílio Vaticano II, realizado nos anos de 1962-1965, e pela Conferência de Medellín, em 1968. Também motivou esse redirecionamento certo reconhecimento do cará-

ter violento e colonizador das práticas de catequização e conversão dos povos ao longo do processo colonial. Vale lembrar que os colonizadores europeus trouxeram numa mão a espada e, na outra, a cruz (PREZIA; HOORNAERT, 1944; MUNDURUKU, 2012).

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

Notemos que desde a década de 1970 até os dias atuais, a terra e a defesa dos territórios ainda são as principais pautas das organizações indígenas. Podemos perceber essa característica a partir da nossa participação nas Assembleias Kaiowá e Guarani e nos documentos elaborados pelas comunidades, a exemplo deste trecho: “[...] requeremos novamente a publicação imediata dos relatórios antropológicos de identificação de todos os territórios tradicionais Guarani e Kaiowá” (CIMI, 2012b, n.p.). Essa constatação demonstra a negligência do Estado e a constante ameaça do capitalismo predador a essa dimensão vital das cosmologias dos povos tradicionais.

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

Para além de ser um ambiente de denúncias e reivindicações, as assembleias foram espaços de (re)conhecimento mútuo entre os

povos originários, a partir das suas semelhanças e diferenças (BICALHO, 2010). Segundo Munduruku (2012, p. 52), as assembleias foram importantes para que os indígenas pudessem tomar “consciência de seu papel histórico na transformação da sociedade”. Era o princípio da consciência pan-indígena (ORTOLAN, 2006) entre os povos, um dos desdobramentos mais importantes dessas articulações e base para o que seria a insurgência do(s) movimento(s) indígena(s).

Esse processo apenas foi viável em função da redefinição pastoral a partir do princípio de compromisso com os povos marginalizados e oprimidos. Nesse sentido, o indigenismo missionário colocou-se a serviço das lutas populares, tornando-se instrumento de mobilização para os indígenas em movimento. Consideramos pedagógico esse deslocamento da militância indigenista em direção à de(s)colonização e à libertação dos povos, sendo suporte para as articulações sociais, e não a vanguarda, imprescindível ao compromisso social (FREIRE, 1981; MARTÍN-BARÓ, 2017g) – neste caso, ao protagonismo indígena.

É consenso entre os estudos a importância das articulações realizadas pelo Cimi para a formação do(s) movimento(s) indígena(s) no Brasil (ORTOLAN, 2006; BICALHO, 2010; MUNDURUKU, 2012; BITENCOURT, 2018; SANTOS, 2019). Entre as principais contribuições está a gestação da consciência pan-indígena (ORTOLAN, 2006) a partir dos encontros interétnicos nos espaços de assembleia. Munduruku (2012, p. 178) afirma que os indígenas, até então voltados às questões específicas de suas próprias comunidades, passam a produzir laços de solidariedade, “tendo como pano de fundo e bandeira autêntica a sobrevivência dos povos e a proteção de seus direitos”.

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

O caráter pan-indígena consiste na organização pluriétnica dos povos na luta por seus direitos frente ao Estado (ORTOLAN, 2006). Essa estratégia política consistiu na organização permeada pela identificação supraétnica entre os povos, ou seja, uma unidade identitária para além das diferenças entre os grupos étnicos específicos. No centro dessa articulação estão as experiências das violências coloniais e os processos de resistências comuns aos povos indígenas sob os marcos do colonialismo e das colonialidades. Ousamos pensar esse procedimento como a ressignificação da dor e do sofrimento para uma autêntica coletivização da vida manifestada na luta por direitos.

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

Cabe ressaltar que as articulações entre as organizações indígenas sob a noção de identidade pan-indígena não têm por objetivo ou consequência a homogeneização dos povos. Pelo contrário, a unidade é conformada resguardando as especificidades de cada grupo étnico. Essa é uma característica peculiar ao(s) movimento(s) indígena(s), como destaca Bitencourt no trecho a seguir:

O próprio conceito de movimento indica dinamismo, circulação de pessoas e ideias. Com o movimento indígena ocorre uma peculiaridade: não se alcança uma homogeneidade, apesar da intensa troca de informações e experiências. Cada grupo étnico tem a sua especificidade, o seu ritmo (BITENCOURT, 2018, p. 59-60).

Como fruto desse processo de conscientização e de mobilização pan-indigenista, manifestadas no cenário internacional nos congressos e conferências e no nacional nas assembleias e movimentos

sociais, os povos indígenas passam a combater as ideologias de coisificação e de desumanização (FANON, 2005; MARTÍN-BARÓ, 2017b) para assumirem as condições de sujeitos históricos, sociais e de direitos. Nas palavras de Bicalho,

O índio se apresentava na cena política do país como um novo ator político e social, que começou a se organizar politicamente, consciente da sua cultura, da sua história, dos seus direitos e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado (BICALHO, 2010, p. 174).

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

Como resposta, as lideranças indígenas e entidades de apoio denunciaram que “os interesses reais do governo ao propor tal projeto não era favorecer os índios, mas os seus anseios de desenvolvimento econômico a todo o custo” (BICALHO, 2010, p. 189). Outro argumento da militância indígena e indigenista era de que neste ano, 1978, expirava o prazo para demarcação das terras indígenas proposto pelo Estatuto do Índio, sendo do ponto de vista da garantia de direitos mais coerente a resolução das problemáticas relacionadas a demarcação das terras indígenas (BICALHO, 2010). Notamos aqui novamente os interesses desenvolvimentistas do capitalismo sobre a colonização dos territórios indígenas e como geradores de conflitos. Contudo, essa iniciativa foi um fator mobilizador, como veremos a seguir.

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

as lutas e as manifestações contrárias ao Decreto foram analisadas como um acontecimento fundador do MIB por renovar as suas tradições, de modo que a resistência destes povos em lutar para continuar sendo eles mesmos, reforçou o Movimento e conquistou a simpatia de vários setores da sociedade civil organizada (BICALHO, 2010, p. 178).

Nesse contexto histórico do Brasil, com a organização da sociedade civil contra a repressão do governo ditatorial, a proposta de emancipação dos povos indígenas teve como um dos efeitos a mobilização de diversos setores de oposição ao Regime entorno das pautas indígenas. Para Bicalho (2010, p. 179), os debates de oposição ao decreto contribuíram para “ascensão do grau de conscientização étnica por parte dos índios e uma significativa atuação da sociedade civil contra mais um ato autoritário e pernicioso do Governo ditatorial”.

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

Percebemos, através das leituras, que um dos aspectos ideológicos embutidos no projeto de emancipação dos povos tradicionais estava, e ainda está, no questionamento da indianidade, ou seja, uma pretensão racista de afirmar que alguns povos haviam deixado de ser indígenas, como preconizava o paradigma da integração. Essa

perspectiva discriminatória é um exemplo representativo da matriz colonial de poder, com ênfase para a dimensão da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2008). A negação do ser indígena (colonialidade do ser) contida na proposição do projeto emancipatório expressa a instrumentalização do aparato político para fins econômicos a partir de critérios raciais (colonialidade do poder) e, nesse exercício, impõe um conhecimento (colonialidade do saber) sobre os critérios necessários para identificação originária. Ao fundo desse plano perverso estavam, e permanecem, os anseios econômicos desenvolvimentistas alinhados aos interesses imperialistas, que seriam parte da caracterização do governo militar brasileiro.

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

foi importante o resgate do termo índio pelos líderes. Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças. E passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas (MUNDURUKU, 2012, p. 46).

O termo “índio” remonta parte da invenção colonizadora europeia da modernidade/colonialidade, tendo permanecido na formação dos Estados nacionais com o mesmo sentido colonial de homogeneização e inferiorização dos povos. Contudo, na mesma linha de Munduruku, Bitencourt afirma que

o velho e errôneo termo que serviu para designar e estigmatizar os povos colonizados do Novo Mundo adquire um conteúdo de reivindicação e luta com que se identificam os dirigentes das organizações étnicas, superando suas identidades históricas particulares (BITENCOURT, 2018, p. 43).

Essa redefinição de(s)colonizadora e desideologizante da nomeação “índio” demonstra a capacidade dos povos originários em se apropriarem dos procedimentos colonialistas para forjar lutas de resistência e de superação das colonialidades, sendo a indicação de caminhos possíveis para as descolonizações a partir das pedagogias indígenas. A seguir, discutiremos a constituição e institucionalização do(s) movimento(s) indígena(s) nas mobilizações por direitos no interior do Estado-nação.

INSURGÊNCIAS, CONQUISTAS E LIMITES

Como resultado das experiências sociopolíticas apresentadas nos tópicos anteriores deste capítulo, surge no Brasil a União das Nações Indígenas (UNI) no início da década 1980, sendo a primeira organização indígena de caráter nacional com a pretensão de representar de modo unificado a luta dos diferentes povos. É significativo para nossa pesquisa situar geopoliticamente que a fundação institucional da UNI ocorreu em Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, contando com a direção provisória formada pelo Terena Domingos Veríssimo como presidente e pelo Guarani Marçal de Souza como vice-presidente (BICALHO, 2010).

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

A UNI representa um marco histórico no protagonismo indígena ao assumir autonomamente a articulação, mobilização e ação da

política indígena. O desenvolvimento dessa autonomia vinha sendo gestado desde as Assembleias de Chefes, quando as lideranças tomam a frente da organização e consolidam o fortalecimento obtido a partir dos enfrentamentos às políticas do Estado autoritário (MUNDURUKU, 2012). De acordo com este autor,

A União das Nações Indígenas (UNI) atuava como organização catalisadora dos interesses indígenas, organizando-se de modo a participar de fóruns nacionais e internacionais e, também, a agregar conteúdos educativos nessas ações, para que a sociedade brasileira pudesse ser “educada” no conhecimento à diversidade indígena (MUNDURUKU, 2012, p. 220).

O surgimento da UNI, no momento histórico de reabertura democrática com a sinalização do término do regime militar, comportou o apoio de algumas entidades indigenistas, como o Cimi, sem prejuízos à autonomia da organização, e, por outro lado, desagradou aos ditadores. Segundo Bicalho (2010, p. 144), esse incômodo foi provocado “por trazer à tona questões incompatíveis com a ideologia integracionista posta em prática pelo Governo: autonomia cultural, nações indígenas, autodeterminação, representatividade política, atuação de lideranças, movimento indígena, etc.”

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

Para Ortolan (2006), o surgimento da UNI compõe a trajetória pós-articulação pan-indigenista, em que houve a institucionalização da luta indígena, caracterizada por práticas coletivas de caráter diplomático entre os povos e o Estado. De acordo com a autora, esse modo de fazer política diferencia-se de outras práticas coleti-

vas, como as de enfrentamento direto, e são frutos das experiências agregadas pelas lideranças por meio da participação em movimentos sociais. Essa dinâmica ficou evidente na participação da UNI nos processos da Constituinte e na Constituição Federal.

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

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

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

A participação dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte foi carregada de simbolismo, a exemplo da histórica performance de Ailton Krenak no púlpito do Congresso Nacional,¹⁸ uma demonstração decisiva do protagonismo indígena (BICALHO, 2010). Como resultado dessa atuação, a Constituição Federal de 1988 representou uma das maiores vitórias do(s) movimento(s) indígena(s) organizado(s) (BICALHO, 2010; MUNDURUKU, 2012). De acordo com Bicalho (2010), essa conquista renovou a tradição de luta

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

indígena ao mudar a relação do Estado com os povos tradicionais, orientada pela garantia à identidade étnica diferenciada, ou seja, permanecerem indígenas e com respeito às suas especificidades, condição eminentemente ameaçada pelas políticas indigenistas anteriores.

Nessa conjuntura, os povos indígenas conquistam o reconhecimento de sujeitos coletivos de direitos, o que para Bicalho (2010, p. 230) “representa o maior avanço da história do direito indígena no Brasil, e um dos maiores desafios do Movimento nos anos seguintes”. Os desafios consistem no que presenciamos na atualidade: a incansável resistência indígena para fazer com que seus direitos sejam respeitados pelo Estado e pela sociedade civil. A distância entre o direito no papel e a concretização na vida das comunidades compõe o enfrentamento aos princípios coloniais do pensamento moderno.

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

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

Na análise de Ortolan (2006, p. 38), que situa as organizações regionais no processo de institucionalização da ação política indígena,

“as organizações indígenas passaram a ser menos articuladoras políticas para atuar mais como gestoras e executoras de ações, inclusive de ações de responsabilidade estatal como as referentes à saúde indígena e à proteção das terras indígenas”. Uma das consequências desse deslocamento foi a transferência das responsabilidades do Estado na execução de algumas políticas públicas para atribuí-las às organizações indígenas. Esse processo marca o(s) movimento(s) indígena(s) pela alteração de seu caráter reivindicativo e militante para o papel de prestação de serviços ao governo (ORTOLAN, 2006; BANIWA, 2007; MUNDURUKU, 2012) e ilustra o enfraquecimento das mobilizações populares nas últimas décadas.

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

Nessa altura, os povos indígenas tinham consciência do seu papel político e do seu protagonismo. Segundo Munduruku,

Ao mesmo tempo, no entanto, que estas ações aconteciam em nível local e regional, havia as tentativas de articulações nacionais capazes de mobilizar as comunidades e associações para um entendimento sobre o cenário político nacional, com o intuito de ocupar os espaços políticos institucionais. O princípio que norteava esta estratégia era a necessidade de romper a barreira que ainda imperava e que mantinha os povos indígenas numa situação de tutelados, incapazes de gerenciar seu próprio destino (MUNDURUKU, 2012, p. 57).

Desde então, as avaliações do(s) movimento(s) indígena(s) e das organizações têm sido no sentido de “retomar seu papel político de representação indígena e sua função de controle social das ações estatais, ao invés de se manter na linha de execução” (ORTO-

LAN, 2006, p. 38). Para o autor, esse momento acompanha a retomada das articulações em nível nacional, compreendida como a etapa atual da trajetória espiral do(s) movimento(s) indígena(s).

Para Bicalho (2010), a retomada do caráter nacional encontra-se no âmbito das discussões sobre a representatividade indígena. Esse campo envolve a relação entre os povos tradicionais, Estado e sociedade e é perpassado por temáticas como “a tutela; as organizações indígenas e indigenistas; e a ideia de autodeterminação” (BICALHO, 2010, p. 266). A autodeterminação dos povos prevista pela Constituição Federal de 1988, como conquista do(s) movimento(s) indígena(s), apresenta-se como dimensão fundamental da representação dos povos, orientada pela máxima de que “quem deve representar os índios são os próprios índios!” (BICALHO, 2010, p. 266-267).

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

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

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

de pensar suas organizações em formatos que não são próprios do mundo das organizações políticas (BICALHO, 2010, p. 267).

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

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

BRASIL 500 ANOS: COLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA

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

Os primeiros anos do século XXI foram marcados pela saída de cena da CAPOIB e do(s) movimento(s) indígena(s), inseridos numa fase de crise quanto à representatividade e ao protagonismo (BICALHO, 2010). Essa conjuntura foi um dos desdobramentos das mobili-

zações contra a comemoração oficial proposta pelo Estado aos “500 anos do Brasil”, outro importante fato político que marcou a trajetória do(s) movimento(s) indígena(s). Em seu estudo, Bicalho (2010), interpreta esse acontecimento como um “processo fundador”, sendo o quarto na história do movimento analisado pela autora.

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

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

Analisamos esse acontecimento como extremamente representativo do caráter colonial constituinte do Estado-nação e do intento de perpetuação das subjetividades calcadas nas colonialidades. A disputa simbólica envolvida no *slogan* estatal de “Brasil + 500” e dos movimentos populares de “Brasil outros 500” retrata o embate pela narrativa histórica: por um lado, a tentativa de reprodução do discurso colonial, e, por outro, a produção de uma gramática descolonial (MIGNOLO, 2014b). A tinta da gramática de(s)colonial é a de(s)

colonização como projeto de libertação dos povos colonizados nos marcos da história escrita pelas mãos dos colonizadores (MIGNOLO, 2014b). Entendemos os povos originários e o(s) movimento(s) indígena(s) como agentes fundamentais deste processo.

A atuação dos povos indígenas durante as celebrações dos 500 anos questionou o legado europeu contido na retórica do descobrimento, produzida pelos portugueses e reafirmada pelo Estado brasileiro, ao denunciar as violências históricas e as desigualdades sociais (HERSCHMANN; PEREIRA, 2000). Nesse sentido, o(s) movimento(s) indígena(s) evidenciou/evidenciaram que o lado oculto da narrativa moderna/colonial do heroísmo colonizador e do Estado-nação é o “genocídio, etnocídio, doenças, fome, miséria, escravidão, servidão, e uma série de outras tantas mais” (BICALHO, 2010, p. 296).

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

Como apontam Herschmann e Pereira (2010), o que era para ser uma cínica festividade de reforço ideológico da ideia de “democracia racial” acabou por evidenciar os conflitos intrínsecos e ocultos da formação social brasileira. De acordo com Mignolo (2014a, p. 15, tradução nossa), “a retórica que naturaliza a modernidade como um processo universal, global e ponto de chegada oculta seu lado obscuro, a reprodução constante da colonialidade”. Essa avaliação escancara o que temos observado ao longo deste estudo a partir das articulações do(s) movimento(s) indígena(s) e da problematização da perspectiva moderna e eurocêntrica de Estado-nação para América Latina.

O projeto de nação propagado com ideais iluministas, atualmente sob contornos da concepção igualmente europeia de demo-

cracia, encobre o histórico de exploração e massacre que significou o colonialismo e as colonialidades para os não europeus (QUIJANO, 2005). Um modelo de organização sedimentado sobre o saldo da dizimação de milhões de povos e de destruição da natureza demonstra-se inviável aos possíveis horizontes de bem viveres comuns (ESCOBAR, 2005). Citando Basaglia (1979),¹⁹ “quando a instituição destrói e mata, não há solução de compromisso possível, pois seria um compromisso com a morte”.

Mignolo (2014a, p. 16), ao referenciar Aníbal Quijano como proponente, afirma que a colonialidade é a “parte constitutiva e invisível da modernidade”. Os conflitos durante a tentativa de comemoração dos 500 anos indicaram a crise da modernidade enquanto “norte” para os povos do Sul (HERSCHMANN; PEREIRA, 2000), a fragilidade e o autoritarismo da democracia brasileira (BICALHO, 2010) e a necessidade de repensar a sociedade a partir da perspectiva e da participação popular, principalmente da pluralidade do(s) movimento(s) indígena(s).

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

19 Franco Basaglia foi um dos profissionais mais importantes da história da reforma psiquiátrica italiana e da luta antimanicomial. O trecho citado foi retirado do documentário *Em Nome da Razão* (1979), de Hέλvecio Ratto.

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

A conjuntura criada pelas mobilizações dos anos 2000 intensificou a necessidade de reformular as estruturas e perspectivas do(s) movimento(s) indígena(s). Esse cenário exigiu que lideranças retornassem às comunidades para escutar e compreender as demandas de suas bases, sendo os anseios da base o sentido fundamental do(s) movimento(s) indígena(s). Esse retorno às sabedorias da política comunitária e tradicional perdurou até a campanha presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva pelo Partido dos Trabalhadores (PT) em 2002.

Os povos indígenas, de modo semelhante ao conjunto de movimentos sociais do Brasil, acreditavam ser a candidatura de Lula um momento único para os povos excluídos e oprimidos. Contudo, “as expectativas otimistas do Movimento Indígena com a chegada do Presidente Lula ao poder foram, em sua maioria, frustradas” (BICALHO, 2010, p. 275). A insatisfação do(s) movimento(s) indígena(s) ficou evidente quando, em uma manifestação pública, queimou/queimaram a carta compromisso anteriormente entregue à Lula (ORTOLAN, 2006).

Notamos que, mais uma vez, as insatisfações com a gestão das políticas indigenistas por parte do Estado caracterizam como fator mobilizador da atuação do(s) movimento(s) indígena(s), independentemente da legenda partidária do governo. Do autoritarismo da Ditadura Militar aos desmandos dos governos supostamente demo-

cráticos, os povos indígenas resistem pela sobrevivência de suas comunidades e na defesa de seus territórios, evidenciando o caráter colonial do Estado e a resistência histórica a esses projetos genocidas. Essa condição não foi diferente durante a gestão petista. Para Bicalho,

o descaso do seu Governo com os povos indígenas reavivou os ânimos do Movimento no sentido de fortalecer e articular as suas inúmeras organizações para lutar contra os desmandos do novo Governo. Foi nesse contexto que surgiu o primeiro Acampamento Terra Livre, também conhecido como Abril Indígena (BICALHO, 2010, p. 307).

Segundo Bicalho (2010), nesse cenário houve a reestruturação do(s) movimento(s) indígena(s) a partir de ampla articulação entre as lideranças. Como desdobramento desse processo surgiu, em 2004, o Acampamento Terra Livre (ATL) e, em 2005, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), com a consolidação desta última no ano de 2006 (SANTOS, 2019). Estes são os últimos acontecimentos fundadores apontados por Bicalho (2010) em seu estudo. Nos próximos tópicos, abordaremos as articulações contemporâneas do(s) movimento(s) indígena(s), por meio das mobilizações dos ATLS e da APIB, em diálogo com as organizações Kaiowá e Guarani, Aty Guasu e Kuñangue Aty Guasu.²⁰

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

AS POLÍTICAS ANTI-INDÍGENAS E AS MOBILIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

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

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

Um dos objetivos da APIB é a criação de uma rede de articulação interinstitucional indígena a partir das organizações regionais e locais (BICALHO, 2010). Na plataforma virtual da organização, consta a definição de ser “uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil” (APIB, [2020?], n.p.), com os propósitos de:

- fortalecer a união dos povos indígenas, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país;
- unificar as lutas dos povos indígenas, a pauta de reivindicações e demandas e a política do movimento indígena;
- mobilizar os povos e organizações indígenas do país contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas (APIB, [2020?], n.p.).

Essa entidade nacional tem como missão a “promoção e defesa dos direitos indígenas, a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país” (APIB, [2020?], n.p.). As demandas principais são demarcar e promover a desintração e a proteção das terras indígenas, contribuir para a aprovação de legislações indigenistas reivindicadas ao longo da luta do(s) movimento(s) indígena(s), tais como: o Novo Estatuto dos Povos Indígenas e o Conselho Nacional de Política Indigenista; atuar contra as políticas anti-indígenas; reivindicar a aplicação das legislações de garantia dos direitos dos povos; cobrar justiça às perseguições e criminalização das lideranças; lutar pela efetividade das políticas de saúde indígena e do reconhecimento dos profissionais indígenas de saúde, com autonomia dos órgãos; pautar as políticas de educação indígena nos níveis fundamental, médio, profissionalizante e universitário; atuar na gestão territorial e na sustentabilidade; participar ativamente no controle social das políticas públicas (APIB, [2020?], n.p.).

Fazem parte da APIB as seguintes organizações indígenas regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), **Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU)**, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa. (APIB, [2020?], n.p., grifo nosso).

Como uma entidade institucionalizada, a APIB possui uma estrutura organizativa orientada em todos os níveis pelas organizações regionais, sendo esta composta pelo Acampamento Terra Livre, como instância superior; o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI), formado para “viabilizar as deliberações e encaminhamentos do Acampamento Terra Livre” (APIB, [2020?], n.p.); e a Comissão Nacional Permanente (CNP), que tem como propósito “a execução do plano de ação” (APIB, [2020?], n.p.). Destacamos como característica fundamental do(s) movimento(s) indígena(s) contemporâneo(s) as articulações e incidência políticas dos ATLS.

Para Bicalho (2010, p. 307), o ATL configura-se como a “mais importante mobilização do Movimento Indígena nacional”. Essa configuração atual consiste na “manifestação indígena em formato de acampamento, dispendo pela Esplanada dos Ministérios barracas feitas de lonas e uma diversidade de povos de diferentes regiões do Brasil” (SANTOS, 2019, p. 77).

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

Desde 2004, os ATLs foram organizados anualmente sob o protagonismo da APIB e do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI) (BICALHO, 2010; SANTOS, 2019). De acordo estes autores, todos os acampamentos aconteceram em Brasília, exceto em 2010, quando ocorreu em Campo Grande, em apoio aos povos indígenas do Mato Grosso do Sul; o de 2012, ocorrido no Rio de Janeiro durante a Cúpula dos Povos, por ocasião do Rio + 20, e o de 2020,²¹ foi promovido *on-line* em decorrência da pandemia do coronavírus.

O ATL de 2010 é significativo para nossa pesquisa por mobilizar diferentes povos indígenas, segundo o documento final do encontro, a viajar de “distintas regiões do país para nos solidarizar com os povos indígenas deste Estado, que de forma incansável lutam, resistem e persistem na defesa de seus mais sagrados direitos, principalmente, à vida e à mãe terra” (SANTOS, 2019, p. 175). Nesta ocasião, o(s) movimento(s) indígena(s) denunciou/denunciaram situações como abandono, miséria, confinamento, invasão dos territórios indígenas por fazendeiros com o apoio e omissão do Estado, despejos, morosidade das demarcações, perseguição, criminalização e assassinato das lideranças Kaiowá e Guarani. Essas denúncias são mar-

21 Cabe destacar que o ATL de 2020 foi um dos primeiros grandes encontros *on-line* realizados por um movimento social brasileiro durante o contexto de pandemia, evidenciando a capacidade de reinvenção organizativa e o protagonismo do movimento indígena.

cantes nos documentos da Aty Guasu que analisaremos no próximo capítulo.

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

Destacamos, também, o X ATL, de 2013, quando os povos indígenas inauguraram uma nova forma de pressão: a ocupação do Plenário da Câmara dos Deputados²² (SANTOS, 2019). Em atividade de solidariedade aos Kaiowá e Guarani por ocasião da Assembleia Kuñangue Aty Guasu, de 2020, Oriel Benites nos contou sobre a emoção de ter participado deste acontecimento e das lembranças dos guerreiros Xukurus no momento de retomada do Plenário. Enquanto assistíamos ao vídeo no *Youtube*, Oriel sorria ao, orgulhosamente, se localizar nas imagens. Segundo Santos (2019, p. 102), a manifestação dos povos originários era pelo “arquivamento definitivo da PEC 215/2000”, que visava transferir a responsabilidade de demarcação das Terras Indígenas do Poder Executivo para o Legislativo.

A PEC 215/2000 é considerada desfavorável ao(s) movimento(s) indígena(s), tendo em vista a enorme representatividade dos interesses ruralistas defendidos pelos deputados. Nesse sentido, temos percebido o quão a crítica poética de Nicolas Behr (2002, p. 55), em “os três poderes são um só: o deles”, é consistente na definição da curta trajetória “democrática” do Brasil. Neste caso, “o deles” refere-se aos grupos empresariais e latifundiários incorporados na es-

22 Registro do ato de enfrentamento e ocupação do plenário da Câmara ao som dos *mbarakas* e de gritos dos povos indígenas disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8-wy3YAB6oo>. Acesso em: 11 jul. 2023.

trutura e gestão do Estado que sobrepõem seus interesses econômicos e políticos particulares às necessidades das coletividades sob o falso pretexto da democracia burguesa. A defesa dos territórios ante a expansão predadora dos projetos capitalistas desses grupos e de seus representantes governamentais tem sido o desafio do(s) movimento(s) indígena(s), da Aty Guasu e da Kuñangue Aty Guasu.

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

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

Estamos de acordo com a afirmação de Santos de que

a demanda de mercado e a busca de maiores lucros pelas empresas impõem a expansão de áreas para a ampliação da produção; consequentemente, os territórios indígenas sofrem maior pressão e, aos não demarcados, se impõem ainda mais obstáculos (SANTOS, 2019, p. 98).²³

O autor ainda denuncia a realidade presente nos territórios indígenas de imposição por parte das empresas de trabalhos precarizados e até mesmo ilegais, como a exploração da mão de obra escrava e ações extrajudiciais de pistoleiros, situação que pudemos notar nas experiências Kaiowá e Guarani.

23 A considerar a Instrução Normativa nº 009/2020 e a Medida Provisória 910/10. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/05/se-aprovada-mp-910-ira-legalizar-estibulho-e-grilagem-de-terras-publicas/>. Acesso em: 11 jul. 2023.

Concordamos com as análises que apontam para a perpetuação das relações coloniais na contemporaneidade a partir da continuidade do domínio da economia e da política (GONZÁLEZ CASANOVA, 1967). Notamos que uma das formas de expressão da colonialidade do poder atualmente são as relações de dependência econômica dos países colonizados em relação aos países colonizadores e imperialistas (GONZÁLEZ CASANOVA, 1967). No Brasil, uma das caracterizações desse processo são os avanços do agronegócio sobre as terras indígenas com a influência de empresas multinacionais (FREIRE, 1979), com o consumo e uso de insumos importados e com a exploração/exportação neoextrativista de *commodities* (SVAMPA, 2019). O relatório da *Amazon Watch* e da APIB ([2019], p. 13),²⁴ intitulado *Cumplicidade na Destruição. Como os Consumidores e Financiadores do Norte Permitem o Ataque do Governo Bolsonaro à Amazônia Brasileira*, aponta que a União Europeia “é o segundo maior parceiro comercial do Brasil, depois da China, respondendo por 18,3% de seu comércio” e, ainda, é o maior investidor estrangeiro na economia brasileira, com cifras bilionárias de 422 bilhões de dólares em 2015.

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

As investidas dessa bancada são representadas por meio de inúmeras medidas legislativas, como aponta Santos:

24 Estudo produzido pela Organização não governamental *Amazon Watch*, em parceria com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2019-cumplicidade-na-destruicao.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2023.

São muitas as propostas de mudanças na Constituição Federal, principalmente através de Propostas de Emendas à Constituição (PEC), Projetos de Lei (PL), Projetos de Lei Complementar (PLP) ou Projetos de Decreto Legislativo (PDC), que buscam alterar o Artigo 231 da Constituição, artigo este que garante o direito original dos povos indígenas aos seus territórios; alguns destes também buscam retroceder em processos de reconhecimento de terra indígenas em curso (SANTOS, 2019, p. 89).

Dentre as propostas mais ofensivas à vida dos povos originários e contra as quais o(s) movimento(s) indígena(s) tem (têm) feito maiores enfrentamentos estão a PEC 215/2000, já mencionada anteriormente; a PEC 237/2013, “que busca legalizar o arrendamento de até 50% de uma terra indígena a atividades do agronegócio” (SANTOS, 2019, p. 93), e o PL 1610/1996, que “dispõe sobre a exploração de recursos minerais em terra indígena” (SANTOS, 2019, p. 91). Somam-se a elas as recentes investidas do governo de Jair Bolsonaro: a Instrução Normativa nº 009/2020, que considera terra indígena apenas as terras homologadas, ameaçando os territórios em processo de homologação, e a Medida Provisória nº 910/10, denunciada como MP da Grilagem, que anistia a invasão de terras públicas ocorridas até 2018, e tantas outras.²⁵

Contudo, em consonância com Santos (2019), notamos ser no contexto de enfrentamento aos modos de expropriação e acumulação monopolista pelo capital que os povos indígenas se destacam na organização de modos de resistência frente às tentativas de avanço das fronteiras sobre seus territórios. Do mesmo modo que os interesses capitalistas-coloniais têm se territorializado na capital do Brasil, as mobilizações das organizações e do(s) movimento(s) indígena(s) também (SANTOS, 2019). Esse processo pode ser observado a partir dos ATLS, mencionados anteriormente, e do aumento da incidência política de delegações indígenas que se deslocam até Brasília em diferentes épocas do ano para defender os direitos originários (SANTOS, 2019).

25 Para mais contribuições, consultar a tabela III do estudo de Santos (2019).

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

Figura 5 – Quem pode acessar o Congresso Nacional? Marcha indígena contra o Marco Temporal em Brasília



Fonte: O autor (2021).

Em 2017, dois jovens indígenas foram presos quando reivindicavam participação em audiência pública sobre a regulamentação do arrendamento em terras indígenas para favorecimento do agronegócio (SANTOS, 2019). Além dos jovens presos, outros indígenas foram impedidos e agredidos quando da tentativa de participar da discussão.

Outras estratégias do(s) movimento(s) indígena(s), com caráter descentralizado, têm sido utilizadas pelas organizações para pressionar ou reivindicar a implementação e defesa dos direitos frente ao avanço do capitalismo. Nas palavras de Santos (2019, p. 84), “se por um lado o capital se movimenta na perspectiva de territorializar-se, avançando sobre os direitos indígenas e reconfigurando o território, por outro o Movimento Indígena provoca tensões e busca manter suas conquistas históricas”. Dentre as estratégias combativas dos povos originários estão a ocupação de órgãos públicos, bloqueio de rodovias e retomadas (ORTOLAN, 2006; SANTOS, 2019). Destacaremos esta última, ainda que brevemente, pelo conteúdo altamente desobediente, problematizador e de(s)colonizador que tem sido uma das maiores expressões da radicalidade da luta dos povos indígenas, inclusive dos Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul.

As retomadas indígenas consistem na reocupação dos territórios ancestrais ocupados historicamente pelos povos originários, os quais foram, em algum momento, arbitrariamente expulsos por razões coloniais, políticas e econômicas, ora pelo Estado, ora por poderes locais. Os povos tradicionais possuem vinculações cosmológicas com os territórios reivindicados – no caso dos Kaiowá e Guarani, a terra é nomeada como *Tekoha* (MELIÀ, 1990; PEREIRA, 2003; BRAND, 2004; BENITES, 2012; MOTA, 2012; CHAMORRO, 2017). De acordo com Mota (2012, p. 126), a retomada do *Tekoha* pode ser entendida como “a busca de reproduzirem o modo correto de viver e ser Guarani e Kaiowa”. Para Santos (2019), essa característica afetiva e histórica singulariza o(s) movimento(s) indígena(s) de outros movimentos de luta pela terra, por terem sido desterritorializados e por não aceitarem outro lugar que não o reivindicado.

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

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

De acordo com Santos (2019, p. 109-110), as retomadas significam para os povos “a possibilidade de continuarem a ser eles mesmos” e “são alternativas para uma perspectiva de futuro” diante das condições de vulnerabilidade e miséria. Para os/as Kaiowá e Guarani, a reconquista do território os aproxima da possibilidade de viver como os ancestrais, o jeito certo de viver (PEREIRA, 2012; MOTA, 2012; BENITES, 2014; MORAIS, 2017). A ñandesy Floriza e o ñanderu Jorge,²⁶ perpassados pela sabedoria e pela memória histórica (MARTÍN-BARÓ, 2017a) originária, nos brindam com elementos do que pode ser o *teko kaiowá* (o modo de ser Kaiowá): “A cultura é muito boa para nós porque é uma cultura esse negócio de jehovasa,²⁷ de batizar, essas coisas. Todo mundo, você tem amor com todo mundo. Aonde tiver, você tem amor, para trazer, para fazer” (SILVA; SOUZA, 2018, p. 4). E ainda, “o Kaiowá já é nascido com natureza. E nasceu com a reza dele. A reza já vem para segurar mundo inteiro. Para segurar, para proteger o mundo” (SILVA; SOUZA, 2018, p. 5).

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

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

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

pela Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), atacaram brutalmente a comunidade.²⁸

Os resultados dessa ofensiva cruel foram os assassinatos do agente indígena de saúde (AIS) Clodiodi Aquileu Rodrigues de Souza e de mais quatro pessoas baleadas, entre elas uma criança de 12 anos.²⁹ Essa ocasião é apenas uma das faces da violência contra os povos indígenas no contexto do Mato Grosso do Sul. No próximo capítulo, nos empenharemos em desvelar outras tantas brutalidades encobertas pelas máscaras da modernidade/colonialidade e da retórica da propriedade privada/desenvolvimento.

O formato de articulação em níveis regionais (territórios específicos) e nacionais (território nacional) corresponde ao modo atual da mobilização indígena, sendo protagonizada pelas organizações regionais e pela parceria com a APIB. Chamamos atenção para o que, a partir das leituras de Ortolan (2006), Baniwa (2007), Bicalho (2010) e Santos (2019), temos observado como a configuração do(s) movimento(s) indígena(s) na contemporaneidade, expresso pela atuação dialética nacional-regional. Essa postura permite o fortalecimento mútuo entre os movimentos locais, garantindo suas demandas específicas, e a ampliação das reivindicações tradicionais em nível nacional (BANIWA, 2007). A citação a seguir, de Santos (2019), sobre a mobilização contra a Portaria nº 303³⁰ da Advocacia-Geral da União (AGU), exemplifica esse procedimento:

Ao mesmo tempo que em Mato Grosso os indígenas bloquearam a BR, em Brasília um outro grupo ocupava, no dia 10 de agosto, a sede da AGU; **em Mato Grosso do Sul o povo Guarani e Kaiowá realizava a retomada do Tekoha Arroio Koral, em Paranhos (MS);** em Palmas (TO), no

28 Ver documentário *Kunumi Poty Vera – o Sangue que Germina*, do coletivo Kunumi.doc. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tBrjGhjvYlk>.

29 Ver vídeo produzido pelo Cimi com registros do velório de Clodiodi e do estado de saúde dos atingidos por arma de fogo: <https://www.youtube.com/watch?v=slfJXEJQRA4>.

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

mesmo dia indígenas ocuparam a sede regional da AGU. Esta foi uma das maiores demonstrações de articulação deste Movimento (SANTOS, 2019, p. 115, grifo nosso).

A partir desses processos, percebemos a capacidade criativa de reinvenção do(s) movimento(s) indígena(s) ante os desafios de cada tempo – o que não representa uma novidade, haja vista a resistência secular dos povos originários desde os primeiros empreendimentos do colonialismo europeu. Na atualidade, a APIB destaca-se como significativa organização nacional do(s) movimento(s) indígena(s). Entretanto, cabe pontuar a ressalva de Baniwa (2007, p. 129) de que “é importante dissociar a existência de movimento indígena nacional da existência de uma organização indígena nacional”. Pudemos presenciar esta característica descentralizada das articulações indígenas por ocasião do Acampamento Pela Vida, ocorrido em Brasília entre os dias 22 e 28 de agosto de 2021, em protesto ao julgamento da tese do Marco Temporal,³¹ quando, concomitantemente às plenárias da tenda central, espalhavam-se pequenas assembleias pela Esplanada.

31 O Marco Temporal consiste em uma proposta de tese jurídica que tem como estratégia ideológica a limitação do direito à terra apenas para os povos que estivessem ocupando determinado território até a data da promulgação da Constituição de 1988, destituindo a compreensão do direito originário dos povos.

Figura 6 – Delegação Kuñague Aty Guasu. Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani na mobilização do Acampamento Pela Vida, em Brasília



Fonte: O autor (2021).

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

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

A mobilização surge no contexto de embates na Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul (ALEMS) durante a instauração da Comissão Parlamentar Interna (CPI) do Genocídio, que buscava apurar as violências contra os povos tradicionais do Estado, com ênfase aos Kaiowá e Guarani. A “CPI do Genocídio” foi apresentada como resposta à ofensiva da CPI do Cimi,³² elaborada para “investigar as denúncias de que o CIMI estaria financiando e incentivando a invasão de terras” (SANTOS, 2019, p. 95). Ambas as CPIs foram arquivadas, servindo mais como instrumento político-partidário: a primeira para criminalização de apoiadores da luta indígena e a segunda para visibilizar as violências contra os povos.

Em meio a esse conflito político-institucional, no decorrer da CPI do Genocídio a então coordenadora-executiva da APIB, Sônia Guajajara, lançou oficialmente a campanha de boicote ao agronegócio na ALEMS. O lançamento contou com o apoio de mais de 90 entidades e movimentos sociais.³³ Estiveram presentes aproximadamente 130 indígenas de várias regiões do Brasil e de diversos povos (Terena, Guarani, Kaiowá, Kinikinau, Pataxó, Apurinã e Atikum, entre outros), em solidariedade às comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul, explicitando a capacidade organizativa e de articulação do(s) movimento(s) indígena(s).

De acordo com o manifesto publicado pelo Cimi e assinado por demais entidades de apoio, a campanha visava a denunciar as violências e violações cometidas contra os povos tradicionais, causadas principalmente por três fatores: o processo histórico de colonização e o modelo de exploração das terras do Mato Grosso do Sul pelo agronegócio; a “atuação institucional e organizada dos ruralistas” no Estado; e a impunidade aos “executores de homicídios, de ataques, de casos de tortura, estupro e espancamentos [...]” (CIMI, 2015, n.p.).

32 A CPI do Cimi foi instituída pela Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul em 2015, com o pretexto de investigar os supostos incentivos de organizações não indígenas nas ações auto-organizadas dos povos indígenas, mas que, na realidade, teve propósitos político-ideológicos de intimidação e perseguição de apoiadores do Movimento Indígena. A publicação do relatório da CPI ocorreu em 2016.

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

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

Essa relação escancara, mais uma vez, a dependência econômica como fator de domínio dos países colonizadores sobre os colonizados e a atualização das relações coloniais das elites locais sobre os povos indígenas, uma dupla relação de dominação hierarquizada pela geopolítica econômico-racial (GONZÁLEZ CASANOVA, 1967; QUIJANO, 2005). A retórica de que o agronegócio eleva o Produto Interno Bruto (PIB) e sustenta a economia do país mascara suas consequências nefastas aos povos indígenas, ao genocídio e à ocupação/degradação dos territórios/natureza. Por isso, entendemos que assim como a colonialidade é constitutiva da modernidade (MIGNOLO, 2014a), a destruição ambiental e humana constitui o modelo do agronegócio. Podemos notar essa avaliação pelo contexto político atual do Brasil e a resistência do(s) movimento(s) indígena(s), como temos percebido no decorrer deste estudo. As políticas anti-indígenas tomam outros contornos a partir de 2019, sob a representação colonialista de Bolsonaro. A esse respeito, pontuaremos no tópico a seguir.

34 Ver reportagem local em que o jornalismo qualifica a campanha como “esdrúxula” e ressalta as falas dos representantes partidários em alinhamento aos interesses dos ruralistas. Disponível em: <https://www.douradosagora.com.br/brasil-mundo/rural/campanha-esdruxula-causa-desconforto-na-assembleia>. Acesso em: 11 jul. 2023.

INDÍGENAS EM MOVIMENTO CONTRA BOLSONARO

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

Entre as bases de apoio para eleição de Bolsonaro estiveram os representantes do agronegócio. Durante a campanha à Presidência, Bolsonaro percorreu várias partes do Brasil onde tinha apoio, incluindo Dourados (CAMPO GRANDE NEWS, 2018) prometendo colaborar com os interesses dos latifundiários frente aos demais grupos. Destacamos duas declarações de Messias, naquele momento presidencial, para demonstrar sua posição política e ideológica sobre os conflitos fundiários: a primeira, em discurso na Paraíba, em 2016, quando afirmou que “o cartão de visita para os marginais do MST tem que ser um cartucho 762 [“rifle”] (BOLSONARO diz..., 2016); a segunda, relativa aos povos indígenas, quando na visita à capital do Mato Grosso do Sul prometeu que “não terá [teria] um centímetro quadrado demarcado” (BOLSONARO falou..., 2016).

Desde o princípio da campanha, Bolsonaro firmou a submissão aos interesses dos latifundiários e do agronegócio diante das demandas dos sem-terra e dos povos originários. A vitória eleitoral de Bolsonaro, com o resultado em outubro de 2018 e posse em 1º de janeiro de 2019, intensificou os desafios do(s) movimento(s) indígena(s). Os discursos anti-indígenas definiram uma conjuntura política-institucional abertamente genocida. As comunidades tradicionais vinham sofrendo represálias nos territórios mesmo antes da posse do presidente (GUIMARÃES, 2018, n.p.), o que se agravou após a eleição, como podemos notar pelo relatório do Cimi. O estudo da entidade indigenista apresenta que entre janeiro e setembro

de 2019 houve o aumento de 44% nos ataques aos povos originários e da ampliação de 101% de violações de direitos em territórios indígenas (CIMI, 2019a).

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

Depois de uma campanha eleitoral marcada por um discurso assimilacionista e anti-indígena, no primeiro dia de seu mandato, o atual presidente, Jair Bolsonaro, editou a Medida Provisória N° 870/2019, que entre outras ofensivas, fatiou um dos órgãos mais antigos do Estado Brasileiro, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), transferindo a demarcação de terras indígenas e quilombolas para o MAPA (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento) – uma pasta historicamente comandada pelo *lobby* do agronegócio (NENHUMA GOTA A MAIS, [2019a?], n.p.).

A MP n° 870/2019 esvazia a Funai de seu principal papel junto aos povos tradicionais e atribui a função de demarcação aos inimigos da pauta indígena, a bancada ruralista (SOARES, 2019, n.p.). No comando do MAPA estava a ministra Tereza Cristina, que possui um histórico pessoal e familiar de conflitos fundiários com povos Terena de Mato Grosso do Sul e é conhecida popularmente como “musa do veneno” (CAMARGOS, 2018, n.p.) por sua militância para a liberação de agrotóxicos. O sucateamento dos órgãos indigenistas responsáveis por políticas essenciais, como a demarcação de terras pela Funai e as políticas de saúde pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), têm ameaçado a sobrevivência dos povos originários.

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

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

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

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

Diante da crescente ameaça e dos retrocessos impostos pelo Estado aos povos originários do país, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) lança, esta semana, a campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, com o objetivo de mobilizar a sociedade pelos direitos indígenas (APIB, 2019, n.p.).

De acordo com notícia do Cimi, o último dia do mês de janeiro de 2019 mobilizou 22 estados brasileiros e o Distrito Federal em manifestações pela convocatória da campanha (CIMI, 2019b, n.p.). Segundo a entidade, os atos tiveram “o objetivo de denunciar a crescente ameaça que os povos originários e seus territórios têm sofrido, bem como os retrocessos impostos pelo Estado brasileiro” (CIMI, 2019b, n.p.). Além do território nacional, a mobilização contou com apoio no exterior. Entre os países que protestaram em solidariedade aos povos originários do Brasil, estiveram grupos organizados na Suíça, Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Portugal e Irlanda (CIMI, 2019b, n.p.).

A mobilização internacional tem sido uma das principais articulações do(s) movimento(s) indígena(s) na tentativa de barrar os retrocessos aos direitos originários, evidenciando a relação assujei-

tada entre os países colonizadores e o governo/elite nacional. Como nos apontamentos de Paulo Freire (1978, p. 70, tradução nossa), a dependência colonial produz uma sociedade silenciosa, em que a voz da sociedade dependente “não é autêntica, e sim um simples eco da voz da metrópole”. Para Freire (1978, p. 70, tradução nossa), a configuração do silêncio da sociedade dependente consiste em “suas elites no poder, silenciosas frente a metrópole, fazem calar, por sua vez, o povo”. Essas afirmações do autor nos parecem representativas da gestão de Bolsonaro, que agiu agressivamente contra os povos tradicionais e de forma submissa aos países colonizadores, ao ponto de ridicularizar a soberania nacional diante do imperialismo norte-americano.

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

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

Figura 7 – “Sangue Indígena: Nenhuma gota a mais”. Faixa presente na marcha contra o Marco Temporal



Fonte: O autor (2021).

A perspicácia do(s) movimento(s) indígena(s) em sentir as desvantagens da conjuntura política nacional resultou na busca da solidariedade internacional e da cooperação dos tribunais internacionais por justiça e defesa dos povos originários. Embora as nações da Europa tenham sido fundadoras do colonialismo, e ainda estarem entre as maiores perpetuadoras das colonialidades, nos momentos de acirramento dos conflitos entre os povos tradicionais e a elite nacional são essas articulações que podem minimizar as ameaças às comunidades. Notamos essa condição nos direcionamentos das notas da Aty Guasu, nas quais nos debruçaremos no próximo capítulo, às instituições e entidades internacionais e as expectativas quando da visita da relatora sobre os direitos indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), Victoria Tauli-Corpuz, ao Mato Grosso do Sul e, em específico, a Dourados em 2016.³⁶

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

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

Ainda assim, a Jornada Indígena pela Europa realizada pelas lideranças indígenas foi um importante fato político de articulação e de comunicação com o exterior e fundamental para uma campanha de pressão e de denúncia do momento histórico. A delegação esteve composta por Sônia Guajajara, Dinaman Tuxá, Nara Baré, Elizeu Guarani Kaiowá, Angela Kaxuyana, Kretã Kaingang, Célia Xakriabá e Alberto Terena, além das lideranças jovens da Mídia Índia:³⁷ Erisvan Guajajara, Erick Terena e Gasparini Kaingan (NENHUMA GOTA A MAIS, [2019b?], n.p.).

De acordo com a APIB, no *site Nenhuma Gota a Mais* (NENHUMA GOTA A MAIS, [2019c?], n.p.), os objetivos da Jornada Indígena foram: “denunciar as graves violações perpetradas contra os povos indígenas e o meio ambiente do Brasil, que vêm ocorrendo sistematicamente desde a posse do presidente Jair Bolsonaro [...]”; pressionar “[...] o governo brasileiro e empresas do agronegócio a cumprirem os acordos de preservação do meio ambiente e respeito aos direitos dos povos indígenas [...]”; sensibilizar para que “os consumidores, as empresas e os governos europeus não fomentem a produção de *commodities* a partir de desmatamento, conflitos sociais, da grilagem de terras, da exploração de trabalho escravo e do uso desenfreado de agrotóxicos que poluem nosso solo e nossos rios”; “cobrar avanços da legislação internacional com base na Declaração Universal dos Direitos da Mãe Natureza conforme Carta de Cochabamba de 2010”; reconhecer o ecocídio como crime contra a humanidade, estabelecendo punições a quem o pratica; promover uma rede internacional de articulação em defesa do meio ambiente e dos direitos

37 Mídia Índia é um coletivo de audiovisual indígena, que utiliza as mídias digitais como ferramenta para a militância indígena.

dos povos; e “conscientizar os consumidores europeus para formas de consumo consciente”.

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

1. Paralisação de demarcação de terras Indígenas;
2. Institucionalização do genocídio através do enfraquecimento da política indigenista e ambiental pelo Estado Brasileiro e tudo que isso representa;
3. Intensificação dos ataques aos povos e Terras Indígenas – Destaque para assassinato do guardião Paulo Paulino Guajajara pelas mãos de madeireiros e o ataque ao território dos indígenas de isolamento voluntário por caçadores;
4. Violação do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.
5. Perseguições aos defensor@s de direitos;
6. Ataques à saúde indígena;
7. Fim da participação social em colegiados conselhos e perseguição às ONGs;
8. Não cumprimento das recomendações feitas ao Brasil no último ciclo da Revisão Periódica Universal da ONU (APIB, [2020?], n.p.).

A recente análise da Jornada Indígena realizada por lideranças indígenas e organizações de apoio internacionais durante o ATL de 2020, que aconteceu *on-line* devido ao contexto de pandemia global da Covid-19, sinalizou avanços significativos para o(s) movimento(s) indígena(s). A mesa digital “Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais – Desdobramentos” contou com a participação de dois representantes indígenas da APIB, Dinaman Tuxá e Kretã Kaingang, e representantes de entidades da Bélgica, Suíça, França, Inglaterra e Alemanha.

Em todas as avaliações, das lideranças ou dos apoiadores, destacou-se a importância de a voz indígena ser enunciada pelos próprios indígenas. Para as organizações de apoio, a presença dos representantes originários significou a sensibilização diante das realidades de lutas dos povos do Brasil e contribuiu para o estabelecimento de novas redes e para a consolidação das já existentes, com salto qualitativo a partir do contato direto com as lideranças, sem a interme-

dição de terceiros. Nesse movimento, nos atentamos para a de(s) colonização dos sentidos, da fala e da escuta, enquanto processo político e intersubjetivo decolonial.

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

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

As análises de Dianaman Tuxá e Kretã Kaingang são de que a Jornada Indígena foi como plantar uma semente, que precisa ser cultivada por meio da continuidade dos diálogos e das articulações

estabelecidas com pessoas e organizações de apoio durante a campanha. Kretã demonstra um olhar sensível e intrigante de que na Europa há uma abertura maior entre os políticos, empresários e pessoas mais jovens do que com os mais velhos, por isso é importante apostar na construção política com as juventudes. Essa observação nos faz refletir sobre possíveis elementos geracionais na formação das subjetividades colonizadoras, gestadas entre os registros do colonialismo e colonialidades.

Entre o lançamento da campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a menos”, em janeiro de 2019, e a Jornada Indígena pela Europa, nos meses de outubro e novembro do mesmo ano, a capital do Brasil foi palco da maior mobilização de mulheres indígenas da história. Entre os dias 9 e 14 de agosto estiveram reunidas em Brasília mais de 2.500 guerreiras, de 130 povos distintos, para a I Marcha de Mulheres Indígenas. Além de um ato histórico para as mulheres, foi também a manifestação mais incisiva do(s) movimento(s) indígena(s) no contexto da gestão anti-indígena e das políticas de extermínio do governo Bolsonaro. Durante as manifestações de rua do dia 14, uniram-se à Marcha de Mulheres Indígenas as mulheres camponesas, da Marcha das Margaridas,³⁸ compondo uma potente articulação feminista contra os discursos e políticas de Bolsonaro.

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

A Marcha das Mulheres Indígenas vem sendo gestada nos ATIs desde 2015, inclusive com a participação das mulheres Kaiowá e

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

Guarani, e se concretiza em um importante momento histórico. Essa experiência de ocupação do centro do poder político do Estado pelas mulheres indígenas esteve permeada de força, simbolismo, diversidade, ancestralidade e oposição às políticas bolsonaristas. As lideranças expressaram a postura de enfrentamento no documento final produzido coletivamente no dia 14 de agosto. O manifesto afirma:

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado [...] (CIMI, 2019c, n.p.).

Nesse trecho, utilizando-se da metáfora da árvore, as mulheres explicitam o caráter representativo do governo de Bolsonaro, que também é historicamente a face da modernidade/colonialidade: exploração dos territórios, devastação da natureza e extermínio dos povos. Em sintonia com o posicionamento da marcha, o documento final da Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani apresenta a relação entre a destruição do elementos do território e o sofrimento dos povos indígenas: “O avanço do desmatamento, da não demarcação de terras indígenas, queimadas e altas doses de veneno a medicina tradicional está bem enfraquecida, as árvores choram, os rios sangram, a terra arde em chamas e com elas morre lentamente a população indígena desse país” (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019, n.p.).

Os dados sobre desmatamento desde o início do governo Bolsonaro reafirmam a leitura das mulheres, de agosto de 2018 a julho de 2019 houve um aumento de 59,5% em comparação ao mesmo período de 2017/2018, com alerta para o mês de julho de 2019, com alta

de 278%.³⁹ Ao mesmo tempo, os trechos anteriores apontam para a relação ancestral dos povos originários com a terra como alimento e viabilidade para a vida, distinto do sentido moderno/colonial-capitalista de comercialização e exploração. Tragicamente, como já pontuamos, as políticas anti-indígenas se sobrepõem às compreensões, direitos e existência das comunidades. A esse respeito, sinalizam:

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso (CIMI, 2019c, n.p.).

Em meio a esse cenário genocida, as mulheres indígenas apresentam-se como protagonistas na resistência diante dos interesses de expansão do capitalismo global. Para além do embate político, elas também são guardiãs e transmissoras dos conhecimentos ancestrais: “Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua” (CIMI, 2019c, n.p.). E ainda, “o cuidado tradicional renasce pelas mãos das mulheres Guarani e Kaiowá” (KUÑANGUE ATY GUA-SU, 2019, n.p.). Esses apontamentos nos indicam horizontes para a de(s)colonização do saber a partir dos conhecimentos das mulheres indígenas.

Nas pautas reivindicadas pelas mulheres, seja na Marcha das Mulheres Indígenas ou na Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, o território tem centralidade, assim como na agenda do(s) movimento(s) indígena(s), indicando a relação com a luta originária, como expõe esse trecho: “Há 519 anos nós lutamos pela demarca-

³⁹ Pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais em 2019. A divulgação dos dados culminou na exoneração do diretor do instituto, Ricardo Galvão, pelo descontentamento de Bolsonaro. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/08/desmatamento-na-amazonia-em-julho-cresce-278-em-relacao-ao-mesmo-mes-em-2018.shtml>. Acesso em: 19 jul. 2023.

ção de nossas terras que atualmente estão de posse do latifúndio como propriedades privadas” (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019, n.p.). E ainda, “lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, p. 341). As lideranças atribuem sentidos de maternidade à terra, ou melhor, à Mãe-Terra, “perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, p. 341).

Figura 8 – Mulheres em luta pela retomada. Cartaz produzido durante a IX Kuñangue Aty Guasu



Fonte: O autor (2021).

As mulheres indígenas indicam para concepções de gênero distintas das essencializadas pelo pensamento ocidental, “o movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementariedade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, p. 340).

A Marcha das Mulheres Indígenas e a Kuñangue Aty Guasu não se mostram alheias às pautas da terra e das violências contra as mulheres, e, sim, propõem a articulação dessas demandas. Para a Marcha das Mulheres Indígenas (2021, p. 340), a luta pelos territórios também consiste no processo de “contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós”. Enquanto a Kuñangue Aty Gusu (2019, p. 7) aponta a “disposição para ecoar as vozes das mulheres que queiram falar sobre a violência. Desejamos forças e que venham se unir a nós”. Esses deslocamentos não são pacíficos e torna ainda mais desafiador a luta das mulheres na defesa de seus corpos-territórios.

As narrativas das mulheres indígenas explicitam outras dimensões decoloniais do(s) movimento(s) indígena(s). A participação política das guerreiras no enfrentamento direto ao poder colonial do Estado, expressa pela I Marcha das Mulheres Indígenas e pela Assembleia de Mulheres Kaiowá e Guarani, atenta contra as estruturas da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014). De igual modo em potencialidade, os saberes ancestrais protegidos e reproduzidos pela educação originária quanto ao território confrontam diretamente as imposições das concepções das colonialidades nos âmbitos do saber e do ser. Pela leitura dos manifestos finais destas mobilizações, percebemos que a tarefa decolonial empreendida pelas mulheres indígenas é programática para o avanço da luta: “Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos territórios” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, p. 340-341).

Portanto, é fundamental a escuta descolonizada das vozes indígenas quando reivindicam o respeito ao modo “diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, p. 341), pois são narrativas históricas advindas da experiência de resistência secular às violências da colonização e colonialidades, sendo uma importante fonte de inspiração para a luta pela de(s)colonização.

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



Desenho: Maria Vitoria Casseres
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo

III.

DIÁLOGOS DESOBEDIENTES E FRONTEIRIÇOS



Desenho: Jaqueline Alves
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo



ATY GUASU NOS *TEKOKHA* E NA INTERNET⁴⁰

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

A organização política dos Kaiowá e Guarani em defesa dos seus territórios tradicionais destaca-se pela articulação da/na Aty Guasu. A Aty Guasu é a Grande Assembleia intercomunitária e interfamiliar que reúne lideranças de diferentes territórios: os *Tekoha* e *Tekoha guasu* (BENITES, 2012). Como analisado por Pereira (2003), essa articulação das lideranças políticas e religiosas dos povos Kaiowá e Guarani possui características de movimento étnico-social analisado sob a ótica dos estudos sociológicos. É considerado, ainda, o movimento social de maior expressão do Mato Grosso do Sul apresentado ao Brasil e ao mundo (PEREIRA, 2003; PIMENTEL, 2012), que nos últi-

40 Mote do XVI Acampamento Terra Livre, de 2020, realizado pela APIB e pelas organizações de base em formato *on-line*, em razão das limitações impostas pelo contexto da pandemia da covid-19.

mos anos tem ganhado grande visibilidade nacional e internacional pelo enfrentamento aos avanços violentos do agronegócio.

O marco de início da articulação da Aty Guasu varia conforme os observadores e os próprios interlocutores participantes do movimento, afirma Pimentel (2012). Entretanto, é comum entre os estudos de Pereira (2003), Brand (2004), Pimentel (2012) e Benites (2014) o entendimento de que essa articulação das comunidades Kaiowá e Guarani surge a partir da intensificação do processo de colonização dos territórios indígenas no final da década de 1970 e início da década de 1980. Esse período coincide com a introdução dos plantios de monocultura da soja e de mecanização das atividades agrícolas no Cone Sul do Estado, fato que provocou o desinteresse pela exploração da mão de obra indígena comum nas fazendas da região até este período (BRAND, 2004; MORAIS, 2017). Nesse período, ocorrem, paralelamente, as primeiras mobilizações nacionais do(s) movimento(s) indígena(s) e as lutas pela redemocratização do país, então sob (des)governo dos militares (PIMENTEL, 2012).

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

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

As fontes documentais demonstram que o primeiro processo de retirada ou expulsão dos Guarani-Kaiowá de seus territórios iniciou-se com a

política de povoamento e colonização da faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai. Assim, a primeira “invasão” dos territórios Guarani-Kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) (BENITES, 2012, p. 166).

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

Como discutido no capítulo anterior, as ações para recuperação dos territórios tradicionais são conhecidas como retomadas, sendo caracterizadas pela articulação e organização de lideranças de diferentes comunidades para recuperar a terra anteriormente expropriada pelo Estado e/ou por fazendeiros. Apesar do que dizem os setores políticos e a mídia hegemônica sobre a interferência de não indígenas, essas ações são protagonizadas exclusivamente pelas lideranças políticas e religiosas Kaiowá e Guarani (PEREIRA, 2003; PIMENTEL, 2012), que se articulam através da Grande Assembleia Aty Guasu.

Brand registra o que seriam as primeiras iniciativas de retomada realizadas pelos Kaiowá e Guarani em movimento:

Inicia-se, em 1980, a luta dos moradores da aldeia Pirakuá, município de Bela Vista, identificada em 1982, que, embora tenham enfrentado uma longa luta até a demarcação da área ocupada, conseguiram, no entanto, evitar que dela fossem expulsos. Vem, a seguir, a aldeia de Jaguapiré, município de Tacuru, Guasuty, município de Amambaí, Jaguari, município de Aral Moreira (identificada em 1987), Cerrito, município de Eldorado (identificada em 1988), Sete Cerros

(identificada em 1987) e Potrero Guasu (demarcada em 2000), município de Paranhos, Jarará, município de Juti (identificada em 1986). Há, ainda, uma série de iniciativas mais recentes de reocupação de territórios, vários deles já identificados, estando os índios apenas parcialmente na posse das áreas. São elas Sucuri'y, município de Maracaju, Cerro Marangatu e Kokue'i, município de Antônio João, Lima Campo, município de Ponta Porã, Takuara, município de Juti, Arroio Cora, município de Paranhos e Ypytã, município de Caarapó (BRAND, 2004, p. 142).

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

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

Os líderes das comunidades cujas terras ainda não foram reconhecidas e demarcadas pelo Estado, denominadas por eles como “áreas de conflito”, constataram, a partir da experiência de Pirakuá, que a garantia de suas terras só virá se forem capazes de mobilizar o apoio de outras comunidades guarani, de setores do indigenismo e da sociedade civil, como afirmou Ambrósio, líder da comunidade de Guyraroká: “se o índio ficar só esperando do governo e não tomar a frente e lutar pelos seus interesses, nada acontece, o governo só fica sentado atrás da mesa” (PEREIRA, 2003, p. 140).

Desde então, as ações de retomada dos territórios empreendidos pelos indígenas organizados na Aty Guasu têm sido eficazes para a recuperação e ampliação de seus territórios antigos, além de serem uma alternativa ao confinamento das comunidades nas reservas superlotadas e aos conflitos decorrentes dessa condição (BRAND, 2004). Embora as áreas de conflito estejam mais passíveis à violência colonial, cometida ilegalmente pelos fazendeiros e institucionalmente pelo Estado, através dos despejos, o medo e a tensão são amenizados “pela alegria de novamente conviver ao lado dos parentes e de lembrar a história dos antigos” (PEREIRA, 2007, p. 22). Essas experiências apontam para o sentido da recuperação da memória histórica enquanto horizonte para libertação e de(s)colonização (MARTÍN-BARÓ, 2017b; GONÇALVES, 2019; FARIA; SOUZA, 2020).

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

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

A partir de 2011, os/as Kaiowá e Guarani percebem ser necessária, além dos enfrentamentos nos territórios, a apropriação das mídias virtuais como espaço de disputa, de mobilização e de luta. A decisão de utilizar os meios digitais se dá pela necessidade percebi-

da pelos/as conselheiros/as da Aty Guasu de posicionarem-se contrários/as aos discursos da grande mídia alinhados à perspectiva do agronegócio. De acordo com Benites (2014, p. 237), as redes sociais foram apropriadas para “contrapor e desconstruir as informações tendenciosas da mídia dominante sobre os indígenas, as lideranças Guarani e Kaiowá começaram a utilizar as redes sociais, através do *Facebook* e de *blogs*”.

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

A guerra, hoje, se dá, predominantemente, no simbólico, na comunicação. Quem detém a comunicação detém, em geral, o poder. As guerras modernas são guerras simbólicas, mediadas pela mídia. Os próprios movimentos sociais, ou as revoluções, no momento em que se tornaram maioria, ou hegemônicos, têm de levar em conta essa variável crucial, se quiserem sobreviver. A mídia se tornou, hoje, um fato político (GUARESCHI, 2010, p. 89).

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

O resultado dessa condição do ponto de vista midiático é a reprodução pelas mídias de massa do discurso contaminado pelos

interesses dos ruralistas, quando não o privilégio de suas próprias narrativas. Sobre esse contexto, Tônico Benites escreve:

a mídia do Estado de Mato Grosso do Sul divulga os fatos que favorecem os interesses de grandes poderes econômicos dominantes vinculados ao agronegócio, sem levar em consideração as denúncias indígenas, as demandas, a posição e a concepção dos próprios indígenas, ignorando os relatos dos indígenas (BENITES, 2014, p. 226).

Nesse sentido, Neves e Mainieri (2014, p. 8) afirmam: “Esse *ethos* midiático historicamente atrelado aos interesses do grande capital não só ocupa um espaço privilegiado de enunciação como também determina quais serão as vozes presentes e ausentes no discurso midiático e como serão reportadas por ele”. Os discursos presentes na grande mídia expressam a visão de mundo e os interesses dos latifundiários, sendo as vozes dos indígenas ausentes nesses espaços e suas representações construídas a partir da concepção dos fazendeiros, a exemplo das propagandas e das telenovelas das grandes emissoras da televisão brasileiras e suas filiais. Entendemos, a partir de Guareschi (2010), as representações como uma construção simbólica, que se funda por meio da mediação psíquica e social entre o sujeito e a realidade que o circunda.

É nesse campo de disputas simbólicas e materiais, permeado por processos de subjetivação contraditórios e conflituosos, que se inserem as narrativas da Aty Guasu enquanto alternativa ao discurso colonial-hegemônico e a possibilidade de enunciação das vozes Kaiowá e Guarani. A utilização do ciberespaço como ferramenta política de produção de sentidos por ativistas ou movimentos sociais é denominada ciberativismo e a utilização por organizações indígenas é nomeada ciberativismo indígena (MONTEIRO; NAKAZATO; MARTINS, 2015). Os trabalhos de Neves e Mainieri (2014) e de Maldonado e Batistote (2016) entendem, respectivamente, a utilização do ciberespaço pelos/pelas Kaiowá e Guarani como uma busca por uma comunicação contra-hegemônica e como uma nova frente para a luta pela terra.

Essas perspectivas instauram-se a partir da concepção de que as mídias digitais são ambientes mais democráticos para difusão de

informações e com a possibilidade de múltiplas enunciações por diferentes sujeitos. Notamos que as mídias ocupadas pela Aty Guasu cumprem a função de denunciar e de trazer ao conhecimento público a condição semelhante à de guerra vivenciada por diversas comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul (MORAIS, 2017), sendo essa situação expressa pelos constantes ataques e assassinatos de indígenas em áreas de conflito entre as comunidades e os fazendeiros (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2017).

Nesse sentido, as denúncias feitas pela Aty Guasu na internet representam uma possibilidade de que as violências cometidas contra os/as Kaiowá e Guarani não sejam invisibilizadas ou distorcidas pela mídia dominante e servem como uma forma de pressionar o Estado a tomar providência sobre essas situações. Um dos entrevistados por Benites (2014, p. 237), em seu trabalho de doutoramento, destaca o assassinato de ñanderu Nisio Gomes, uma liderança religiosa, do qual trataremos melhor no tópico sobre a violência, como umas das primeiras denúncias feitas pela Aty Guasu na internet:

Após o assassinato do ñanderu Nisio Gomes pelos pistoleiros das fazendas, nós comissão do Aty Guasu criamos o endereço do Aty Guasu no facebook. Pensamos em divulgar na internet as violências praticadas contra as lideranças Guarani e Kaiowá. Por isso, em primeiro lugar, em novembro de 2011, descrevemos e divulgamos a violência promovida pelos fazendeiros contra o ñanderu Nisio Gomes e suas famílias extensas no Tekoha Guaiviry. Dessa forma, além de divulgar as nossas situações reais solicitamos as providências cabíveis às autoridades do Brasil (BENITES, 2014, p. 237-238).

O sistema colonial ainda presente nos dias de hoje nos deixou como herança a realidade material e simbólica de exploração e opressão dos povos colonizados, segundo os princípios das colonialidades (QUIJANO, 2005). Esse fato faz com que seja um desafio para esses povos tornar acessível aos outros a sua fala (podem os colonizados falarem?),⁴¹ pelas barreiras e cercas intersubjetivas fin-

41 Referência ao questionamento de Spivak (2010).

cadadas pela matriz colonial de poder, e para nós, não indígenas, respondermos com uma escuta descolonizada, questão central para a Psicologia, que tem nessa dimensão sensível sua fonte privilegiada de atuação.

Benites (2014, p. 238) informa ser um dos objetivos da utilização das redes sociais “divulgar as informações efetivas e integrais contextualizando-as, apresentando-as pelas próprias pessoas atingidas”, sendo, nesse sentido, um processo de enunciação das vozes dos povos colonizados em processo de libertação. E que “os conteúdos divulgados neste endereço do Aty Guasu no *facebook* e em blogs são exclusivamente de autoria das lideranças indígenas, e ficam acessíveis a todos os não-indígenas que acessam a internet” (BENITES, 2014, p. 238). Essa última afirmativa responde às discriminações contidas no discurso colonialista que reproduzem a tese colonial de incapacidade organizativa autônoma dos povos ao pressupor a interferência de não indígenas, como no caso da mencionada CPI do Cimi.

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

O fenômeno começou no início de outubro, quando o perfil da Aty Guasu no Facebook divulgou uma carta escrita pelos indígenas do acampamento de Pyelito Kue (Iguatemi), na qual, diante de uma ordem de despejo decretada pela Justiça Federal, eles declaravam que, se os brancos insistissem em tirá-los do pedaço de terra que ocupavam, estariam decretando sua “morte cole-

tiva”. Interpretado como o anúncio de um suicídio coletivo, o documento teve enorme repercussão na internet, despertando a atenção de um grande número de pessoas para a questão em Mato Grosso do Sul. Milhares trocaram seus nomes em redes sociais, agregando a denominação “Guarani-Kaiowa” a seus perfis (PIMENTEL, 2015, p. 814).

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

Diante da exposição deste cenário complexo e conflituoso, concentraremos nossas considerações sobre três pontos: as condições de saúde dos Kaiowá e Guarani, a violência sofrida por estes povos e a resistência destes às políticas da modernidade/colonialidades. Os tópicos subsequentes consistem nas categorias percebidas como predominantes nas reivindicações e denúncias da Aty Guasu na internet. Por isso, destacamos a importância de apresentarmos reflexões sobre a saúde indígena e a saúde indigenista, problematizarmos a violência colonial como face do agronegócio e do capitalismo transnacional e apontamos as estratégias históricas de luta e de resistência das comunidades como enfrentamento local aos projetos globais. Para tanto, enfatizaremos as narrativas dos Kaiowá e Guarani como prática decolonial. As análises decorrem das publicações da Aty Guasu como articulação das vozes indígenas. Enquanto as mídias dominantes propagam o sentido moderno/colonial-capitalista de exploração da terra do agronegócio, as notas do movimento

nos apresentam experiências outras de convivência com o mundo humano e mais-que-humano (LA CADENA, 2018).

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

“TERRA É VIDA, DESPEJO É MORTE”

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

Nos posicionamentos da Aty Guasu, em diferentes momentos identificamos aspectos relativos à saúde indígena quando imbricados aos sentidos cosmológicos Kaiowá e Guarani em suas relações com o mundo e à sua organização social (PEREIRA, 2016). A compreensão da saúde indígena aparece atrelada, principalmente, à concepção de território, em que este é apresentado como fonte primária de saúde. Essa identificação corrobora com a afirmativa de que “para os povos indígenas, a saúde está intimamente relacionada com a terra e o equilíbrio da natureza” (ALTINI; RODRIGUES; PADILHA; MORAES; LIEBGOTT, 2013, p. 4). O território é entendido por elementos de ligação, pertencimento e bem-estar coletivo, tal como apresentado na nota a seguir:

Destacamos que nós Guarani e Kaiowá temos ligação com o território próprio, pertencemos à

determinada terra, assim, a terra ocupada por nosso antepassado recente é vista por nós como uma fundamentação de vida boa, vida em paz, sobretudo é **a fonte primária de saúde**, bem estar da comunidade e familiares indígenas (ATY GUASU, 2012b, n.p., grifo nosso).

Figura 9 – “Despejo é morte, terra é vida”. Faixa fincada durante a mobilização contra os despejos das retomadas nas proximidades da Reserva Tey Kue, município de Caarapó

Fonte: O autor (2017).



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

o nosso território antigo é vital para nossa sobrevivência e desenvolvimento de atividades culturais que permitem a vida boa como um forte sentimento religioso de pertencimento à terra antiga, fundamentada em termos cosmológicos, sob a compreensão de que nos guarani-Kaiowá fomos destinados, em nossa origem como humanidade, a viver e a cuidar deste território antigo específico (ATY GUASU, 2012b, n.p.).

Mota (2012; 2017) utiliza a palavra *Tekoha* para indicar a territorialidade dos/das Kaiowá e Guarani com o lugar de ocupação, sendo uma compreensão localizada no espaço e tempo, podendo ser analisada em três momentos: ocupação originária, contato com os não indígenas e retomadas dos territórios. De acordo com a autora, o *Tekoha* abrange elementos mítico-religiosos e “não pode deixar de ser entendido enquanto um meio político-ideológico de luta” (MOTA, 2012, p. 131). Ainda, “a palavra *Tekoha* representa resistência, uma resistência Guarani e Kaiowá que persistem em existir, que se rebelam para garantir seus direitos étnicos, suas formas de pensar e agir, seus direitos à vida, a continuarem a existir” (MOTA, 2017, p. 64).

Em visita à área de retomada *Tekoha* Laranjeira Ñanderu, no município de Rio Brilhante, em 21 de março de 2018, para prestarmos solidariedade aos/às Kaiowá e Guarani, uma liderança disse, ciente de nossa área de atuação, estar “morrendo psicologicamente com a natureza”, referindo-se à relação intrínseca entre a degradação da área ocupada, a “contaminação”⁴² das pessoas pelas subjetividades não indígenas e os impactos desse processo no interior da comunidade. Esta condição fica explícita na seguinte nota:

Poluíram nossos rios, destruíram nossas matas, nossa farmácia e nossa saúde. Destruíram nossa cultura, nosso *Tekoha*, nossa vida e nossa dignidade, deixando nossas mulheres à mercê das rodovias, dos acampamentos e pequenas áreas, insuficientes para nossa sustentabilidade (ATY GUASU, 2012g, n.p.).

42 O termo foi utilizado por Mbo’y Jegua’i, mulher liderança do *tekoha*.

Esta experiência de diálogo no território e a afirmação da Aty Guasu, que aponta a destruição ambiental do *Tekoha* como fator de fragilização coletiva, nos aproxima do entendimento de que a incidência colonial aos territórios produz e intensifica o sofrimento comunitário pelo vínculo cosmologicamente indissociável entre terra e saúde.

As demandas por preservação dos recursos ambientais para garantia dos direitos básicos, como acesso à água potável, são reivindicadas nas notas, indicando outra dificuldade das comunidades Kaiowá e Guarani após a ocupação das terras por fazendeiros. As cercas impostas pela concepção ocidental da propriedade privada limitam o acesso das comunidades a esses recursos, condenando-os a sérios agravamentos na saúde, como o vivenciado durante o período de pandemia de Covid-19, e à impossibilidade de cumprir as medidas de prevenção por falta de água nas terras indígenas⁴³ (JOHNSON; FARIA, 2020). Sobre essa questão os povos reivindicam, “o acesso à água de qualidade é um direito humano básico. Garantir o acesso à água de qualidade e em quantidade suficiente em nossas aldeias (atenção especial a aldeia Bororó-Dourados)” (ATY GUASU, 2012g, n.p.).

O modelo de monocultura e o uso excessivo de agrotóxico também se apresentam como ameaça à saúde devido à contaminação dos rios, do ar e da terra, somada às ações criminosas de pulverização de agrotóxico sobre comunidades e escolas.⁴⁴ Essa faceta característica do agronegócio é encoberta pelo discurso desenvolvimentista e pelas propagandas midiáticas que, em vez de denunciar seu caráter desumano, destaca-o como “*pop*”. Diante dessa situação, os povos exigem a “implantação e implementação de mecanismos adequados de efetivo monitoramento e avaliação dos impactos ambientais dos projetos de monocultura e uso indiscriminado de agro-

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

44 A exemplo destas ações, conferir vídeo de pulverização criminosa na comunidade de Guyra Kamby'i, em 6 de janeiro de 2015, conforme denunciado pela matéria jornalística: <https://www.midiamax.com.br/cotidiano/2016/video-piloto-de-aviao-e-denunciado-a-justica-por-pulverizar-agrotoxico-sobre-aldeia/>.

tóxicos que atingem diretamente nossas aldeias causando intoxicações, envenenamentos e mortes” (ATY GUASU, 2012g, n.p.).

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

Eliel Benites (2021), em sua tese de doutorado, propõe o conceito de *teko araguyje*, que, na tradução imprecisa e limitada externa ao pensamento cosmológico, corresponde ao “jeito sagrado de viver”. Para Benites (2021), o *teko araguyje* teria sido interrompido pelo processo de colonização, que provocou o adoecimento da terra pelas forças produtivas do extrativismo. Este adoecimento está interligado ao sofrimento Kaiowá e Guarani.

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

Na esteira das limitações produzidas pelas condições modernas/coloniais-capitalistas, a saúde indigenista apontadas pelas notas são marcadas por reivindicações de melhoria ou ampliação de políticas públicas específicas e por denúncias de violação dos direitos. Nas notas, as políticas de saúde indigenista, assim como as políticas de educação, são entendidas como direitos dos povos originários, garantidos pela Constituição Federal de 1988 por meio da mobilização do(s) movimento(s) indígena(s), como abordado no capítulo anterior. Estes povos estão respaldados no conceito de saúde diferenciada, como se lê nas notas a seguir:

Compreendemos que a Constituição do Brasil de 1988 e os marcos legais estabelecidos pelos Organismos Internacionais instauraram as bases para o desenvolvimento de políticas públicas específicas voltadas para a efetivação dos nossos direitos diferenciados como os povos indígenas primeiros brasileiros. Importante dizer que as nossas diferenças culturais constituem um dos fatores determinantes para a criação de programas e políticas governamentais particulares. Desse modo, as nossas histórias, culturas e direitos acabam por indicar a construção das políticas públicas específicas nas áreas de: educação, saúde, cultura, segurança/defesa dos territórios tradicionais entre outros (ATY GUASU, 2012k, n.p.).

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

A oferta de serviços de saúde de forma diferenciada também aparece como uma demanda para a atenção à saúde das mulheres indígenas, que, em suas particularidades, exigem atendimentos de qualidade para o enfrentamento da mortalidade entre elas. Segundo Martins (2018, p. 58), as mortes de “mãe e crianças, de indígenas ou não, poderiam ser evitadas, caso tivéssemos um movimento da radicalização da saúde como direito”. Para tanto, no documento final da Assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani, a Kuñangue Aty Guasu reivindica:

Saúde diferenciada e de qualidade e para a mulher indígena:

1. Que haja melhoria da qualidade de atendimento à população indígena em geral e em particular à mulher indígena. Que a SESAI assume

sua responsabilidade e que o atendimento chegue às bases com qualidade e agilidade. *“Estamos cansadas e ver nossas companheiras morrendo nas filas dos postos de saúde!” [...] (ATY GUASU, 2012g, n.p., grifo do original).*

Visando à qualidade na prestação de serviços, a Assembleia também defende a responsabilização dos órgãos encarregados pela oferta de políticas públicas direcionadas aos povos Kaiowá e Guarani de acordo com suas especificidades culturais e cosmológicas. Nesse sentido reivindicam, para a melhoria do atendimento da saúde indigenista, a formulação de concurso público diferenciado.

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

Para os povos tradicionais, a ocupação dos espaços do controle social no SUS é um desafio e segue os limites do modo não indígena de participação (CRUZ, 2005; CRUZ; COELHO, 2012). Este aspecto tampouco se restringe à saúde, mas está relacionado à limitação sistêmica produzida desde a estruturação colonial exterminacionista dos Estados-nações na América Latina e se desdobra nas distintas políticas direcionadas aos povos indígenas do Brasil. Essa análise é reiterada pela compreensão de André Baniwa, liderança do povo Baniwa, em entrevista sobre o controle social na saúde: “Na maioria das vezes os representantes do governo simplesmente defendem o Estado; não procuram entender o problema para a partir daí pensar solução utilizando ferramentas já existentes nas instituições públicas” (BANIWA; KARIPUNA, 2012, p. 218).

Nesse sentido, destacamos a denúncia feita pela Aty Guasu, em 23 de fevereiro de 2012, a respeito do silenciamento e do impedimento da participação de lideranças junto aos conselheiros de saúde

de locais, quando da necessidade de fazer reclamações referentes aos atendimentos:

Um meu tio morreu por falta de medicamento, sobre isso queria falar na reunião em Paranhos, mas fui interrompido, expulso por um conselheiro da equipe de saúde, não deixou eu falar”, tive q[ue] sair da reunião onde era tratado o atendimento à saúde indígena”, contou. Ainda observou e disse: “a equipe de saúde e a DSEI e geral deveria mudar a formar de trabalhar e passar a ouvir a liderança do *Tekoha* e Aty Guasu, não ouvir somente o conselheiro dele” (ATY GUASU, 2012s, n.p.).

Outra demanda da saúde indigenista presente nas notas da Aty Guasu refere-se ao atendimento das áreas de acampamento, que são os territórios retomados no movimento de autodemarcação de terra pelos/as próprios/próprias Kaiowá e Guarani. Nessas áreas são recorrentes os ataques de pistoleiros a mando dos fazendeiros, os atuais ocupantes das terras, fato noticiado inclusive pela grande mídia.⁴⁵ São contratados mercenários da segurança privada para intimidar, ameaçar e assassinar lideranças, como foi o caso do assassinato do ñanderu Nisio Gomes, liderança do *Tekoha* Guaiviry, no município de Aral Moreira.

O agravamento das condições de vulnerabilidade no contexto dos acampamentos justifica a importância atribuída ao atendimento à saúde nesses lugares, como expresso nas notas da Aty Guasu: “Pedimos ao governo prioridade e urgência para os acampamentos indígenas, as áreas de conflito. Eles necessitam de atenção especial nas políticas de alimentação, segurança, saúde e educação” (ATY GUASU, 2012g, n.p.).

De acordo com a legislação, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) é responsável pela atenção básica aos indígenas aldeados, sendo que nos acampamentos os/as Kaiowá e Guarani estariam, pejorativamente, desaldeados/as. Essa classificação es-

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

tabelece uma condição punitiva para as comunidades que desobedecem às imposições territoriais do Estado e das elites latifundiárias projetadas pelas políticas integracionistas/assimilacionistas de reservamento (ALMEIDA, 2001; BENITES, 2014). Contudo, há um Termo de Ajuste de Conduta entre Ministério Público e a SESAI que determina atenção aos/às Kaiowá e Guarani em situação de acampamento na região de Dourados.

A radicalização da mobilização dos povos através da retomada de seus territórios originários promove o acirramento das disputas e aumenta a incidência criminosa de ataques às comunidades, tanto no âmbito extrajudicial, exemplificado no parágrafo anterior, como também no campo legislativo, a exemplo da medida do governo Bolsonaro de suspensão, em 2019, da distribuição de cestas básicas para essas áreas em conflito,⁴⁶ colaborando com a insegurança alimentar e os riscos de desnutrição/mortalidade infantil (CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL, 2017).

No contexto de enfrentamento às colonialidades, as violências coloniais tomam proporções extremas à saúde dos povos colonizados. As denúncias apontam graves violações dos direitos dos/as Kaiowá e Guarani, tanto no âmbito dos preceitos éticos quanto das garantias constitucionais. Estas demonstram o quadro sintomático e sistemático dos impactos da matriz colonial – formada por Estado e latifundiários – contra esses povos. As notas relatam mortes e violação do corpo de pessoas encaminhadas a hospitais, impedimentos de acesso à saúde em função dos cercos montados por fazendeiros e os consequentes falecimentos por falta de atendimento devido aos isolamentos criminosos. Embora sejam denúncias graves envolvendo o SUS, não temos maiores informações a não ser as narrativas dos povos transcritas nas notas da Aty Guasu sobre esses casos, como esta a seguir:

Um dos assuntos grave[s] foi socializado pela liderança de Kurusu Amba, “uma parente indígena da aldeia Takuapiry faleceu no hospital e foi entregue aos parentes e famílias o corpo tudo

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

cortado ou dilacerado, ao longo do peito e barriga teve corte e tripa e pulmões foram retirados do corpo (ATY GUASU, 2012s, n.p.)

Em contraste às mortes em contexto de atendimento hospitalar, há denúncias de mortes por falta de atendimento. A negligência na atenção à saúde das populações se dá em algumas ocasiões pelo empreendimento de ações criminosas e extrajudiciais de fazendeiros que isolam áreas em conflito, impedindo tanto a circulação dos indígenas como a entrada e saída de representantes dos órgãos governamentais, incluindo as equipes de saúde. O resultado dessas ações de intimidação e violação são mortes por falta de atendimento. O caso mais grave é o da comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay, no município de Iguatemi, que esteve sob esse contexto entre agosto de 2011 e agosto de 2012:

Na sequência, a mando dos fazendeiros, os homens armados passaram permanentemente a ameaçar e cercar a área minúscula recuperada pela comunidade Guarani-Kaiowá que este fato perdura até hoje, isto é, no dia 08/08/2012 completa um ano de isolamento total dos integrantes das famílias indígenas pelos homens armados, não permitindo a circulação dos membros da comunidade e nem deixam entrar nenhuma viatura oficial da equipe da saúde e da educação escolar ao acampamento Pyelito Kue/Mbarakay [...] Em decorrência de 03 ataques violentos praticados pelos fazendeiros contra dessas comunidades, isolamento e cerco de pistoleiros armados, em um ano, de fato já resultaram em 05 mortos (duas lideranças, 3 adolescentes) e há várias pessoas se encontram doentes com pernas e braços fraturados, resultantes dos ataques, agressões e torturas praticados pelos jagunços dos fazendeiros contra a vida desses indígenas (mulheres, crianças e idosos) do Pyelitokue/Mbarakay (ATY GUASU, 2012u).

As narrativas sobre saúde indígena e indigenista nas notas da Aty Guasu retratam a relação intrínseca entre as colonialidades e a

saúde dos/das Kaiowá e Guarani. Como afirma Fanon (2020, p. 13), “A situação colonial uniformiza as relações, pois divide rigidamente a sociedade colonial”. Isso quer dizer que as intersubjetividades são definidas pelas condições de vida e conflitos sociais. As questões que em outros lugares são contornadas por estratégias individuais tornam-se inviáveis se não considerados os atravessamentos perversos do colonialismo e das colonialidades. Nesse sentido, a saúde dos povos colonizados apresenta-se como indissociável dos processos históricos e políticos; no caso dos/das Kaiowá e Guarani, da colonização e dos conflitos da luta pelo *Tekoha* (MARTINS, 2018; JOHNSON; FARIA, 2020; FARIA; MARTINS, 2023).

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

De acordo com importantes estudiosos dos povos Guarani, responsáveis pela elaboração do Mapa Guarani Continental, “um dos maiores males que os Guarani têm tido que suportar é a invasão e destruição de sua terra” (EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016, p. 10). Esse processo possui como face mais representativa a violência colonial, caracterizada por epidemias, fome, conflitos sociais e políticos, desorganização e ameaça ao modo de ser, expulsões, discriminações e desprezo (EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016).

Os deslocamentos forçados das comunidades de seus *Tekoha*, seguidos pelo confinamento paralelo à exploração da mão de obra indígena, configuram-se como limitação extrema das possibilidades de produção da vida, saúde, sobrevivência e *teko araguyje* (EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016; CHAMORRO, 2017; BENITES, 2021). A expropriação dos *Tekoha* Kaiowá e Guarani define os termos atuais de alienação das formas de existência originária, conforme o sistema cosmológico, e compõe o projeto de genocídio e etnocídio histórico destes povos (CASTRO, 2014).

Para Castro (2014), o etnocídio consiste (in)justamente na destruição ou ameaça aos modos de vida de coletividades específicas

ao atentar contra suas condições de sobrevivência e sua autonomia sociocultural. Sendo os *Tekoha* para os/as Kaiowá e Guarani dimensão intrínseca aos modos de ser originários, a interdição aos *Tekoha* corresponde concreta e efetivamente ao projeto/processo colonial etnocida.

Os/as próprios/próprias Kaiowá e Guarani interpretam a condição de instabilidade, os casos de suicídio e a desnutrição como “resultado direto de violentas expulsões dos indígenas dos territórios tradicionais” (CIMI, 2012a, n.p.). Cenário avaliado pela presidente do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, em visita aos povos Kaiowá e Guarani, em 2016, dessa forma: “Uma verdadeira tragédia humana! Assim podemos sintetizar a dura e dramática realidade de vulnerabilidade social e de insegurança alimentar e nutricional grave desses povos” (CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL, 2017, p. 4).

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

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

lisadas expõe denúncias cruéis das experiências de vida dos/das Kaiowá e Guarani.

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

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

A grave denúncia da liderança de Kurusu Amba, sobre o falecimento de uma mulher da aldeia de Takuapiry e a violação de seus órgãos sinaliza a desconfiança da comunidade diante dos procedimentos médico-hospitalares. Fanon (2020, p. 9) relata que “a morte repentina de argelinos em hospitais, comum em qualquer serviço de saúde, é interpretada como uma decisão homicida e consciente, como resultado das manobras criminosas do médico europeu”.

Outro relato da Aty Guasu que mostra a perversidade dos males coloniais sobre a dimensão da saúde é a já citada morte de cinco pessoas (duas lideranças e três adolescentes) do território de Pyelito Kue/Mbarakay e a existência de várias pessoas doentes, com pernas e braços fraturados resultantes dos ataques criminosos feitos por milícias armadas por ordem dos fazendeiros e a instauração de cercos à comunidade, impedindo a circulação dos indígenas e o acesso das equipes de saúde.

Essa condição escancara o que Fanon (2020) avalia como expressão dramática da saúde pública que, na Argélia, no processo da guerra de libertação anticolonial, significou a interrupção do trânsito de médicos às áreas perigosas e o abandono do povo à própria sorte.

Esses dois exemplos evidenciam que as práticas e o acesso à saúde são atravessados pelas colonialidades. A necessária humanização no cuidado com os povos colonizados, incluindo evidentemente os/as Kaiowá e Guarani, enquanto maiorias oprimidas, exige a de(s)colonização radical do sistema-mundo-moderno/colonial, o que consistiria, dentre outros caminhos possíveis, a transformação radical da sociedade (MARTÍN-BARÓ, 2017a), a destruição das colonialidades e a reestruturação do mundo (FANON, 2008).

Nesse sentido, Fanon (2020, p. 39) aponta para a reflexão cuidadosa das situações produzidas no processo de libertação popular, indicando a potência da apropriação e cuidado em saúde “quando o povo toma seu destino em suas próprias mãos”. Esse horizonte, enquanto projeto dos/das Kaiowá e Guarani, pode ser observado nas notas da Aty Guasu que exigem a escuta e participação das lideranças nos serviços de saúde e, de modo mais incisivo, no processo de retomada de seus territórios originários como recomposição do jeito de ser Kaiowá e Guarani em relação às forças do *Tekoha* (BENITES, 2021). As retomadas dos *Tekoha*, embora imersos numa atmosfera de violência colonial, atentam contra as colonialidades e apontam na direção da de(s)colonização dos territórios e das subjetividades. A ocorrência dos movimentos de recuperação territorial desde a década de 1970 e a ampliação destes nas últimas décadas indicam a viabilidade desse empreendimento enquanto retomada da saúde indígena e sugere aos profissionais de saúde um sentido de projeto ético-político, em especial para a Psicologia.

É nesse contexto de enfrentamento ao processo colonial, de luta pela retomada dos territórios tradicionais, de violências e violações de direitos e de reivindicações que se inserem as dimensões da saúde indígena e indigenista presentes nas notas da Aty Guasu. Um enredo complexo, marcado por um histórico secular de sofrimento, mas também de muita resistência dos povos Kaiowá e Guarani.

ESTADO, LATIFÚNDIO E CAPITAL TRANSNACIONAL

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

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

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

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

Figura 10 – Placas crivadas de bala na estrada de acesso à Reserva Tey Kue, município de Caarapó



Fonte: O autor (2017).

RAÍZES DA VIOLÊNCIA COLONIAL

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

O acontecimento da “Controvérsia de Valladolid” entre 1550 e 1551, quando frades dominicanos debateram se os povos indígenas tinham alma ou não, demarca os princípios da legitimação da violência colonial (GONÇALVES, 2019). Nesta ocasião, esteve na pauta filosófica-religiosa a justificação da dominação colonizadora sobre os povos da América Latina, na qual foi instituída a inferioridade dos indígenas em relação aos europeus (MIGNOLO, 2020; GONÇALVES, 2019). De acordo com Gonçalves (2019), a tese aristotélica conformava o entendimento da não existência da alma dos índios para tornar legítima a violência e a escravidão. Para Gonçalves (2019, p. 44), “A controvérsia expõe uma questão de fundo nos processos de dominação colonial, que continua vigente: a concepção racista de uma humanidade inferior ou da desumanidade das populações não brancas”.

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

A fratura provocada pela decolonialidade na retórica eurocêntrica do heroísmo europeu do processo civilizatório desvela essa experiência desde a geopolítica latino-americana enquanto empreendimento de dominação, exploração e extermínio (QUIJANO, 2005; MUNDURUKU, 2012). Nessa direção, a modernidade/colonialidade é forjada pela violência do poder colonialista diante dos povos colonizados, aspecto marcante do contato entre as civilizações e condicionante permanente das relações coloniais estabelecidas e mantidas pelo sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista (RESENDE; NASCIMENTO, 2018).

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

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

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

A análise histórica das violências contra os povos indígenas em sua relação com as lógicas do Sistema Mundo Moderno/Colonial demonstra que, em uma dimensão interna, as formas de violências são, ao mesmo tempo, fator de construção e produto de relações sociais desiguais entre os grupos, controladas e regulamentadas

pelos aparelhos legislativo, judiciário, administrativo e militar e pelas ideologias dominantes. Mas elas também podem ser relacionadas, em um contexto de Sistema Mundo, a uma dimensão externa capaz de revelar as relações econômicas e políticas desiguais entre centro e periferia. As duas dimensões, interna e externa, dessas violências não são independentes, já que uma funciona como um derivado ou uma legitimação da outra (RESENDE; NASCIMENTO, 2018, p. 107).

Cabe destacar que as condições fundantes da violência colonial e do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista surgem “com as invasões dos territórios indígenas no final do século XV, ao mesmo tempo em que o capitalismo mercantil europeu começava a expandir suas relações comerciais à escala mundial” (RESENDE; NASCIMENTO, 2018, p. 96). Enrique Dussel (1994) estabelece como marco de nascimento da modernidade eurocêntrica o ano de 1492, quando é forjado o mito da violência sacrificial pelos colonizadores. De acordo com Dussel (1994, p. 8, grifo nosso), a modernidade “‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, **violentarlo**; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad”.

A violência colonial emergente da modernidade/colonialidade incide, sobretudo, nos âmbitos da alteridade e do estabelecimento do lugar do “outro”, o dominado, na condição de colonizado/subalterno/inferiorizado/não humano (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005; FANON, 2008). De acordo com Resende e Nascimento (2018, p. 98), “Essa primeira modernidade, ao mesmo tempo, centrada na Europa e global, proporcionou uma gigantesca acumulação primitiva predatória e o aparecimento de uma nova ‘geocultura’ colonial com formas de subjetivação coletiva originais”. Destacamos que, como afirmam Resende e Nascimento (2018), há uma imbricação intrínseca entre a violência colonial de expropriação/acumulação das riquezas pelo capital e a negação da alteridade/humanidade, na qual a primeira justifica a segunda. Por essa chave de análise, concebemos a violência contra os povos Kaiowá e Guarani e o avanço do capital transnacional em seus territórios ancestrais.

Gonçalves (2019, p. 38) relaciona a heterogeneidade histórico-estrutural, proposta por Quijano (2005), da “invasão e expropriação maciça das riquezas do continente” latino-americano com a “violência estrutural que dizimou os povos originários e milhões de pessoas negras escravizadas”. No Brasil, Chiavenato (1991), ao elaborar uma desideologização da historiografia do bandeirismo, aponta que as violências extremas cometidas por estes agentes contra os povos indígenas tinham determinações econômicas relativas aos interesses da administração colonial de Portugal.

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

Desses apontamentos, podemos apreender que a racionalidade fundante da modernidade/colonialidade é expressivamente genocida e exterminacionista, regulada pelos anseios predatórios da acumulação de riqueza e poder (MUNDURUKU, 2012). Nesse processo, a violência adquire princípios legitimados e justificados pela ideologia colonial de negação da humanidade dos povos colonizados e pelos interesses político-econômicos extrativistas dos europeus para alcançar a hegemonia do sistema-mundo em formação (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005).

Abrimos parênteses para trazer outro agente da violência colonialista para compor esse quadro de violação sistêmica e sistemática: os jesuítas. De acordo com Chiavenato,

Quando se fala no genocídio cometido contra os indígenas, geralmente toda a culpa recai sobre os bandeirantes. Deles foi a violência visível: escravizavam e matavam em massa. Mas os jesuítas foram tão brutais quanto os bandeirantes. Sutis, assassinavam “almas”, desculturalizando-as para fazê-las “reviver” na sua fé (CHIAVENATO, 1991, p. 17).

Essa outra dimensão da violência colonial nos remete ao descrito em capítulo anterior sobre o processo colonial ser executado pela cruz e a espada⁴⁷ (PREZIA; HOORNAERT, 1944; MUNDURUKU, 2012). De acordo com Chiavenato (1991, p. 17), esse processo violento contra as compreensões e conhecimentos originários dava-se por “representações teatrais [que] mostravam os pajés e caciques como ‘demônios’ que, desobedecendo ao deus católico, cometiam atos violentos e covardes, ofendiam o seu povo e acabavam sendo condenados ao inferno pela justiça divina”. Por essa direção caminha a afirmação de Resende e Nascimento (2018, p. 98), de que “a lógica particular que propicia a emergência de subjetividades colonizadas tem como principal característica a negação de sua alteridade”, e de Fanon (2005) em relação aos “condenados da terra”.

Nesse sentido, algumas das bases da violência colonial fundante da modernidade/colonialidade são: a colonização e o mito da violência sacrificial (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005), a negação da humanidade/alteridade dos povos colonizados (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005; FANON, 2008; RESENDE; NASCIMENTO, 2018; GONÇALVES, 2019) e o mito do bandeirismo (CHIAVENATO, 1991). Estes empreendimentos estão inscritos na constituição do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista e em sua necessidade de justificar o genocídio dos povos indígenas e a expropriação de seus territórios (CHIAVENATO, 1991; RESENDE; NASCIMENTO, 2018; GONÇALVES, 2019).

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

47 O dito popular “estar entre a cruz e a espada” apresenta ressonâncias dessa condição de violência colonial na formação intersubjetiva brasileira.

A VIOLÊNCIA NOS ESTUDOS DE MARTÍN-BARÓ E AS EXPERIÊNCIAS KAIOWÁ E GUARANI

Martins e Lacerda Junior (2014), em importante estudo da violência nos escritos de Martín-Baró, apresentam o percurso teórico do autor sobre o tema. Aqui, nos interessam as definições e análises da violência compreendidas pela concepção psicossocial nos textos publicados ao longo da década de 1980 (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014). A opção de enfoque nos trabalhos do autor divulgados durante essa década condiz com nossas preocupações epistemológicas, ético-políticas, e pela complexidade das elaborações de Martín-Baró nesse período (2017a; 2017c; 2017d).

A concepção psicossocial de Martín-Baró enfatiza a perspectiva histórica e estrutural da violência (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014; MARTÍN-BARÓ, 2017a). Segundo Martins e Lacerda Junior,

a violência passa a ser definida enquanto um processo histórico, pois o ato violento é efetivado pelo ser humano, cuja natureza é histórica e, portanto, aberta a diversas e contraditórias possibilidades”. E, “assim, a violência é um produto das relações sociais de uma dada sociedade que expressa e canaliza forças e interesses sociais concretos em um marco estrutural (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014, p. 576).

Essa definição histórica da violência de Martín-Baró é fortemente influenciada pelo marxismo, pela crítica ao individualismo e pela defesa da dialética (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014). Em nosso estudo, nos interessa a compreensão histórica e psicossocial por possibilitar o questionamento da violência colonial como produto e produtora das relações coloniais de dominação, de exploração e de extermínio.

Em nossa análise, a partir de Martín-Baró (2017a; 2017c; 2017d) e Martins e Lacerda Junior (2018), buscamos relacionar a estrutura social violenta à heterogeneidade histórico-estrutural de Quijano (2000, 2005). Para Quijano (2000, p. 79), o padrão de poder moderno/colonial corresponde a “uma articulação estrutural entre elementos

historicamente heterógenos”. De modo que, “provém de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo” (QUIJANO, 2000, p. 79).

De acordo com Quijano (2000), a imposição de um grupo sobre outros não pode ocorrer num “vacum histórico”, mas sim por meio das ações (ou omissões), subjetividades e conhecimentos já existentes. Segundo Martín-Baró (2017a, p. 375, tradução nossa), a racionalidade da violência necessita ser “historicamente referida à realidade social em que se produz e a qual afeta” e “conflui com a legitimidade de seus resultados ou com a legitimação por parte de quem dispõe do poder social”. Nesse sentido, a violência colonial passa a ter utilidade e valor instrumental desde a racionalidade expropriatória dos colonizadores e é reatualizada pela racionalidade – também extrativista e capitalista – latifundiária. A este ponto retomaremos em outros momentos.

Por essa via, relacionamos a perspectiva de violência histórica (MARTÍN-BARÓ, 2017a) à colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), na qual a combinação do controle do trabalho e da autoridade (seus recursos e produtos) no contexto do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista configura as ações violentas contra os povos colonizados e as ambições colonialistas sobre seus territórios. Nessa direção, a violência contra os povos indígenas é gestada pela colonização – conformando heterogêneas relações de desigualdade e de desumanização através do processo histórico do colonialismo – e mantida pela reprodução estruturante das condições objetivas e intersubjetivas por meio das colonialidades.

Os conflitos entre os/as Kaiowá e Guarani e o agronegócio tornam perceptível o cruzamento entre as heterogeneidades histórico-estruturais da violência e do poder. Notamos que a racionalidade colonial de imposição da inferioridade, e não humanidade, às coletividades originárias da América Latina, em 1492, reverbera nas atuais violações dos direitos das comunidades Kaiowá e Guarani. A desumanização ideologizada destes povos no Mato Grosso do Sul corresponde aos interesses dos poderes dominantes, colaborando com a naturalização das ações violentas, tal como afirma Martín-Baró

(2017a, p. 375, tradução nossa), “a justificação desde o poder de um ato violento legitima-o e o faz racional ao interior do sistema estabelecido”.

No contexto dos conflitos fundiários, essa racionalidade pode ser ilustrada pela retórica oculta do agronegócio, no qual a expansão extrativista necessita da articulação de redes de violência e territorialidades criminais para se estabelecer e reproduzir, como aponta Svampa (2019). Além disso, a influência econômica, política e ideológica desse setor elabora e massifica a justificação da violência sobre as populações do campo, em especial dos povos indígenas, conformando a ideologia da violência necessária ao desenvolvimento destrutivo, cruel e desigual.

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

[...] todas as comunidades Guarani e Kaiowá que decidiram a recuperar os seus territórios tradicionais sofreram e sofrem ainda as diversas violências de forma similares, mencionamos a seguir. Em geral: 1ª- violências praticadas contra vida das comunidades Guarani e Kaiowá que retornam ao seu território é a ameaça de morte coletivo/genocídio associado ao ataque a tiros dos pistoleiros, queima de casas e pertences, prática de tortura, espancamento, assassinatos e ocultação de cadáver das lideranças entre outros. 2ª- violências praticadas contra a vida dos Guarani e Kaiowá espancados e torturados são abandonos pelos autores, mandantes e, sobre-

tudo pelos Governos e Justiças. Estas dezenas indígenas Guarani e Kaiowá que foram agredidos, espancados e torturados ficaram doentes e inválidos totalmente em decorrência de violências sofridas. A maioria das vítimas de violências e não recebem nenhum tipo de assistências médicas especializadas e adequadas. 3ª- Uma das violências praticadas contra a vida dos Guarani e Kaiowá é não mais utilização dos recursos naturais existentes nos seus territórios tradicionais, isto é, há acesso proibido aos fontes de recursos naturais, tais como: rios, córregos, matas, campo e cerrados entre outros. Os indígenas não podem mais pescar, nem caçar e nem fazer coleta de frutas e plantas medicinais, etc. (ATY GUASU, 2012t, n.p.).

Essa nota da Aty Guasu relata as múltiplas violências sofridas pelos/pelas Kaiowá e Guarani. A partir dessa denúncia, observamos que os atos violentos são contra as comunidades e contra a viabilização da existência e modo de ser (*teko*) através do cerceamento do acesso aos recursos naturais. Esse último aspecto da violência expõe o cenário da colonialidade da natureza integrante do antagonismo entre os fazendeiros e os indígenas. Como afirmado no tópico anterior, para os/as Kaiowá e Guarani a terra é compreendida também por seus elementos cosmológicos que proporcionam o modo de ser (*teko*) originário, enquanto para a perspectiva extrativista do capitalismo predatório é um produto para exploração (SVAMPA, 2019).

Destacamos que o agravamento das violências contra os povos Kaiowá e Guarani ocorre, principalmente, nas ocasiões de auto-organização comunitária para retomada dos territórios tradicionais expropriados. Como afirma Benites (2012), o processo de invasão do *Tekoha guasu* Kaiowá e Guarani aconteceu, sobretudo, no pós-Guerra entre Brasil e Paraguai. Dois séculos passados desse confronto, os Kaiowá e Guarani vivenciam no atual Mato Grosso do Sul uma situação singular de conflito, que se assemelha à guerra, na qual são considerados como inimigos do progresso e da expansão capitalista e, por isso, alvos da violência colonial. Morais (2017, p. 132) qualifica

como guerra fundiária a “sequência de expulsões, reocupações, homicídios e mais expulsões” vivenciadas pelos/pelas Kaiowá e Guarani que buscam retomar seus territórios.

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

De acordo com Martín-Baró (2017a, p. 371, tradução nossa), “Um segundo pressuposto é que a violência tem um caráter histórico e, por conseguinte, é impossível entendê-la fora do contexto social em que se produz”. E ainda, “a necessária vinculação entre violência e justificação obriga a examinar o ato de violência no marco dos interesses e valores concretos que caracterizam cada sociedade ou cada grupo social em um momento determinado da sua história”. Nesse sentido, como temos destacado, o processo histórico violento (inacabado e em curso) de colonização compõe a trajetória das investidas sobre as vidas e territórios dos/das Kaiowá e Guarani.

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

dos territórios como acontecimentos marcantes, como denunciam as notas a seguir:

[...] destacamos que entre as décadas de 1930 e 1980, nós Guarani e Kaiowá fomos invadidos, massacrados e expulsos de nossas terras tradicionais pelos atuais fazendeiros, por isso hoje, estamos sofrendo e morrendo fora de nossas terras tradicionais (ATY GUASU, 2013a, n.p.).

De fato, a vida mísera e instável, assassinatos, suicídios e desnutrição que atingem a nova geração Guarani e Kaiowá são o resultado direto de violentas expulsões dos indígenas dos territórios antigos praticadas por pistoleiros das fazendas do atual Cone Sul de MS ao longo das décadas de 1970 e 1980 (ATY GUASU, 2012c).

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

Entendemos que a ameaça de morte e os assassinatos das lideranças faz parte de um processo sistemático de etnocídio/genocídio histórico. Assim, a impunidade de autores e mandantes de violências contra povos indígenas brasileiros alimentam o extermínio total do povo Guarani-Kaiowá do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (ATY GUASU, 2012f).

O último pressuposto de Martín-Baró (2017a, p. 371, tradução nossa), “[...] se refere à chamada ‘espiral da violência’ [que] é um feito continuamente verificado que os atos de violência social possuem um peso autônomo que os dinamiza e multiplica-os”. Percebemos esta tendência através das violências materiais e simbólicas sedimentadas nas discriminações contra os/as Kaiowá e Guarani naturalizadas na sociabilidade sul-mato-grossense. Nesse contexto, os interesses coloniais-capitalistas do agronegócio são pulverizados e espalhados nos tecidos sociais, conformando as intersubjetividades violentas para os povos indígenas.

Além destas, há também os próprios conflitos internos, sobretudo nos contextos de reservas indígenas, onde a situação de confinamento e imposição de convivência entre grupos familiares rivais estimula relações violentas (PLATERO, 2015; ALMEIDA, 2001; FARIA; MARTINS, 2020a). Esta última, destaca o papel das políticas indigenistas de reservamento estabelecidas pelo Estado como parte integrante da violência colonial, como relata a seguinte nota:

Nestas reservas/aldeias não há mais espaço, recursos naturais, mina d'água, são superlotadas e, por conta desta superlotação, há nelas muita violência. De fato, em decorrência desses vários despejos violentos já resultaram centenas de suicídios, mortes por desnutrição em todas as reservas/aldeias superlotadas (ATY GUASU, 2012c).

Para Moraes (2017), a violência entre os/as Kaiowá e Guarani é quase contemporânea aos processos de colonização, o que nos remete às falas, em diversas ocasiões de escuta nos territórios, de anciãos e anciãs ao rememorem um tempo antigo no qual não havia cenário parecido ao contexto de reservamento. De acordo com Moraes (2017, p. 104), o cerco fincado pelo projeto colonial indigenista impôs aos/as Kaiowá e Guarani o *jopara*, a mistura de parentelas nas reservas que, entre outras consequências, afeta a disciplina de parentesco, e o esvaziamento do corpo, caracterizado pelo perambular perigosamente de jovens que, “desorientados pela vida na reserva, saíam à noite em busca de algo para matar”.⁴⁸

Em seu estudo, Martín-Baró (2017a, p. 372, tradução nossa) ainda destaca a distinção entre quatro fatores constitutivos da violência, sendo “[1] a estrutura formal do ato, [2] a ‘equação pessoal’, [3] o contexto possibilitador e o [4] fundo ideológico”. Todos estes trazem importantes contribuições e têm as articulações entre si visibilizadas quando postos em diálogo com as experiências Kaiowá e Guarani.

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

A estrutura formal da violência, de acordo com Martín-Baró (2017a, p. 372, tradução nossa), “se trata da ‘conduta’ como forma extrínseca, mas também da formalidade do ato como totalidade de sentido”. Para o autor, “todo ato violento tem uma configuração caracterizada pela aplicação de um excesso de força contra uma pessoa ou grupo de pessoas, sobre uma organização ou um processo” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 372, tradução nossa). Aqui, os povos indígenas são coletividades nas quais a brutalidade da violência colonial se apresenta como base da interrelação historicamente estabelecida pela colonização, colonialismo e colonialidades.

Para Martín-Baró, a formalidade da violência pode ser diferenciada entre “os atos de violência instrumental e os atos de violência terminal”. O ato de violência instrumental “é aquele realizado como meio de alcançar um objetivo diferente, enquanto que o ato de violência final é aquele realizado por si mesmo, é dizer, o ato buscado como fim” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 372, tradução nossa). Para o autor, há muitas proximidades e combinações entre estas formas da violência; contudo, é importante a distinção para a compreensão da estrutura de significação dos atos violentos. Esse entendimento possibilita apreender a relação entre a violência e as estruturas de poder, ao passo que a retira do âmbito das determinações individualizantes. Nesse sentido, a violência colonial, como temos abordado, esteve/está intrinsecamente relacionada aos projetos modernos/coloniais-capitalistas em sua dimensão instrumental, e possui na violência final sua significação cruel, a exemplo dos atropelamentos.⁴⁹

A perspectiva da violência instrumental também colabora para analisar o processo histórico de colonização dos territórios Kaiowá e Guarani e a relação com o capital transnacional. É comum em alguns estudos a narrativa de que a princípio da intensificação da ocupação colonizadora das terras do Mato Grosso do Sul, no início da década de 1940, houve a coexistência entre fazendeiros e comunidades indígenas em determinados territórios (BENITES, 2012; BRAND, 2004; ALMEIDA, 2001). Nessa ocasião, alguns/algumas Kaiowá e Guarani

49 Em 2021, uma criança de seis anos foi atropelada em uma das rodovias do Mato Grosso do Sul e teve o corpo dilacerado. O autor do crime fugiu sem prestar socorro. Ver: <https://www.douradosagora.com.br/noticias/dourados/crianca-atropelada-tem-corpo-dilacerado-e-perimetral-pode-ser-fechada-na-2->.

trabalhavam para os colonos como forma de permanecer no *Tekoha* e para aquisição de objetos (ferramentas de trabalho e utensílios domésticos) (ALMEIDA, 2001). Até esse momento, a presença dos/as indígenas era benéfica aos colonizadores, passando a ser questionada e a adquirir contornos mais violentos quando a exploração do trabalho indígena passou a ser dispensável, conforme as mudanças tecnológicas do latifúndio e a mecanização no processo de manejo da monocultura na década de 1970. Esse processo possui alinhamento direto com as demandas do mercado global e do comércio de *commodities* (SVAMPA, 2019). É também neste momento que os conflitos entre os fazendeiros e os/as Kaiowá e Guarani tomam proporções cada vez maiores e a violência assume centralidade instrumental para desterritorialização das comunidades (BRAND, 2004; BENITES, 2012; MOTA, 2012). Notas da Aty Guasu retratam esse período, através das narrativas dos anciãos, como imposição do trabalho escravo aos povos, tal como a nota a seguir:

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

“Nós obedecíamos tudo a ordem do patron-fazendeiro para não abandonar os nossos territórios antigos. Trabalhávamos duramente na derrubada de mato era para permanecer em nosso território, assim conseguimos ainda ficar por muito anos em nosso território. Mas no final da derrubada de mato, em meado da década de 1970, fomos expulsos e dispersos de nossos territórios antigos, todas nossas expulsões ocorreram com as violências. Fomos jogados nas reservas e nas margens das estradas onde estamos, até hoje, morrendo e sofrendo” (ATY GUASU, 2012i, n.p.).

Por meio da literatura historiográfica e etnográfica e das denúncias da Aty Guasu, é possível constatar que a violência colonial assume diferentes formas, a depender dos interesses coloniais dos grupos dominantes. Se nas primeiras décadas do século XX a violência

era instrumentalizada para imposição do trabalho escravizado aos indígenas, no final desse período tem como finalidade a expulsão desses povos de seus territórios tradicionais (BRAND, 2004; BENITES, 2012).

O imaginário social-colonial constituído pelos atos de violência instrumental alimenta e adquire contornos sádicos quando as ações transitam para a forma de violência final, quando a eliminação da alteridade é marcada por gestos de crueldade, a exemplo do assassinato de Ronildo Martins Ramires, adolescente de 14 anos, atingido em julho de 2019, segundo documento enviado à Procuradoria-Geral da República, “por 18 tiros de borracha e tiros de grosso calibre, sendo em seguida atirado vivo a uma fogueira pelos seguranças do ruralista (o nome consta na denúncia) onde permaneceu até o amanhecer, tendo 90% do corpo queimado” (CPT NACIONAL, 2019, n.p.). Nos questionamos como uma violência com tamanha brutalidade não provoca revolta, indignação e repercussão. As respostas a este questionamento permeiam o que temos identificado a partir da violência colonial e os processos de ideologização desses atos quando direcionados aos povos originários.

Para Martín-Baró (2017a, p. 373, tradução nossa), “o segundo aspecto do ato de violência é a chamada ‘equação pessoal’, é dizer, aqueles elementos do ato que só são explicáveis pelo caráter da pessoa que o realiza”. Esse elemento constitutivo nos interessa nessa discussão para entender o que o autor aponta como despersonalização da violência. De acordo com Martín-Baró (2017a, p. 373, tradução nossa), se os atos de violência são atribuídos a traços pessoais, é correto afirmar a possibilidade de despersonalizar-se “através de estruturas que separam o responsável da violência em relação a sua vítima ou mediante a rotinização profissional”.

Tomamos esta contribuição do autor para destacar as violências cometidas por empresas de segurança privada e pistoleiros contratados por fazendeiros, a exemplo dos assassinatos de Nisio Gomes e de Ronildo Ramires, e pelas ações legitimadas legalmente pelo próprio Estado, tal como os despejos de comunidades executados pela Polícia Federal e as ações truculentas realizadas por diferentes forças repressivas estatais. Nessas duas expressões da violência contra os/as Kaiowá e Guarani, residem os conteúdos mais violentos

denunciados pelas notas da Aty Guasu e acompanhados por nossas experiências de solidariedade, aproximando o contexto de disputa pela terra às características da guerra apresentada por Martín-Baró (2017e).

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

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

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

[...]

A única certeza que concluímos e socializamos, mais uma vez, que o rezador Nisio foi morto de modo cruel e seu cadáver está guardado pelos pistoleiros contratados pelos fazendeiros (ATY GUASU, 2012n, n.p.).

As investigações sobre o caso de Nísio acatavam a tese apresentada por um indígena, aliciado financeiramente pelos fazendeiros mandantes do crime, de que o ñanderu estava escondido, deslegitimando a narrativa comunitária e os métodos de investigação/diligência autodeterminados pela Aty Guasu. Neste caso, é notável a sobreposição hierarquizada das colonialidades no âmbito do ser, do saber e do poder pelas quais as afirmações subalternas são negadas, assim como a operacionalização da alteridade colonizadora do encobrimento sobre os colonizados (DUSSEL, 1993). Contudo, sete meses após o ataque, foi expedida uma determinação judicial incriminando 23 pessoas envolvidas no assassinato de Nísio, das quais 19 tiveram prisão preventiva decretada.⁵⁰ Entre os indiciados, estiveram fazendeiros, advogados, proprietário de empresa de segurança e representante do Sindicato Rural de Aral Moreira.

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

Da polícia Federal esperamos uma retratação pelas acusações mentirosas que fez no início das investigações, dizendo que nossas lideranças da Aty Guasu estavam mentindo quando afirmávamos que Nísio Gomes havia sido assassinado sim. E deu credibilidade para a organização dos fazendeiros – Famasul – que acolheu para entrevista coletiva um dos presos. Esperamos ser ouvidos e que nossos testemunhos sejam válidos (ATY GUASU, 2012h, n.p.).

A retratação não ocorreu. Dois anos após o assassinato de Nísio, em 2013, dos 19 réus indiciados, apenas sete permaneciam presos.⁵¹ A Aty Guasu destaca como inédita a responsabilização, mesmo que

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

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

mínima, dos agentes da violência colonial no cenário de impunidades dos crimes cometidos contra as coletividades indígenas, embora esta ação não seja suficiente para suspender o quadro de violência histórica, estrutural e institucional imperativa nas experiências dos Kaiowá e Guarani:

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

O assassinato de Nisio reúne, de modo significativo, os sentidos da violência, da mentira e da polarização social (MARTÍN-BARÓ, 2017e). A violência ideologizada é explicitada pelo extremo do ataque/homicídio, sendo ideologicamente falseada pelo aliciamento de testemunhas e pela articulação com os organismos estatais. A mentira é forjada pelos poderes dominantes por mecanismos de suborno e da institucionalização da disputa político-ideológica, como denunciado pela Aty Guasu em relação ao acolhimento dos criminosos em coletiva de imprensa. A polarização social determina “o deslocamento dos grupos para extremos opostos” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 258) – neste caso, ao circunscrever os povos indígenas de um lado e os setores dominantes em outro. A polarização produz uma fissura crítica na sociabilidade “que resulta em uma diferenciação radical entre ‘eles’ e ‘nós’, segundo a qual ‘eles’ são sempre

e de antemão ‘maus’, enquanto nós somos ‘bons’” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 258).

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

Essa despersonalização, tal como propõe Martín-Baró (2017a), mercantilista da violência colonial tem sido responsável por diversos ataques aos territórios e assassinatos de lideranças em luta por seus *Tekoha*, como sistematiza Morais:

Essas empresas de “segurança privada” – ou agrupamentos paramilitares, como prefiro, a fim de que o nome faça jus à dimensão da crise –, segundo o Ministério Público, estão envolvidas em diversos casos de despejos, sequestro, tortura e mesmo assassinatos nas zonas conflituosas do cone sul do estado: notadamente, uma empresa em específica, a Gaspem Segurança Ltda. Em 2004, quando na região de Porto Cambira famílias indígenas retomaram o *Tekoha* Passo Piraju, foram os vigilantes dessa empresa que aparecem contratadas pelo dito proprietário das terras. Em 2005, funcionários da Gaspem e os Kaiowá e Guarani da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica se engajaram em uma batalha campal no município de Douradina, felizmente sem consequências mais graves. Às vésperas do Natal daquele mesmo ano, a liderança indígena Dorvalino Rocha, do *Tekoha* Ñanderu Marangatú, restou morta com um tiro no peito após confrontar dois vigilantes da empresa. Não foi o único homicídio da Gaspem: no município de Paranhos, em 2007, a mesma empresa apareceu na mídia como envolvida no ataque que vitimou a rezadora Xurite Lopes e baleou um segundo

indígena na retomada do *Tekoha* Kurusu Amba. Ainda em 2007, no *Tekoha* Laranjeira Ñanderu, um indígena acusado de adentrar os limites da propriedade ‘segurada’ pela Gaspem e acabou espancado pelos vigilantes, quase vindo a óbito – segundo a versão do Ministério Público, a vítima era trabalhadora da fazenda e em verdade se encaminhava à sua jornada (MORAIS, 2017, p. 150-151).

Enfatizamos a importância da publicização do caso de Nisio Gomes pela Aty Guasu e os desdobramentos da repercussão dos acontecimentos genocidas contra os/as Kaiowá e Guarani. Nessa ocasião, a Justiça Federal acatou o pedido do Ministério Público Federal do Mato Grosso do Sul (MPF/MS) de dissolução da empresa de segurança Gaspem pelo envolvimento no homicídio de Nisio e por se constituir em “força paramilitar ou milícia privada”. De acordo com o MPF/MS:

Trata-se, em verdade, de um grupo organizado o qual dissemina violência contra os Guarani-Kaiowá do cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul através de pessoas brutais nominadas “vigilantes”, na maioria das vezes sem qualificação para o exercício da atividade, portando armamento pesado e munições, a fim de praticarem atos contrários ao ordenamento jurídico e à segurança pública (CIMI, 2018, n.p.).

O fim da violência colonial contra os povos originários é realmente um sonho. Como afirma Martín-Baró (2017a, p. 371, tradução nossa), sobre o espiral da violência, “a agressão desencadeia um processo que, uma vez posto em marcha, tende a incrementar-se sem que para detê-lo baste conhecer suas raízes originais”. Utilizamos desse entendimento do autor não como uma posição fatalista em relação aos conflitos fundiários, mas para pontuar a complexidade da violência colonialista e que esta não se finda com o fechamento de uma única milícia paramilitar. Entretanto, como temos apontado, em conformidade com a perspectiva de Martín-Baró e dos Estudos Decoloniais, compreender a matriz colonial de poder e sua historicidade é fundamental para os processos de desideologi-

zação, libertação e de(s)colonização. Por isso, continuamos, embora com sofrimento, com as análises das crueldades contra os corpos-territórios Kaiowá e Guarani.

Antes de dar continuidade às narrativas presentes nas notas da Aty Guasu, apresentamos o terceiro elemento constitutivo da violência para Martín-Baró, o contexto possibilitador. Para o autor (2017a, p. 373, tradução nossa), “um ato de violência ou de agressão deve se dar em uma situação mediata e imediata, na qual caiba esse ato. Tanto o desencadeamento com a execução da ação violenta requer um contexto propício”. Este, Martín-Baró (2017a) distingue em dois tipos: o contexto social (amplo) e o contexto situacional (imediato). Dessa distinção, podemos situar as bases coloniais e as colonialidades pelas quais o sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista é estruturado como o contexto amplo, ou como dimensão externa, segundo Resende e Nascimento (2018), e as disputas político-ideológicas/econômicas e das intersubjetividades inscritas nos agenciamentos do agronegócio como fator situacional, ou dimensão interna (RESENDE; NASCIMENTO, 2018). Importa destacar a relação dialética entre estas estruturas heterogêneas e as escalas de dominação que, conjuntamente articuladas, formam os cenários locais de disputa, neste caso, dos conflitos fundiários em Mato Grosso do Sul.

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

A permissão e estímulo da violência contra os povos indígenas passa a ser explícita – não que antes não fosse perceptível com a vitória eleitoral para Presidência da República do projeto genocida

de Bolsonaro, como apontado no capítulo anterior. Essa conjuntura expõe as comunidades tradicionais, e os oprimidos de modo amplo, a maiores fragilizações, pois, como afirma Martín-Baró (2017a, p. 375, tradução nossa), “na medida em que este contexto se encontra institucionalizado, é dizer, convertido em normas, rotinas e meios materiais, a violência poderá alcançar cotas maiores”. Essa condição tem sido constatada pelas ofensivas dos setores do agronegócio e da mineração sobre os territórios indígenas no país.⁵²

Este quadro nos permite fechar os constitutivos da violência para Martín-Baró apresentando o quarto e último: o fundo ideológico dos atos violentos. Para o autor, “a violência, mesmo aquela violência considerada gratuita, remete a uma realidade social configurada por interesses de classe, de onde surgem valores e racionalizações que determinam sua justificação” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 375, tradução nossa).

Expomos, repetidas vezes, a relação da violência contra os povos Kaiowá e Guarani com o processo colonial e as heterogeneidades histórico-estruturais, entre elas a divisão racial do trabalho e a mundialização do capital, no qual os conflitos sociopolíticos atuais estão imersos. Nesse sentido, para dialogar com o aspecto ideológico, retomamos a tese de que a situação colonial constantemente reafirma e atualiza as relações de exploração, de desigualdade e de opressão através das condições objetivas de vida, a exemplo da expropriação dos territórios ancestrais e concessão de titulações da propriedade privada aos fazendeiros, e das produções intersubjetivas, nas quais as experiências indígenas, com destaque para as experiências dos Kaiowá e Guarani, são inferiorizadas e desumanizadas, constituindo a episteme colonizadora.

De acordo com Martín-Baró, “a racionalidade da violência concreta, pessoal ou grupal, tem que ser historicamente referida à realidade social na qual se produz e que afeta, pois é a luz dessa realidade onde os resultados alcançados adquirem seu sentido” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 375, tradução nossa). Nessa direção, a racionalidade forjada pela modernidade/colonialidade e os mecanismos da hete-

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

rogeneidade histórico-estrutural (nos âmbitos do saber, ser e poder) apresentam-se como representativos da violência colonial observada nas experiências dos/das Kaiowá e Guarani. Ainda, o argumento econômico, mediador e constitutivo da relação entre latifundiários e elite internacional colabora para a naturalização da violência engendrada na concepção de desenvolvimento econômico acima da vida das coletividades étnica e racialmente subalternizadas.

Para Martín-Baró (2017a), a violência exige a justificação a partir da realidade social, sendo racionalmente confluyente com os resultados ou legitimações daqueles que dispõem do poder. A justificativa econômica, instrumento do poder colonial-capitalista, é ideologizada nos termos da propriedade privada. A violenta incidência das colonialidades sobre os territórios originários dos/das Kaiowá e Guarani, principalmente após a Guerra entre Brasil e Paraguai, momento em que o Estado inicia a concessão das terras ocupadas pelos indígenas aos não indígenas, com intensificação nas últimas décadas pela exploração latifundiária e agroextrativista, constrói, contraditoriamente, a imagem do “índio invasor”.

A compreensão de que os indígenas supostamente invadem seus territórios tradicionais é forjada desde a ideologia colonizadora, que propõe como legítima a ocupação (e não considera como invasão) desses espaços pelos colonos, e desde a ideologia capitalista, que impõe determinações sobre o modo de exploração e de legitimidade da posse.⁵³ É por meio dessa narrativa inventada e assegurada pela concepção moderna/colonial-capitalista que a propaganda do agronegócio como responsável pelo desenvolvimento econômico do país legitima a violência contra os povos indígenas.

Essa análise dialoga com a perspectiva de que na América Latina há determinações da violência institucionalizada contra os povos colonizados, que “está incorporada ao ordenamento social, que é mantida pelas instituições sociais e que se encontram justificada, e ainda, legalizada pelo ordenamento normativo dos regimes impe-

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

rantes” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 376, tradução nossa). Ainda, este autor afirma:

a exploração dos trabalhadores, sobretudo o camponês e o **indígena**, a contínua repressão a seus esforços organizativos, o bloqueio factual da satisfação de suas necessidades básicas e as exigências de seu desenvolvimento humano, e toda ele como parte do funcionamento ‘normal’ das estruturas sociais, constituem uma situação na qual a violência contra as pessoas está incorporada a natureza da ordem social, melhor nomeada ‘desordem organizada’ ou ‘desordem estabelecida’ (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 376, tradução nossa).

Apresentadas as aproximações entre os pressupostos e constitutivos da violência de Martín-Baró como possível contribuição analítica-interventiva para a realidade Kaiowá e Guarani, bem como das contribuições da Psicologia da Libertação e dos Estudos Decoloniais, passamos para caracterização da violência colonial em sua expressão de massacre. No tópico a seguir, tomamos como referência o acontecimento criminoso e brutal reconhecido como Massacre de Caarapó.

A FACE “OCULTA” DO AGRONEGÓCIO

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

Como destacado anteriormente, as denúncias mais graves observadas nas notas da Aty Guasu referem-se aos conflitos entre as

comunidades indígenas e os fazendeiros. É difícil qualificar esses acontecimentos como disputa, em razão da desigualdade bélica entre os lados. Por isso, a compreensão de massacre possivelmente defina com maior consistência esse contexto absurdamente violento para os/as Kaiowá e Guarani.

“Massacre de Caarapó”: assim ficou conhecida a ação criminosa articulada por fazendeiros e pistoleiros contra a comunidade de Toro Paso, em 14 de junho de 2016, nas proximidades da Reserva Indígena Tey’i Kue, município de Caarapó (CIMI, 2017g, n.p.). Essa foi a violência mais brutal que acompanhamos desde o nosso habitar as Terras Vermelhas, em 2014. Os registros em vídeo feitos pelos indígenas retratam dezenas de caminhonetes avançando sobre o território ancestral retomado e incontáveis disparos de armas de fogo, intercalados com rojões. Se, para Moraes (2017), a mercantilização e terceirização da violência fundiária é um outro passo no processo de conflito, o Massacre de Caarapó expõe os traços de barbárie da violência colonial, a partir da organização criminosa dos fazendeiros ao cometer as ofensivas contra os/as Kaiowá e Guarani, sujando suas próprias mãos com sangue.

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

Kunumi Poty Vera, “o menino que por onde anda carrega uma flor iluminada”,⁵⁴ nome de batismo de Clodiodi, renomeou o *Tekoha*, que antes era conhecido por Toro Paso. Essa dinâmica de reelaboração comunitária foi simbolizada pelo imediato sepultamento de seu corpo no território, dialogando com a compreensão de Gagnebin (2006), que relaciona a morte com a produção da narrativa histórica

54 Tradução mencionada na descrição do documentário *Kunumi Poty Vera – o Sangue que Germina*. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=tBrjGhjvYlk>.

e, em complemento, da memória. Essa prática materializa a compreensão do corpo-território Kaiowá e Guarani.

Figura 11 – Túmulo de Clodiodi, assassinado e sepultado no *Tekoha*



Fonte: O autor (2017).

Logo após a porteira da antiga sede da fazenda, do lado esquerdo para quem chega, está o túmulo de Clodiodi, ornamentado com uma grande cruz e uma bandeira do Brasil manchada de sangue, um retrato da formação do Estado-nação regado pelas feridas abertas dos negros e indígenas. Além de Clodiodi, outras seis pessoas foram atingidas pelos disparos de arma de fogo, entre elas uma criança de 12 anos. Três dos guerreiros, incluindo a criança, alvejados no Massacre permaneceram com a bala alojada no corpo.⁵⁵ Um deles, o irmão de Clodiodi, Jesus de Souza, professor indígena, faleceu em 04 de setembro de 2019 devido a complicações causadas pelo coronavírus. A família e a comunidade alegam que a morte de Jesus ocorreu devido à fragilização de sua saúde desde o ataque criminoso e em decorrência do projétil permanecido em seu corpo.

⁵⁵ Ver vídeo gravado no hospital que recebeu os feridos: <https://www.youtube.com/watch?v=slfJXEjQRA4>.

O drama do *Tekoha* Kunumi Poty Vera é extenso e intenso. Depois da experiência traumática do ataque criminoso que resultou no assassinato de Clodiodi e nos demais feridos por armas de fogo, o pai do agente de saúde, Leonardo, foi encarcerado e permanece na penitenciária até a finalização desta obra, em maio de 2023. Entre as alegações que criminalizam Leonardo, está a de organização criminosa e de tortura contra os policiais que foram atender a ocorrência do massacre.

A revolta da comunidade de ter seus familiares assassinados e feridos, seus pertences arrastados por retroescavadeira e incendiados foi canalizada contra os agentes repressivos do Estado. De acordo com Martín-Baró (2017a), essa seria uma violência derivada por ser uma resposta a atos violentos precedentes. Para o autor, a violência não possui um valor negativo em si, assim como nem todo ato de violência tem o mesmo significado, sendo necessário analisar seu conteúdo e consequências concretas. Nessa direção, os atos de contraviolência da comunidade ocorrem como reação e adquirem legitimidade pelo sentido de autodefesa. Aqui, retomamos Fanon (2005), em sua assertiva de que a de(s)colonização é um fenômeno violento em razão das exigências da situação colonial. Entre as diferenças entre a violência colonialista e a violência descolonizadora é que a primeira compõe as estratégias de dominação, de desumanização e de coisificação dos colonizados, enquanto a segunda caminha para o processo de libertação desses povos na restituição da humanidade e da autonomia expropriada e suprimida pelo sistema colonial (FANON, 2005; MARTÍN-BARÓ, 2017a).

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

Figura 12 – Rastros do Massacre. Motocicleta de propriedade dos indígenas incendiada pelos articuladores do Massacre de Caarapó



Fonte: O autor (2017).

A seletividade penal fica evidente quando nenhum dos criminosos indiciados pelo ataque do Massacre de Caarapó cumpre a pena em regime fechado, tal como Leonardo, pai de Clodiodi, e Jesus. O Ministério Público Federal denunciou 12 pessoas pela ação ilegal dos fazendeiros. Destes, cinco tiveram a prisão preventiva decretada, sendo que ficaram apenas 75 dias presos.⁵⁶ Esse cenário de crueldade e barbárie é suportado pela capacidade originária de resistir e se auto-organizar. A comunidade permanece até hoje em Kunumi Poty Vera, local em que Clodiodi foi assassinado, e sua resistência se mantém plantada enquanto semeiam a esperança de um futuro melhor através das *kokue* (roças coletivas).

⁵⁶ Ver reportagem sobre a impunidade dos articuladores do “Massacre de Caarapó”: <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/06/20/impunidade-e-denuncia-na-onu-um-ano-do-massacre-contr-guarani-kaiowa-em-caarapo-no-ms/>.

Figura 13 – *Kokue*. Plantação coletiva de mandioca do *Tekoha* Kunumi Poty Vera, no solo antes desgastado pela monocultura do agronegócio



Fonte: O autor (2017).

Mais ao Sul do Estado, no município de Paranhos, o cenário denunciado pela comunidade do *Tekoha* de Arroio Kora, em 10 de agosto de 2012, também expressa o terror vivido pelos/pelas Kaiowá e Guarani, em especial crianças e mulheres:

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

[...]

Ouvimos os homens-pistoleiros riam, riam muito em nós e falavam gritando: “você índio merdas! já morreram todos aí”. “Hoje, nenhum você índio vai sair vivo daqui”. Um momento depois, bem perto dali, vimos carros chegando e várias caixas de balas descarregando das caminhonetes. Todos retornaram perto das caminhonetes para recarregar as armas deles. Logo depois, recomeçaram os tiros em nossas direções, enquanto isso, as crianças já estavam com fome, não conseguiam mais chorar, nós mulheres e homens já pensávamos em morrer mesmos, falávamos um para outros (as), hoje vamos morrer todos juntos. Quando recomeçaram os tiros, a partir da 14h00, já tínhamos quase certeza de que dali não sairia nenhum com a vida. Todas as vezes que acabavam as balas das espingardas retornavam aos carros para recarregar, assim consecutivamente. Única proteção que nos protegeu dos tiros é a restante da mata nativa, brejo e dois córregos (ATY GUASU, 2012j, n.p.).

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

O contexto e a epistemologia moderna/colonial-capitalista produzidos e reproduzidos desde as intersubjetividades da violência colonial nos dão pistas para a compreensão histórica desses fenômenos e suas legitimações/justificações. Ainda assim, observamos a limitação dessas análises quando a realidade social é tão brutal quanto o descrito pela comunidade de Arroio Kora. A nomeação de “índios merdas”, narrada na nota anterior, expressa conteúdos discriminatórios e de ódio contra as coletividades Kaiowá e Guarani, produto da ideologização colonialista de desumanização, sendo

instrumentalizada para a execução da violência colonial. Em nota publicada sete dias após o ataque citado anteriormente, a Aty Guasu anuncia a continuidade da ameaça de extermínio da comunidade:

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

[...]

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

[...]

É importante se compreender que ao longo da década 1940, 1960 e 1970, estes mesmos fazendeiros recém-assentados invasores dos territórios Guarani e Kaiowá do atual Cone Sul, começaram dizimar/assassinar, expulsar e dispersar de forma violenta diversas comunidades guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais *Tekoha* guasu, que hoje no dia 18 de agosto de 2012, às 12h00min, estes mesmos fazendeiros caracterizados de pistoleiros de “faroeste/estilo gaúcho” já ricos em cima dos sangues dos indígenas,

retornaram a anunciar a morte coletiva guarani-kaiowá ou genocídio do povo guarani-kaiowá. Eles reafirmam que vão continuar matando nos indígenas em nossos próprios territórios antigos.

[...]

Por fim, repudiamos reiteradamente a violências contra a vida humana. Sim, temos somente nossos cantos e rezas sagradas mbaraka e takua para buscar e gerar a paz verdadeira à vida humana. Neste sentido, nós vamos e queremos ser mortos coletivamente cantando e rezando pelos pistoleiros das fazendas. Esta é nossa posição definitiva diante da ameaça de morte coletiva/genocídio/etnocídio anunciada publicamente pelos fazendeiros da região de faixa de fronteira Brasil/Paraguai (ATY GUASU, 2012m, n.p.).

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

O *Tekoha* de Pyelito Kue/Mbarakay, mencionado em tópicos anteriores, registra semelhante experiência de brutalidade genocida da violência colonial. A situação dessa comunidade ficou nacionalmente conhecida após divulgação de carta-denúncia pela Aty Guasu (BENITES, 2014; PIMENTEL, 2012). Na ocasião, o documento relatando os ataques, assassinatos e isolamento extrajudicial cometidos por fazendeiros, veiculado pelo movimento Kaiowá e Guarani, foi interpretado como suicídio coletivo. Há divergência quanto a esta questão, que inclui a deslegitimação da narrativa comunitária pela

própria Funai.⁵⁷ Contudo, para além dessa problematização, nos interessa apontar a gravidade do cenário de Pyelito Kue/Mbarakay:

Em decorrência de 03 ataques violentos praticados pelos fazendeiros contra dessas comunidades, isolamento e cerco de pistoleiros armados, em um ano, de fato já resultaram em 05 mortos (duas lideranças, 3 adolescentes) e há várias pessoas se encontram doentes com pernas e braços fraturados, resultantes dos ataques, agressões e torturas praticados pelos jagunços dos fazendeiros contra a vida desses indígenas (mulheres, crianças e idosos) do Pyelito kue/ Mbarakay (ATY GUASU, 2012u, n.p.).

Em Pyelito Kue/Mbarakay, o cerco montado por pistoleiros impedia o trânsito dos indígenas e dos órgãos indigenistas. Esse quadro nos remete à definição de Mbo'y Jegua'i, liderança do *Tekoha* Laranjeira Nãnderu (município de Rio Brilhante), na ocasião em que estivemos acompanhando o encontro de rezadores/as, realizado entre os dias 20 e 23 de março de 2018, ao dizer: “Estamos vivendo como reféns do fazendeiro” e “ficamos em cativeiro aos fundos da fazenda do Portuga”. Dentre as condições da realidade experienciada pelos indígenas de Pyelito Kue/Mbarakay, havia a situação de idosos e mulheres com crianças no colo que, para terem mobilidade da comunidade para a cidade, se arriscavam na travessia do rio segurando em um arame esticado entre uma margem e outra, em função de reiteradas destruições criminosas das pontes do território.

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

Destacamos que, após a divulgação da carta, houve um movimento cibernético de atualização dos perfis no Facebook com o

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

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

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

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

Assim, destacamos que a ordem de despejo da Justiça Federal em Dourados-MS para despejar através de forças policiais a comunidade (crianças, idosos) Guarani-Kaiowá de Ñanderu Laranjeira faz parte da frente do processo sistemático de etnocídio/genocídio histórico e violências adversas contra povos indígenas brasileiros, alimentando o extermínio total do povo Guarani-Kaiowá do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (ATY GUASU, 2012b, n.p.).

Em nossa experiência de solidariedade aos/às Kaiowá e Guaraní, as reintegrações de posse e despejos são um dos acontecimentos mais dramáticos e dolorosos, por toda a mobilização afetiva e simbólica. O *Tekoha*, enquanto uma dimensão cosmológica, espiritual, ideológica, entre outras, possui um sentido muito próprio para a organização social originária dos Kaiowá e Guaraní (PEREIRA, 2016). Como apontado no decorrer do texto, diferentemente da concepção capitalista de exploração e lucro da terra, o *Tekoha* é a fonte primária da vida e da saúde. É no *Tekoha* que se dá a relação com os seres humanos e mais-que-humanos, com os antepassados, em que se busca o *teko araguayve* (jeito sagrado de ser) (BENITES, 2021). Ou seja, o despejo, nesse caso, consiste na limitação e impedimento do alcance de todas essas dimensões da existência tradicional. E, na maioria das vezes, ser despejado significa habitar as beiras das rodovias ou as reservas indígenas com todas as suas precariedades e perigos.

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

A experiência de Apyka'i, *Tekoha* da parentela de Damiana, é representativa da crueldade do Estado, em sintonia com o agronegócio e o capital transnacional, no exercício da violência colonial. Em 2016, a comunidade teve despejo decretado pela Justiça Federal e executado pela polícia⁵⁸ em decisão favorável à Usina São Fernando, do grupo Bertin e Agropecuária JB, que exploram o território para

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

o plantio de cana-de-açúcar.⁵⁹ A trama da colonialidade do poder sobre Apyka'i é o drama da comunidade (MOTA, 2015). Nessa luta, Damiana, guerreira de 81 anos, vivenciou a perda de seis parentes por atropelamento e um por envenenamento, dois incêndios criminosos que queimaram seus pertences e barracos e seis despejos forçados executados pelas forças estatais e extrajudiciais (MORAIS, 2017). Em diversas ocasiões, estivemos em solidariedade à Apyka'i, desde vigílias a jogos de futebol – em todos esses momentos foram marcantes a resistência e esperança de retorno ao *Tekoha*.

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

Assim, a continuidade de nossa miséria, sofrimento, instabilidade e dispersão cruel de nossas famílias, a tentativa de desligamento de nosso território continua sendo efetuado pela própria Justiça Federal do Mato Grosso do Sul. Dessa forma, fomos levados às reservas/aldeias e margem da rodovia BR onde hoje não há mais espaço de terra para nós sobrevivermos (ATY GUASU, 2012c, n.p.).

Os indígenas do *Tekoha* de Pyelito Kue, mencionado anteriormente, escreveram a carta na qual se referem à morte coletiva justamente em razão do decreto de reintegração de posse. Nesse sentido, o despejo é o pano de fundo e um dos motivos de a comunidade manifestar ao Governo e à Justiça a necessidade de enviarem tratores, não só para destruírem as moradias, mas para cavarem um buraco para enterrar a coletividade, pois, retirando-os do território, estariam decretando a morte coletiva destes. Essa narrativa originária demonstra elementos da relação de pertencimento dos/das Kaiowá e Guarani com a terra, com a qual mantêm ligação, e a limitação da concepção ocidentalizada de compreender os significados cosmo-

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

lógicos, bem como a perversidade das ações coloniais no massacre dos povos, tal como apontam os trechos a seguir:

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

[...]

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

[...]

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação/extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos (ATY GUASU, 2012d, n.p.).

Outras dimensões importantes dessa nota de Pyelito Kue/Mbarakay são: a compreensão, pela comunidade, do fato de a Justiça Federal ter responsabilidade na gestão e aumento da violência e, também, a descrença quanto a capacidade de o Estado promover a sobrevivência digna nos territórios tradicionais. Essa conclusão é coerente à realidade histórica das experiências marcadas pela violência colonial nas quais os/as Kaiowá e Guarani estão submetidos. Nesse contexto, determinadas noções, tal como a de democracia e de igualdade, e estruturas, a exemplo do Estado e suas instituições jurídico-punitivas, são colocadas em questionamento radical pela expressão extrema de violência e violação.

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

Em decorrência de não julgamento pelo STF, nós indígenas sofremos diversas violências e despejos de nossas terras tradicionais, sobretudo as ações de genocídio do século XXI, promovidas tanto pelos fazendeiros como pela justiça federal que perdura até os dias de hoje (ATY GUASU, 2013a, n.p.).

Ressaltamos que as nossas manifestações étnicas e pacíficas em curso no Estado de Mato Grosso do Sul historicamente foram e são reprimidas e atacadas tanto pelas violências dos pistoleiros das fazendas quanto pelas violências autorizadas pelo governo e justiça do Brasil, isto é, as nossas manifestações indígenas sempre foram atacadas pelas ações de homens armados com os tiros de balas letais, gás de pimenta, etc. Por razão, nós indígenas já sentimos e conhecemos muito bem os pesos das mãos truculentas, as dores e consequência dessas violências dos homens armados contra as nossas vidas (ATY GUA-SU, 2013b, n.p.).

A relação entre as violências cometidas pelas forças latifundiárias e estatais é articulada pelos interesses capitalistas globais, sendo os agentes colonialistas e imperialistas (tais como as empresas transnacionais) os financiadores das brutalidades constitutivas das experiências locais dos povos indígenas. Com o exposto, chegamos ao ponto fulcral do que temos denominado, desde as experiências dos/das Kaiowá e Guarani, como a violência colonial. Por meio das narrativas da Aty Guasu, conseguimos apreender a multiplicidade de atos violentos, assentados em estruturas históricas de origem colonial e com constante reprodução/reatualização através das coloniali-

dades. Essas violências são impostas aos povos originários de modo entrelaçado à matriz colonial de poder.

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

Observamos continuidades do processo colonial e suas legitimações desde a geopolítica colonizadora de ideologização. A alteridade do “ego conquistador”, fundante da modernidade eurocêntrica, justificou a violência sacrificial (DUSSEL, 1994); a dizimação e escravização dos povos indígenas pelos bandeirantes e jesuítas foram justificadas pelos interesses da metrópole nas riquezas e “almas” das colônias (CHIAVENATO, 1991); nos últimos séculos, a expropriação dos territórios indígenas e o genocídio/etnocídio são justificados pelas insígnias da “civilização”, do “progresso” e do “desenvolvimento”; nas últimas décadas, este processo tem sido atualizado pela retórica/ilusão desenvolvimentista do avanço do capital transnacional por meio do agronegócio (SVAMPA, 2019). Em todos esses momentos, identificamos dois aspectos comuns: a legitimação e justificação das violências pela suposta inferioridade dos povos não europeus, pela qual a desumanização da alteridade colonizada perpassa a violência colonial, e a produção de um cenário de extermínio das populações para acumulação de riquezas e definição de hegemonias globais. No próximo tópico, apresentaremos as estratégias de resistência e (re)existência dos/das Kaiowá e Guaraní em movimento contra o projeto histórico de extermínio.

IMPACTOS PSICOSSOCIAIS DA VIOLÊNCIA COLONIAL NOS POVOS INDÍGENAS

Demarcadas as dimensões das raízes da violência colonial nas notas da Aty Guasu, passamos para breves análises das consequências psicossociais desse tipo de violência engendrada pela situação colonial nas experiências Kaiowá e Guarani a partir das contribuições de Martín-Baró (2017e, 2017d). Como sinalizado ao longo do texto, esse diálogo está perpassado pelo que temos produzido e entendido como sensibilidade psicossocial na inter-relação com a realidade dos povos originários. Pontuamos que os tópicos anteriores também são orientados por esse entendimento no âmbito teórico, metodológico e da práxis, contudo, nos parece importante para contribuição com a literatura psicossocial as sinalizações presentes nesta seção. Nesse sentido, as narrativas a seguir destacam nossas leituras, produzidas de forma engajada e comprometida como os povos, sobre os efeitos das colonialidades nas intersubjetividades Kaiowá e Guarani, com ênfase para a abordagem dos traumas psicossociais (MARTÍN-BARÓ, 1988/2017d) produzidos pelas relações coloniais.

De acordo com Martins e Lacerda Junior (2014, p. 580), “a violência é um fenômeno social e individual. Assim, ainda que diversos indivíduos vivenciem a mesma situação violenta, as respostas e consequências psíquicas não são idênticas, pois dependem de processos subjetivos e objetivos”. Essa perspectiva aponta para uma heterogeneidade não reducionista dos efeitos da violência e apresenta a possibilidade de analisar essa multiplicidade de acordo com os agentes envolvidos.

Martins e Lacerda Junior (2014), ao recuperar as proposições de Martín-Baró (1975), apontam três posições no enredo da violência: o executor, o violentado e o expectador. Como temos destacado, a condição de executor das violências nas notas da Aty Guasu é circunscrita aos fazendeiros/pistoleiros e as forças estatais. Estes, para lidar com o mal-estar de seus atos, adotam crenças legitimadoras da violência (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014), tais como a de “inimigo”, “invasor”, “não humano”. Essa ideologização, amparada à ideologia colonial de inferioridade e desumanização (colonialidade

do saber e ser), permite ao perpetrador da violência naturalizar e justificar a prática violenta, de tal modo que o prolongamento das atividades violentas as torna hábito para o executor (MARTINS; LACERDA JUNIOR, 2014). No caso das milícias de segurança privada, pistoleiros e policiais, as ações passam a compor a rotina profissional e, por isso, normalizadas pelo cotidiano laboral. É por meio da naturalização das práticas violentas que se produz e se reproduz o imaginário social de ideologia da violência colonial contra os povos Kaiowá e Guarani.

Ainda de acordo com Martins e Lacerda Junior (2014, p. 581), “na pessoa que é objeto do ato violento, a vítima, pode-se criar passividade ou incitação à violência”. Essa condição pode ser problematizada pela qualificação equivocada quanto aos/às Kaiowá e Guarani serem introvertidos/as, quando, na realidade, ressaltadas as multiplicidades pessoais e a não essencialização, pudemos notar, em diversas ocasiões, relações extrovertidas, principalmente nas socializações entre os pares indígenas e mediadas pela língua guarani ou kaiowá. Apontamos com isso que a introversão destes povos possa ser mais efeito da violência colonial e do “reservamento”⁶⁰ forçado do que do próprio modo de ser.

Outro aspecto perverso nas pessoas violentadas é a negação da etnicidade, com maior ênfase entre crianças e jovens, que, como estratégia de defesa, buscam camuflar suas origens para não sofrerem com as práticas de discriminação e de racismo, como no caso de nosso amigo Kaiowá, filho de uma importante liderança de retomada em Dourados, que evitava exercitar o idioma originário e buscava suas referências de identificação em padrões estéticos orientais, preferindo ser reconhecido na escola como “japa” do que como indígena. Esta experiência informa sobre a incidência da violência colonial nos processos de identificação coletiva, de modo a ameaçar aqueles que se identificam como indígena e a promover escalas de diferenciação e valoração.

A proliferação da violência intracomunitária, principalmente nas reservas indígenas, demonstra outra consequência desse mes-

60 Aqui relacionamos o processo histórico de reservamento/confinamento socioespacial (arbitrário e autoritário) às “reservas” nos modos de socialização e articulação das relações intersubjetivas produzidas pelas colonialidades.

mo processo de confinamento e de violação histórica, sendo ideologicamente instrumentalizada para desqualificar os indígenas através da compreensão racista de “selvagens”. Notamos, através das denúncias da Aty Guasu e da literatura, que as violências internas assumem múltiplos aspectos em razão dos cercamentos impostos pelos arames farpados, da socialização arbitrária entre parentelas rivais, da limitação dos rituais sagrados, da substituição das forças cósmicas pelas forças do capitalismo e da proletarização precária, entre outras (PEREIRA, 2007; PLATERO, 2015; MORAIS, 2017; BENITES, 2021). Essas condições facilitam a produção do que Svampa (2019, p. 101) nomeia “territorialidades criminais”, tendo como uma das expressões a combinação entre a desintegração social e a organização do trabalho como geradoras de problemáticas sociais, tais como as violências.

O confinamento das comunidades em pequenos territórios impôs uma dinâmica distinta da originária, na qual os conflitos deixam de ser mediados pelos ñanderu e ñandesy para serem de responsabilidade da figura imposta do chefe indígena ou das instituições não indígenas (PEREIRA, 2007; PLATERO, 2015; FARIA; NICODEMOS; LIMA; MARTINS, 2023). Além disso, as práticas ritualísticas de cuidado coletivo tornam-se dificultadas pelo contexto de reserva e as disputas com outras entidades que passaram a ocupar o espaço habitado (PEREIRA, 2007).

Quanto aos expectadores, há possibilidades de reações distintas, segundo Martins e Lacerda Junior (2014), que vão desde a frustração, pela alteridade violentada, repercutindo no aumento da agressividade ou em intimidação, causada pela repressão, até a não identificação naturalizante da violência. Esta última condição nos parece mais contextual às experiências dos não indígenas douradenses e sul-mato-grossenses. Os esforços políticos e ideológicos dos grupos dominantes vão na direção de gerar a não identificação e a rivalidade da população regional com a realidade dos/das Kaiowá e Guarani. Compreendemos que esse processo de ideologização perpassa a omissão da cultura e da história dos povos originários e/ou a apresentação com contornos parciais e limitantes da historiografia oficial/colonial, culminando na produção da intersubjetividade idealizadora da “cultura *agroboy*”

Compõem a sociabilidade e o ordenamento social de cidades hegemônicas pelo agronegócio, tal como Dourados, princípios e valores agroextrativistas. A intersubjetividade neste contexto é formada pelo empobrecimento subjetivo nas mesmas proporções da exploração do solo: latifúndios de monoculturas (MARTINS, 2018). A formação desses traços é cultivada pelas músicas do gênero sertanejo universitário, megaeventos financiados pelo *agrobusiness* (expoagro), padrões estéticos (calça apertada, camisa xadrez e botina), relações patriarcais-machistas-sexistas, religiosidade cristã-católica, entre outras. Essa padronização do poder é internalizada de tal modo que mesmo aqueles “possuidores de terra apenas debaixo da unha”⁶¹ identificam-se e defendem as mazelas como se fossem eles próprios os latifundiários, quando são mais atingidos pelos ônus (a contaminação da água por agrotóxico, por exemplo) do que beneficiários. Os efeitos disso são, como analisa Martins (2018, p. 56), “as existências que diferem da forma padrão – macho sul-matogrossense do agronegócio – são as vidas infames, abjetas e descartáveis”.

Nesse enredo, visualizamos a indiferença, a descartabilidade e a desumanização engendradas na ideologia da violência colonial contra os/as Kaiowá e Guarani. De acordo com Martín-Baró (2017a, 2017c), a desvalorização dos sujeitos violados compõe o arsenal de mecanismos psicológicos necessários à execução e naturalização dos atos violentos. Nesses termos, é possível analisar como os processos psicossociais atuam a depender da localização nas dinâmicas dos interesses sociais e políticos e como a produção ideológica possui importante papel nos conflitos que, em âmbito fundante, colaboram para deterioração e alienação das relações e da saúde. Segundo o autor, a saúde mental é muito mais uma dimensão das relações entre as pessoas e grupos do que um estado individual, ainda que esta dimensão se enraíze de maneira diferente no organismo de cada um dos indivíduos envolvidos nas relações (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 253).

Por esse caminho, Martín-Baró (2017e, p. 255) propõe as questões em saúde “não como manifestação de um funcionamento indi-

61 Expressão popular escutada no XXIV Encontro Nacional de Geografia Agrária, organizado na Universidade Federal da Grande Dourados em 2018.

vidual interno, mas como a materialização em uma pessoa ou grupo do caráter humanizador ou alienante de uma trama de relações históricas”. A partir desse deslocamento, podemos problematizar os impactos da violência colonial na mediação dos processos de adoecimento e de desumanização materializados pelas experiências denunciadas nas notas da Aty Guasu.

Martín-Baró (2017e, p. 259) afirma: “Ao conceber a saúde ou transtornos psíquicos a partir de uma perspectiva que vai do todo para as partes, da exterioridade coletiva para interioridade individual, o transtorno pode se situar em diversos níveis e afetar distintas entidades”. Nesse sentido, “em alguns casos, será o indivíduo transtornado, mas, em outros casos, será uma família inteira, um determinado grupo ou mesmo uma organização inteira” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 259). Essa experiência de transtorno coletivo pôde ser observada na ocasião do recebimento da ordem de despejo para o *Tekoha* Passo Piraju, município de Dourados, conforme expõe a nota abaixo:

Nós comunidades cultivamos o solo, produzimos a alimentação aqui mesmo, plantamos mandioca, milho, batata-doce, banana, mamão, feijão e criamos de animais domésticos, como galinhas e patos. Aqui agora não passamos fome mais. As nossas crianças e adolescentes são bem alimentadas e felizes, não estão pensando em prática de suicídio. Assim, há uma década, nesses doze (12) hectares estamos tentando sobreviver de formas saudáveis e felizes, resgatando o nosso modo de ser e viver Guarani-Kaiowá, toda a noite participando de nosso ritual religioso jeroky e guachire. Porém, infelizmente, no dia 08 de outubro de 2012, de manhã recebemos uma triste notícia de extermínio/genocídio, violência e constrangedora, gerando profunda tristeza, perplexa, medo nas vidas de todos nós.

[...]

Diante dessa notícia de extermínio, todos nós começamos entrar em estado de desespero profundo e sem esperança de vida melhor. Os jovens e adolescentes começam pensar em morte

e suicídio, não sabemos mais como garantir e anunciar o futuro melhor para nossas crianças.

[...]

De fato, sabemos muito bem que fora daqui, longe daqui, na margem da estrada iremos retornar a sobreviver na miséria e passar fome novamente, não queremos rever a miséria e fome de nossas crianças na margem da estrada, jogados como lixo como era antes, por essa razão, decidimos a resistir e morrer todos juntos aqui na margem do rio Dourados-MS (ATY GUASU, 2012e, n.p.).

O sofrimento comunitário pode ser percebido nas dimensões da tristeza, constrangimento, perplexidade, medo, desespero, desesperança, fome, miséria, morte e suicídio. Esta nota de Passo Piraju, em diálogo com a de Pyelito Kue/Mbarakay, aponta a relação entre o despejo e o distanciamento das práticas cosmológicas como precedentes para o suicídio Kaiowá e Guarani.

Destacamos a dimensão geracional como fator de risco e incidência do suicídio, sendo os jovens os mais acometidos (MORAIS, 2017). Sobre este aspecto, entendemos como condição de fragilidade a tensão entre a narrativa histórica dos mais velhos, sobre o modo de ser originário, e a impossibilidade dos jovens de viver essa experiência, devido ao processo colonial, o que pode ser fator de produção de conflitos e de constrangimento, tal como escrito na nota anterior.

O suicídio Kaiowá e Guarani é tema recorrentemente abordado no debate público, principalmente pelos não indígenas. Essa ocorrência entre estes povos atingiu números alarmantes de 506 casos entre os anos de 2003 e 2013 (MORAIS, 2017). No contexto colonial, perpassado pelas múltiplas formas de violências, o suicídio apresenta-se como expressão alarmante da deterioração das relações interétnicas, intergrupais e interpessoais. As notas de denúncia da Aty Guasu contribuem para deslocar os sentidos do ato suicida das dimensões internas e individualistas para o campo da exterioridade

e da coletividade. Além disso, apontam para possíveis responsáveis para a causa do “suicídio epidêmico” entre os/as Kaiowá e Guarani:

De fato, já morreram vários integrantes nesse contexto de reocupação de Pyelito kue/Mbarakay. Os Guarani e Kaiowá reagiram para morrer, na sequência, os machucados pelos pistoleiros estão morrendo sim, em outro termo, já estão praticando tal de suicídio sim. Assim, a Funai não deveria confirmar em nota que “os indígenas de Pyelito Kue/Mbarakay não tem a intenção de suicídio, conforme divulgada pela imprensa” (Ver a nota da Funai em anexo), afirmação não confere com a realidade conhecida que nessa parte da nota da Funai nos deixa muito indignados. Visto que a Funai de Ponta Porã-MS agiu de modo autoritário com as lideranças de Pyelito Kue os intimaram para confirmar que “não há a intenção de suicídio”. Neste trecho da nota da Funai parece que está ignorando o fato conhecido de suicídio epidêmico do povo Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul (ATY GUASU, 2012p, n.p.).

O comunicado de Pyelito Kue/Mbarakay permite visualizar a imbricação da violência colonial no processo de produção de sofrimento aos/às Kaiowá e Guarani. Primeiro, ao situar os pistoleiros como os agressores e assassinos dos indígenas, e segundo, por apontar o autoritarismo e a participação dos órgãos estatais: a Justiça Federal na ordem de despejo e a Funai na intimidação e legitimação dos atos violentos. Essa conjuntura indica os efeitos psicossociais dolorosos do autoritarismo contido nas ações de desligamento forçado do território originário. O lugar ocupado pelo Estado nesse enredo nos leva a questionar a gravidade do equívoco de propor maior intromissão estatal na contenção do suicídio quando este é um dos responsáveis. Por outro lado, as contribuições das narrativas dos povos originários nos apresentam a importância da ocupação do *Tekoha* e da prática dos rituais sagrados para a produção de saúde, e, portanto, para o enfrentamento aos desígnios do suicídio-homicida.

Nesse enredo dramático e de vulnerabilidade psicossocial, os saberes ancestrais dos rezadores, ñanderu e ñandesy, são convocados para harmonizar a coletividade diante do medo e do desespero, como afirma a nota:

Alguns rezadores ñanderu ou líderes espirituais já foram acionados para diminuir os desesperos e medo das crianças e adolescentes, ao mesmo tempo, os rezadores buscam a indicar alguma decisão possível dos adultos guarani-kaiowá diante da ordem de expulsão (ATY GUASU, 2012r, n.p.).

Essa referência aos conhecimentos e práticas tradicionais indica a potência da autonomia comunitária ante aos processos de saúde (FANON, 2020). Nesse sentido, é oportuno conceber a solidariedade e a sensibilidade psicossocial desde o respeito, humildade e acompanhamento da auto-organização comunitária para o cuidado aos povos originários.

O caráter histórico, e irreparável, da violência colonial e a inserção do suicídio como uma das expressões das violações e expropriações dos territórios ancestrais Kaiowá e Guarani podem ser analisados nas notas a seguir:

Estes atos de expropriação, expulsão desvinculação dos indígenas de seus territórios são compreendidos e definidos pelas lideranças indígenas como uma das **violências irreparáveis**. Uma vez que a expulsão e tentativa de desligamento Guarani e Kaiowá de seu território antigo ocorreram com violências variadas e sem motivo e sem explicação nenhuma, sobretudo não há justificativa consistente do ponto de vista indígena para abandonar os seus antepassados e se desligar dos seus territórios tradicionais. Por essa razão fundamental, várias comunidades Guarani e Kaiowá inconformadas e constrangidas já lutaram, ainda lutam e lutarão reiteradamente pela recuperação desses territórios antigos. Assim a expropriação e expulsão violenta dos indígenas são definidas como ameaça de morte coletiva, cultural e física (etnocídio/genocídio). Além disso,

o despejo e expulsão dos indígenas dos seus territórios tradicionais geram a vida instável, suicídio epidêmico e constrangimento profundo ao modo de ser e viver indígenas (ATY GUASU, 2012a, n.p., grifo nosso).

Importa ressaltar que todos os integrantes do Guarani e Kaiowá ameaçados, sem esperança de ver uma vida mais digna no futuro, pertencente aos territórios em conflito, em contexto de sofrimento infinito, já pensaram, algum momento, em suicídio. De modo fechado, o grupo já fala entre eles e pensa aborrecidamente em se matar, isto é, Guarani e Kaiowá sofridos carregam os sentimentos de reagir para morrer e/ou enfrentar iminente perigo/resistir se suicidando, por não conseguir o objetivo central de sua luta individual e coletiva, como povo indígena. Este sentimento de não querer viver mais no Mundo suscita justamente frente à frustração, derrota, medo e fúria intensa indígena que só é narrada voluntariamente e expressada de modo discreto para as pessoas queridas íntimas ou companheiras/parceiras de luta recíproca

[...]

De fato, o suicídio indígena ocorreu e aumentou em decorrência da demora de identificação e demarcação do território antigo. Os Guarani e Kaiowá se mataram, estão ameaçados e morrendo dia-a-dia por conta de medo, desespero, sem perspectiva digna. Essa é a verdade. É sabido que a imprensa está divulgando amplamente o caso de suicídio Guarani e Kaiowá desde 1980 que perdura até hoje (ATY GUASU, 2012p, n.p.).

Outros sentidos relevantes do suicídio Kaiowá e Guarani apontados nas notas acima são os contornos de resistência atravessados neste ato. Diante das situações-limites de “sofrimento infinito” causado pela “expulsão e desligamento” forçado dos territórios originários, perpassado por sentimentos de “frustração, derrota, medo e fúria intensa [...] desespero, sem perspectiva digna”, o suicídio é

apresentado como um modo de reação e/ou enfrentamento. E ainda, é uma experiência compartilhada com “pessoas queridas íntimas ou companheiras/parceiras de luta recíproca” (ATY GUASU, 2012p, n.p.), o que nos aponta para a relevância do cuidado em saúde inserido nos fazeres orientados pela solidariedade e pelas dimensões ético-políticas.

Essas expressões do adoecimento e do sofrimento decorrentes das violências nos direciona, em alinhamento com a trajetória do estudo de Martins e Lacerda Junior (2014), para a análise dos efeitos psicossociais da violência a partir das coordenadas, indicadas por Martín-Baró, da “classe social, envolvimento no conflito e temporalidade” (2017e, p. 581). Aqui, retomamos de forma explícita a relação entre a saúde e os contextos emergentes dos atos violentos, para o autor, de guerra.

As raízes coloniais da violência e da intersubjetividade latino-americanas, calcadas na colonialidade do poder e na desumanização dos povos indígenas e negros, pressupõem relações hierarquizadas e deterioradas desde o princípio, tal como abordado ao longo deste texto. A condição étnica e cultural, imbricada com a mundialização do capital, como deslocamento decolonial da categoria de classe social (QUIJANO, 2005), expõe a fragilidade das relações sociais e interétnicas, das quais provêm as condições de adoecimento e sofrimento dos povos originários.

A ideologização da realidade polarizada entre indígenas e fazendeiros produz uma cisão hierárquica na sociabilidade dos Kaiowá e Guarani e a população local. Os reflexos desse processo podem ser notados pela intensa discriminação historicamente naturalizada em relação às comunidades indígenas, assim como o próprio “suicídio epidêmico”, destacado nos parágrafos anteriores, e as condições precárias de sobrevivência indígena.

Martins apresenta dados sobre a expectativa de vida determinada pelo pertencimento étnico e socioespacial:

Das inúmeras entradas possíveis para problematizar a saúde, destaco a expectativa de vida. No Mato Grosso do Sul, segundo o IBGE, é de 75 anos. Já na população indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena MS é de 34,7 anos (FER-

NANDES, 2016). Embora o indicador promova uma generalização e deixa escapar aspectos fundamentais para compreensão da vida desses coletivos, aqui serve para ressaltar que morar no centro ou na periferia de Dourados, ser douradense e indígena marca a vida, até quando e onde se pode ir (MARTINS, 2018, p. 51).

Em nossa experiência de trabalho psicossocial com crianças e adolescentes no Centro de Referência de Assistência Social, percebemos a crueldade da ideologia racista para a infância e a adolescência Kaiowá e Guarani. Através de brincadeiras coletivas de contato com a terra, constatamos os atravessamentos do racismo e da discriminação. Em conversa dialógica com o grupo, entendemos que a negação da dinâmica que propunha contato com a terra era uma expressão da negação étnica. Nessa ocasião, as adolescentes verbalizaram que não queriam brincar no chão porque quando circulavam no perímetro urbano eram discriminadas pelos não indígenas por, na concepção colonialista, serem “suja”s.

Como afirma Martín-Baró, são também os setores dominados os “mais afetados pelos mecanismos de repressão, pela ação dos ‘esquadrões da morte’ ou dos operativos militares de todos os tipos” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 261). Essa condição fica explícita nas notas da Aty Guasu sobre as ocorrências das ações criminosas dos pistoleiros e dos despejos feitos pelas instituições judiciais e repressivas do Estado.

Constatamos também, em ocasião de solidariedade à comunidade Kaiowá e Guarani de Lagoa Rica, município de Douradina, a expressão racista e traumática da violência policial. Em escuta psicossocial, acolhemos relatos de mulheres que depois de horas sem notícias de seus maridos, após eles saírem para caçar e pescar para alimentar as famílias, descobriram que estes haviam sido agredidos e encarcerados pela Polícia Militar. A narrativa dos homens violentados, incluindo um ñanderu idoso, é de que foram brutalmente agredidos por policiais por estarem caçando e pescando às margens do rio, no qual outros não indígenas estavam realizando a mesma prática e não teriam sido abordados.

Os relatos dos indígenas agredidos e encarcerados constroem um cenário de horror. De acordo com eles, receberam chutes e socos, além de ficarem sob a mira de armas e serem alvo de chacotas. Após a abordagem truculenta e discriminatória, foram levados algemados e amontoados no camburão para delegacia. O ñanderu, fragilizado pela idade e por uma cirurgia recente de apendicite, diz ter sua saúde comprometida desde então. Na delegacia, foram alvo de mais agressões físicas e racistas por outros agentes repressivos. Após dois dias presos, ainda tiveram que pagar fiança para obterem a liberdade provisória. As consequências psicossociais desse acontecimento foram relatadas pela comunidade pelos desdobramentos de humilhação, medo e trauma de serem novamente perseguidos e atacados pelos policiais. O mais velho teve orientação para nova cirurgia, pois as agressões deslocaram a prótese do procedimento do apêndice.

Por ocasião de nossa visita à parentela do ñanderu Elizeu, vinte dias após o acontecimento, fomos juntos até o local das agressões. Ornamentados com as vestimentas tradicionais e levando instrumentos sagrados (*mbaraka* e *xiru*), a parentela se dirigiu até a ponte sobre o rio Brillhante, lugar de estopim da violência. Ao chegarmos lá, os homens violentados trataram de autonomamente fazerem a reconstituição do episódio. Estava evidente a dor pela descrição exata dos procedimentos policiais e as sensações frente a estes. O ñanderu iniciou cantos, danças e rezas na estrada de terra que levava ao rio. Após uma pausa, nos descreveu de forma performática o acontecido. Depois, nos convidou para ir até o rio, onde estavam não indígenas com os aparelhos de som dos automóveis ligados, ingerindo bebidas alcoólicas e se banhando. Esse foi o ápice dessa experiência de solidariedade. Ali, naquele momento, foi possível visualizar a cisão do mundo colonial (FANON, 2005), o estranhamento dos não indígenas com o grupo Kaiowá e Guarani com seus cantos e rezas. Elizeu, ao som do *mbaraka*, ao chegar próximo do rio Brillhante, cravou o *xiru* nas águas. A movimentação da família de Elizeu, ao caminhar naquele espaço, era guiada pela indignação de “essa terra é nossa [...] por que os não índios podem caçar e os indígenas não?” e pelo enfrentamento direto das colonialidades. Contudo, a parte mais potente dessa ação foi o testemunho posterior dos agredidos que, antes atravessados pelo medo e trauma, relataram: “me

sinto mais leve, deu até vontade de caçar de novo”. Essa descrição aponta para a importância da autodeterminação no processo de recomposição intersubjetiva das coletividades diante das situações traumáticas.

Ainda em relação à classificação étnica e as implicações dos efeitos psicossociais, as notas anteriormente registradas dialogam com a leitura de Martins e Lacerda Junior (2014, p. 581) de que os explorados e dominados “são os que sofrem mais intensamente com problemas como assassinatos, separação dos parentes, impactos de conflitos militares, entre outros”. Martín-Baró destaca que “são também os setores mais pobres, sobretudo os camponeses [os indígenas], os que mais sofrem o impacto direto do conflito bélico, o qual destrói suas habitações e arrasa seus plantios” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 261). Essas considerações podem ser observadas na resistência frontal operada pelas retomadas, tal como mostra a denúncia de despejo de Passo Piraju:

“Aqui no Passo Piraju, nós estamos bem felizes, já faz dez anos que superamos a miséria e fome em que vivíamos na beira da estrada despejada”. “No passado recente, vivemos vários anos na beira da estrada com muito sofrimento e fome, onde nossas crianças passavam fome e doentes, muitas crianças morreram lá”, por isso nós não queremos mais retornar a viver na beira da estrada, preferimos a morte que voltar na beira da estrada. Entendemos que o Governo Federal construiu para nós escola, caixa da água, posto saúde, assim está ajudando nós para sobreviver, enquanto a justiça federal vai mandar nos levar jogar na beira da estrada. “Parece que a Justiça do Brasil só que ver o sofrimento e morte dos índios na beira da estrada”. “Será que essa é justiça de verdade?” [...] Uma vez que na *Tekoha* Passo Piraju, visivelmente, a comunidade sofrida e violentada, em parte está superando essa vida traumatizada e miserável (ATY GUASU, 2012r, n.p.).

De acordo com Martín-Baró (2017e, p. 262), “a segunda variável importante para analisar as consequências diferenciais da guerra sobre a saúde mental da população é o envolvimento dos grupos e das pessoas na própria guerra”. Nesse aspecto, ao tratarmos a situação colonial como a guerra, desde os apontamentos desse autor e os de Fanon (2020), temos a inferiorização e a violência sedimentadas pela intersubjetividade colonizadora como atravessamento da totalidade das interrelações entre indígenas e não indígenas. Nesse sentido, a realidade social é perpassada por essa construção histórica da ideologização colonialista, de modo que há poucas escapatórias quanto ao envolvimento. Contudo, a multiplicidade das experiências Kaiowá e Guarani demonstra níveis e configurações diferentes das consequências psicossociais a depender do processo de territorialização indígena (PEREIRA, 2007, 2016; BENITES, 2012).

Ao longo da resistência histórica dos/das Kaiowá e Guarani foram forjados distintos modos de assentamento. Entre esses modos, destacamos as reservas indígenas e as retomadas para refletir sobre a intensidade do envolvimento e as consequências psicossociais dessas escolhas (PEREIRA, 2007). A violência nos espaços de reservamento, como as notas descrevem, é inserida numa dinâmica de confinamento e de limitação das práticas culturais; decorrentes disso, são visualizados cenários de altas taxas de violência interna, de suicídio e de abuso de álcool e outras drogas (STALIANO; MONDARDO; LOPES, 2019). Por outro lado, os territórios retomados através da auto-organização comunitária geram o fortalecimento das relações originárias e das práticas cosmológicas por configurarem o *Tekoha*, onde o modo de ser toma seus sentidos tradicionais e sagrados. Contudo, como observamos nos comunicados da Aty Guasu, as terras retomadas também sofrem maior incidência das ações criminosas dos pistoleiros/mercenários a mando de fazendeiros e também dos despejos judiciais.

São intensidades e níveis diferentes que marcam esses distintos modos de assentamento e, conseqüentemente, envolvimento nas relações coloniais. Esta apreensão faz referência à totalidade da opressão das colonialidades nas vidas dos povos colonizados. Onde quer que estejam, estão sob os atravessamentos das colonialidades. Entretanto, destacamos que a estratégia de retomada do *Tekoha* re-

presenta a busca pelo modo correto de viver e ser Kaiowá e Guarani (MOTA, 2012; BENITES, 2014; PEREIRA, 2016) em enfrentamento direto aos mecanismos coloniais; por isso, entendemos esse movimento como prática potente de desobediência (MIGNOLO, 2014a) e luta rumo à libertação e decolonialidade do poder, saber e ser. Concordamos com Johnson (2019), em seu estudo com a juventude Kaiowá e Guarani, ao analisar a relação da retomada dos territórios originários com a retomada da identidade étnica, sendo importante processo de identificação entre os/as jovens e combate às discriminações e problemáticas decorrentes do racismo, tal como a negação de si e as práticas de suicídio.

Os despejos judiciais e extrajudiciais vão na direção do que Martín-Baró aponta como desalojamento, no qual “eles tiveram que abandonar seus lares, muitas vezes destruídos, tomando uma decisão sempre difícil de se distanciar de suas raízes, de seus mortos” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 263). Essa descrição nos remete automaticamente à comunidade de Apyka’i e ao relato de Damiana sobre suas noturnas e clandestinas idas ao cemitério de seus familiares, no *Tekoha*, para rezar. Morais (2017) destaca a importância das redes estabelecidas entre os vivos e os mortos na harmonização das relações e o quão perverso é a perturbação e o distanciamento dos mortos e suas memórias.

Para Martín-Baró, “é difícil pensar que a experiência de desalojamento não deixe marca alguma no psiquismo das pessoas, especialmente as mais frágeis ou os jovens” (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 264). Essa citação nos remete à fala de Aranduhá, guerreira Kaiowá e Guarani que relata: “o Estado é o que mais viola as mulheres indígenas [...] isso tem tudo a ver com saúde mental, como vamos estar diante dos despejos de nossos territórios? Isso tem que ser pautado como saúde mental” (DISCUTINDO..., 2020, n.p.). Esses dois trechos nos convocam à alteridade sensivelmente psicossocial junto às comunidades Kaiowá e Guarani que, em processo de reivindicação de seus territórios, são violentamente reprimidas e forçadas a deixarem seus *Tekoha* com suas crianças. Estão presentes nas denúncias da Aty Guasu, como pudemos perceber pelos recortes, as descrições de pânico, desespero, tristeza e choro entre as crianças. Estas situações nos alertam para produção de feridas profundas na sociabi-

lidade e intersubjetividade Kaiowá e Guarani. Ao mesmo tempo, interpela as sentenças de “abandono” e de institucionalização de crianças indígenas,⁶² operadas pelo poder judiciário, proferidas pelo mesmo Estado que executa a violência colonial e os processos de desterritorialização por meio dos despejos.

De acordo com Martins e Lacerda Junior (2014, p. 582), algumas consequências das experiências de violência são: “estresse pós-traumático; dificuldade de readaptação à vida cotidiana e medo”. Esses efeitos relacionam-se com o terceiro aspecto apresentado por Martín-Baró: a temporalidade. Para o autor, o prolongamento das situações de guerra aprofunda os efeitos nocivos nos sujeitos envolvidos. Essa afirmação adquire contornos inimagináveis ao refletirmos sobre a dinâmica colonial de longa duração implicada no processo histórico de mais de 500 anos da instituição e estruturação do colonialismo e das colonialidades. Segundo Martín-Baró,

O agravamento das condições materiais de vida, a persistência de um clima de insegurança e, em muitos casos, de terror, ter que construir a existência sobre a base da violência, as referências polarizadas ou ambíguas, a consciência de falsidade ou o temor à verdade, acabam quebrando resistências ou proporcionando adaptações que, no melhor dos casos, revelam uma anormal normalidade, misturada com vínculos alienadores e despersonalizantes (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 264).

Essa compreensão de Martín-Baró nos ajuda a problematizar os efeitos alienadores da ideologização colonial na formação dos vínculos e das relações sociais segundo os parâmetros do poder e a implicação disso no processo das constituições identitárias e comunitárias a partir da identificação com os colonizadores. Contudo, as múltiplas experiências Kaiowá e Guarani nos apresentam meandros da resistência originária não capturáveis pela dominação e pela epistemologia coloniais, e ainda, distintas estratégias de manterem-se vivos e articulados na luta e defesa dos territórios ancestrais.

62 Ver: <https://diplomatie.org.br/criancas-indigenas-retiradas-das-familias-o-culpado-e-o-proprio-governo/>.

De acordo com Martins e Lacerda Junior (2014, p. 581), “uma situação desumanizadora de violência deteriora diretamente a saúde mental, deixando marcas negativas na saúde psíquica dos indivíduos e nas relações sociais destes”. A partir desse entendimento, apresentamos o conceito de trauma psicossocial de Martín-Baró (2017d, p. 312), para colaborar com a análise das consequências da violência colonial, consistindo na “cristalização traumática nas pessoas e nos grupos de relações sociais desumanizadas”. Essa definição nos ajuda nas percepções e sensibilidades quanto as relações desumanas por meio das quais os/as Kaiowá e Guarani estão inseridos no contexto douradense e sul-mato-grossense. Relações estas contaminadas pela sociabilidade ideologizada dos interesses colonialistas do agronegócio. A cristalização desse processo faz referência aos efeitos mencionados anteriormente sobre a qualificação “introvertida”, como a negação identitária da etnicidade nas crianças e adolescentes, a legitimação da violência policial, a ocorrência e impunidade de assassinatos criminosos e os despejos judiciais.

Para Martín-Baró (2017d), o trauma psicossocial refere-se ao caráter dialético entre as feridas causadas pelas experiências difíceis de sofrimento e pelos acontecimentos dolorosos em relação a processos históricos com incidência coletiva. Sob estes contornos, a emergência do trauma psicossocial nas experiências Kaiowá e Guarani está diretamente relacionada com a violência colonial e os procedimentos/objetivos de genocídio/etnocídio dos povos originários. A perspectiva deste autor destaca dois aspectos:

(a) que a ferida que afeta as pessoas foi produzida socialmente, isto é, suas raízes não estão no indivíduo, mas na sociedade; e (b) que sua natureza se alimenta e se mantém na relação entre indivíduo e a sociedade, por meio de diversas mediações institucionais, grupais e, também, individuais (MARTÍN-BARÓ, 2017d, p. 326).

Entendemos que a colonização, amparada ao “ego conquistador” e a reconstituição contínua do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista mostram-se como articuladoras das raízes ideológicas de inferiorização e de manutenção da desumanização dos povos originários. Essa compreensão dialoga com a definição de

Martín-Baró (2017d) sobre a cristalização traumática das relações (coloniais) sociais desumanizantes. A partir desse entendimento, podemos situar as discriminações racistas e violentas estrutural e institucionalmente reproduzidas contra os povos indígenas como parte das consequências psicossociais para os Kaiowá e Guarani, bem como a negação identitária e a violência interna como resposta a este cenário.

Em gravidade similar, situamos os casos alarmantes de violência no interior das reservas indígenas. A violência colonial, nascida das entranhas do colonialismo brutal e desumanizante, repercute no cotidiano de sociabilidade Kaiowá e Guarani. O confinamento e a limitação das práticas dos rituais sagrados, desde a cosmologia originária, são condições privilegiadas de produção das violências intracomunitárias, tal como nos informa a ñandesy Rosely⁶³ sobre a relação entre o abandono do ritual de batismo das crianças – o ñemogaraí – e a promoção do contexto de violência. Destacamos, mesmo que de forma breve por nossas limitações, que o ñemogaraí está associado à compreensão da atribuição do nome e do assentamento da alma desde as compreensões originárias mediadas pelas línguas-palavras tradicionais.

A violência intracomunitária, relacionada à inviabilidade de realização do ñemogaraí, é potencializada pela inserção de substâncias como o álcool e outras drogas nos espaços de reservamento. Os incontáveis episódios de conflitos perpassam o consumo e abuso dessas substâncias que não são parte dos modos tradicionais Kaiowá e Guarani e foram introduzidas como estratégia de dominação colonial. A proximidade dos perímetros urbanos e as influências das territorialidades criminais geradas pelo modelo extrativista (SVAMPA, 2019) são condições facilitadoras desse contexto violento.

Por fim, destacamos a importância de colaborar com a compreensão e o enfrentamento da violência colonial desde a narrativa e perspectiva dos povos originários. Nesse processo, a ruptura com os saberes ocidentalizados, bases ideológicas e epistêmicas da violência, apresenta-se como caminho para aproximação dos conhe-

63 Rosely é uma importante ñandesy do *Tekoha* de Panambizinho, conhecedora das rezas, cantos e remédios tradicionais. Ela é pertencente a parentela de Pa'i Chiquito, ñanderu de grande prestígio entre os/as Kaiowá e Guarani, já falecido.

cimentos tradicionais. A compreensão histórica colabora para visualizar as raízes colonialistas e conceber a substituição das relações desumanizadoras por outras, em que a alteridade seja pautada pela convivência e não pelo domínio e extermínio. Nesse sentido, passamos a entender a construção de relações descolonizadas como tarefa de enfrentamento aos atos violentos, como produção de saúde e condição necessária para transformação da situação colonial em direção a libertação coletiva.

Como afirma Martín-Baró,

Se a base da saúde mental de um povo encontra-se na existência de relações humanizadoras, de vínculos coletivos nos quais e pelos quais se afirma a humanidade pessoal de cada um e não se nega a realidade de ninguém, então a construção de uma sociedade nova ou, pelo menos, melhor e mais justa, não é somente um problema econômico e político; é também, e por princípio, um problema de saúde mental (MARTÍN-BARÓ, 2017e, p. 267).

Nessa direção, contribuir para a superação da violência colonial e do trauma psicossocial junto aos/às Kaiowá e Guarani passa pela problematização das colonialidades, da dominação e exploração dos territórios pelo agronegócio e pelo capitalismo transnacional. Em nossa caminhada, temos aprendido como urgente a auto-organização e autodeterminação dos povos na recuperação dos *Tekoha* e no reestabelecimento – retomada – de suas sociabilidades de acordo com os princípios cosmológicos para a produção e promoção de saúde. Esse movimento exige a transformação das relações através da desideologização da compreensão colonialista de que os indígenas são “invasores” e os fazendeiros “produtores” que alimentam o país. Como aponta Martín-Baró, é necessário iniciar um intenso trabalho de despolarização, desideologização e desmilitarização que pode reparar as relações sociais e permitir que as pessoas elaborem sua história em um contexto interpessoal diferente do atual (MARTÍN-BARÓ, 2017d, p. 331).

Esses apontamentos são humildes análises desde a sensibilidade psicossocial e engajamento com as perspectivas e organiza-

ções Kaiowá e Guarani, com ênfase para a Aty Guasu. Esse tópico pode ser lido como convocação das e dos profissionais da Psicologia para o compromisso com a libertação dos povos originários. A desideologização proposta por Martín-Baró (2017b; 2017f) compõe um dos desafios para a Psicologia Social em inter-relação com os povos da América Latina. Concomitantemente, o trabalho de conscientização apresenta-se como central dessas experiências, no qual entendemos como necessária a de(s)colonização dialógica entre os saberes psicológicos e os conhecimentos das coletividades subalternizadas (FARIA; MARTINS, 2020b). Esse desprendimento temos compreendido como caminho para a insurgência das intersubjetividades ainda colonizadas em detrimento da desestruturação das dominações históricas inscritas pela cartilha colonial. Por fim, reivindicamos a desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2014a) para o aniquilamento das colonialidades e reestruturação de outros mundos possíveis (FANON, 2008) desde a heterogeneidade latino-americana *hasta la victoria* dos bem viveres.

ATY GUASU E AS RETOMADAS: DESOBEDECER E RE-EXISTIR⁶⁴

Os vários assassinatos de nossas lideranças, nosso
Sangue e nossas Lágrimas, a destruição de
nossos territórios tradicionais, tudo não tem preço.

Dinheiros algum apagarão as nossas dores e lágrimas derramadas.

Por essa razão, hoje 10 de agosto de 2012, às 5h00min
estamos iniciando a nossa manifestação pacífica do povo
Guarani e Kaiowá, retomamos uma parte de territórios

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

antigos *Tekoha* Arroio Kora- Paranhos-MS, localizado na bacia do Rio Iguatemi, reivindicamos o despejo dos fazendeiros que continuam ocupando e destruindo os nossos territórios já demarcados e reconhecidos pelos poderes do Estado Brasileiro e Justiça Federal.

Não vamos nos calar diante de assassinatos e ameaças de extinção de nossos povos e violações de nossos direitos indígenas e humanos.

Não negociamos nossos direitos conquistados com a nossas lutas e mortes.

*Aty Guasu Kaiowá e Guarani (MS), 10 de agosto de 2012*⁶⁵

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

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

Temos tratado, ao longo deste estudo-diálogo, das rebeldias dos indígenas em movimento contra as imposições coloniais. Compõem a multiplicidade das formas de resistir dos povos tradicionais, promovendo a continuidade da (re)existência, desde as primeiras

65 Ver: <http://atyguasublogspot.com/2012/08/manifestacao-publica-do-povo-guarani-e.html>.

mobilizações das Assembleias Indígenas, organizadas no início da década de 1970, até as estratégias atuais de utilização das redes sociais.

A resistência dos povos originários é ancestral, distintamente da iconografia de passividade indígena retratada pelo projeto colonialista de produção do imaginário colonizado. A narrativa histórica unilinear e unidirecional nos remete ao processo civilizatório no qual os europeus, a partir de princípios salvacionistas, buscaram “civilizar” os “selvagens”. Esta historiografia oculta a barbárie europeia de colonização dos territórios tradicionais que, por sua vez, se deparou com múltiplas formas de oposição dos povos. De acordo com Prezia (2017, p. 13),⁶⁶ “se começamos ter consciência dos massacres ocorridos, ainda pouco se sabe da longa luta nos 500 anos de resistência”.

Figura 14 – Registro de guerreiros/guerreiras mobilizados/as contra os despejos das retomadas próximas à Reserva Tey Kue, município de Caarapó



Fonte: O autor (2017).

66 Para leitura da historiografia de resistência dos povos desde seus protagonismos, ver Prezia em: *História da Resistência Indígena: 500 Anos de Luta* (2017).

Os Guarani resistem à invasão europeia desde, no mínimo, 1505 (EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016). A existência de diversas comunidades e ramificações étnicas evidenciam que o projeto de extermínio, iniciado pelos europeus e levado a cabo pelos Estados nacionais, falhou. Embora este seja um programa inacabado e em curso pela incidência das colonialidades e do capitalismo global, é importante destacar suas limitações. O fracasso da colonização em dizimar completamente os povos originários ocorre, não por outro motivo, senão pela resistência indígena, como defendido na nota a seguir:

Assim, a nossa luta pelos territórios tradicionais vai parar só quando os fazendeiros extinguir/dizimar todos nos povos indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. É importante destacar que somos mais de 50 mil Guarani e Kaiowá sobreviventes que estão na luta pelos territórios antigos juntamente com outras 07 etnias do MS e 230 etnias do Brasil (ATY GUASU, 2012l, n.p.).

O reconhecimento da resistência e (re)existência dos povos possibilita remontar a historiografia desde o protagonismo dos colonizados, ofuscando o brilhantismo ideologizado do heroísmo epopeico dos colonizadores. É preciso descolonizar e desideologizar a história oficializada. Esse processo compõe a luta permanente dos povos indígenas em movimento contra o colonialismo e as colonialidades. As mobilizações das organizações tradicionais e entidades representativas que registramos no capítulo 2, bem como os recentes avanços na defesa e recuperação dos territórios tradicionais, são parte dessa teimosia dos povos de não se deixarem sucumbir pela dominação e violência colonial. As recentes manifestações chilenas e suas bandeiras mapuches ao atentarem contra os símbolos coloniais apontam para a potência dos modos de resistir e de reivindicar a ancestralidade.⁶⁷

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

Em nossa caminhada pelas terras Kaiowá e Guarani, nos deparamos com experiências de resistências singulares. A indissociabilidade entre o corpo-território Kaiowá e Guarani é um dos símbolos da resistência: “Tá vendo a cor da nossa pele? É da cor da terra”, dizem diversas lideranças em suas falas. O pertencimento à terra, radicalmente oposto a ser proprietário dela, tal como sustentam os posicionamentos dos fazendeiros amparados pela perspectiva colonial-capitalista-jurídica da propriedade privada, marca os modos de resistir e de lutar pelo *Tekoha*. Esta linguagem de valorização da territorialidade compõe aquilo que Maristela Svampa (2019, p. 62) nomeia “giro ecoterritorial”.

De acordo com a autora, “o giro ecoterritorial se refere à construção de marcos de ação coletiva que funcionaram, ao mesmo tempo, como estrutura de significação e esquemas de interpretação contestatários ou alternativos” (SVAMPA, 2019, p. 62-63). Nos importa essa referência pelo diálogo com as compreensões originárias que temos exercitado até aqui, principalmente acerca da territorialidade Kaiowá e Guarani dos *Tekoha* e *Tekoha guasu* e suas relações com a saúde indígena e, ainda, pelas dimensões materiais e simbólicas atreladas aos entendimentos originários de corpo-território e sua potência para as descolonizações em Psicologia. Essa proposição não dicotômica/dualista entre corpo e território⁶⁸ atenta contra as cisões coloniais e nos abre para a urgência de possibilidades outras.

Em exposição *on-line*, Eliel Benites nos brinda com a perspectiva Kaiowá e Guarani de que no *Tekoha* residem as energias cósmicas de fortalecimento e aproximação do jeito sagrado de ser, o *teko araguyje* (BENITES, 2021). Embora a colonização tenha interrompido o curso da temporalidade originária, o *teko araguyje* segue indisciplinado ao padrão colonial e reivindicado pelos indígenas em movimento através das reocupações territoriais (BENITES, 2021). As retomadas articuladas por estes povos são realizadas para recomposição do jeito de ser com as forças da terra desde os princípios ancestrais (BENITES, 2021). Enquanto o poder colonialista visa à homogeneidade dos povos, estes, organizados politicamente e orien-

68 Podemos acrescentar nessa chave a dimensão do espírito, tal como o mote da I Marcha da Mulheres Indígenas propõe, “território: nosso corpo, nosso espírito”, tendo em vista a centralidade da espiritualidade na organização sociopolítica e religiosa dos povos originários.

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

A Aty Guasu, como temos destacado no decorrer do texto, se apresenta como organização intracomunitária e intercomunitária dos Kaiowá e Guarani em movimento (BENITES, 2012). Tónico Benites (2014), ao analisar a trajetória de luta da Aty Guasu, nos informa que, assim como a colonização se reconfigura com o passar do tempo, o movimento indígena também, elaborando distintas formas de enfrentamento dentro deste antagonismo histórico. Esse entendimento é significativo para nossas análises desde a Aty Guasu e os processos de mobilização comunitária. Nas notas publicadas pela organização, essa relação é situada nos marcos históricos da expulsão dos territórios originários e enfrentamento a esta condição, tal como reproduzimos a seguir:

A historiografia oficial registra que entre décadas de 60 e 80, os fazendeiros recém-assentados, aliados ao poder político da região Cone Sul e à ditadura então em vigor, começaram expulsar e dispersar de forma violenta as famílias grandes guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais *Tekoha* guasu. Os atos etnocidas eram considerados pelas autoridades federais como normais/naturais, culpando e criminalizando os índios, fato que perdura até hoje. Diante desses atos truculentos dos poderes políticos e fazendeiros, na década 80 emergiu a grande assembleia guarani e kaiowá, Aty Guasu (ATY GUASU, [201-?b], n.p.).

Destacamos que o final da década de 1970 e o início de 1980 foram significativos para o surgimento das organizações indígenas, entre elas a Aty Guasu. Contudo, a resistência originária tem sido conduzida desde os primórdios da colonização, no século XVI. Como apontado anteriormente, a resistência Kaiowá e Guarani tem aproximadamente mais de 500 anos de permanência. Essa longa duração, além de nos indicar a extraordinária capacidade de resistir dos povos, aponta para os limites do exercício de compreensão e análise deste processo histórico. Mesmo porque, como alerta Eliel

Benites, o entendimento *karai* e a escrita como um todo⁶⁹ não são suficientes para captar as experiências indígenas (BENITES, 2021). Por isso, focaremos nos processos de mobilização desenvolvidos pela Aty Guasu e registrados nas notas. Enfatizaremos as retomadas dos *Tekoha* pelas expressões radicais de enfrentamento à situação colonial e de produção de espaços de vida em busca do modo de ser Kaiowá e Guarani.

De acordo com Benites (2014), há múltiplas narrativas e visões sobre o Aty Guasu. Para o autor, o estudo apurado sobre esse processo de organização e mobilização deve tomar como foco os protagonistas, neste caso, os próprios indígenas. Isso porque, segundo o autor (2014, p. 174), “os karai desconhecem muitos elementos que tornam os Aty Guasu importantes para os Guarani e Kaiowá”. Esse desconhecimento deve-se ao fato de que os relatos e discussões “são fundamentalmente expressão de uma memória que é oral e porque são formuladas[os] na maioria das vezes na língua guarani e não em português” (BENITES, 2014, p. 179).

Aqui, temos elementos muito relevantes: o protagonismo dos povos indígenas, a memória histórica e a língua enquanto expressão (de resistência) da ancestralidade e de articulação. Essas condições confluem em nossa postura teórica e política de aproximação das narrativas comunitárias. Dialogar com as produções dos povos originários remete ao exercício de desprendimento da narrativa colonizadora e possibilita conexões com os vínculos ancestrais que mantêm a luta indígena. Do ponto de vista da (re)existência, a memória histórica mediatizada pelo idioma materno contribui significativamente para a manutenção das dimensões cosmológicas e dos sentidos em movimento frente às incidências colonialistas, tal como nos ensina a declaração final da I Marcha das Mulheres Indígenas, registrada no capítulo 2.

Resistir e (re)existir se entrelaçam na capacidade de preservação das especificidades étnicas. A existência de aproximadamente 274 línguas indígenas no Brasil ilustra a história de resistência destes povos aos projetos exterminacionistas, integracionistas e assimi-

69 Os povos originários partem da oralidade como forma de produção e compreensão do mundo, sendo a escrita limitada no contexto das cosmologias que tem a palavra oralizada como centralidade.

lacionistas. A oralidade presente na intersubjetividade e formação tradicional tensiona o padrão letrado-escrito do poder moderno/colonial-capitalista. Em reação, a colonialidade tenta deslegitimar as narrativas orais; contudo, nesse procedimento, perdem-se conteúdos significativos das experiências:

É comum que os brancos, como os jornalistas, autoridades federais e estaduais, julguem que as memórias dos indígenas são menos exatas e importantes do que aquelas formuladas pelos karai apoiadores. Essa avaliação é completamente equivocada. Ela resulta de uma apreciação etnocêntrica de que as narrativas feitas pelos indígenas são menos verdadeiras e confiáveis porque algumas vezes confundem datas e números e trocam ou misturam os personagens dos brancos. Mas não é isso que importa nestes relatos, que foram produzidos exclusivamente por indígenas e para indígenas e resultam de memórias orais. As informações numéricas ou o nome preciso de alguns karai não são fatos tão significativos do ponto de vista dos indígenas, o que para eles é fundamental é definir situações e atitudes, bem como transmitir e justificar estratégias e decisões. São estas narrativas que mobilizam os indígenas em suas ações (BENITES, 2014, p. 180).

Essa citação nos remete ao posicionamento de “nada sobre nós sem nós” (MARTINS, 2014) como parte importante das formulações estratégicas para a mobilização dos/das Kaiowá e Guarani em movimento. A expressão da autonomia intercomunitária esbarra em percepções colonizadoras e racistas de incapacidade intelectual e da auto-organização dos povos. A CPI da Funai,⁷⁰ que situa antropólogos e indigenistas como protagonistas das articulações indígenas,⁷¹ é um produto dessa perspectiva colonial de invisibilidade e de objetificação da autodeterminação originária:

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

71 Ver posicionamento do Cimi: <https://cimi.org.br/2016/08/38758/>.

Por não conseguir entender isso os antagonistas dos indígenas frequentemente ignoram os processos de mobilização, articulação e construção de um projeto político feito pelos indígenas através dos Aty Guassu e reduzem a história das últimas décadas no cone sul de MS a um confronto puramente entre os karai (no caso fazendeiros e governo do estado x FUNAI, governo federal e apoiadores dos índios, como o PKN e o CIMI), onde os índios são apenas o assunto (BENITES, 2014, p. 180).⁷²

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

Queremos deixar evidentes que nós lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá de modo autônomos e conscientes vimos lutando pela recuperação de nossos territórios antigos, essa luta pelas terras tradicionais é exclusivamente nossa, nós somos protagonistas e autores da luta pelas terras indígenas (ATY GUASU, 2012o, n.p.).

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

De acordo com Benites (2014, p. 181), “o Aty Guasu é composto pelos líderes políticos, os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) e

72 PKN significa Projeto Kaiowá Ñandeava.

seus aprendizes (yvyrá'ija), e, sobretudo pelas crianças, mulheres e homens pertencentes às várias famílias indígenas”. De modo que

O objetivo da Aty Guasu foi e é o de fazer frente ao processo sistemático de etnocídio/genocídio, violências e a expulsão forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Além disso, os membros-conselhos de Aty Guasu investigam e relatam todos os fatos violentos praticados contra os integrantes do povo Guarani-Kaiowá, convocando/intimando os membros indígenas violentados para narrar os fatos verídicos no seio da assembleia Aty Guasu (ATY GUASU, [201-?b], n.p.).

A heterogeneidade das assembleias Kaiowá e Guarani acolhe também os *karai*, sendo reservados a estes parte das discussões políticas, com ressalvas à limitação de não falantes dos idiomas originários. Enquanto entre as coletividades tradicionais são compartilhadas experiências de vida a partir da narrativa dos mais velhos, também são repassados os conhecimentos das práticas religiosas como forma de fortalecimento do modo de ser originários (BENITES, 2014).

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

As atualizações da memória histórica perpassam os rituais religiosos e festivos envolvendo as crianças e adultos e, também, os processos de resistência e de luta das lideranças em defesa de seus territórios sagrados. De acordo com Benites (2014, p. 183), “é relevante destacar que uma das práticas mais comuns e repetidas dos Aty Guasu é relembrar da trajetória de várias lideranças assas-

sinadas pelos fazendeiros nos *Tekoha* recuperados”. Nesses espaços são reproduzidos e socializados “os momentos decisivos e as mensagens mais significativas desses líderes assassinados” (BENITES, 2014, p. 183), como podemos observar na nota a seguir, em referência ao ñanderu Nisio Gomes:

O rezador Nisio pregava na grande assembleia aty guasu que “nós lideranças guarani-kaiowá que lutamos pela recuperação dos nossos territórios antigos *Tekoha* guasu “nós nunca devemos desistir de lutar pelo nosso *Tekoha* e jamais abandonar nossos familiares e companheiros de luta”. “Até devemos morrer, se for preciso pela nossa *Tekoha* guasu, para salvar muita vida e futuro de nossas crianças”, “mas abandonar a *Tekoha* nunca, porque nos pertencemos ao nosso *Tekoha* guasu” (ATY GUASU, [201-?a], n.p.).

Figura 15 – “Léia Aquino, presente!” Homenagem à Léia Aquino, guerreira Guarani Kaiowá, do *Tekoha* Nänderu Marangatu, na Aty Guasu



Fonte: O autor (2019).

Léia Aquino,⁷³ guerreira Kaiowá Guarani, foi homenageada durante o Aty Guasu de Nãnderu Marangatu, em 2019. Falecida em 2016, aos 48 anos, em razão de um acidente vascular cerebral, Léia foi importante liderança na articulação para a retomada do *Tekoha*. Antes de ir ao encontro da “terra sem males”, Léia acompanhou diversos despejos, como o realizado em 2005 pelo Estado e as forças policiais,⁷⁴ e assassinatos, como o de Dorvalino, também em 2005, cometido por jagunços. Além de liderança política, Léia Aquino era professora reconhecida por seu trabalho pedagógico de luta e resistência com as crianças da comunidade. Após um minuto de silêncio em homenagem à guerreira, o jovem Jhonatan, sentado ao meu lado, disse: “aprendi duas coisas com a luta: respeito e confiança [...] Perdi muitas pessoas na luta: irmã, tia e mãe. É ñanderu e rezadores que está nos dando força para continuar lutando”. A narrativa do jovem guerreiro ilustra a poética de “rezando e lutando” de Benites (2014). O Aty Guasu seguiu com reza e dança durante algum tempo em torno da imagem de Léia, eternizada nas memórias de resistência das gerações Kaiowá e Guarani.

Os encontros intergeracionais nos Aty Guasu, como demonstra Benites (2014), são importantes espaços de compartilhamento dos conhecimentos ancestrais e de imersão na formação sobre os princípios e práticas da cosmologia Kaiowá e Guarani, que orientam os jovens para o exercício moral e ético do modo de ser originário. Nesse sentido, podemos notar a potência das grandes assembleias para atualização das atividades culturais e políticas tradicionais em direção ao modo de ser originário. Além disso, estas também produzem possibilidades de fortalecimento dos vínculos e do pertencimento e o surgimento ou a renovação das alianças entre as famílias.

Em razão da sociabilidade promovida pelos encontros, Benites (2014, p. 182) destaca as assembleias como “momentos em que as grandes famílias guarani e Kaiowá podem cuidar de estabelecer ou renovar alianças entre elas através desses novos casamentos ocorridos no seio do Aty Guasu”. Essa dimensão política e afetiva

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

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

se relaciona com as possíveis articulações em defesa e luta ante as reivindicações das parentelas.

Figura 16 – Casório de luta. Cerimônia tradicional realizada na Aty Guasu no Tekoha Ñanderu Marangatu, município de Antônio João



Fonte: O autor (2019).

As assembleias são também espaços de produção de saúde e cura. De acordo com Benites (2014, p. 182), “no interior de cada Aty Guasu, normalmente os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) são procurados por indígenas que sofrem de doenças diversas, físicas e espirituais”. Presentes nas Grandes Assembleias, alguns ñanderu e ñandesy, que são fundamentais para organização social e política dos Kaiowá e Guarani, acolhem aqueles que “buscaram tratamento com rezadores locais ou consultaram médicos brancos e foram [até] mesmo pacientes em postos de saúde ou hospitais, sem que tivessem sucesso na cura de seus males” (BENITES, 2014, p. 182).

Figura 17 – Ñanderu/Ñandesy, linha de frente. Ñanderu fala em Aty Guasu ocorrida em Ñanderu Marangatu, município de Antônio João. A primeira fileira de cadeiras da assembleia era ocupada apenas por ñanderu e ñandesy



Fonte: O autor (2019).

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

Num primeiro momento fizemos a memória das nossas lutas nos últimos trinta e cinco anos, desde que iniciamos a luta de recuperação de nossos territórios, na década de setenta. Os anciões, guerreiros e lutadores desde as primeiras reuniões e planejamento de retomadas de nossas terras foram contando o quanto foi difícil cada *tekohá* retomado, as expulsões pelos pistoleiros, polícia e FUNAI algumas vezes. Cada palmo de terra reconquistado foi uma batalha,

cada tekohá retomado foi uma luta de muitos anos. E o que deu essa força, inclusive para que não fossem assassinadas nossas lideranças, foi a presença forte e essencial dos Nhanderu e Nhandesi. Eles garantiram as vitórias no chão, na retomada. É essa prática que estamos buscando retomar, colocando os Nhanderu em primeiro lugar (ATY GUASU, 2012q, n.p.).

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

Estamos pronto para morrer passivamente, nós não temos armas como eles, só temos mbaraka e takua para rezar pela justiça e paz. Assim, comunicamos a todos (as) através deste informativo que nos vamos morrer todos pacificamente pelo nosso território Arroio Korá, por isso, nós já resistimos e sobrevivemos aqui, ao mesmo tempo já decidimos a permanecer definitivamente nas margens desses dois córregos que salvaram a nossa vida hoje, adiantamos os nossos pedidos sagrados, quando os pistoleiros das fazendas matar-nos, queremos ser enterrados nas margens desses dois córregos Arroio Kora-município de Paranhos-MS (ATY GUASU, 2012j, n.p.).

Nesse recorte da nota de Arroio Kora, é possível perceber a resistência representada pelo *mbaraka* e pelo *takua* como forma de mobilização da justiça e promoção da paz dos povos Kaiowá e Guarani. Além disso, também identificamos a influência dos elementos mais-que-humanos, como os córregos, na proteção da comunidade

frente à ofensiva paramilitar dos fazendeiros e pistoleiros. Em experiência de solidariedade à família do ñanderu Elizeu e de sua parentela, brutalmente violentados por policiais em 2020, no *Tekoha* de Lagoa Rica Panambi, também tivemos acesso à narrativa do poder da reza através da fala do ñanderu. A “reza brava”, como é qualificada a reza que tem o potencial de vitimar o receptor, não teria sido utilizada na ocasião do conflito pelas possíveis desorganizações dos cosmos e pelo reconhecimento da alteridade do outro, que apesar de protagonista da violência contra a parentela de Elizeu, foi poupado por sentidos da compaixão.

Figura 18 – A força do *takua*. Mulheres Kaiowá e Guarani com os instrumentos sagrados *takua* e *mbaraka*. Registro feito na Aty Guasu ocorrida em Ñanderu Marangatu, município de Antônio João



Fonte: O autor (2019).

A partir das notas, da participação das assembleias, das ações de solidariedade comunitária e das contribuições de Benites (2014), identificamos nos encontros e nas articulações do Aty Guasu os seguintes sentidos: mobilização e formulação de estratégias de luta; promoção de alianças entre parentelas; recuperação da memória

histórica; valorização das trajetórias de lideranças; formação intergeracional; produção de saúde; acompanhamento de territórios em disputa; reivindicação de direitos; participação em eventos nacionais e internacionais; divulgação e elaboração de denúncias contra as narrativas hegemônicas.

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

Figura 19 – Placa pichada pelos indígenas, indicando a retomada do território e renomeação do lugar. Registro feito em ocasião de acompanhamento da Aty Guasu no *Tekoha* Guapo’y



Fonte: O autor (2018).

Em nossa compreensão, as retomadas representam o mais inventivo da resistência e re-existência Kaiowá e Guarani. É uma ação radicalmente criativa que vai além da simples reação. A reocupação

dos territórios colonialmente expropriados produz fissuras nas dinâmicas coloniais. A transgressão da norma imposta pela dominação e violência colonial traz elementos para a de(s)colonização territorial e intersubjetiva. As relações produzidas nos *Tekoha* reocupados sinalizam para a vida boa e modo de ser originário. Contudo, nesse processo também residem experiências de terror e sofrimento pela crueldade das forças empresariais-estatais, como dimensionado no tópico anterior. Nesse exercício de análise, as palavras encontram seu limite, como alerta Eliel Benites, por isso, a imagem antecede o parágrafo.

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

Inicialmente, destacamos que a reivindicação e luta pela demarcação de territórios Guarani e Kaiowá começou intensamente a partir da década de 1960, no período de regime da ditadura militar. Assim, a luta Guarani e Kaiowá para permanecer assentados nos territórios tradicionais desencadeou frente ao processo de expropriação e expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios tradicionais, portanto, essa luta indígena pela demarcação dos territórios tradicionais é histórica e antiga (ATY GUASU, 2012a, n.p.).

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

vez, decidem, autonomamente, pela reocupação territorial, como demonstra a nota a seguir:

Já gastamos papel demais. Já fizemos ouvir nossa voz em várias partes do Brasil e do mundo. Por isso estamos decididos de avançar na conquista dos nossos direitos com nossas forças, união, organização, fortalecendo a Aty Guasu e o nosso Conselho da Aty Guasu, assim como os Conselhos das mulheres, dos jovens, dos nhanderu, dos professores e dos agentes de saúde. Juntos vamos conquistar o que para nós é sagrado, como nossa mãe terra e assim garantir o nosso jeito de viver e ser Guarani Kaiowá (ATY GUASU, 2012q, n.p.).

É possível perceber nas notas o entendimento originário de que “continuaremos retomando nossos tekohá, nossas terras tradicionais, como único jeito de contribuir com o Estado brasileiro, para que ele pague sua dívida histórica, de muito sangue e sofrimento, reconhecendo e demarcando nossas terras” (ATY GUASU, 2012q, n.p.). Nesse sentido, as retomadas e as demarcações de terras representariam uma tentativa de reparar as políticas colonialistas de extermínio e de escravização dos povos. Outra nota registra que “várias comunidades Guarani e Kaiowá inconformadas e constrangidas já lutaram, ainda lutam e lutarão reiteradamente pela recuperação desses territórios antigos” (ATY GUASU, 2012a, n.p.).

Em notas da Aty Guasu é possível perceber que a reivindicação dos territórios e a efetivação da reocupação destes é uma demanda importante e inegociável para as coletividades participantes das assembleias, tal como afirmado em: “vamos fazer a retomada de nossas terras até o último guerreiro!” (ATY GUASU, 2012h, n.p.).

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

Todas essas lideranças assim como nós têm o grande sonho de ver a demarcação e recuperação de nossos territórios tradicionais conforme o nossos direitos constitucionais e sobretudo ver o retorno de nosso povo feliz em terras demarcadas e sem massacre e muito sofrimento. Por isso estamos lutando e morrendo pelos nossos sonhos e nós vamos lutar e perseguir reiteradamente este sonho de recuperar o nossos territórios tradicionais, por essa razão, estamos, mais uma vez, reunidos nesta Aty Guasu Kaiowá e Guarani do MS (ATY GUASU, 2012h, n.p.).

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

[...] A maioria das lideranças narraram que na pequena parte reocupada (Pyelito kue e Ypo'i, Kurusu Amba, etc.) dos territórios tradicionais *Tekoha* guasu onde se encontra em manifestação/protesto contínuo, ali eles recebem frequentemente os ataque cruéis e ameaças de variadas formas (ATY GUASU, 2012s, n.p.)

Isso porque, como afirma Morais (2017, p. 189), “há uma disposição de enfrentamento direto: os indígenas desterritorializam a fazenda ao se reterritorializarem em seu interior”. Essa interpretação de Morais (2017) dialoga com a “resistência frontal” qualificada por Yásnaya Gil (2019). De acordo com Morais (2017), essa resistente dinâmica subversiva e transgressora mais do que produto é a inversão da política colonial de tutela. Tal transgressão é compreendida por Mota (2011) como “multiterritorialidades de resistência”.

Sobre Pyelito Kue/Mbarakay, o Aty Guasu anuncia:

Apesar desse isolamento, cerco de pistoleiros armados e ameaça de vida constante aos integrantes indígenas, porém 158 comunidades indígenas reocupante do território antigo Pyelito kue (50 crianças, 50 mulheres 58 homens) continuam resistindo e sobrevivendo na pequena área reocupada até os dias de hoje (09/08/2012), um ano, aguardando a demarcação definitiva do território antigo Pyelito Kue/Mbarakay (ATY GUASU, 2012u, n.p.).

A resistente desobediência desses povos em permanecer no *Tekoha*, mesmo isolados e sofrendo ataques diversos, justifica-se pela decisão de não sair em vida e nem mesmo na morte, pois fora do *Tekoha* não há perspectiva de vida digna pela experiência histórica do genocídio colonial. Esse posicionamento também está atrelado ao reconhecimento de que no *Tekoha* estão enterrados os antepassados, consistindo na relação afetiva, histórica e espiritual com o território (ATY GUASU, 2012d).

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

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui (ATY GUA-SU, 2012d, n.p.).

Em Arroio Kora, o litígio inerente à indisposição política do Estado em realizar a demarcação das terras influencia na decisão da comunidade em retomar o território. O cansaço diante dos trâmites burocráticos e judiciais exige a autodeterminação comunitária, como sugere a nota a seguir:

Desde a suspensão de demarcação definitiva de território Arroio Korá pelo STF, as comunidades Guarani e Kaiowá passaram a aguardar já há mais de 3 anos. Cansado de aguardar a por isso, hoje, no dia 10 de agosto de 2012, as comunidades de Arroio Kora juntamente com apoio de outras lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá decidiram a reocuparem definitivamente a parte do território antigo Arroio Kora já homologado pelo presidente da República do Brasil (ATY GUA-SU, [201-?c], n.p.).

A narrativa de Arroio Kora sobre o cansaço ante a postura do Estado no processo demarcatório remonta à história de mobilização da comunidade Pirakuá, em 1980, na retomada do território ancestral e o conhecimento produzido a partir dessa experiência de agir por conta própria sem esperar a benevolência estatal.

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

Por meio desta carta, vimos descrever e apresentar a nossa história e situação atual em *Tekoha* Passo Piraju-Dourados-MS. Nós 600 comunidades Guarani-Kaiowá estamos assentando na margem do rio Dourados-MS, há mais de 12 anos, aguardando a regularização da parte de nosso território tradicional Passo Piraju. Nos últimos dois anos no interior de *Tekoha* Passo Piraju foi construída uma escola padrão (FNDE) com 3 salas pela prefeitura municipal de Dou-

rados-MS onde estudam 150 alunos(as). Fundação Nacional de Saúde construiu um Posto de Saúde, além dessas estruturas construídas em nossa pequena *Tekoha* Passo Piraju ganhou também encanamento de água potável (caixa d'água) e instalação de rede da energia elétrica do Programa Luz para Todos. [...] Essa notícia é a ordem de nossa expulsão/despejo expressada pela Justiça Federal do Tribunal Regional da 3ª Região (TRF-3) São Paulo-SP. Recebemos esta informação de que nós comunidades, logo seremos atacada, exterminada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal (ATY GUASU, 2012e, n.p.).

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

A essas resistências desde as dimensões cosmológicas dos/das Kaiowá e Guarani soma-se a precarização das condições materiais de vida expressas pelo violento confinamento nas reservas e transbordamentos para as beiras de rodovia. Essa situação de cerco (MORAIS, 2017) também é responsável por alimentar a necessidade de resistir.

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

Diante disso que muitas famílias Guarani-Kaiowá decidiram e tentaram retornar aos territórios antigos, ocupando pequenas parcelas de terra ancestral, com o objetivo de sobreviver culturalmente e para praticar os rituais religiosos e

se afastar do mundo de violências das reservas/aldeias superlotadas. Como exemplo, temos: As comunidades de Laranjeira Ñanderu - Rio Brilhantes-MS, Takuará-Juti, Kurusu Amba-Coronel Sapucaia, Guaiviry-Aral/Moreira, Guyra Roka-Caarapó, Ypo'i-Paranhos, Pyelito Kue e Mbarakay-Iguatemi entre outros. Nestes pequenos espaços reocupados por famílias extensas Guarani-Kaiowá, em que ocorre diariamente a prática de rituais religiosos e profanos, os grupos recomçaram revitalizar as culturas tradicionais que garantem a boa vida futura. Isto não é mais possível nas reservas/aldeias e na margem das rodovias BR (CIMI, 2012a, n.p.).

Nesse caminho, entendemos que as retomadas representam atualmente um dos modos mais incisivos e potentes de de(s)colonização, ao mesmo tempo, dos territórios e das subjetividades, portanto uma possível expressão da decolonialidade do poder, do saber e do ser. Esse entendimento está assentado na análise de que esses movimentos permitem aos povos retomarem, além do território sagrado, a gestão da vida de acordo com seus princípios originários, de modo a viverem de forma autônoma, produzindo e reproduzindo seus conhecimentos, a partir do embate direto com as ambições do capitalismo monopolista e transnacional.

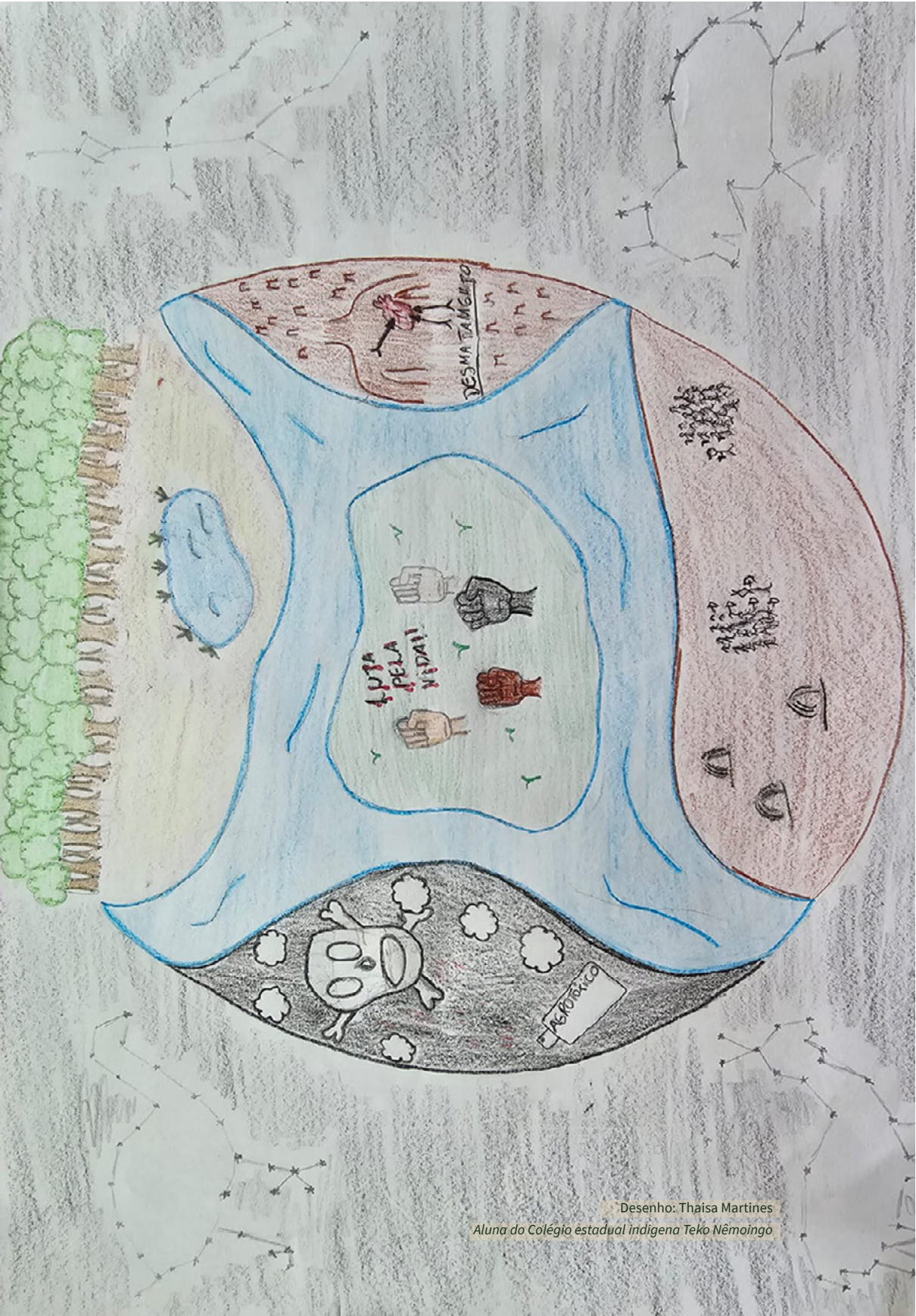
Concordamos com a análise de Moraes:

“Erguer” uma retomada é trabalho dispendioso, e envolve estabelecer ou restabelecer uma rede de relações internas e externas ao acampamento, o que demanda tempo e recursos. É preciso participar das assembleias, retribuir as doações: é preciso pôr-se em circulação, enfim. Enquanto se encarregam de reunir as condições necessárias para a ocupação, acampados rentes à cerca, os indígenas estão em uma posição privilegiada para manter relações também com o território que reclamam. Vez ou outra se assalariam em empreita e lavram suas próprias terras, mesmo a serviço do fazendeiro. Ao mesmo tempo, com seus barracos levantados à vista, fazem lembrar

a fragilidade do mundo colonial em um jogo de inversão: são eles os que cercam a sociedade que pretendia, ou pretende, vê-los cercados nas reservas (MORAIS, 2017, p. 186, grifo nosso).

Nessa tessitura das retomadas conjugada por Morais (2017), destacamos a capacidade insurgente dos Kaiowá e Guarani de enfrentar as colonialidades e escancarar as desigualdades inerentes ao sistema-mundo/colonial-capitalista. A inversão proposta por Morais (2017) é característica dos territórios visitados em nossas caminhadas. A reocupação da terra, a ressignificação do lugar, a desorganização da monocultura e as redes de relações estabelecidas no interior das retomadas são impressionantes. São processos dialéticos de materialização e subjetivação da (re)existência originária, pela qual a permanente luta de recuperação dos *Tekoha* semeia o modo de ser originário (*teko*) a ser germinado através das inter-relações geracionais em busca do “bem viver”. É a vida que brota sem aplicação de agrotóxico, a mobilização comunitária para inauguração de projetos coletivos e os exercícios de “revitalizar as culturas tradicionais que garantem a boa vida futura” (CIMI, 2012b, n.p.).

Morais (2017, p. 186) ainda afirma que “os espaços dos acampamentos permitem aos Kaiowá e Guarani a experiência de memória e a reiteração de alianças outras que não as rigidamente disciplinadas pelo cerco colonial”. Essa condição evidencia a potência das retomadas para promover a “alegria de novamente conviver ao lado dos parentes e de relembrar a história dos antigos” (PEREIRA, 2007, p. 22). A recuperação da memória histórica é central na proposta de libertação e de(s)colonização dos povos latino-americanos (MIGNOLO, 2014a; MARTÍN-BARÓ, 2017b). Nesse sentido, temos os movimentos protagonizados pelos/pelas Kaiowá e Guarani, de busca pelo modo correto de viver e ser (BENITES, 2014), como pistas para a decolonialidade dos territórios e intersubjetividades acompanhados pela retomada da autonomia nas práticas e produção de saúde a partir da (re)existência ancestral.



Desenho: Thaisa Martines
Aluna do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo

IV

ÑE'E PORÃ | EM BUSCA DAS PALAVRAS BOAS



Desenho: Jonathan Martines
Aluno do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo



FIM TAMBÉM É COMEÇO

Essa parte do texto não é uma conclusão, tampouco o fim dos nossos diálogos com os/as Kaiowá e Guarani. São algumas considerações e entendida assim pela despreensão quanto aos determinismos e generalizações do pensamento. As reflexões e sensibilidades apresentadas no decorrer desta escrita estão marcadas por nossa localização na geopolítica do conhecimento, que, por sua vez, se encontra com as sabedorias cosmológicas e originárias dos indígenas em movimento, em especial dos/das Kaiowá e Guarani. Essa escrita liminar pode ser lida como o nosso processo de aprendizagem em inter-relação com estes povos.

A compreensão poética dos indígenas em movimento, para dialogar com o(s) movimento(s) indígena(s), produz deslocamentos importantes. Um primeiro, sobre a heterogeneidade dos modos de organização e as armadilhas da homogeneização. Segundo, a condição própria de estar em constante transformação distinta dos rumos unidirecionais e unilineares da perspectiva moderna/colonial. E terceiro, aquilo que Tônico Benites nos aponta quanto ao processo relacional entre os avanços das ofensivas das colonialidades e das articulações indígenas. De modo sensível, ao nos propormos a solidariedade junto aos povos, também nos encontramos em movimento, o qual entendemos como potência no sentido dialógico.

Estar em movimento junto aos povos é uma das qualidades fundamentais de nossa experiência. Ao habitar as Terras Vermelhas, conviver com os/as Kaiowá e Guarani, trabalhar com as comunidades, acompanhar suas mobilizações e reivindicações, presenciar seus enfrentamentos e processos de resistência, estudar e se aproximar de suas histórias e cosmologias, temos uma oportunidade singular de intersubjetividade. Nessa relação, o imaginário colonial folclorizado é minado pelo cotidiano e ressignificado pela interpela-

ção da realidade. É nessa ocasião que propomos a contribuição da sensibilidade psicossocial como emergente da Psicologia em movimento. Essa dimensão, ainda singela no amadurecer, compreende o reconhecimento dos povos por eles próprios (sem a mediação alienada das colonialidades), a indignação com as condições materiais e subjetivas de discriminação e subalternidade e o consequente compromisso radical com a transformação social em alinhamento com os povos.

São essas sensibilidades psicossociais que emergem e nos auxiliam no entendimento do nosso caminhar, *oguata*, pelos territórios sagrados (e sangrando) dos/das Kaiowá e Guarani. As inspirações para a sensibilidade psicossocial, a demarcar, o desprendimento epistêmico de Mignolo, o engajamento e libertação da Psicologia de Martín-Baró e os ímpetus da práxis comprometida e transformadora de Paulo Freire e Franz Fanon orientam o nosso “quefazer”. Os procedimentos de leitura das notas (narrativas) da Aty Guasu, a participação de eventos e registro em caderno de campo, os registros-imagens das fotografias e as atividades de solidariedade aos povos também são perpassados pela sensibilidade psicossocial no âmbito teórico-metodológico-epistêmico.

Dessa potência poética ressaltamos também a escuta descolonizada como urgência para a Psicologia, e talvez até para as Ciências Humanas e da Saúde, no trabalho social com os povos originários. Essa é uma demanda da condição de produção e circulação do conhecimento por meio da oralidade enquanto modo próprio dos povos tradicionais e da necessidade de de(s)colonização do imaginário forjado pela modernidade/colonialidade. Destacamos as incompreensões ou interpretações equivocadas das narrativas indígenas, tais como as notas de Pyelito Kue, como consequência da escuta colonizada. Neste livro, buscamos nos aproximar da de(s) colonização da escuta, o que não garante que tenhamos conseguido, mesmo porque a colonialidade dos sentidos nos constitui e seria necessário um processo profundo de decolonialidade que, em nossa compreensão, é coletiva e não individual. Nesse sentido, pontuamos nossas limitações relacionadas às insensibilidades inerentes ao nosso lugar de *karai*.

A decolonialidade é um exercício. Estudar o histórico de mobilização dos povos indígenas, principalmente a partir da década de 1970, nos possibilitou perceber diversos significados e potências da luta originária. A resistência não começa nos anos de 1970, nem no século XX – é ancestral justamente por remontar à experiência das coletividades indígenas ante a própria modernidade/colonialidade. Entretanto, ao analisar as produções sobre o início das articulações contemporâneas, temos importantes contribuições. Entre elas, o conhecimento da valiosa conscientização pan-indígena insurgente das Assembleias de Chefes Indígenas em plena Ditadura Militar. O encontro entre diversos povos para discutir sobre as suas condições permitiu o deslocamento das questões do plano interno dos grupos étnicos para o interétnico. Nesse processo, os povos percebem, dentre suas diversidades, o comum, que naquele momento era a exigência da organização supraétnica para a sobrevivência das coletividades originárias, sendo esta a bandeira do(s) movimento(s) indígena(s) em formação.

Os indigenismos, com destaque para o estatal e o social, desvelam os princípios genocidas estruturantes da modernidade/colonialidade. O paradigma exterminacionista permeia a fundação e a manutenção dos Estados-nação na América Latina. O massacre e escravização dos povos indígenas e negros como a base da formação social latino-americana e da instituição estatal encontra seus resquícios nas políticas indigenistas, com ênfase nos períodos autoritários. Há expressiva incompatibilidade entre a autodeterminação dos povos e a gestão do Estado. Essa condição pode ser percebida nas tensões quando da mobilização da União das Nações Indígenas e os temores dos agentes estatais diante da possibilidade de autogestão dos povos e da fragilização da soberania nacional.

O Estado-nação é estruturado a partir das colonialidades e as reproduz como modo de perpetuação do poder colonial. A esta condição percebemos as características do colonialismo interno presentes nos empreendimentos nos âmbitos econômicos e políticos e nas intersubjetividades colonialistas, através das concepções integracionistas e assimilacionistas. Por isso, ao se mobilizarem na dimensão pan-indígena, os povos atentam contra as perspectivas coloniais de integração e tutela, redesenhando horizontes alheios

aos planos do extermínio para expansão política e territorial da exploração capitalista alinhada ao Estado.

Desse processo, destacamos a redefinição do termo “índio”, cuja proposta era de “emancipação” formulada na Ditadura Militar. Com finalidade de se desresponsabilizar das demarcações de terras e avançar sobre os territórios indígenas, é apresentado o projeto emancipatório por parte do governo autoritário, que tinha como princípio o questionamento da indianidade dos povos tradicionais. Em resposta a esta ofensiva é que se constitui a ênfase na autoidentificação dos povos enquanto “índio” num processo de ressignificação do termo e de fortalecimento das articulações interétnicas.

A conscientização pan-indígena e a redefinição do termo índio apresentam a potência das matrizes político-ideológicas das mobilizações indígenas. Além disso, também contribui para refletirmos sobre as potencialidades das nossas práticas em diálogo com os povos. A partir da Psicologia Social, é possível pensar a organização de espaços coletivos no trabalho social com as comunidades indígenas. Esse entendimento está em consonância com a nossa experiência de atuação no CRAS, no território de Panambizinho, quando no envolvimento com as mulheres do PAIF e as crianças-adolescentes-jovens do SCFV. Nessa vivência, pudemos notar a viabilidade da atuação comprometida e engajada na articulação política comunitária e no enfrentamento das colonialidades a partir da desideologização e valorização comunitária.

Como pontuamos, o Estado-nação está assentado e reproduz as colonialidades, contudo, as práticas dialógicas junto aos povos possibilitam experiências de transgressão, sendo permeadas por limites sistêmicos. A base para esta perspectiva no texto refere-se às discussões sobre a comemoração dos 500 anos de Brasil, dirigida e organizada por Fernando Henrique Cardoso, enquanto evidência do compromisso dessa estrutura com a colonialidade, e às próprias tensões e crises do(s) movimento(s) indígena(s) institucionalizado(s) na figura da União das Nações Indígenas. De todo modo, as conjunturas históricas nos orientam para a constante aproximação dos povos originários como mediadores da nossa práxis, mesmo que incorporada às instituições, devidamente reconhecidas em seus limites.

A fragilidade da democracia latino-americana e o autoritarismo colonizado-colonizador têm sido evidenciados nos últimos processos políticos da conjuntura brasileira. O *impeachment* de Dilma Rousseff e a posse de Jair Bolsonaro escancaram faces da mesma moeda constituintes da expropriação e dependência latino-americana. A submissão bolsonarista aos projetos colonialistas do agronegócio e das empresas transnacionais compuseram a ideologia anti-indígena de longa data na política institucional do Brasil. Os projetos de lei contra os povos originários apresentados no Congresso Nacional tomaram forma e eco pelas propostas genocidas de Bolsonaro, que, em grande medida, corresponde ao imaginário colonial instrumentalizado para a gestão estatal.

O enfrentamento às políticas anti-indígenas e a Bolsonaro compuseram os desafios dos indígenas em movimento nos últimos anos. O antagonismo presente nos interesses político-econômicos, mais uma vez, incidiu diretamente nos territórios indígenas. Frente a esta conjuntura, o(s) movimento(s) indígena(s), representado(s) pelas organizações regionais em articulação com a APIB, tem(têm) buscado, através de campanhas internacionais, visibilizar o genocídio indígena. Esse cenário recente demonstra o que em nossa análise interpretamos como dupla colonialidade, expressa pela interposição de reivindicações aos países imperialistas em virtude das dificuldades internas. Nesse sentido, os países colonialistas são ao mesmo tempo responsáveis pelas violências e violações, a partir das relações históricas de comércio e exploração, e, ainda, possíveis mediadores dos conflitos pelos organismos internacionais e por meio das mesmas relações econômicas no âmbito dos embargos. O acionamento desta estratégia pelo(s) movimento(s) indígena(s) pode ser observado pela Campanha de Boicote ao Agronegócio “A soja/carne/cana tem sangue indígena”, e pela Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais, na Europa.

Outra potente estratégia dos/das indígenas em movimento tem sido as articulações protagonizadas pelas mulheres. A I Marcha das Mulheres Indígenas foi uma das maiores mobilizações sociais desde a posse de Bolsonaro. A ocupação de Brasília por milhares de mulheres indígenas e o documento final do evento demonstram a força feminista na interpelação do autoritarismo colonialista. A narrativa presente no documento de encerramento do evento aponta para a

interpretação originária do corpo-território-espírito enquanto dimensões indissociáveis. Essa perspectiva ancestral atenta contra a fragmentação dualista-cartesiana e as políticas extrativistas do capitalismo global. Nessa mesma direção, a Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, a Kuñangue Aty Guasu, também demarca a importância da defesa dos territórios ancestrais para a manutenção da vida e à produção de saúde.

Esse percurso e os desafios apresentados até aqui correspondem, como uma das leituras possíveis, à “primeira parte” deste livro. A segunda parte, de igual importância e de muito carinho, refere-se à escuta e ao diálogo com as narrativas Kaiowá e Guarani através das notas publicadas na internet pela Aty Guasu. A ocupação das redes pela Aty Guasu data do marco dramático do assassinato de Nisio Gomes. Essa condição é representativa das denúncias e das reivindicações dessa coletividade, que é a segunda maior população indígena do país e possui a triste posição de primeiro lugar no *ranking* de assassinatos. O processo histórico de colonização dos territórios Kaiowá e Guarani tem íntima relação com o quadro de genocídio e etnocídio denunciado pelas lideranças. A ocupação não indígena do *Tekoha guasu* no pós-guerra entre Brasil e Paraguai instituiu uma política fundiária violenta produtora de índices característicos de situações de guerra.

Em nossas análises, ressaltamos as dimensões de saúde, de violência e de resistência. A articulação dessas dimensões nos parece fundamental para aproximação da intersubjetividade entre os povos indígenas e os não indígenas do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. A resistência Kaiowá e Guarani é ancestral e data de pelo menos 1505. Esse processo histórico está intimamente vinculado à saúde e à violência. Como analisamos no decorrer do texto, o colonialismo e as colonialidades na América Latina foram instituídos através da dominação dos povos e de seus territórios – esta condição substantivamos como violência colonial, pela relação intrínseca com a colonização. A violência colonial permeia o imaginário colonialista pela desumanização das coletividades originárias e as políticas extrativistas de exploração econômica para constituição das hegemonias globais. Evidentemente, a saúde, nesse contexto, principalmente a partir do entendimento da mediação entre a qualidade da saúde e das relações sociais, encontra-se completamente comprometida.

Destacamos das notas da Aty Guasu as denúncias de expropriação, expulsão, tortura, agressão, assassinato, isolamento, cerco, confinamento, despejos extrajudiciais e judiciais, ataques armados e atropelamentos como significativas da violência colonial contra os Kaiowá e Guarani. Não temos dúvida quanto aos impactos de produção de sofrimento coletivo resultantes dessa condição vivenciada pelas comunidades Kaiowá e Guarani. Esses acontecimentos passam a ser visibilizados e tomam caráter de resistência através da apropriação da internet para a divulgação nacional e internacional, constituindo-se em uma importante estratégia de luta.

Destacamos também a articulação das comunidades através da Aty Guasu, a partir da década de 1970, como importante no âmbito da gestão de práticas de resistência, de enfrentamento à violência e de produção de saúde entre os/as Kaiowá e Guarani. As retomadas dos territórios tradicionais, dos *Tekoha*, iniciadas nessa época, instituem a potência das mobilizações dos Kaiowá e Guarani. Em nossa análise, os movimentos de retomada simbolizam a resistência na autonomia política comunitária, correspondendo a retomada da saúde, desde o entendimento cosmológico da terra enquanto vida, e enfrentamento das violências internas nas reservas e a própria violência da distância dos corpos-memórias ancestrais. Contudo, a violência também adquire outros níveis a partir do embate direto com fazendeiros e os pistoleiros. Esta conjuntura não pode ser atribuída aos povos como culpabilização destes enquanto a brutalidade reside nas práticas colonialistas históricas e na mercantilização dos *commodities*, que estão ensanguentados pelos ruralistas e o capital transnacional.

Por fim, destacamos a importância das produções de conhecimento articuladas e comprometidas com os povos. Entendemos as limitações e a provisoriedade de nossas análises pelo próprio exercício de de(s)colonização e decolonialidade. Os diálogos com os/as indígenas em movimento marcam nossa localização epistemológica liminar e os sonhos por outros mundos possíveis. Nesse sentido, apresentamos a necessidade e humildes contribuições para outras práxis baseadas na de(s)colonização dialógica da Psicologia em movimento com os povos indígenas. O engajamento e o compromisso com os povos nos orientam para horizontes de libertação coletiva. Este estudo demarca que como psicólogos e psicólogas

é preciso estarmos também em movimento junto às coletividades em luta, este é nosso estudo-relato-convite. Atyma Porã,⁷⁵ Kaiowá e Guarani. Como afirmado por Xicão Xukuru, liderança do povo Xukuru do Ororubá: “Diga ao povo que avance!”⁷⁶

A NOSSA PALAVRA CAMINHA ATÉ AQUI

Não pretendemos nos delongar nesta seção, já que nossa valorização não está assentada na produtividade ou acumulação, seja de capital econômico ou escrita. Essa parte do texto nasce para compartilhar a sabedoria originária Kaiowá e Guarani da busca pelas palavras boas/bonitas e os aprendizados recentes com as pedagogias feministas-periféricas-marginais e da experiência de solidariedade à Kuñangue Aty Guasu durante 18 dias na mobilização em Brasília, na luta contra o Marco Temporal. Essas costuras tecem nossos caminhos imaginados e compreendidos como necessários à produção de outras psicologias, saúdes e mundos.

Para os/as Kaiowá, “as palavras boas dos líderes, *ñe'e porã* são atividades estruturantes que fundam e organizam a vida social” (PEREIRA, 2016, p. 11) e “tanto o bem como o mal se originam na palavra, *ñe'e*” (CHAMORRO, 2017, p. 130). Ao escrevermos este texto, também nos situamos nos universos das palavras. Por nos propormos à tomada em relevo das problemáticas das colonialidades, denúncias e violências coloniais – invariavelmente – nos distanciamos das palavras boas/bonitas pela condição própria dos temas. Contudo, como nos ensina Jailélia de Araújo Menezes, “nossa última palavra (dentro da provisoriedade desse lugar) deve ser de alegria, de afirmação”⁷⁷ e é nesse rumo que delineamos as últimas palavras deste livro.

75 Termo que sinaliza uma forma de agradecimento em guarani, similar à “gratidão”.

76 Para conhecer Xicão e os Xukuru do Ororubá, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=jqV4RqjG9V0>.

77 Bonitas/boas palavras compartilhadas durante reunião do Grupo de Estudo sobre Poder, Cultura e Práticas de Coletivas.

Se iniciamos esta escrita falando das dificuldades de diálogo e de aproximação com as questões indígenas desde a Psicologia, por seu histórico colonizado e colonizador, registramos que “hoje estamos melhor do que ontem”, como incansavelmente ressaltava Catia Paranhos Martins durante nossas conversas de orientação, quando da expressão de angústias diante dos cenários de brutalidade. A esta condição de melhora, dedicamos nossos agradecimentos àquelas/àqueles que vieram antes de nós e dedicaram suas vidas [e mortes] para a transformação e libertação da Psicologia. O engajamento desta escrita é também a reafirmação do compromisso social e ético-político e do respeito com o legado daqueles e daquelas que nos antecederam.

Aos povos originários, em especial, aos/às Kaiowá e Guarani, dedicamos este livro e nossas melhores palavras. Temos sido, generosamente, acolhidos e educados pelo processo de estar em movimento como os povos. Como na recente – e potente – experiência de acompanhar o Acampamento Pela Vida, a IX Kuñangue Aty Guasu e a II Marcha das Mulheres Indígenas, numa agenda de 18 dias de ocupação de Brasília pelas/pelos indígenas em movimento.

Figura 20 – Ñandesy em movimento. Ñandesy marchando e rezando em ato contra o Marco Temporal pelas avenidas de Brasília



Fonte: O autor (2021).

Nessa oportunidade, escutamos Antônia, liderança do povo Xokleng, na luta desde os seus cinco anos de idade, quando acompanhava o seu pai-liderança na representação comunitária e política Xokleng. Antônia estava presente quando houve a repressão ao último acampamento indígena contra a votação da PL 490/2007, em 22 de junho de 2021.⁷⁸ É dela o áudio – entre tiros e bombas – que circulou pelo *WhatsApp* declarando: “Se eu morrer, os meus filhos e netos darão continuidade na luta”.

A luta é originária, transgeracional e não acaba pela truculência do Estado ou dos ruralistas, pois guerreiras e guerreiros são criados desde o nascimento – e mesmo antes de nascer – na pedagogia dos povos da terra, que pode ser entendida como pedagogia da luta. Esse é o caso da socialização de Antônia, que ela estende aos seus filhos, inclusive ao que, à época, tinha apenas dois anos, também presentes no Acampamento Pela Vida contra o Marco Temporal, ocorrido entre os dias 22 e 28 de agosto de 2021, em Brasília. Estas pedagogias e lutas são o que temos vivido de mais bonito junto aos povos.

Estar na luta é preparar caminho aos mais novos e dar continuidade aos legados dos mais velhos. Essa compreensão nos remete a fala de Zenilda, viúva de Xicão Xukuru, na ocasião da cerimônia fúnebre de seu companheiro: “Acolha teu filho, mãe natureza. Ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado [...] Ele vai ser plantado, minha mãe natureza, assim como ele pedia, debaixo das suas sombras, mãe natureza, para que de vós nasçam novos guerreiros, mãe natureza. Porque a nossa luta não para”. Nos impressiona a articulação poética das palavras, mesmo em situações tão difíceis.

A generosidade guerreira de Antônia nos educa mais: “Não são prefeitos ou presidentes que nos concedem direitos. Nossas conquistas são feitas pelo movimento”. A narrativa de Antônia conflui com o sentido da luta em movimento para os povos indígenas e, também, com a narrativa de nossa amiga e educadora Mbo'y Jegua'i, em seu entendimento de que a luta produz a valorização étnica do ser indígena, do modo de ser – *teko* – Kaiowá e Guarani. É no movimento o lugar possível da contestação dos poderes e dos discursos racistas/

78 Ver: <https://amazoniareal.com.br/policia-reprime-indigenas-durante-protesto-contra-votacao-de-pl-que-altera-demarcacao/>.

coloniais que subjagam/subalternizam, e, ao mesmo tempo, do reconhecimento de si e da coletividade, dos processos de retomada de si⁷⁹ e da terra – dos corpos-territórios – em suas dimensões e valores originários, dos en-cantos de re-existência.

“Luta, determinação, retomada de si e de ser (“não se sentir dentro de si com preconceito”), resistência: tudo isso é ser jovem kaiowá” (JOHNSON, 2021, p. 301). Esses processos de luta e retomada intersubjetivas estiveram presentes nas narrativas jovens enquanto faziam pinturas em grafismo Kaiowá e Guarani. Quando perguntamos o sentido de se pintar, as respostas caminhavam na direção do ter orgulho de ser indígena, da reafirmação cultural e da apresentação enquanto guerreiras(os).

Figura 21 – Grafismo, orgulho Kaiowá e Guarani. Jovens realizando pinturas tradicionais durante a IX Kuñangue Aty Guasu



Fonte: O autor (2021).

79 Esta compreensão da relação da retomada de si e da terra tomamos como presente das valorosas análises de nosso – querido – companheiro de caminhada e utopia, Felipe Johnson, constantes no texto “Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do por vir”, 2021.

Esses cruzamentos entre narrativas Xokleng, Kaiowá e Guarani nos indicam a potência da luta, na qual temos nos engajado, temos aprendido e temos nos reafirmado, enquanto caminho para a saúde dos povos e para a libertação da Psicologia. Mbo'y Jegua'i sintetiza essa compreensão em: "A luta é vida". Essa sentença nos lembra da afirmação presente em faixas, por ocasião das mobilizações Kaiowá e Guarani, de que "terra é vida", em oposição ao "despejo é morte", como registrado no capítulo anterior. Os territórios originários e sagrados encontram-se em processo de disputa, sendo esses fundamentos da vida e da saúde, portanto, a luta por esses territórios corresponde à vida boa para os povos originários, como afirmado no decorrer de nossa escrita.

Em muitos momentos "a luta é amarga", como as dificuldades com infraestrutura e alimentação enfrentadas durante os acampamentos em Brasília ou as investidas criminosas contra as comunidades em processos de retomada, "mas a vitória é doce, como a guavira".⁸⁰ O caminho [doce] da vitória é a luta, como nos orienta Antônia Xokleng. Na luta, são forjados sentidos outros para as atuais experiências, tais como suas possibilidades terapêuticas e produção de saúde, a socialização de histórias e conhecimentos, as articulações políticas intercomunitárias e interétnica.

Durante a IX Kuñangue Aty Guasu, ocorrida entre os dias 2 e 7 de setembro de 2021, acompanhamos o processo de confecção de vestimentas tradicionais Kaiowá e Guarani. Um momento de calma após as tensões dos dias de acampamento na Esplanada da Capital Federal. Libertação dos sorrisos intercalados pelos pontos das agulhas a tecerem as roupas e as relações de convivência. A alegria coletiva nos remete aos sentidos da saúde e a sentidos terapêuticos indicados por uma das conselheiras da Kuñangue.

Nesse processo de costura terapêutica da luta, também presenciemos partilhas de conhecimentos entre as jovens e as anciãs. Em uma destas ocasiões, a ñandesy Adelaide ensinava a uma jovem o modo de enrolar e cortar as linhas para a ornamentação do *poty*

80 "A luta é amarga, mas a vitória é doce como a guavira" é uma compreensão compartilhada por nossa amiga-educadora das boas prosas, Mbo'y Jegua'i, durante as experiências de luta em Brasília.

[vestimenta tradicional das mulheres Kaiowá e Guarani]. Atenciosamente, a jovem escutava e repetia as dicas da rezadora-educadora.

Figura 22 – Ensinamentos do *poty*. Confeção e partilha de conhecimentos transgeracionais durante a IX Kuñangue Aty Guasu



Fonte: O autor (2021).

As rodas de *tererê* e *mate* ao redor da fogueira também são espaços privilegiados da socialização de conhecimentos. Na *Kuñangue*, essas rodas foram espaços de articulações e de atualização da memória histórica das mulheres. Entre um *mate* e outro caminharam as palavras sobre os movimentos e cosmologias Kaiowá e Guarani. Foram espaços de conversas, de contação de histórias, de convivência, de gargalhadas, de produção da saúde e de política.

Em uma dessas rodas, uma *ñandesy* contava as histórias sobre o *jepota* (contos envolvendo experiências de relações afetivo-sexuais entre humanos e animais – apresentados em forma de humanos – por ocasião de não cumprimento dos rituais tradicionais). Toda a história foi contada em guarani, fazendo como que fosse possível “pescar” apenas algumas ideias entremeadas nas gargalhadas. Em dado momento, uma jovem nos diz em tom de piada: “Está tão in-

interessante, pena que você não consegue entender”. A de(s)colonização intersubjetiva caminha também pela não compreensão, pela felicidade da presença mesmo que fora dos signos da linguagem. A mesma jovem, em momento posterior, em roda composta apenas por jovens indígenas e algumas não indígenas, recontou as histórias em português. Um espaço de partilha de narrativas originárias entre a juventude, numa potente atualização da memória histórica dos contos aprendidos com as anciãs e recontados.

Parte importante do conhecimento originário Kaiowá e Guarani reside no ñemboe [rezas]. Todas as atividades de plenária da Kuñangue foram precedidas pelas rezas. Em várias ocasiões, as rezadoras afirmaram a centralidade dessas práticas para o modo de ser originário e a necessidade de as mais jovens aprenderem, para sua continuidade. As rezas são estratégias de proteção e cuidado da vida, inclusive para a luta.

Em ocasião muito especial da Kuñangue Aty Guasu, as/os jovens foram convidadas/convidados a compor uma fileira para receber rezas de proteção, entre elas a do *mboro'y* [esfriamento do corpo], para afastar a tristeza e os sentimentos ruins que levam às ações autodestrutivas. Houve também ñemboe para fortalecer os guardiões que residem em cada pessoa e outra para o fortalecimento específico das mulheres, como forma de afastar os sentimentos que enfraquecem. A última desse momento foi para assentar o espírito para poder estar inteiramente na assembleia, sem que sentimentos, como a saudade, atrapalhassem as atividades.

Essa experiência de cuidado coletivo através da reza – assim como no dia anterior, em que as angústias com a sessão do STF eram enfrentadas com a troca de máscaras descartáveis, como recomendação de biossegurança contra o Covid-19, e com articulações políticas – desloca as práticas de cuidado do individual para o coletivo, engajando todas e todos no processo, já que os atravessamentos e desafios também são coletivos. Participar dos rituais e receber as rezas é uma experiência muito forte. Os sons ritmados do *mbaraka* – que parecem preencher o espírito – e do *takuapu* – que fazem vibrar o corpo – complementam as sensibilidades de outros modos de viver o mundo e as relações.

São por estes caminhos-experiências das boas/bonitas palavras Kaiowá e Guarani, em especial das ñandesy e dos ñanderu, que temos compreendido-sentido ser o horizonte de de(s)colonização e libertação dialógica entre os povos originários e a Psicologia. Durante a vivência de solidariedade à delegação da Kuñangue, pudemos aprender com as mulheres que a condição de *yvyra'ija* [aprendiz de rezador/a] é o mais próximo do que temos vislumbrado como posição humilde e comprometida com os povos. Esta posicionalidade inclui, por ocasião de estar na luta e ocupar Brasília em tempos pandêmicos, fazeres e desafios diversos, tais como: armar barracas, pegar água para o almoço, levantar barracos de madeira e lona, trocar máscaras das ñandesy e passar álcool em gel, produzir cartazes e faixas ou facilitar essa produção, escutar de(s)colonialmente/atentamente as palavras das/dos mais velhas/velhos, marchar ombro a ombro, pensar políticas de segurança coletiva, enfim, acompanhar.

É possível que os caminhos, em alguns momentos, possam ser tortuosos, aparentemente e/ou materialmente contraditórios, mas é na condição de estar em movimento a possibilidade da solidariedade da luta transformadora e de seus sentidos pedagógicos. Afirmamos aqui nossa alegria com os movimentos de de(s)colonização da Psicologia insurgente com os giros de(s)coloniais das últimas décadas e das aproximações político-ideológicas de psicólogas/psicólogos e/ou coletivos destas/destes profissionais junto aos povos indígenas nas várias regiões do Brasil e América Latina. Sem dúvida, esses movimentos nos inspiram e ficamos felizes em compor este processo. Aproveitamos para nos desculparmos por nossa limitação em não conseguir trazer todas/todos, em especial as/os companheiras/companheiros do Mato Grosso do Sul, nas referências de nossa escrita. Há de termos outras oportunidades. Por fim, desejamos saúde e vida longa àqueles e àquelas que lutam, que nestes/nestas, as boas/bonitas palavras e as palavras-almas façam seus mais belos ninhos. Até aqui vai a nossa palavra, *aguyjevete!*



Desenho: Lenilson Jaguyrapa Martines
Aluno do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingo

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade par imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

AEPPA – ASSOCIAÇÃO DE EX-PRESOS POLÍTICOS ANTIFASCISTAS. **A política de genocídio contra os índios do Brasil**. Lisboa: GRU Artes Gráficas, 1976.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política**: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ALTINI, Emília; RODRIGUES, Gilderlan; PADILHA, Lindomar; MORAES, Paulo; LIEBGOTT, Roberto. **A política de atenção à saúde indígena no Brasil**: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas. Brasília: CIMI, 2013.

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Sangue indígena**: nenhuma gota a mais. [S. l.], 10 jan. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais>. Acesso em: 13 fev. 2020.

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Sobre**. [S. l.], [2020?]. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 13 fev. 2020.

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL; AMAZON WATCH. **Cumplicidade na destruição**. Como os consumidores e financiadores do Norte permitem o ataque do governo Bolsonaro à Amazônia brasileira. [S. l.], [2019]. Disponível em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2019-cumplicidade-na-destruicao.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2023.

ATY GUASU. **A história e trajetória de vida do rezador ñanderu Nisio Gomes, “com vida nunca abandonar a luta pela terra antiga”**. [S. l.], [201-?a]. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/02/a-historia-e-trajetoria-de-vida-do.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Aty Guasu destaca que a demarcação de terras indígenas iniciada no período da ditadura militar foram entregues aos indígenas.** Tekoha Guasu Guarani e Kaiowá (MS), 10 out. 2012a. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/aty-guasu-destaca-que-demarcacao-de.html>. Acesso em: 17 jul. 2023.

ATY GUASU. **A vida mísera dos povos Guarani-Kaiowá despejados dos seus territórios antigos:** despejo não. Rio Brilhante (MS), 31 jan. 2012b. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/01/a-vida-misera-dos-povos-guarani-kaiowa.html>. Acesso em: 08 abr. 2020.

ATY GUASU. **Carta da Aty Guasu enviada ao desembargador da 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 3ª TRF/SP.** Jaguapiré-Tacuru (MS), 03 mar. 2012c. Disponível em: http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/carta-da-aty-guasu-enviada-ao_5.html. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Carta da comunidade Guarani e Kaiowá de acampamento da margem do rio Hovy-Iguatemi-MS.** Tekoha Pyelito kue/Mbarakay (MS), 08 out. 2012d. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Carta de Comunidade de Passo Piraju-Dourados-MS frente à ordem de despejo da Justiça Federal da TRF 3 São Paulo.** Tekoha Passo Piraju, Dourados (MS), 16 out. 2012e. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-de-comunidade-de-passo-piraju.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Dia do Índio de 2012 – Nota do Conselho da Aty Guasu Guarani-Kaiowá ao Governo e Justiça Federal.** Dourados (MS), 16 abr. 2012f. Disponível em: <https://atyguasu.blogspot.com/2012/04/dia-do-indio-de-2012-nota-do-conselho.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Documento final da II Grande Assembleia das lideranças femininas (Kuña Aty) Guarani-Kaiowá-MS.** Dourados (MS), 25-29 abr. 2012g. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/04/documento-final-da-ii-grande-assembleia.html>. Acesso em: 11 jun. 2023.

ATY GUASU. **Documento final de Aty Guasu Guarani e Kaiowá é para as todas autoridades nacional e internacional de Planeta Terra.** Aldeia Rancho Jacaré – Laguna Carapã (MS), 28 jul. 2012h. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/documento-final-de-aty-guasu-guarani-e.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Idosos guarani e kaiowá narram que ele[s] foram escravizados pelos fazendeiros do Cone Sul-MS.** Tekoha Guasu (MS), 15 nov. 2012i. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/idosos-guarani-e-kaiowa-narram-que-ele.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Indenização aos indígenas do MS será apresentada ao Governo e Justiça.** Tekoha Guasu (MS), 20 jun. 2013a. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2013/06/indenizacao-aos-indigenas-do-ms-sera.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Informativo da comunidade Guarani e Kaiowá de Arroio Kora que sofreram ataque dos pistoleiros das Fazendas-Paranhos-MS.** Tekoha Guasu Guarani e Kaiowá-Paranhos (MS), 11 ago. 2012j. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/informativo-da-comunidade-guarani-e.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Luta da Aty Guasu pela efetivação dos direitos indígenas CF/88.** [S. l.], 28 fev. 2012k. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/02/luta-da-aty-guasu-pela-efetivacao-dos.html>. Acesso em: 11 jul. 2023.

ATY GUASU. **Manifestação e luta pelos territórios antigos são legitimamente dos povos indígenas Guarani e Kaiowá.** [S. l.], 19 ago. 2012l. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/manifestacao-e-luta-pelos-territorios.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota da Aty Guasu guarani-kaiowá frente à ameaça de extermínio dos pistoleiros em Paranhos-MS.** Território antigo Arroio Kora-Paranhos (MS), 18 ago. 2012m. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/nota-da-aty-guasu-guarani-kaiowa-frente.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota da Aty Guasu Guarani-Kaiowá sobre a manifestação pacífica do Brasil.** Tekoha Guasu Guarani-Kaiowá (MS), 19 jun. 2013b. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2013/06/nota-da-aty-guasu-guarani-kaiowa-sobre.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota da Aty Guasu sobre investigações da PF no caso Nísio Gomes.** [S. l.], [201-?b]. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2011/12/nota-da-aty-guasu-sobre-investigacoes.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota das lideranças da Aty Guasu sobre o assassinato de líder Nísio Gomes pelos pistoleiros.** [S. l.], 24 maio 2012n. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/05/nota-das-liderancas-da-aty-guasu-sobre.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota de repúdio da Aty Guasu frente à divulgação de guarani e kaiowá na revista Veja.** Tekoha Guasu Guarani e Kaiowá (MS), 04 nov. 2012o. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/nota-de-repudio-da-aty-guasu-frente.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Nota esclarecimento da Aty Guasu sobre a situação de território Arroio Kora reocupado hoje pela comunidade Guarani e Kaiowá.** [S. l.], [201-?c]. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/nota-esclarecimento-da-aty-guasu-sobre.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Por que os guarani e kaiowá praticaram e ainda pensam em praticar o suicídio?** Tekoha Guasu Guarani e Kaiowá (MS), 19 out. 2012p. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>. Acesso em: 17 jul. 2023.

ATY GUASU. **Relatório da Aty Guasu Guarani-Kaiowá divulgado no dia 03 de março de 2012.** Aldeia Jaguapiré, Tacuru (MS), 03 mar. 2012q. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/relatorio-da-aty-guasu-guarani-kaiowa.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ATY GUASU. **Relatório da comissão de lideranças da Aty Guasu, após ouvir e ver a comunidade Guarani e Kaiowá de Passo Piraju-Dourados-MS.** Tekoha Passo Piraju (MS), 16 out. 2012r. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/relatorio-da-comissao-de-liderancas-da.html>. Acesso em: 17 jul. 2023.

ATY GUASU. **Relatório da diligência do conselho da Aty Guasu.** Dourados (MS), 23 fev. 2012s. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Resumo de depoimentos das lideranças Guarani e Kaiowá vítimas de violências e decisão definitiva diante disso.** Tekoha Guasu Arroio Kora (MS), 23 set. 2012t. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/09/resumo-de-depoimentos-das-liderancas.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

ATY GUASU. **Um ano de reocupação do território Guarani e Kaiowá Pyelito kue/Mbarakay e situação atual da comunidade.** Tekoha Pyelito/Mbarakay (MS), 09 ago. 2012u. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao-do-territorio.html>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BANIWA, Gerson. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**, Campo Grande (MS), v. 7, n. 12, p. 127-146, out. 2007.

BANIWA, André Fernando; KARIPUNA, Kleber. Controle social: o ponto de vista das lideranças. In: GARNELO, L.; PONTES, A. L. (org.). **Saúde indígena: uma introdução ao tema.** Brasília: MEC-SECADI, 2012. p. 216-234.

BEHR, Nicolas. **Poesília: poesia pau-brasília.** Brasília: LGE Editora, 2002.

BENITES, Eliel. **A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá.** 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

BENITES, Tonico. **Rojerokyhina ha roikejevy Tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus *Tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais *Tekoha* guasu. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 165-174, jun. 2012.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BITENCOURT, Libertad Borges. **A formação de um campo político na América Latina**: as organizações indígenas no Brasil. 2. ed. Goiânia: Editora UFG, 2018.

BOLSONARO DIZ que cartão de visita do MST tem que ser um FUZIL 762. [S. l.], 2016. 1 vídeo (2 min 04 s). Publicado pelo canal Rio West Fm. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ztwza1DFc8w>. Acesso em: 11 jul. 2023.

BOLSONARO FALOU que se ganhar índio não terá 1 cm de terra. [S. l.], 2016. 1 vídeo (05 s). Publicado pelo canal Serginho Cantor. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xqpheV1Zxho>. Acesso em: 11 jul. 2023.

BORDA, Orlando Fals. **Historia doble de la Costa**. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1981.

BRAND, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Revista Tellus**, Campo Grande (MS), v. 4, n. 6, p. 137-150, 2004.

BRANDÃO, Carlos. Os Guarani: índios do sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 53-90, dez. 1990.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Violação de direitos dos povos indígenas**. Brasília: CNV, 2014.

CAMARGOS, Daniel. ‘Musa do veneno’, deputada Tereza Cristina recebe doações de empresários ligados a agrotóxicos. **Repórter Brasil**, [S. l.], 26 set. 2018. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2018/09/musa-do-veneno-deputada-tereza-cristina-recebe-doacoes-de-empresarios-ligados-a-agrotoxicos/>. Acesso em: 11 jul. 2023.

CAMPO GRANDE NEWS. **Em Dourados, Bolsonaro volta a atacar demarcação de terras indígenas**. [S. l.], 08 ago. 2018. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/politica/em-dourados-bolsonaro-volta-a-atacar-demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 11 jul. 2023.

CARVALHO, José Carlos. Etnocentrismo, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. **Debates: Interface**, Botucatu (SP), v. 1, n. 1, p. 181-186, ago. 1997.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Autodeterminação indígena como valor. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 6, n. 1, p. 233-242, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6216>. Acesso em: 19 jul. 2023.

CASTRO, CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**. São Paulo (SP): Ubu Editora, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro. Acesso em: 24 jul. 2023.

CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho**: lugar de canto, dança, rezas e rituais kaiowá. São Leopoldo (RS): Karywa, 2017.

CHIAVENATO, Júlio José. **Bandeirismo**: dominação e violência. São Paulo: Moderna, 1991.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Comitiva de lideranças indígenas vai à Europa denunciar violações no Brasil**. [S. l.], 11

out. 2019a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/10/comitiva-de-liderancas-indigenas-vai-a-europa-denunciar-violacoes-no-brasil/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Documento final do 4º Aty Guasu das Mulheres Guarani e Kaiowá**. Tekoha Sombrerito, Sete Quedas (MS), 06 abr. 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/04/34598/>. Acesso em: 12 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Indígenas realizam mobilização nacional nesta quinta-feira, 31**. [S. l.], 30 jan. 2019b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/01/indigenas-realizam-mobilizacao-nacional-nesta-quinta-feira-31/>. Acesso em: 13 fev. 2020.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Marcha das mulheres indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”**. [S. l.], 15 ago. 2019c. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 11 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Meu glorioso Clodiodi: um ano do Massacre de Caarapó, demarcação foi anulada e fazendeiros soltos**. [S. l.], 14 jun. 2017b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>. Acesso em: 13 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Milícia privada: fechamento compulsório e multa de R\$ 240 mil para empresa envolvida em morte de indígenas**. [S. l.], 31 jan. 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/01/milicia-privada-fechamento-compulsorio-e-multa-de-r-240-mil-para-empresa-envolvida-em-morte-de-indigenas/>. Acesso em: 13 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Nota do Conselho da Aty Guasu Guarani-Kaiowá ao Governo e Justiça Federal**. 16 abr. 2012b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/04/33392/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porque pedimos o embargo/boicote aos produtos do agronegócio de Mato Grosso do Sul.** 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/2015/10/37878/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Povo Guarani Kaiowá em Brasília:** nota das lideranças da Aty Guasu. Brasília (DF), 16 maio 2012a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/05/33546/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil. Brasília (DF): CIMI, 2017a.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. **Tekoha:** direito dos povos Guarani e Kaiowá (visita do Consea ao Mato Grosso do Sul). Brasília (DF): Presidência da República, 2017.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo:** Brasil 2017. Goiânia (GO): CPT, 2017.

CORDEIRO, Mariana Prioli; CURADO, Jacy Corrêa. Psicologia na Assistência Social: um campo em formação. **Psicologia & Sociedade**, Recife (PE), v. 29, n. 1, p. 1-11, 2017.

CRUZ, Katiane Ribeiro; COELHO, Elizabeth Maria Beserra. A saúde indigenista e os desafios da particip(ação) indígena. **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo (SP), v. 21, n. 1, p. 185-198, mar. 2012.

CPT NACIONAL. **Mais um ataque aos povos indígenas do Mato Grosso do Sul.** [S. l.], 05 nov. 2019. Disponível em: <https://www.cpt-nacional.org.br/multimedia/12-noticias/conflitos/4981-mais-um-ataque-aos-povos-indigenas-do-mato-grosso-do-sul>. Acesso em: 12 jul. 2023.

CRUZ, Katiane Ribeiro. Política indigenista de saúde e participação indígena: desafios do respeito à diferença. In: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, 2005. **Anais** Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís (MA): UFMA, 2005. p. 1-9.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do Índio (ensaios e documentos).** São Paulo (SP): Brasiliense, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**: miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DISCUTINDO ações para prevenção e cuidados com a vida para o bem viver entre os Guarani e Kaiowá. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo [live] (145 min). Disponível em: <https://www.facebook.com/2052134651774714/videos/1238346066558218>. Acesso em: 18 jul. 2023.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro**: a origem do “mito da Modernidade”. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_O_encobrimento_do_outro.pdf. Acesso em: 12 jul. 2023.

DUSSEL, Enrique. **1492 – El encubrimiento del otro**: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/201112181114130/1942.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2023.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL. **Caderno Mapa Guarani Continental**: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande (MS): EMGC, 2016.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005. (Original publicado em 1961)

FANON, Franz. **Pele negras, máscaras brancas**. Salvador (BA): UFBA, 2008. (Original publicado em 1952)

FANON, Franz. **Medicina e colonialismo**. Piauí: Terra Sem Amos, 2020. (Original publicado em 1959)

FARIA, Lucas Luis. **Psicologia em movimento com os/as Kaiowá e Guarani**: diálogos fronteiriços e desobedientes. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados (MS), 2021.

FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. Fronteiras coloniais, psicologia da libertação e desobediência indígena. **Psicologia para América Latina**, São Paulo (SP), v. 1, n. 33, p. 33-42, jul. 2020a.

FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. Movimento indígena e psicologia social: desafios à descolonização dialógica. *In*: ALMEIDA, G. V. V.; SOUSA, R. F. R.; TIMBÓ, I. S.; RAMOS, V. R.; NETO, J. M. N (org.). **Anais do Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e Povos Tradicionais**. Sobral (CE): Faculdade Luciano Feijão, v, 4, p. 93-120, 2020b.

FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é vida, despejo é morte”: saúde e luta Kaiowá e Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília (DF), v. 43, n. 1, 2023.

FARIA, Lucas Luis; NICODEMOS, Barbara; LIMA, Gislaine; MARTINS, Catia Paranhos. “Quando me sujo de terra é quando mais me vejo”: Psicologia, interculturalidade e Assistência Social. *In*: BRAMBILLA, B. B.; NOGUEIRA, G.; JACINTO, P. M. S.; ROCHA, R. V. S. **A Psicologia no Sistema Único de Assistência Social (SUAS): fundamentos, desafios e horizontes teórico-metodológicos**. Simões Filho (BA): Editora Devires, 2023.

FARIA, Lucas Luis; SOUZA, Renata Karolyne. Do massacre e escravidão à desobediência de viver: povos indígenas e negros no Brasil. *In*: ROCHA, P. H. B.; MAGALHÃES, J. L. Q.; OLIVEIRA, P. M. P. **Decolonialidade a partir do Brasil**. Dialética: São Paulo (SP), 2020. (v. 3, cap. 1, p. 15-44).

FREIRE, Paulo. **Conscientización**. Buenos Aires: Ediciones Busqueda, 1978.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Multinacionais e trabalhadores no Brasil**. São Paulo (SP): Brasiliense, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo (SP): Editora UNESP, 2000.

- FOUCAULT, Michel. **La voluntad de saber**. México: Siglo XXI, 1977.
- GIL, Yásnaya Elena. Resistencia: una breve radiografía. **Revista de la Universidad de México**, Ciudad de México, v. 1, n. 847, p. 20-27, 2019.
- GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização**. São Paulo (SP): Ed. do Autor, 2019.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **A democracia no México**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1967.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectiva**. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-457. (Coleção Campus Virtual)
- GUARESCHI, Pedrinho. **Sociologia crítica: alternativas de mudança**. Porto Alegre (RS): Mundo Jovem, 1984.
- GUARESCHI, Pedrinho. Representações sociais, mídia e movimentos sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho; HERNANDEZ, Aline; CÁRDENAS, Manuel (org.). **Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político**. Porto Alegre (RS): EDIPUCRS, 2010, p. 77-91.
- GUIMARÃES, Juca. Eleição de Bolsonaro é marcada por incêndio, agressões e ameaças em 5 áreas indígenas. **Brasil de Fato**, São Paulo (SP), 30 out. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/30/eleicao-de-bolsonaro-e-marcada-por-incendio-agressoes-e-ameacas-em-5-areas-indigenas>. Acesso em: 11 jul. 2023.
- HAESBAERT, Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo (SP): Editora UNESP, 2006.
- HERSCHMANN Micael; PEREIRA, Carlos Alberto. As celebrações dos 500 anos no Brasil: afirmações e disputa no espaço simbólico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (RJ), v. 14, n. 26, p. 203-215, jan. 2000.
- HOORNAERT, Eduardo. A importância das assembleias indígenas para os estudos brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (RJ), v. 3, n. 1, p. 77-187, out. 1978.

IMAFLOA. **Atlas agropecuário**: atlas agropecuário revela a malha fundiária do Brasil. 2017. Disponível em: <http://imaflora.blogspot.com/2017/03/atlas-agropecuário-revela-malha.html>. Acesso em: 20 ago. 2019.

JOHNSON, Felipe Mattos. **Pyahu Kuera**: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados (MS), 2019.

JOHNSON, Felipe Mattos. Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do por vir. **Revista Tellus**, Campo Grande (MS), v. 44, n. 1, p. 277-312, abr. 2021.

JOHNSON, Felipe Mattos; FARIA, Lucas Luis. Pandemias, profecias e autonomias: os Guarani e Kaiowá contra a COVID-19. **Cadernos de Campo**, São Paulo (SP), v. 29 (suplemento), p. 42-52, jul. 2020.

KOELZER, Larissa Papaleo; BACKES, Mariana. Schubert; ZANELLA, Andréa Vieira. Psicologia e CRAS: reflexões a partir de uma experiência de estágio. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, Juiz de Fora (MG), v. 7, n. 1, p. 132-139, jun. 2014.

KRENAK, Ailton. A UNI e o Movimento Indígena. *In*: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígena do Brasil 1984**. Rio de Janeiro (RJ): CEDI, 1985.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Documento Final da VII Kunãgue Aty Guasu**. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasu-2019.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2023.

LANE, Silvia Tatiana Maurer. **O que é Psicologia Social**. São Paulo (SP): Brasiliense, 1981.

LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropego. **Estudos Brasileiros**, São Paulo (SP), v. 69, n. 1, p. 95-117, abr. 2018.

LINO, Tayane Rogeria; CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Cláudia. Desobediências epistêmicas: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. **Cader-**

nos de Estudos Culturais, Campo Grande (MS), v. 2, n. 1, p. 209-226, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis (SC), v. 22, n. 3, p. 935- 952, set.-dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqznb/?lang=pt>. Acesso em: 11 jul. 2023.

MALDONADO, Caroline Hermínio; BATISTOTE, Maria Luceli Faria. Novas frentes de uma luta antiga: discursividades dos índios Guarani e Kaiowá na rede social facebook. **Revista Linguagem**, São Carlos (SP), v. 26, n. 1, p. 1-16, jul. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 80, n. 1, p. 71-114, 2008.

MARCHE DAS MULHERES INDÍGENAS. Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas (2019). **InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais**, Brasília (DF), v. 7, n. 2, p. 339-345, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122/30537>. Acesso em: 19 jul. 2023.

MARINHO, Eduardo. **Caixa de poemas**. Joinville (SC): Manuscrito, 1997.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Acción e ideología**: psicología social desde centroamérica. 2. ed. San Salvador, El Salvador: UCA, 2017a. (Original publicado em 1985)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A desideologização como contribuição da psicologia social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. In: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017b. p. 55-65. (Original publicado em 1985)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A violência na América Central: uma visão psicossocial. In: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017c. p. 251-270. (Original publicado em 1987)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A violência política e a guerra como causas do trauma psicossocial em El Salvador. *In*: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017d. p. 251-270. (Original publicado em 1988)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. El valor psicológico de la represión política mediante la violencia. **Estudios Centroamericanos**, Manágua, v. 30, n. 1, p. 742-752, 1975.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Guerra e saúde mental. *In*: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017e. p. 251-270. (Original publicado em 1984)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. O desafio popular à Psicologia Social na América Latina. *In*: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017f. p. 66-88. (Original publicado em 1987)

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. O psicólogo no processo revolucionário. *In*: LACERDA JÚNIOR, Fernando (org./trad.). **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017g. p. 25-29. (Original publicado em 1980)

MARTINS, Karina Oliveira; LACERDA JUNIOR, Fernando. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. **Psicologia Política**, v. 14, n. 31, p. 569-589, 2014. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/20504/3/Artigo%20-%20Karina%20Oliveira%20Martins%20-%202014.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2023.

MARTINS, Catia Paranhos. “Nada sobre nós sem nós”: aprendizados a partir do apoio na articulação entre o HumanizaSUS e a Saúde Indígena. *In*: PINHEIRO, R. et al. (org.). **Experiênci(ações) e práticas de apoio no SUS**: integralidade, áreas programáticas e democracia institucional. Rio de Janeiro (RJ): IMS/UERJ, 2014.

MARTINS, Catia Paranhos. Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar o mundo. **Revista Ñanduty**, [S. l.], 2018, v. 6, n. 8, p. 46-59.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo (SP), v. 33, n. 1, p. 33-46, dez. 1990.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014a.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte (MG): Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, Walter. Retos decoloniales hoy. *In*: BORSANI, M. A.; QUNTERO, P. (org.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días**: pensar en colectivo. Neuquén: EDUCO, 2014b.

MONTEIRO, Everson Umada; NAKAZATO, Michele; MARTINS, Gerson Luiz. Ciberativismo indígena: uma análise da página do Aty Guasu no Facebook. **Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, Rio de Janeiro (RJ), Brasil, 36, 2015.

MONTERO, Maritza. La psicología social en América Latina: desarrollo y tendencias actuales. **Revista de Psicología Social**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 47-74, 1989.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo (SP): Elefante, 2017.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: disputas territoriais nas retomadas pelo Tekoha-Tekoharã. **Revista NERA**, Presidente Prudente (SP), v. 15, n. 21, p. 114-134, dez. 2012.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Os Guarani e Kaiowá e suas lutas pelo Tekoha: os acampamentos de retomadas e a conquista do tekoporã. **Revista NERA**, Presidente Prudente (SP), v. 20, n. 39, p. 60-85, 2017.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa**: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados (MS), 2011.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:** diferenças geográficas e as lutas pelas des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-Tekoha-Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, São Paulo (SP), 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo (SP): Paulinas, 2012.

NENHUMA GOTA A MAIS. Jornada indígena na Europa. **Contexto.** [S. l.], [2019a?]. Disponível em: <https://www.nenhumagotamais.org/contexto>. Acesso em: 13 fev. 2020.

NENHUMA GOTA A MAIS. **Jornada indígena na Europa. Comitiva.** [S. l.], [2019b?]. Disponível em: <https://www.nenhumagotamais.org/comitiva>. Acesso em: 13 fev. 2020.

NENHUMA GOTA A MAIS. **Jornada indígena na Europa. Objetivos.** [S. l.], [2019c?]. Disponível em: <https://www.nenhumagotamais.org/objetivos>. Acesso em: 13 fev. 2020.

NEVES, Erica; MAINIERI, Tiago. Protagonismo indígena no ciberespaço: uma busca pela comunicação contra-hegemônica? *In:* Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (org.). Artigo de comunicação científica, XVI **Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, Águas Claras:** Intercom, 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo (SP), v. 14, n. 40, p. 213-230, dez. 2000.

OLIVEIRA FILHO, José Pacheco. **O nosso governo:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo (SP): Marco Zero, 1988.

ORTOLAN, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980).** 1997. Disserta-

ção (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília (DF), 1997.

ORTOLAN, Maria Helena. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo**: experiências exemplares do Vale do Javari. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas (SP), 2006.

PEREIRA, Levi Marques. Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – Tekoharã. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos (SP), v. 4, n. 2, p. 124-133, dez. 2012.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**, Dourados (MS), v. 1, n. 1, p. 1-33, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. **Revista Tellus**, Campo Grande (MS), v. 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul**: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados (MS): Ed. UFGD, 2016.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. *In*: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I., **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados (MS): Ed. UFGD, 2015.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 2012.

PIRES, Karlene; BENITES, Tônico. Cartas de Pyelito Kue e Mbarakay. *In*: FENATI, M. C. (org.). . São Paulo: Chão da Feira, 2012.

PLATERO, Lígia Duque. Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980). **Revista Tellus**, Campo Grande (MS), v. 15, n. 28, p. 43-63, jun. 2015.

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena**: 500 anos de luta. São Paulo (SP): Expressão Popular, 2017.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani**: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo (SP): Expressão Popular, 2006.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. **Essa terra tinha dono**. São Paulo (SP): FTD, 1944.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almeida, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

QUINTERO, Pablo. Colonialismo interno, neocolonialismo, colonialidade do poder: contribuições, limites e problemas dos modelos teóricos sobre os povos indígenas e as situações coloniais na América Latina. **Reunião Brasileira de Antropologia**, Brasília (DF), Brasil, 31, 2018.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no movimento indígena americano. **Anuário Antropológico**, Brasília (DF), v. 7, n. 1, p. 281-286, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6258?articlesBySameAuthorPage=2>. Acesso em: 19 jul. 2023.

RESENDE, Ana Catarina Zema; NASCIMENTO, Sandra Márcia. Lógicas do sistema mundo moderno colonial e violências contra os povos indígenas no Brasil. **Estudos em Relações Interétnicas**, Brasília (DF), v. 21, n. 2, p. 90-111, ago. 2018.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1977.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2007.

SANDOVAL, Salvador. O que há de novo na psicologia social latino-americana. In: CAMPO, R. H. F.; GUARESCHI, P. A. (org.). **Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000. p. 101-109.

SANTOS, Gilberto Vieira. **Conflitos territoriais no Brasil e o movimento indígena contemporâneo**. 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente (SP), 2019. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/181947/santos_gv_me_ippri_int.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 11 jul. 2023.

SEGATO, Rita. **Las mujeres vivimos en un Estado de sitio**. 2017. Disponível em: <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>. Acesso em: 04 abr. 2019.

SHIVA, Vandana. **Monocultura da mente: perspectiva da biodiversidade e biotecnologia**. São Paulo (SP): Gaia, 2002.

SILVA, Jorge; SOUZA, Floriza. **Assim é nossa vivência**. Dourados (MS): Ed. do Autor, 2018.

SOARES, Ingrid. Indígenas protestam contra Bolsonaro e pedem Funai no Ministério da Justiça. *Correio Braziliense*, [S. l.], 31 jan. 2019. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/01/31/interna_politica,734543/indigenas-protestam-contra-bolsonaro-e-pedem-funai-no-mj.shtml. Acesso em: 11 jul. 2023.

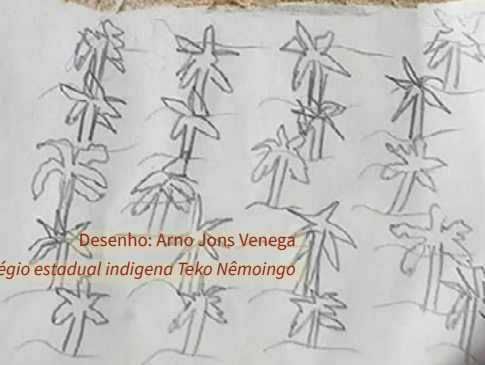
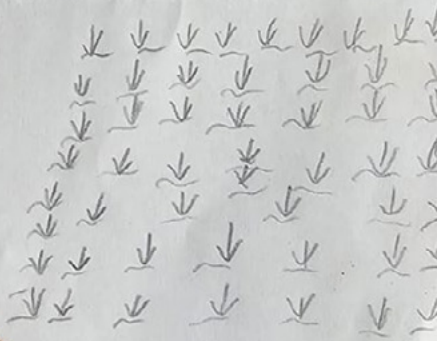
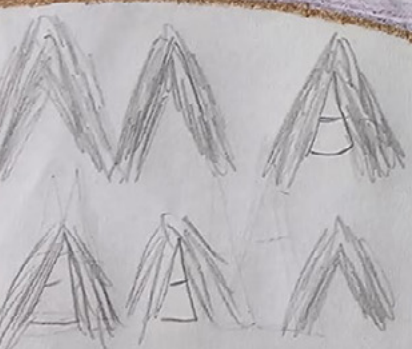
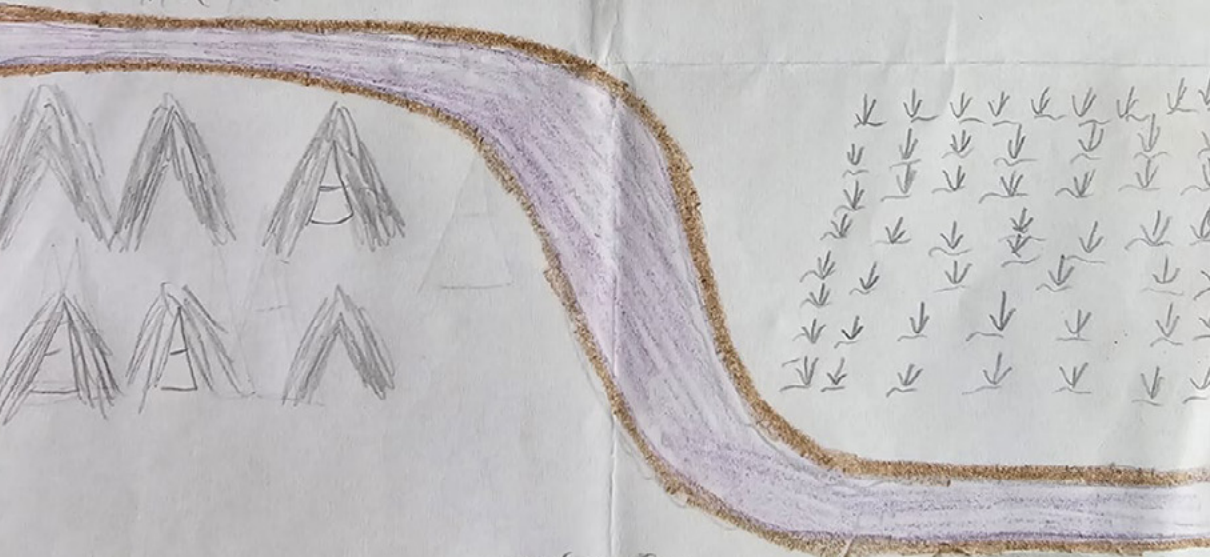
SOUZA, Kelly Ribeiro Felix; PINHEIRO, Laíze Gabriela Benevides. **A seletividade do sistema penal como instrumento de controle social: uma análise a partir do caso Rafael Braga Vieira**, 2014. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=12616f69e-1fed7ea>. Acesso em: 27 ago. 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte (MG): Editora UFMG, 2010.

STALIANO, Pamela; MONDARDO, Marcos Leandro; LOPES, Roberto Chaparro. **Onde e como se suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**: confinamento, jejuvy e tekoha. *Psicologia: Ciência e Profissão*, [S. l.], 2019, v. 39 (n.spe.), e221674, p. 9-21. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221674>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/VSG67J3J3rRrX87H5bS3hQJ/?lang=pt>. Acesso em: 24 jul. 2023.

SVAMPA, Maristela. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo (SP): Elefante, 2019.

ZANELATO, João Henrique; JUNG, Gilvani; OZÓRIO, Rafael Miranda. Índios e brancos no processo colonizador do sul catarinense na obra “Histórias do grande Araranguá”, de João Leonir Dall’Alba. **Revista História Comparada**, Rio de Janeiro (RJ), v. 9, n. 1, p. 174-202, 2015.



Desenho: Arno Jons Venega
Aluno do Colégio estadual indígena Teko Nêmoingó

SOBRE O AUTOR

Lucas Luis de Faria é graduado e mestre em Psicologia (Processos Psicossociais) pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Tem seu percurso (trans)formativo orientado pelos movimentos sociais e movimento(s) indígena(s), especialmente pelos (des)aprendizados em solidariedade com as organizações e territórios dos povos Kaiowá e Guarani.

Atualmente é Doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), questionando a formação em psicologia a partir de articulações pedagógicas com conhecimentos e epistemologias indígenas.



Este livro foi composto com as tipografias Source Sans Pro e Kiln Sans. Na composição da capa foi utilizado o desenho de Lissandra Takua Poty Martínes Alderete, desenvolvido a partir de uma atividade coordenada pelo professor Gilmar Tupã Re Sapy Chamorro no colégio estadual indígena Teko Nêmoingo, por encomenda da Edunila, no primeiro semestre de 2024, no decorrer do livro foram utilizados os desenhos dos demais alunos/as. O livro foi publicado no segundo semestre do mesmo ano.



As sensibilidades e reflexões compartilhadas nesta obra são frutos da condição de habitar territórios indígenas em alinhamento com as perspectivas originárias, que tem como inspiração e fundamento teórico-político a proposta de Ignacio Martín-Baró de colocar a psicologia à serviço do(s) povo(s) e suas organizações. Nesse horizonte, o autor propõe a noção de *psicologia(s) em movimento com povos indígenas*, tendo como caminho experiências de solidariedade, engajamento e estudo das mobilizações indígenas, especialmente dos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul.

Este livro é um convite para o reconhecimento da história e luta dos povos originários, assim como uma convocação ao compromisso ético-político com o enfrentamento das violências coloniais e suas perversidades. É uma narrativa-semente para indignação com a permanência brutal dos empreendimentos colonialistas, mobilização para a luta orientada pela trajetória dos indígenas em movimento, e sonho com outros modos e mundos reivindicados pelos povos desde suas interpretações próprias.

Apoio

