



Imagem 1

**RESISTENCIA GUARANI E KAIOWÁ E A INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA: Reflexões desde a *ATY GUASU***

Foz do Iguaçu

Inverno, 2016



INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA  
(ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA  
AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

**RESISTENCIA GUARANI E KAIOWÁ E A INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA: Reflexões desde a *ATY GUASU***

**TCHENNA FERNANDES MASO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientador: Prof. Drº. Félix Pablo Friggeri

Foz do Iguaçu

Inverno, 2016

Catálogo elaborado pela Divisão de Apoio ao Usuário da Biblioteca Latino-Americana  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

Catálogo elaborado pela Divisão de Apoio ao Usuário da Biblioteca Latino-Americana  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

Maso, Tchenna Fernandes.

Resistência Guarani e Kaiowá e a integração latino-americana: reflexões desde a Aty Guasu / Tchenna Fernandes Maso. - Foz do Iguaçu, 2016.

188 f: il

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política.

Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina.

1. Povos indígenas - índios guarani e Kaiowá. 2. colonialismo - indígenas. 3. Políticas neoliberais - América Latina. I. Friggeri, Félix Pablo, Orient. II. Título.

**RESISTENCIA GUARANI E KAIOWÁ E A INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA: Reflexões desde A ATY GUASU**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina, lotado no Instituto latino americano de economia, sociedade e política, para obtenção do título de Mestra em Integração Contemporânea da América Latina**

**Banca examinadora:**

---

**Drº. Félix Pablo Frigerri (UNILA)**

---

**Drº.Tonico Benites (Museu Nacional/UFRJ)**

---

**Drº. Antônio José Guimarães Brito (Unipampa)**

*Dedico esse trabalho ao meu primo Enzo, a primeira criança que me ensinou a incondicionalidade do amor. Aos meus amigos Claudinho e Gael, alegria e leveza cotidianas. À Emely da comunidade do Guaiviry, por toda a doçura das caminhadas pelo mundo Guarani e Kaiowá. À Taillyne, de Caarapó, por todas risadas e giros. E ao meu sobrinho Isaac, que ainda está por vir a este mundo, mas já me transmite paz. Gratidão pequeninos mestres da vida.*

## Minha gratidão à

Minha mais profunda gratidão aos Guarani e Kaiowá que por tantas vezes me acolheram, dialogaram comigo e me permitirem estar presente em suas atividades. Por me ensinarem tantas coisas, lições que guardo em meu coração.

Ao CIMI, Flávio, Lídia, irmã Joana, Ruy, Matias, Eloy... por toda a disponibilidade em me levar por essas trincheiras de luta. Sem esse caminhar com vocês nada disso teria sido possível. Por ousarem seguirem fortes em luta mesmo em “tempos de guerra, tempos sem sol”.

Às amigas e amigos da FIAN, à doce Valéria, por acreditarem no meu trabalho, me apoiarem, e me possibilitarem poder fazer da pesquisa militante uma realidade, me ajudando a resolver minhas contradições.

À UNILA, utopia de uma epistemologia autenticamente latino-americana, àqueles que dão suas vidas por esse sonho. Ao brilho dos educandos que ousam ser “latino-americana”. Um agradecimento especial à professora Senilde, cujos aportes foram fundamentais para os rumos desse trabalho.

Agradeço ao meu orientador Pablo, por sua imensa compreensão e respeito com seus educandos, por fazer do educar um ato essencialmente de amor.

À “*Casa do Amor e da Revolução*”, Talitinha, Bruno e Comuna, por um encontro tão profundo de almas, por todas as risadas, queijos e fofuras cotidianas, seus lindxs!!

Minha amada irmã, por simplesmente existir, sempre estar por perto, e saber exatamente quando preciso de um abraço. Meu afeto também ao João, por toda a compreensão e acolhida nesse árduo processo.

Agradeço aos meus amados pais, por não entenderem nada do que faço e compreenderem minhas ausências.

À Esther, por tanta cumplicidade. E toda a sua família, que fizeram São Paulo ser um lar, rumando a nossa plantação de morangos...

À Gabi e Luc, por todos os delírios paulistanos.

À Vic, por sus ojos color del sol.

À Cléa por me dar asas.

À Jana por toda a sua profundidade.

À Nai e sua suavidade,

À Paulinha e sua alteridade,

Axs Friendinhos (Diva, por ela mesma, Menas, Moi e Vi), em minha versão mais favorita frienditios, pelo compartilhamento em demasiado, não pouparem os detalhes sórdidos, por todas as doenças desses últimos meses, fico feliz de saber que envelhecemos nos amando juntxs.

À Poli, a Dani, o Dani, Mah, Mosquinha, Paula, Elozinha, Luísa meus eternos amores, por fazerem dessa vida uma troca suave...

À Katinho, Leka e Mari, por toda a doçura da presença, por todo apoio de sempre, e por todas as gostosuras desses encontros.

Aos amigos e amigas, que fiz nesse caminho Lucia, Manu, Luiz, Gonza, Diana, Pedro, Rapha, Taina, Annelies, Monica, Brid, Martín, por me ensinarem como uma agenda de luta pode ser tão leve e prazeros (abajo el imperialismo que va cae!)

Não sem esquecer, as que sempre me ensinam sobre esse negócio de direitos humanos, Terra de Direitos, minha velha escola, Frigo e Fernando.

À Bruno, Vini, Gui e Gabi pelas inúmeras cervejas do Portuga,

À Yara e Julia, fantástico encontro da vida.

À Jorginho, por ser Jorginho.

Ao MAB, por me acolher e me ensinar todos os dias, o árduo trabalho de ser militante. Às mulheres atingidas por barragem, a Nicinha, por estarmos juntas aos nossos bordados, de pranto a manifesto! Ao Coletivo de Direitos, por me dar um lugar onde estar, à Leandro, grande camarada.

E certamente “gracias” a vida que sempre me deu tanto.

## **RESISTENCIA GUARANI E KAIOWÁ E A INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA: Reflexões desde A ATY GUASU**

### **RESUMO**

Na América Latina observamos a emergência nos anos 80 do movimento indígena como um ator central no questionamento das políticas neoliberais, propondo rupturas profundas com as noções modernas de Estado-Nação, eurocentrismo, modo de exploração e dominação capitalista, e raça. Propondo um giro descolonial a dinâmica de reprodução do padrão de poder global, a partir de seu modo de produção da vida, a começar da afirmação do seu ser “Outro”. Nesse sentido, partimos da dinâmica de resistência Guarani e Kaiowá, sobretudo, a construção da *Aty Guassu* (Grande Assembleia) como movimento social articulado na dialética crítica/proposição para repensarmos os valores e fundamentos da integração latino-americana. Com isso, propomos uma integração contrahegemonica, anticapitalista, centrada na construção da soberania popular, e, portanto, das dinâmicas de lutas por emancipação e resistência dos povos latino-americanos. Esse processo foge a dinâmica de pensar a integração enquanto mecanismos de desenvolvimento regional, através de um questionamento profundo do papel do Estado por intermédio das categorias indígenas. Por fim, busca também contribuir com a construção da unidade da esquerda, através da compreensão do sujeito revolucionário indígena, e da necessária aliança política entre indígenas, camponeses, operariados, para superação do Estado capitalista e das relações opressoras de classe, raça e gênero, como uma unidade para a libertação latino-americana.

**Palavras-chave:** povos indígenas; colonialidade/modernidade; unidade; contrahegemonia



## **RESISTENCIA GUARANI E KAIOWÁ Y LA INTEGRACIÓN LATINO-AMERICANA: Reflexiones desde LA ATY GUASU**

### **RESÚMEN**

En América Latina se observa la aparición en los años 80 del movimiento indígena como un actor central en el cuestionamiento de las políticas neoliberales, proponiendo profunda ruptura con las nociones modernas de él estado-nación, el eurocentrismo, el modo de operación y la dominación capitalista, y la raza. Proponiendo un giro descolonial la dinámica de reproducción estándar de poder global, de su modo de producción de la vida, a partir de la declaración de su ser "Otros". En este sentido, se parte de la dinámica del Guarani y Kaiowá de resistencia, sobre todo, la construcción de *Aty Guassu* (Gran Asamblea) como movimiento social articulado en la dialéctica crítica/proposición a replantearse los valores y fundamentos de la integración latinoamericana. Por lo tanto, proponemos una integración contrahegemonica, anticapitalista, centrada en la construcción de la soberanía popular, y por lo tanto la dinámica de las luchas por la emancipación y la resistencia de los pueblos latinoamericanos. Este proceso se distingue de la dinámica del pensar acerca de la integración como mecanismos de desarrollo regional, a través de un profundo cuestionamiento del papel del Estado a través de la contribución de las categorías indígenas. Por último, también se busca contribuir a la construcción de la unidad de la izquierda, a través de la comprensión de lo sujeto revolucionario indígena, y la alianza política necesaria entre indígenas, campesinos, obreros para superar el estado capitalista y las relaciones de opresión de clase, raza y género, como una unidad para la liberación de América Latina

**Palabras clave:** pueblos indígenas; colonialidad/modernidad; unidad; contrahegemonía

## LISTA DE SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias  
CAND – Colônia Agrícola de Dourados  
CIMI- Conselho indigenista missionário  
CNPI -Conselho Nacional de Proteção aos Índios  
CNV – Comissão Nacional da Verdade  
COIAB -Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira  
CTI - Comissão Trabalho Indigenista  
DSN - Doutrina de Segurança Nacional  
EUA – Estados Unidos da América  
FPA – Frente Parlamentar do Agronegócio  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
INESC – Instituto Nacional de estudos socioeconômicos  
ISA – Instituto SocioAmbiental  
MAIC – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio  
MTIC - Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio  
OIT- Organização Internacional do Trabalho  
ONU – Organização das Nações Unidas  
PAC – Plano de Aceleração do Crescimento  
PMDB – Partido do movimento democrático brasileiro  
PP- Partido Progressista  
PSB- Partido socialista brasileiro  
PSDB- Partido social democrata brasileiro  
PT- Partido dos Trabalhadores  
REDD- Redução de emissões decorrentes do desmatamento e da degradação de florestas  
SPI – Serviço de proteção ao Índio  
SPILTN - Serviço de Proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais  
STF – Supremo Tribunal Federal  
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

URSS- União das Republicas Socialistas Soviéticas

CEPAL- Comissão Estudos para a América Latina

ALBA- Alianza Bolivariana para los pueblos de *Nuestra America*

UNASUL-União de Nações Sul-Americanas

ALCA- Área de Livre Comércio das Américas

MERCOSUL- Mercado Comum do Sul

CIADI- Centro Internacional para a Arbitragem de Disputas sobre Investimentos

CCNAGUA- Conselho Continental da Nação Guarani

MST- Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra

MAB- Movimento dos Atingidos e Atingidas por Barragem

## LISTA DE MAPAS E IMAGENS

IMAGEM 1- Criança indígena.....	p. 01
IMAGEM 2- Aty Guasu reza.....	p.22
IMAGEM 3- Casa de reza.....	p.52
MAPA 1- Territorialidade Guarani.....	p.54
IMAGEM 4- Aty Guasu bênção dos documentos.....	p.89
MAPA 2- Território Guarani e Kaiowá.....	p.100
IMAGEM 5- Cartaz do latifúndio.....	p.101
IMAGEM 6- Campanha da Famasul.....	p.101
IMAGEM 7 – União.....	p.130
IMAGEM 8- Mapa Torre García.....	p.163

## SUMÁRIO

PALAVRAS PRELIMINARES.....	15
INTRODUÇÃO .....	17
Capítulo 1: Sujeito indígena e colonialidade: a cabeça pensando a história por onde os pés pisam. 24	
<b>1. O não lugar do indígena na América Latina .....</b>	<b>27</b>
1.1 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.....	27
1.2 A produção de um novo padrão de poder: raça e dominação social global .....	30
<b>2. O mito das três raças.....</b>	<b>37</b>
<b>3. Colonialismo interno .....</b>	<b>47</b>
<b>4. Conclusão .....</b>	<b>50</b>
Capítulo 2: De um lado o Estado com sua política indigenista, de outro, a resistência indígena com suas memórias .....	54
<b>1. O caminho que se faz andando: sonhando, rezando e resistindo, “tierra sin males” .....</b>	<b>55</b>
<b>2. Serviço de Proteção ao Índio (SPI): militarização, protecionismo e nacionalização.....</b>	<b>65</b>
2.1 O SPI e a província do Mato Grosso .....	71
<b>3. Ditadura Militar: índios inimigos da Nação .....</b>	<b>74</b>
<b>4. O desencontro do passado e do futuro no agora.....</b>	<b>80</b>
<b>5. Conclusão .....</b>	<b>88</b>
Capítulo 3: Dos tempos de sarambi as resistências de hoje .....	91
<b>1. Refazendo trajetórias: breve histórico Guarani e Kaiowá .....</b>	<b>93</b>
1.1 Reservas .....	104
1.2 Tekoharã.....	106
1.3 Retomadas .....	107
<b>2.Rezando e lutando: Aty Guasu .....</b>	<b>110</b>
2.1. Construindo história na luta .....	111
<b>3. Cosmopolítica Guarani e Kaiowá .....</b>	<b>119</b>
3.1 A Forma Assembleia.....	123
3.2 AUTONOMIA .....	126
<b>4. Conclusão .....</b>	<b>129</b>
Capítulo 4: Repensando a Integração Latino-Americana: um sonho que se sonha junto .....	131
<b>1. Elementos para a Integração “desde abajo”: perspectivas ameríndias .....</b>	<b>134</b>

1.1.- Buen Viver: modo de viver bem sem mal Guarani.....	138
1.2. Política de alianças: O Conselho Continental da Nação Guarani.....	142
<b>3. Transestatalidade .....</b>	<b>146</b>
<b>4. Aliança camponesa, operária e indígena.....</b>	<b>152</b>
<b>5. Conclusão .....</b>	<b>161</b>
CONCLUSÃO .....	163
<b>ANEXO 1 : Carta Final Aty Mulheres.....</b>	<b>166</b>
<b>ANEXO 2: Carta final Aty jovens .....</b>	<b>170</b>
<b>ANEXO 3: Declaração da CCNAGUA, 2011 .....</b>	<b>172</b>
<b>ANEXO 4: Declaração do III Encontro Continental Guarani do Povo Guarani.....</b>	<b>175</b>
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	178

## PALAVRAS PRELIMINARES

Em geral uma boa escrita é caracterizada por um processo de profundo pensar, de uma meticulosa produção, com muitas e muitas revisões, de um texto editado inúmeras vezes. Definitivamente esta não sou eu, e, portanto, desde já peço minhas desculpas ao leitor. Há uma marca na minha ação e produção, de total inconstância. Haverá momentos em que este texto reflete leituras profundas, em outras superficialidades. De matéria bruta em movimento se faz minha lapidação. Há coisas, e confesso sem pudores, que são meras intuições, há coisas que vi, que senti, há relatos dos lugares pelos quais passei tudo isso está aqui. Muitas coisas se repetem, mas elas também se repetem tanto na minha cabeça, que para mim já são tão obviedades, tanto que em muitas vezes não as mencionei, e em outras pequei por excessos. Tem coisas que a palavra escrita não pode refletir, tem coisas que não se explica e não se diz. Assim, essa dissertação também é feita de silêncios.

Quiçá isso não figure no rol de uma obra acadêmica, mas confesso não me preocupar acho que todo o lugar cabe seu toque de insurgência. Acho um absurdo a venda de alguns para padrões de produtivismo acadêmico como a *Capes*. E tampouco nos interessa produzir uma pesquisa a partir apenas das minhas inquietudes, há um mundo de lutas para serem estudadas, e assim acredito que se produz para transformar a realidade.

Duro, muito duro foi esse processo. Há tristeza e pranto atrás destas páginas, havia muito medo em mim quando comecei a jornada de escrever, que bem verdade foi curta. A gestação, o caminhar mental, me durou muito mais. Mas nesse parir, nessa dor, também se fez a minha vida. E no nascer descobri a dura garra da beleza, do encontrar-se. Essas coisas acontecem enquanto me tiram o governo democraticamente eleito, enquanto meus irmãos morrem pela terra, enquanto meu coração padecia de sombras. Assim é a vida de quem vive desterrada em nossa terra, com o coração e cabeça nas lutas do nosso povo.

Falar em América Latina para mim é um exercício que se faz do coração, quando todas as manhãs olhamos no espelho e sentimos- nos fragmentados, vidas recortadas. Corremos, corremos, para continuamente encontrar o vazio do individualismo. Faz tempo

que renunciei a essa, sobretudo, indiferença de mim. Faz tempo que optei por me afirmar militante, construtora de um outro mundo. E a cada passo que dou já o encontro, no brilho dos olhos do “Outro” quando encontram a abundância da vida plena. Minha esperança é o dia em que as sementes se juntaram para colheita. Este será o dia em que a terra se cobrirá de amor. E não vamos escolher outras ondas vibracionais em que estar.

Digo amor, por que é exatamente essa palavra, simples, clichê, a oposição para o mundo do medo.

Por isso assumo há em mim uma anarquia no método de escrita, resultado de minha mais profunda insubordinação por cumprir a epistemologia moderna. Sei que isso muitas vezes cria ruído na comunicação, dificulta o entendimento, mas assim eu deixo o espaço para sentarmos, tomarmos um bom mate, e convivermos, conversamos e nos encontramos. Você me ensina sobre seu caminho e eu te ensino sobre o meu, assim confeccionamos profundas totalidades. Entre mim e você, nossa comunidade, surgirá o Nós. No encontro os riachos convergem e se torna, uma única coisa, a infinitude do mar.

**Se Ñhaderu senta em meus ombros, e me confere asas, porque deixarei de voar pelos sonhos.**



## INTRODUÇÃO

A muitos propósitos pode servir a introdução a um trabalho, pode dar um panorama sobre o tema ou pode esclarecer o texto informando sua estrutura, nós aqui gostaríamos de situar a pesquisadora por detrás dessas páginas. Com a finalidade de afirmar que o conteúdo aqui produzido é reflexo de sua própria vivência história, de seu comprometimento com a construção de uma transformação social na América Latina, “desde abajo”, do grito dos povos por sua soberania. E também porque gostamos mesmo é de contar histórias.

Primeiramente, então, estamos afirmando que está não se trata de uma pesquisa acadêmica tradicional, a qualificamos como uma pesquisa militante, posto que é centrada na “práxis” de libertação latino-americana. Na esteira da construção da “investigação ação participativa” de Fals Borda (1987), na qual através do compromisso político com o sujeito/objeto, da inserção em suas lutas, se constrói o pensar. Para isso partimos de que a pesquisa se constrói COM os sujeitos -que não trataremos mais como objeto, por desacreditar nos pressupostos das ciências modernas- devendo criar dispositivos para que o diálogo e a participação aconteçam, sendo fundamentalmente um exercício de alteridade.

Há em nós o reconhecimento do legado de lutas dos povos, sendo que o conhecimento que se produz aqui é destinado a mudança, ele não é produzido sozinho por uma cabeça, é resultado de muitas rodas, de muitas escutas. Assim, surge nossa primeira nota sobre essa pesquisa, a de que ela não será centrada na terceira pessoa do singular, porque não se trata de um exercício de distanciamento. Tampouco será narrada em primeira pessoa do singular, porque os debates foram tantos, que muitas sínteses chegamos conjuntamente, a tal ponto que não podemos mais separar o que é “meu”, do que é coletivo, assim utilizaremos nós como expressão dessa construção. Ainda que muitos apontamentos brotem do mais íntimo da subjetividade, nunca se sabe como eles foram parar ali, e o que os despertará. Deste modo, em reconhecimento a construção coletiva libertadora, seremos nessa pesquisa um “nós”.

Ainda dentro da linha de Borda, não haverá neste trabalho uma cisão entre teoria e prática, a investigação parte dos Guarani e Kaiowá como povo indígena marginalizado no Brasil, visando compreender o contexto de opressão de classe e raça que sofrem no país. Seguimos uma esteira crítica marxista, entendendo o marxismo como uma “metodologia de trabalho teórica-prática”, num diálogo entre local e estado-nação (BRINGEL;

MALDONATO, 2016, p. 395), para aportamos elementos a construção da integração latino-americana.

As reflexões aqui compartilhadas não nascem do ingresso num programa de mestrado e do início dos estudos da pós-graduação, a inquietude que move um investigador, os primeiros contatos surgiram em 2013, muito antes de pensarmos em escrever esse trabalho, estavam vinculados ao trabalho junto a Relatoria de Terra, Território e Alimentação Adequada da Plataforma Dhesca Brasil<sup>1</sup>, na qual, fazíamos a assessoria de direitos humanos, e portanto, diversas missões de investigação foram feitas para a produção de relatórios contendo as denúncias e as recomendações ao poder público. Esses relatórios serviam em boa medida para a incidência pública. Em verdade, a convivência foi gerando inquietudes, que geraram temas, que geraram reflexões, que geraram esse trabalho.

Na caminhada, sempre notamos como muitas entidades e pesquisadores trabalhavam com o tema dos Guarani e Kaiowá, contudo nos incomodava como apesar de tanta gente estar em solidariedade as coisas não se transformavam, apesar de toda a resistência o cerco continuava.

A primeira observação era que faltava uma conexão entre os sujeitos que dialogavam com os Guarani e Kaiowá, havia uma ausência de unidade de ação. Todos iam as comunidades para produzir seus próprios relatórios, buscar incidência nos espaços que conheciam, chamar outros atores de seus meios, nós mesmos também tomamos esse rumo por um momento. Posteriormente, nos debruçamos para entender qual seria nosso lugar enquanto advocacia popular para a questão. Logo, nos movemos para criar mesas de convergências. Mas ainda falta uma clareza do processo, havia um certo desconhecimento sobre o sujeito de quem se falava.

Cabe reconhecer, que no nosso próprio imaginário de lutas, formado na trajetória do movimento estudantil em diálogo com o movimento camponês, dos debates sobre direitos camponeses, acesso à terra, não havia a clareza sobre a cosmopolítica indígena. Nos forjamos numa trajetória de esquerda de formação marxista, ainda que repleta de leituras latino-

---

<sup>1</sup> A Plataforma de Direitos Humanos – Dhesca Brasil – é uma rede formada por 40 organizações da sociedade civil, que desenvolve ações de promoção e defesa dos direitos humanos, bem como de reparação de violações de direitos. Seu objetivo geral é contribuir para a construção e fortalecimento de uma cultura de direitos, desenvolvendo estratégias de exigibilidade e justiciabilidade dos direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais, bem como incidir na formulação, efetivação e controle de políticas públicas sociais.

americanas, de um marxismo heterodoxo, ainda assim faltava uma práxis de mais longo prazo com os indígenas. Ainda era mais teoria que pé na terra.

Claro, que nos esforçamos em trabalhos anteriores para compreender a potencialidade do movimento indígena, muito coração foi colocado nisso. Mas não havia uma experiência de vivência tão profunda. No final da graduação tomamos contato com os *Mebengokrê*, contudo sobre a ótica de uma pesquisa crítica, não ainda profundamente comprometida com uma devolutiva a comunidade. Em verdade, até agora, sentimos que esses contatos sempre mudam mais a nós mesmos que contribuem com as comunidades. Talvez, com mais maturidade avaliamos que o contato com os Guarani e Kaiowá é muitos mais no sentido de mudar a nossa realidade com o aprendizado do modo de ser do Outro, e mudar o “meu” espaço, do que uma audácia nossa em propor saídas ao Outro desde os nossos fundamentos. Posto que não sou Guarani, num compreenderei em totalidade o significado disso por mais alteridade que possa ter. Com isso, não ignoramos que em toda a troca profunda há um intercâmbio cultural, apenas é assumir uma posição de humildade de universo tão reduzido de complexidade que é a modernidade.

Nesse exercício de sinceridade, também precisamos mencionar que nunca houve um estudo de campo, feito como estudo de campo, não havia uma metodologia de pesquisa com entrevistas, perguntas delimitadas, as coisas foram se dando no decorrer do trabalho militante nos territórios Guarani e Kaiowá, durante as missões de direitos humanos as coisas foram aparecendo. Mas é claro, a curiosidade militante sempre foi no sentido de mais vivência, por isso há também muitas passagens que foram forjadas quando por causalidade acompanhei pesquisadores em seus trabalhos de campo, como a Graciela Chamorro, e o resgate dos cantos dos rezadores, ou acompanhando amigos em visitas a outros amigos. As coisas se deram em trocas não sempre planejadas, muitas vezes por sentir a alteridade, algumas sincronicidades foram se dando.

Nos trabalhos do mestrado, muitas dúvidas surgiram no caminho, sobretudo de entender o lugar de onde se fala, se participa e interfere. Num primeiro momento o objetivo dessa dissertação era buscar compreender as relações de violação aos direitos humanos dos Guarani e Kaiowá e as relações latino-americanas, a fronteira, esse fora o projeto de pesquisa apresentado. Mas com a convivência intensa ao longo dos anos, percebi que não caberia a nós fazer mais um relato sobre as inúmeras violências, havia muito mais que dor que os

Guarani e Kaiowá contavam, havia esperança, havia alegria, havia uma proposta política clara a ser analisada.

Essas percepções demoram a acontecer, por mais que se sensibilize com a convivência, a nossa trajetória política nos levava a ser mais pragmáticas com a realidade, querendo a todo custo ajudar a resolvê-la, buscar ferramentas, apenas com o tempo e a profundidade se pode incorporar a riqueza do pensar Guarani e Kaiowá. Por mais que se leia sobre a palavra, se escute diversas narrativas, e olhe atentamente nos olhos das lideranças ao falarem, por mais que a mente em sua racionalidade tenha entendido o método, a compreensão é algo muito mais profunda. Dizemos que só quando se entende com o coração, é que se compreende.

Essa reflexão surgiu após a visita a Senhora *Juti*, na comunidade de *Ñhaderu Marangatu* em setembro de 2014. Fomos um grupo de amigos da UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) visitar a anciã, que segundo informações já estaria com 125 anos. Chegando a sua casa, ela já não estava, havia partido, ficará apenas o urubu, seu amigo, que desde sua morte não voará mais para longe. Um de nossos amigos insistia para a família contar do fato, para mencionar sobre a anciã, mas a família contava do urubu, das árvores, do tempo. Nesse dia, entendi o que o silêncio significava, e também não ousaríamos avançar essa fronteira. O que caberia a nós então? Não sendo Guarani e Kaiowá, mas optando por esse lado na luta, foi então que percebi que a *Aty Guasu* era mais que o espaço de construção de uma agenda política de reivindicações, era também o espaço de construção do modo de ser Guarani e Kaiowá. E reconheci nesse modo de ser conceitos chave para pensarmos saídas para a integração latino-americana. Dizemos que na dinâmica do silêncio, aprendemos o rumo dessa pesquisa. E foi assim, que o objetivo da pesquisa passou a ser trazer os elementos da cosmopolítica Guarani e Kaiowá, notadamente, o resgate de sua memória diante do encobrimento, para repensar a integração latino-americana.

Então era hora de conhecermos mais a *Aty Guasu*, seu trabalho de resgate de memória indígena, de construção de uma agenda de lutas, de troca de relações de solidariedade e reciprocidade, e mais, suas relações com outros povos Guarani dentro de “*Nuestra América*”. Nesse caminho firmamos o pé desta pesquisa, que está no clímax do terceiro capítulo, no qual por sorte, encontramos uma produção bastante ampla em BENITES (2014) e PIMENTEL (2012), para falarmos de um pensar ameríndio, desvelando a falsa ideia de uma

ausência de política entre os povos indígenas. Muito pelo contrário encontramos no legado de lutas e rezas Guarani e Kaiowá, mecanismos de construção democrática como as assembleias e conselhos; a luta emancipatória da construção da autonomia; o intenso trabalho de resgate de seu modo de vida tradicional em oposição as mazelas do agronegócio. No capítulo buscamos ressaltar esses elementos ao passo que contamos sobre a trajetória de resistência desse povo.

Também de dificuldades foram feitas esse trabalho, passamos por uma profunda crise, nos desencontros entre a vida pessoal e a militância com os Guarani e Kaiowá, tivemos muitas dificuldades entre o ano de 2014 e 2015 para estarmos no acompanhamento das assembleias. Apenas em 2016, pudemos retomar essa dinâmica quando da elaboração da devolutiva da petição a Corte Interamericana de Direitos Humanos do caso Guarani e Kaiowá, que nos trouxe paz a está inquietude de estar e não estar. Só, recentemente, quando reescrevemos o capítulo, que nos demos conta que apesar de não estar junto fisicamente aos Guarani e Kaiowá, nós havíamos incorporado elemento de seu modo de viver, em nossa atuação cotidiana, a própria dinâmica do silêncio, mesmo não estando no território, o território de alguma forma ficou em nós.

Ainda sobre as dificuldades elas foram, tanto da distância pelo programa estar situado na cidade de Foz do Iguaçu, e termos uma agenda de disciplinas a acompanhar, tanto pela falta de recursos financeiros para seguir no trabalho, como também do acirrado contexto de violência que seguiu a agosto de 2015 com os ataques organizados dos fazendeiros. Ademais, também pela nossa atuação orgânica junto a outro movimento camponês, o MAB, que nos levou também a uma série de trabalho militantes, no cenário de golpe no Brasil, e de criminalização de militantes.

Acerca desse último ponto, também gostaríamos de destacar, porque fora essa atuação política inserida mais no bojo das esquerdas do chamado campo popular que nos levaram a formulação do debate do quarto capítulo. No qual dedicamos um item a pensar na conexão das lutas, dentro do arcabouço anticapitalista de leitura marxista, propondo a visualização do potencial revolucionário indígena, desde a superação da análise colonialista de que se trata de um problema de minorias étnicas, à percepção da necessidade de uma unidade para superar o Estado.

No mesmo sentido crítico, no referido capítulo, tentamos demonstrar como é majoritária a corrente de integração “estadocentrista”, que ignora aspectos que ressaltamos como a presença de uma proposta integradora na dinâmica de alianças Guarani da Intercontinental, com a noção de *Ñhadereco*. Bem como a riqueza de valores militantes presentes no pensar o *Buen Viver* Guarani e a politização do étnico. Ousamos ainda, seguir nos esforços de formulação de uma teoria das relações internacionais a partir dos povos, e propomos a noção de Transestatalidade, como uma proposta de teoria contrahegemonica e anticapitalista.

No primeiro capítulo, trabalhamos categorias como Estado Nação, raça, miscigenação, colonialismo interno, na lógica crítica das teorias descoloniais na América Latina, para trazermos um panorama de fundo teórico do qual partimos, e que será transversal a todos os capítulos. A proposta é situar em que crítica latino-americana nos filiamos, ainda que seja um recorte estratégico de conceitos diante de uma vasta produção dos últimos trinta anos, dá luz a compreender as dinâmicas estruturais por detrás do trabalho.

Por sua vez, o segundo capítulo poderia ser visto como uma extensão do primeiro, e que por muito tempo de fato o foi, mas ao final decidimos por tomar a parte como o capítulo de análise das políticas indigenistas no Brasil. Nele vamos tentar reconstituir a história sob a ótica da resistência dos Guarani, aclarando conceitos que frequentemente são reproduzidos na sociedade como a ausência de um trabalho indígena na constituição do Brasil, ou mesmo de que a FUNAI e SPI eram órgãos indigenistas sempre comprometidos com a causa indígena, desnudando a violência da ditadura militar e do extermínio indígena no país. Aprofundarmos na compreensão das políticas de Estado, e seus reflexos para a luta indígena no Brasil, nos ajuda a perceber como foram manejadas noções de fronteira, segurança nacional, integração, desenvolvimento regional e a militarização dos temas indígenas.

Assim se fez a nossa vida, nossa luta e nossa dissertação. Da teoria de fundo; a análise das políticas de estado; da vivencia concreta e a esperança; para um caminho de formulação de uma integração desde os povos e para os povos. Caminhamos nas terras de outros, e encontramos nós. Choramos, perdemos as esperanças, e encontramos vida em nossas memórias. Nos relacionamos para superar o vazio individualista e descobrimos outros mundos. E a vida segue numa linda viagem.



Imagem 2: Foto da benção dos documentos na reunião do Conselho Aty Guasu, junho de 2016. Acervo próprio.

“ Soy America Latina, un Pueblo sin piernas pero que camina. Tu no puedes comprar al viento, tu no puedes comprar al sol, tu no puedes comprar la lluvia, tu no puedes comprar el calor, tu no puedes comprar las nubes, tu no puedes comprar las colores, tu no puedes comprar mi alegrías, tu no puedes comprar mis dolores”. CALLE 13

## Capítulo 1: Sujeito indígena e colonialidade: a cabeça pensando a história por onde os pés pisam

"Es urgente hablar de los ausentes. Ya es tiempo de hablar de aquellos que se equivocan. Es importante interrogar los ausentes, aquellos que viven sin democracia en general. Es urgente hablar de los ausentes, de las ausencias... Es urgente hablar de la libertad... La democracia está siempre volada..."<sup>2</sup>

Sabemos pouco sobre história indígena, não temos uma origem precisa, nem dados populacionais exatos, muito menos como tudo aconteceu. Se vieram de migrações do estreito de Bering ou se podem ser descendentes de aborígenes, não há precisão se são 12 mil anos ou mais. Ao menos avançamos para saber que hoje pouco sabemos. E são justamente esses espaços vazios que nos preocupam, nos quais vozes foram silenciadas pelo seu primitivismo, “condenadas a uma eterna infância” (CUNHA, 2012, p.11).

Silvia Rivera (2010), ao longo de sua obra chama a atenção para noções andinas sobre a história, buscando denunciar as continuidades na existência de uma lógica colonial de dominação, ao passo que demonstra como uma ética política indígena se enfrenta e se relaciona com poder colonial através da análise das imagens de Puma de Ayala. Em suas reflexões, mostra como o poder colonial, enfrenta os movimentos indígenas, em diferentes momentos históricos da Bolívia, com Atagualpa e Amaru, depois Tupac Katari, revoltas indígenas em que formula a ideia de história em espiral, ou seja, passado, presente e futuro se encontram e desencontram, num movimento que avança e retrocede.

Para compreendermos a história dos povos indígenas, precisamos compreender a condição colonial em que sua história vem sendo formulada, superando a compreensão deles numa perspectiva do exótico, a partir do campo da exterioridade<sup>3</sup> e sim como sujeitos políticos com contradições surgidas da exposição a processos de recolonização e colonização internas. Ou seja, a situação colonial a que foram expostos permanece, mas também se reconfigura, devendo ser analisada sobre a interpretação dos próprios autores, sob pena de

---

<sup>2</sup> GALIFF, Tony. Música **Manifeste**.

<sup>3</sup> Utilizamos o conceito de exterioridade tal qual proposto por Enrique Dussel na obra *Filosofia da Libertação*. A exterioridade é a condição de externo imposta às vítimas do sistema mundo, situados fora da totalidade, é o lugar do não-branco, do não-europeu, da mulher. E nela que reside toda a potencialidade de insurgência.



recairmos num colonialismo interno<sup>4</sup> no campo da produção do conhecimento, desvios de movimentos fora da política e da prática (RIVERA,2010).

Assim, retornando a Rivera, pensamos que esse capítulo é também o espaço para aspirar produção descolonizada. Mas como seria isso?

A colonialidade produziu o desencontro entre nossa experiência histórica e nossa perspectiva principal de conhecimento, sendo frustradas as tentativas de pensar a superação até então porque o imaginário está povoado de fantasmas históricos (QUIJANO,2006, p.23):

Aqui a tragédia é que fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. **Dessa maneira seguimos sendo o que não somos.** E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 2005, p.239).

Assim, as marcas da colonização estão no ser, saber e poder. Mas o que seria essa colonialidade que tanto mencionaremos. Nas palavras de Quijano:

En América, por eso, las cuestiones referidas al debate de lo “indígena” no pueden ser indagadas, ni debatidas, sino en relación a la colonialidade del patrón de poder que nos habita, y sólo desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido (QUIJANO,2008, p.16).

Desse modo adentramos na colonialidade do poder por ser elemento central no debate da temática indígena, afim de compreender como as marcas da resistencia indígena se constroem.Logo, quando buscamos entender a realidade brasileira partindo de sua formação social, precisamos entender como se dá a conformação da colonialidade do poder.

La colonialidade del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. (QUIJANO,2007, p.93-94).

Deste modo, a América se constituiu histórico-estruturalmente como dependente deste padrão de poder, sendo o espaço privilegiado para o exercício da colonialidade do poder. A questão central é questionar o atual padrão de poder mundial, a partir da perspectiva

---

<sup>4</sup> Abordaremos em detalhes mais a frente essa ideia.

da libertação humana, para repensarmos o que queremos com integração dos povos. É questionar as instituições no controle: o controle da autoridade no Estado Nação; o controle do trabalho na empresa capitalista; o controle do sexo na família burguesa; o controle da intersubjetividade pelo eurocentrismo. É preciso colocar os fantasmas na história e abstraí-los na compreensão da totalidade das relações, desde um determinado olhar.

Quijano na obra “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”, afirma que da história de Cervantes é possível depreendermos:

A heterogeneidade histórico-estrutural, a co-presença de tempos históricos de fragmentos estruturais de formas de existência social, de várias procedências históricas e geocultural, são o principal modo de existência e de movimento de toda a sociedade, de toda a história (QUIJANO,2006, p.14).

Assim, Quijano traça a importância da resistência das vítimas contra a colonialidade do poder, de sua resistência a essa história una, linear. Dando destaque aos recentes movimentos político-culturais dos indígenas e dos afro-latino-americanos na crítica à modernidade/racionalidade, ao se colocarem como uma racionalidade alternativa. São estes movimentos que negam a legitimidade do Estado-Nação, pautados numa ética solidária social. Demonstrando que a questão da identidade latino-americana é um projeto em construção, diante das muitas memórias e muitos passados, “uma trajetória de inevitável destruição da colonialidade do poder”, uma maneira muito específica de descolonização e de libertação: a des/colonialidade do poder.

Nas trilhas da proposta do programa de integração objetivamos compreender o que seria o integrar latino americano, seja em sua face do Estado seja na cultura, ainda que para muitos ideologicamente divididas, para nós esferas de um mesmo globo. Portanto, impossível definir integração, sendo um conceito em disputa, em construção.

Para pensarmos em integração latino americano precisamos conhecer e reconhecer nosso passado, os mais de 300.000 indígenas guarani, que historicamente ocupam a territorialidade que hoje é cortada pelas fronteiras dos Estados-Nação do Brasil, Paraguai, Argentina, Bolívia e Uruguai, zonas por onde passam alguns projetos de integração na via estatal como o Mercosul. Desde suas próprias lutas de resistência. Nesse capítulo seguiremos a metodologia de problematização daquilo que a história oficial visibiliza, como também vamos buscar aquilo que está invisível, que se reconhece na convivência, nos relatos, na tradicionalidade

Guarani, como observaremos no próximo capítulo. Nos deteremos a lançar elementos teóricos para essa análise nas linhas que se seguem.

Na disputa que pretendemos fazer nessa dissertação através de dar luz à cosmopolítica Guarani e Kaiowá, e aspectos da sua práxis<sup>5</sup> cotidiana como aportes ao pensar políticas de integração na América Latina. Precisamos partir de problematizar a história dos povos indígenas na América Latina, tarefa que se fossemos nos debruçar aqui se tornaria hercúlea, de modo que nas linhas que se seguiram deste capítulo vamos traçar um panorama do não lugar indígena na América Latina, observando as dinâmicas de encobrimento do outro, indígena, através da crítica a construção da categoria de índio e de Estado Nação, as derivações dessas problemáticas no caso brasileiro, e por fim a reprodução interna do colonialismo.

### ***1. O não lugar do indígena na América Latina***

“ (...) por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeitada presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das ideias recebidas: como enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano? Se todos os homens descendem de Noé, e se Noé teve apenas três filhos, Cam Jafet e Sem, de qual desses filhos proviriam os homens do Mundo Novo? (CUNHA, 2012, p. 09)

#### *1.1 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*

Na abertura deste trabalho abordou-se sobre a constituição da modernidade de maneira breve. Alguns detalhamentos são necessários sobre esse projeto político de exclusão com o qual se tem filiado na colonização de imaginários acerca do sujeito indígena. Que muito além de imaginários são traduzidos como toda a negação de sujeitos de carne e osso, de vidas, que são pagas por mais de 500 anos de sangue, naquilo que Enrique Dussel chama de o encobrimento do outro.

A modernidade (...) nasceu quando a Europa pode se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pode se

---

<sup>5</sup> Entendemos como práxis a realização de atos de maneira conscientemente orientada, tanto no sentido objetivo do material a ser transformado, mas também enquanto atividade consciente de mudança da própria subjetividade do homem. (VASQUEZ, 1977)

definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “encoberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. (DUSSEL, 1993, p.08)

Na elaboração do projeto de modernidade, a Europa Ocidental se tornou o centro do capitalismo mundial, de modo que neste paradigma - novo padrão de poder mundial – concentrou-se sob sua hegemonia as formas de controle da cultura, da produção e do conhecimento (QUIJANO, 2005, p.232), no que se configurou império da razão instrumental europeia. Assim, a Europa será o centro do mundo, o *eu-constituente* (GROSFOGUEL,2010,p.16), do qual irá emanar um *padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado, cristiano céntrico* (QUIJANO, 2005, p.235).

Em Dussel, o ponto de partida deste debate é a construção do mito eurocêntrico da modernidade. Parte de uma visão da “modernidade” em determinar um mundo, demarcando o ano de 1492 como o início deste sistema-mundo. Tal recorte temporal é feito tendo em vista a expansão marítima portuguesa, e do “descobrimento” da América Hispânica. O mito da modernidade caracterizaríamos pelos seguintes termos:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa”<sup>15</sup> (por opor-se ao processo civilizador)<sup>16</sup> que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”,

interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos)<sup>17</sup>, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera.(DUSSEL, 2005, p.59)

Como forma de superar esse processo excludente, Dussel propõe primeiramente o reconhecimento de que a modernidade é um processo de **negação do Outro**. Sendo que ao afirmar a Alteridade com identidade na Exterioridade transcende-se a razão moderna. Contudo, está transcendência não é enquanto negação da razão, e sim negação de uma razão específica – “eurocêntrica; violenta; desenvolvimentista, hegemônica (DUSSEL,2005,p.60). É a esta razão que estamos a tecer críticas na presente dissertação, uma vez que é pautado nelas que se carimba os povos indígenas, os Guarani e Kaiowá sujeitos deste trabalho, como povos subalternos.

Para muito da historiografia tradicional, esse período chegou ao fim, com os processos das independências, e as tentativas de integração e assimilação do sujeito indígena à sociedade nacional, - e isso que vemos até hoje com o mito fundacional do encontro das três raças, e a suposta miscigenação pacífica, que considera nosso país multiverso. Contudo, para os povos indígenas as guerras de independência acabaram com a colonização estrangeira, no caso portuguesa e espanhola, mas as elites que ascenderam seguiram vendo os povos indígenas como colônias, sob o manto dos direitos individuais, e da igualdade jurídica (muito tardiamente alcançada). Hodiernamente essas ideias estão renovadas num multiculturalismo conservador, com uma Constituição que reconhece diferenças culturais com uma sociedade que segue não reconhecendo a existência dos indígenas enquanto sujeitos.

Na mesma esteira afirma Boaventura de Souza Santos (2001) na modernidade há uma tensão entre regulamentação e emancipação, este binômio deixa de fora da totalidade os colonizados, reduzindo as dimensões concretas de produção da vida. Isso porque no colonialismo há uma incapacidade em reconhecer “o outro”, este aparece senão objetificado em índios e negros. Esta é a crise das ciências sociais “ o encobrimento do outro”, por uma série de teorias que vêm de fora. Por isso, para ele, a importância em construirmos uma epistemologia do sul global, a partir desta sociologia de ausências. Ora nosso exercício nesse

trabalho é pensar os Guarani e Kaiowá como uma comunidade indígena fora da totalidade, e pensar através dela a superação desta totalidade excludente.

Nessa linha de crítica ao sistema-mundo, Quijano (2005, p. 202), propõe compreendermos que a primeira identidade da modernidade é o estabelecimento de um padrão de poder mundial, assim a constituição da América Latina se faz numa nova dimensão do espaço/tempo, a tal ponto que precisamos reordenar a história para compreender que ao criar a América, no “descobrimento” se criou a Europa. E assim passamos a compreender a nova ordem de poder mundial na chave colonialidade/modernidade.

A conquista da América funda o capitalismo moderno, constituindo a Europa ocidental como centro de controle do poder e saber (QUIJANO, 2006, p. 9). A dizimação dos povos indígenas e nativos das mais plurais expressões na América, a aniquilação de suas formas culturais, intelectuais, modos de produção e reprodução da vida, e, sobretudo, a tentativa de extermínio e captura da subjetividade desses povos, que foram submetidos à imposição do poder e do imaginário europeu, determinaram uma nova forma de controle global (2006, p. 16), baseada na colonialidade do poder<sup>6</sup>.

Para Aníbal Quijano, a modernidade que desencadeia à colonialidade, por isso para ele a chave de crítica é essa a ideia de modernidade/colonialidade. Destacadamente na compreensão de seus quatro produtos principais: *raça* como categoria central; o *capitalismo*, como novo sistema de exploração produtiva; o *eurocentrismo* como novo modo de produção da subjetividade; *Estado-Nação*, como forma de controle da autoridade coletiva. Nos cabe analisar mais detalhadamente os reflexos disso.

### *1.2 A produção de um novo padrão de poder: raça e dominação social global*

Com a conformação do mundo colonial, deu-se a conformação de uma estrutura de poder nova, cujo arranjo é em boa medida formado pela combinação de diversas outras estruturas históricas. Assim, a conformação do sistema de exploração social, no capitalismo, articula todos os modos historicamente conhecidos de exploração do trabalho a servidão, a

---

<sup>6</sup> A ideia de colonialidade do poder já fora trabalhada na introdução deste capítulo. Mas em suma, representa a configuração de um padrão de poder global baseado na ideia de raça como primeira categoria mental da modernidade, na estruturação do Estado-Nação, no monopólio da epistemologia com o eurocentrismo, e no controle do trabalho pela empresa capitalista.

escravidão, o assalariado, pequeno produtor e o mercantil<sup>7</sup>, sob a hegemonia do capital, ou seja, um sistema de organização da produção visando a geração de mercadoria. Segundo Quijano esse sistema só foi possível pela exploração da América Latina, que permitiu associar a exploração de recursos, a centralização do capital na Europa, articulada com um sistema classificatória de organização do trabalho.

Esse movimento de reconfiguração de novas relações sociais materiais, também fora acompanhado pelo movimento de formação de novas relações sociais intersubjetivas, uma vez que a mudança na atividade produtiva não gerava a possibilidade de controle da subjetividade do trabalhador (ou outras identidades conforme a natureza), era preciso a diferenciação que possibilitasse a dominação. Nesse sentido fora necessária a produção de novas identidades históricas “índio”, “negro”, “branco” e “mestiço”, que foram impostas como fundamento de uma cultura racista e etnicista (QUIJANO, 2014, p.83). Nenhuma destas noções existiam antes de 1492.

Tampouco bastava estabelecer a diferença do contraponto entre colonizadores e colonizados (como cor dos olhos, cabelo, pele) (QUIJANO,2014, p.86). Era preciso estabelecer uma divisão de poderes. Assim o novo sistema de dominação social teve como fundante a ideia de raça.

Por isso falamos que raça<sup>8</sup> é a primeira categoria mental da modernidade. Através de sua invenção foi possível a racionalização das relações entre colonizadores e colonizados em identidades históricas que naturalizaram a dominação, associada a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes. O conceito de raça utilizado para caracterizar e agrupar indivíduos que possuem determinadas características ou traços físicos e corporais,

---

<sup>7</sup> A tendência era crer que todas as relações sociais seriam derivadas da relação capital-trabalho assalariado, e que portanto, as formas não assalariados de produção tenderiam a desaparecer, na ideia de que o capitalismo é um sistema homogêneo. Nesse sentido Mariátegui constrói a ideia de heterogeneidade estrutural, que é a monopolização do capital no controle destes diversos sistemas, ou seja, não há uma evolução linear dos modos de produção. Na própria realidade latino-americana, se observa que a escravidão e servidão seguem se reproduzindo como consequência da exclusão estrutural e marginalidade na relação com o mercado de trabalho mundial. Ao passo que convivem com o capitalismo estruturas comunitárias e de reciprocidade como os indígenas, quilombolas, camponeses que seguem produzindo e reinventando formas solidárias e de economia popular a partir de sua exterioridade. Assim a América Latina é heterogênea desde suas variadas relações produtivas, convivendo com temporalidades, histórias e cosmologias diversas (SEGATO, 2014, p. 23).

<sup>8</sup> Não adentraremos nos elementos que levaram a esta formulação pelos conquistadores, em linhas bastante genéricas, eles estão associados a própria história da península ibérica e do confronto com os povos árabes, já apontados como bárbaros, e com os processos de cristãos (reforma e contrarreforma). Para maiores aprofundamento ver (QUIJANO, 1993, p.90)

provenientes de uma mesma herança cultural, valorativa ou genética, nada mais é do que uma construção mental do colonizador para legitimar a dominação colonial (QUIJANO, 2005). Uma concepção que acaba por criar tipos ideais através da construção cultural do dominador, por razões políticas e encobertas pelo cientificismo ou biologia aparentemente neutros. Logo, objetiva a formação de argumentos que possibilitem a divisão social do trabalho e a exploração produzidas pela conquista forçada. Assim as diversas identidades históricas ficaram reduzidas a índios, negros, mestiços, brancos e europeus, possibilitando toda a distribuição do trabalho.

Como no texto abertura desse item, por muito tempo se discutiam se os indígenas eram ou não humanos. Ou mesmo a polêmica jesuíta se eram bestas ou possuidores de alma. Em todos esses momentos a ideia fixa era a dominação baixo a racionalidade europeia. Assim se cria uma matriz de ideias baseadas em imagens, valores, atitudes, práticas que legitimam a desigualdade e a inferioridade, isso é o que chamamos racismo, esse padrão social estabelecido.

Nas palavras de Quijano, raça

Foi um produto mental e social específico de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural. Essa ideia de raça foi tão profunda e continuamente imposta nos séculos seguintes e sobre o conjunto da espécie que, para muitos, desafortunadamente para gente demais, ficou associada não só a materialidade das relações sociais, mas à materialidade das próprias pessoas. (QUIJANO, 2005, p.17)

Assim toda a complexidade de diversas sociedades socioculturalmente desenvolvidas (Quéchua, Guarani, Aymar, inca, maia...) foram ocultadas e homogeneizadas na única identidade de “índio”, como um carimbo de seu novo lugar no mundo.

É interessante observarmos como essa categoria se exporta ao mundo, consolidando a América Latina como laboratório. Nas antigas colônias britânico americanas os povos habitantes originários eram tratados como “nações”, sendo estabelecido com eles políticas de aliança, pactos de reciprocidade, inclusive o apoio nas guerras contra outros europeus. Esse cenário só irá mudar com a transplantação dos povos vindos do continente africano,



trazendo junto na bagagem a identidade de “negros”. (QUIJANO, 2014, p.87). Esses povos sofreram um “desenraizamento violento e traumático”, vivenciaram o trauma da violência da escravidão, e da racialização. Observa-se que após a introdução da raça, pós revolução americana, começaram a tratar as “nações” como tribos, e se estabeleceu uma política de extermínio em massa.

Assim, aos poucos raça como produto mental da conquista e colonização da América vai se impondo como mecanismo social fundamental de classificação social (QUIJANO, 2005, p.18). Isso só fora possível com a violência colonial. Deste modo raça é também produto da relação colonial, por isso a colonialidade é o traço fundante do novo padrão de poder.

*El no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material -de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos –comosimbólica– de etnicidad e historia propias (SEGATO, 2007, p. 24)*

Ademais, era preciso fazer com que os oprimidos seguissem aprendendo a olhar para si com os olhos do dominador. Para isso fora fundamental firmar o lugar da Europa como centro de produção do conhecimento, e portanto falar do eurocentrismo. Este representou o novo modo de produção e controle da subjetividade<sup>9</sup>. Isso implica uma série de novas categorias ao pensar, todas na esteira do evolucionismo e dualismo modernos: Oriente-Occidente; primitivo-civilizado; racional-irracional. E sob este paradigma europeu de conhecimento que emerge a categoria “indivíduo”, que se individualiza num sujeito liberal e proprietário, e desta perspectiva toda a construção do direito moderno.

Para a América, e em particular, para a atual América Latina, no contexto da colonialidade do poder, à re-identificação geocultural e à exploração do trabalho gratuito, fosse sobreposta a emergência da Europa Ocidental como o centro do controle do poder, como o centro de desenvolvimento do capital e da modernidade/racionalidade, como a própria sede do modelo histórico avançado da civilização (QUIJANO, 2005, p.23).

---

<sup>9</sup> Para Quijano a subjetividade é imaginário, conhecimento e memória.

Com o eurocentrismo e a racionalidade epistêmica sobre a hegemonia europeia, todo o pensamento e sabedoria milenares de diversos povos foram colocados à margem, juntamente com esses povos. Assim o estudo da história é o estudo do passado europeu.

Outro agente central e decisivo para a consolidação da ideia de raça foi o Estado-Nação, só através do controle da autoridade coletiva sob este imaginário, fora possível colonizar, desintegrando sociedade e culturas, excluindo os não brancos<sup>10</sup>.(QUIJANO, 2008, p.16). A maioria dos países que constituem a América Latina tem em sua composição social, uma minoria “branca” de origem europeia e uma maioria esmagadora de negros, indígenas e mestiços. Na formação dos Estados nacionais, tais populações, apesar de maioria, foram subsumidas ao “processo democrático”, em que o estado continuava a seguir um padrão colonial, na medida em que a condução do Estado-Nação passa para uma elite privilegiada ao longo do processo colonial, a qual irá promover em alguns casos um verdadeiro genocídio indígena (Argentina, Uruguai e Chile).

Em suma, esses Estados seguem sendo expressão da colonialidade do poder, representando uma organização política que segue dependente de um controle internacional imperialista, situação ainda mais agravada pela presença dos EUA (QUIJANO, 2008, p. 110), com o avanço da Doutrina Monroe, e por consequência, do imperialismo yanque sobre os territórios, que só se intensifica até hoje em ciclos.

A conformação dos Estados nacionais se deu de maneiras distintas na América Latina, isso porque os processos de “otrificação”, nacionalização e etnicidade se dão de maneira distintas na história a partir da delimitação de um território com fronteiras rígidas, da construção de uma nação, um povo (SEGATO,2007).

Nos Estados Unidos, por exemplo, está ruptura se deu com a revolução americana, de modo que a colonialidade das relações de dominação entre brancos e não brancos, por mais que já se afirmasse a superioridade dos primeiros não possibilitando a democratização de recursos de produção e do Estado pelos não-brancos (QUIJANO, 2008, p.16).

Em países de maior diversidade étnica, tais como o Brasil, o Estado-Nação como democratização do poder também foi uma impossibilidade, dado a exclusão dos não brancos

---

<sup>10</sup> Aqui cabe menção a uma definição interessante a uma categorização interessante : não brancos como capital negativo e brancos como capital positivo. Caracterizando o lugar de inferioridade da referencia utilizada. (SEGATO, 2007, p.24). Essa construção se torna uma possibilidade após o século XVII, e a similitude entre raça e cor ( QUIJANO,2005)

ao longo de todo o processo. Os “índios” estavam sendo exterminados -conforme observaremos mais detalhadamente no próximo capítulo – e os negros estavam sob regime de negação de direitos dentro do modelo escravista.

Talvez possamos pensar que a primeira tentativa de democratização do poder foi a Revolução Francesa com a nacionalização da sociedade. Contudo, nos parece mais emancipador pensarmos em democratização juntamente com construção de processos revolucionários, nesse âmbito teríamos experiências como Bolívia, Equador e Venezuela para estudar.

Em suma, estes Estados se traduzem até hoje, na imposição da ideologia da “democracia racial”<sup>11</sup> que mascara a discriminação e a dominação colonial. Deste modo o moderno Estado-Nação, como marca da colonialidade, representa o desencontro entre cidadania, democracia e identidade na América Latina (QUIJANO, 2006, p.23).

Aníbal Quijano (2005) menciona que esses elementos da colonialidade do poder que trabalhamos nesse item invisibilizam sociologicamente todo o mundo não europeu (ou seja a maioria da população latino-americana), sobretudo as suas formas de relacionar-se com sua subjetividade, sua memória histórica, na construção de imaginários e saberes. Esses nossos desencontros nos levam não encontrar soluções para os nossos problemas fundamentais, posto que estamos rodeados por fantasmas.

Poderíamos resgatar inúmeras fantasmas de acordo com as narrativas de resistência a essa imposição. Mas nos parece, na esteira da obra mencionada de Quijano (2005), que alguns são salutares: A **modernidade e a identidade**, que desde os descontraídos processos de independência nos assombram; A **democracia** no final do último século, trazido pelas sempre renovadas investigadas dos EUA sobre “*Nuestra América*”, desde a conquista do Norte do México, ao Panamá, Costa Rica...; a centralidade da questão da **unidade**, e para nós sinonimamente da integração como compreenderemos no último capítulo deste trabalho. E por fim, o **desenvolvimento** discursivamente construído no pós segunda guerra mundial.

Esses fantasmas nos perturbam e amedrontam nossa perspectiva de “sobrevivência e continuidade do próprio processo de produção da identidade latino-americana” (QUIJANO,2005, p.24). O eurocentrismo nos conduz a pensa-los de forma separada, ou

---

<sup>11</sup> Na sequência a este tópico vamos trabalhar o mito do encontro das três raças no Brasil, como fundados de uma democracia racial brasileira.

buscar resoluções graduais a eles num etapismo ou mesmo supor que nosso caminho será investir na democracia burguesa, ou no desenvolvimento, sem que nos descolonizemos.

Todavia, esse trabalho está centrado no olhar indígena do mundo, e portanto, na resistências dos povos indígenas a sua despossessão histórica, a negação do seu ser Outro, ou dito de outro modo, a sua afirmação enquanto povos. Que está presente nos cinco séculos. Mas também na sua insurgência em buscar emancipar-se desse jugo colonial, através do resgate de sua memória, de sua ancestralidade, de seu rastro de parentesco, pautados na ética da solidariedade do modo comunitário.

En sus múltiples aspectos, procesos de raíz local recientemente iniciados, cuya característica principal es un retomar, por parte de los pueblos, el tramado de su historia y un retorno a fuentes capaces de reconfigurar su diferencia en un sentido radical, amenazan progresivamente lo que parecía ser el control territorial consolidado de elites criollas regionales y nacionales, blanqueadas y eurocéntricas, autodeclaradas “mestizas” cuando desean defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano o inscribir en su heráldica los íconos “folklóricos” de las tradiciones que florecen en sus dominios, y pretendidamente “blancas” cuando quieren diferenciarse de aquéllos a quienes despojan en esos territorios. Esas elites blanqueadas se definen como otro de la etnicidade de los pueblos originarios o re-emergentes, y también como otro de unno-blanco, racializado, no necesariamente asociado a un patrimonio cultural sustantivo sino solo heredero de las huellas físicas y comportamentales de pueblos victimizados por la conquista y la expropiación. (SEGATO, 2007, p.23).

Desta forma observamos que o movimento indígena<sup>12</sup> demonstra o não acordo político e teórico na América Latina, põe em cheque a modernidade/colonialidade, tendo a clareza de que o problema é enfrentar a desintegração desse padrão de poder -para alguns a descolonialidade<sup>13</sup>. A história de luta dos povos indígenas demonstra que a questão da identidade na América Latina ainda é um projeto histórico “ aberto e heterogêneo” composto de muitas memórias e muitos passados (QUIJANO, 2005, p.27), sem ainda um caminho comum e compartilhado.

---

<sup>12</sup> A opção pela utilização do termo movimento indígena na América Latina, ao invés de pluralizar para movimentos indígenas, reflete a tentativa de busca refletir a tentativa de unidade em ações coletivas de resistência, a clareza da necessária superação da sociedade capitalista, a consolidação de projetos alternativos de produção da vida, nos filiados às concepções de ESCÁRZAGA e GUTIÉRREZ (2014) e FRIGERRI (2012).

<sup>13</sup> A descolonialidade é a energia de resistência à colonidade do poder, é a abertura de pensamento para as possibilidades encobertas da modernidade (MIGNOLO, 2011).

Encerrada essa seção, nos caberia ainda mais dois itens acerca do encobrimento do indígena, à saber, o mito do encontro das três raças, como uma proposta fundamental para compreensão das dinâmicas de resistência e políticas indigenistas; e a ideia de colonialismo interno que nos servirá de arcabouço teórico para fundamentar boa parte das percepções do terceiro capítulo quando da análise de uma vivência.

## **2. O mito das três raças<sup>14</sup>**

Infelizmente, la idea de la fundición de razas no cumplió un destino más noble al que podría haber servido: dotar a las élites blancas y blanqueadas de la lucidez suficiente como para entender que, mirado desde afuera, desde la metrópolis, nadie que habita en este continente es blanco. (SEGATO, 2007, p.25)

Analizamos acima a centralidade da construção do Estado Nação para a colonialidade do poder, tendo como categoria fundadora a ideia de raça. Como pontuamos, também, o processo de independência do Brasil não representou uma ruptura com a colonialidade, e sim o avanço ainda maior da sociedade nacional frente aos povos indígenas. Isto porque não se desenvolveu um processo de inclusão social, posto que ao invés de um processo de construção de relações sociais democráticas que buscam construir uma identidade intercultural, prevalecia um Estado oligárquico, concentrando o poder em alguns estratos privilegiados, representado uma rearticulação da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005, p.235), num processo de homogeneização da nação (OLIVEIRA, 1995, p.62). Processo esse que buscou afirmar uma unidade nacional e de caráter ocidental. Entendemos esse processo como cíclico, no qual a colonialidade se rearticulará naquilo que abordaremos mais adiante como colonialismo interno, não há rupturas dentro de uma trajetória de linearidade, de temporalidade.

Nesse processo de construção da unidade nacional era necessário afastar as diferenças que possibilitam a fragmentação, portanto, uma elite letrada e “antropofágica” se dedicou a construir um lugar para índios e negros nos componentes da Nação, dando-lhe um lugar

---

<sup>14</sup> Vamos nesse item avançar para as repercussões dessa análise no caso do Brasil em específico, não para a América Latina ainda que entendemos que haja similitude entre países, esse é o nosso lugar de enunciação.

definido previamente pela elite (SEGATO,2007, p.31-33), sem lhe convidar para a reunião de construção.

Assim firma-se o “mito nacional” do encontro das três raças. No plano interno se constrói a hegemonia das noções “freyrianas” (Gilberto Freyre) de mestiçagem e da construção do imaginário modernista da nação. A literal antropofagia das memórias indígenas, ou seja, a redução da variedade dos povos através da fagocitação e digestão por parte de uma elite mestiça ou branqueada.

Ambas constituyen la representación oficial de un Brasil unitario, donde no cabe el discurso –y con él, la queja y la demanda– del otro racial, porque éste se encontraría ya incluido en la “*geleia geral*” da nação, construída e patrimonializada precisamente por una elite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación. (SEGATO,2007, p.27)

No plano das relações internacionais vendemos a imagem de um país de extrema miscigenação racial, um país de sociedade mestiça e homogênea onde não existe preconceito racial, existe igualdade formal, material e moral entre si (DA MATTA,1981). Esse amálgama entre indígena, branco e negro, faz parte da formação social do país, um lugar democrático, com muitas possibilidades de exploração de mão-de-obra, já que raças estão devidamente situadas nas escalas de poder. Em suma, se democratiza a desigualdade.

Era preciso então se debruçar sobre o problema da mestiçagem, e a elite letrada cumpriu seu papel histórico. Os primeiros trabalhos de Capistrano de Abreu (1907), Nina Rodrigues, Silvio Romero e Paulo Prado, vão buscar enfrentar o problema da unidade nacional. Em todos eles, a ideia de raça aparece como elemento central da classificação, distinguindo assim negros e indígenas como os inferiores, e os brancos “ethnos” do desenvolvimento humano. Em todos esses trabalhos a “evolução” do povo brasileiro se dá na lógica do darwinismo da política de branqueamento, muito influenciados pela lógica cientificista da época.

Se no século XIII o debate acerca do indígena figurava na dúvida entre seu extermínio (discussão sobre sua humanidade ou animalidade); ou civilizá-los a sociedade política, no século XVIII e XIX, com a compreensão da sua importância enquanto mão de obra, a

categorização índio passa a ser objeto de domesticação. Nesse cenário fundamental a dualidade estabelecida entre Botocudos (os bravos) e os Tupi-Guarani (os bons), assim se estabelece para aqueles que eram bons (catequizados e vestidos<sup>15</sup>) o lugar de emblemas da Nação, para os demais às vezes “índio bom é índio morto” (CUNHA,2012, p.62).

Esse papel coube ao romantismo na literatura, que relegou ao índio o lugar de emblema da nação, mas o índio para eles era uma imagem como a construída por José de Alencar em “O Guarani”, um homem bravo, bom selvagem, poético, apaixonado pela branca, nada de falarmos em diversidade.

Os debates desse período seguem permeados pela ideia de raça, e embebidos no racionalismo europeu, todos mencionaram a mestiçagem como um fenômeno da fusão das raças influenciados pelo meio (darwinismo social) - de alguma forma o tipo de colonização que os portugueses estabeleceram forçou a mestiçagem nas relações entre dominados e dominadores - afirmando a superioridade branca, aclimatada aos trópicos pela mestiçagem (ORTIZ,1995).

Até 1930, a miscigenação não era tratada como um problema de ordem moral, os “índios” e negros eram vistos como corruptores de um processo de civilização. Tanto que as políticas de Estado eram de incentivo a imigração branca, para promoção do branqueamento da população brasileira. Uma das poucas exceções foi Manuel Bonfim (1902) na obra “América Latina: males de origem” que condenou a colonização portuguesa, todavia considerou a mestiçagem ainda como positiva (VAINFAS,1999, p.04).

O grande marco de virada é a obra “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre. Ela inaugura a substituição da concepção de raça por cultura, fazendo com que a miscigenação até então um elemento negativo, passe a ser formadora da constituição do país. Além disso oculta o caráter político da categorização de raça, ao tornar apenas uma questão cultural.

Freyre, pertencia a aristocracia pernambucana, teve sua formação intelectual desde criança com um tutor inglês, Willian, e que posteriormente, aos 17 anos se muda para os Estados Unidos, onde estudou no Texas, e Nova York (onde teve a orientação de Boas,

---

<sup>15</sup> Não analisaremos aqui o papel que os jesuítas desempenharam na colonização dos Tupi-Guarani, vamos traçar nosso próximo item uma relação mais sintética disso. Cabe ressaltar que a menção a essa dualidade, apenas reproduz o entendimento da época, não queremos neste trabalho afirmar nenhum caráter de maior resistência dos Botocudos do que os Guarani, as dimensões de contato são muito distantes entre os grupos, assim como as suas relações com a territorialidade.

elemento fundamental para a entrada de concepções culturalistas). Com esta sólida formação intelectual elitista, volta ao Brasil, se sensibilizando com as problemáticas do nordeste, escreve, entre 1933 e 1937, três livros: *Sobrados e Mucambos*; *Casa Grande e Senzala*; e *Nordeste*; nos quais reconstitui a formação da sociedade patriarcal no Brasil e o processo de construção da identidade nacional.

“*Casa Grande e Senzala*” é considerada até hoje, uma das mais importantes obras para a compreensão da formação étnica e cultural da sociedade brasileira. Um livro amplamente estudado. O ensaio começa com um grande elogio as potencialidades portuguesas para a realização do que ele chamou de colonização híbrida:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem a intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influencia africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro minando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja Medieval. (FREYRE,2004,p.66)

O caminho da colonização de Freyre passa por três lugares a agricultura; trabalho escravo; e família patriarcal. Essa “tarefa” colonizadora se processa desde 1532 tendo a família rural como base, e só foi possível pela aptidão dos portugueses na tarefa de colonizar por possuírem instituições muito solidamente desenvolvidas. Nessa formação brasileira ele situará o indígena como sujeito passivo do processo de miscigenação brasileira. Deste modo, ele defende a ideia de que a formação do Brasil foi um processo de atração sexual e tolerância social. Isto posto, desenvolve ideias sexistas e etnocêntricas, como destacar o papel da mulher indígena para a miscigenação, uma vez que ela era tida como preferência sexual do branco colonizador, e conseqüentemente, teria ela desempenhado papel mais importante do que o homem indígena.

O português não: por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, **como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com a mulher de cor** (FREYRE, 2006, p.74).



Freyre dedica todo o segundo capítulo da referida obra para compreender o lugar do indígena na formação da família brasileira. Logo, nas primeiras páginas aborda que no caso brasileiro não se encontrou uma cultura exuberante indígena, tal qual alguns espanhóis com os incas, por exemplo. Mas sim com um “bando de crianças grandes”, uma “população rasteira do continente” (FREYRE,2004, p,70), em por diversas passagens ele se refere como atrasada, desfazendo as contribuições culturais a meros elementos alimentares. Sua análise está marcada pelo olhar de europeu para o não-europeu: “tendências dos selvagens americanos de misturarem à sua vida a dos animais” (FREYRE,2004, p.206); “Da cultura moral dos primitivos habitantes do Brasil” . Conseqüentemente, do indígena na formação brasileira Freyre abstrai adornos étnicos para compor elementos folclóricos.

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, a do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone (FREYRE, 2004, p.160).

Para o autor não houve resistências indígenas a colonização, muito pelo contrário a propensão destes povos a poligamia e a sensualidade das índias facilitou o encontro das três raças, compondo a democracia racial brasileira. Esse é o momento fundacional do mito do encontro das raças, abordando o mestiço como uma confraternização entre brancos e índios, fazendo desencontrar a nossa história, conflitando as memórias, o rastro de parentesco, as histórias familiares ancestrais (SEGATO, 2007, p.25), promovendo o conflito entre aquilo que somos e aquilo que pensamos ser.

Outro autor, Oliveira Viana, que também se enquadra na trajetória de resgate da construção da nação brasileira a partir da história lusitana. Tem uma vasta obra que vai de 1920 com “Populações Meridionais do Brasil” até 1958 (póstuma) com “ Introdução à História social da economia pré-capitalista no Brasil”. Em todas essas obras, mas talvez com maior destaque para “Evolução do povo Brasileiro” de 1923 o paradigma historiográfico de Viana com relação ao indígena se dividiu entre a destruição destes povos frente a cultura superior branca ou a assimilação. Para Viana o domínio colonial propiciou: “ um vasto campo

de fusão de raças, o nosso país se fez, nos primeiros séculos da sua formação, o centro de convergência de três raças distintíssimas, duas das quais exóticas”. E ainda:

O negro e o índio, durante o longo processo da nossa formação social, não dão, como se vê, às classes superiores e dirigentes, que realizam a obra de civilização e construção, nenhum elemento de valor. Um e outro formam uma massa passiva e improgressiva, sobre que trabalha, nem sempre com êxito feliz, a ação modeladora do homem de raça branca. (VIANA,1956, p.60).

Em suma, em Vianna não há lugar para contribuições indígenas na formação do povo brasileiro. Essa sua postura, todavia, lhe garantiu o lugar de imortal na Academia Brasileira de Letras, e ainda o monopólio de boa parte do mercado editorial dos anos 30 e 40.

Na sequência histórica, temos algumas mudanças com Sérgio Buarque de Holanda, com a publicação em 1936 do livro “*Raízes do Brasil*”, ao buscar romper com a tradição oligárquica de Freyre de continuidade de um passado colonial. Muito influenciado pela tradição historiográfica da escola dos Annales buscará recontar a história dos mestiços, mamelucos, apontando como desvios da personalidade do português. Segundo ele:

(...) trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra (HOLANDA,1995).

Se num primeiro momento o discurso de Buarque de Holanda soa de crítica e corte com um passado escravista e colonial, reconhecendo que não houve uma distribuição de poder, os caminhos de sua crítica se perdem na busca pelo desenvolvimento da sociedade brasileira através da modernização social e política. Ele constrói o conceito de “homem cordial” para representar a identidade brasileira que se constitui desde o passado ibérico. Para o autor, o encontro de culturas, mesmo com a ameríndia no Brasil não nos tornou muito diferente de nossos antepassados europeus, que temos “uma alma comum” ainda que muitas coisas nos separem (LEDEZMA, 2007, p.10). Deste modo, a cultura brasileira é portuguesa, os indígenas seguem sendo um adereço a ela, apenas uma soma periférica, e novamente recebem o fardo de terem feitos algumas “contribuições culturais”.

Cabe ainda mencionar, que a esquerda nacional desenvolvimentista também não escapou de superar essa teoria. Um pensador muito elogiado pela esquerda brasileira, Caio Prado Júnior, inspirado na historiografia marxista clássica vai trazer em sua obra “Formação

do Brasil Contemporâneo” a mesma ideia de uma história de longa duração que começa na península ibérica. Na qual em suas centenas de páginas, cabe ao indígena pouco mais de vinte. Menciona ele na obra em relação aos índios e negros que possuem um “nível cultural ínfimo”.

Sua obra está voltada para compreensão, dentro da dimensão de totalidade própria do marxismo, do sentido da colonização. Este para ele é marcado pelo caráter exploratório, contudo, novamente o encontro das raças na mestiçagem é visto como elemento positivo associado a grande capacidade colonizadora do português.

Prado Júnior parte do século XIX como síntese da construção da nação por dois elementos centrais: trabalho livre e organização do mercado interno. Numa análise extremamente economicista do período:

Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. E com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. O “sentido” da **evolução brasileira**, que é o que estamos aqui indagando, ainda se afirma por aquele caráter inicial da colonização. (...) (PRADO, 2000, p.20).

Essa historiografia segue pensando um Brasil a partir de uma história de colonização. Da constituição de um mercado interno diante do projeto do “novo mundo”. Nesta análise os índios eram nas palavras dele “uma raça bastarda; e como tal, foi alvo do descaso e prepotência da raça dominadora”, “raça exótica”, que precisava ser integrada a lógica colônia agrária e assim serem arrancados das selvas para se integrarem ao processo em curso. É notório na obra de Caio Prado a preocupação da transição de Colônia para Nação.

No período pós 1964, sob governo militar, a cultura será invadida pela política. Nessa esteira o mundo da cultura nacional será normatizado para solidificar o cimento orgânico da nação. Logo, todo o debate de cultura<sup>16</sup> será focado na integração nacional, na segurança

---

<sup>16</sup> Como mencionamos anteriormente no pós 30 a ideia de raça foi substituído pelo debate culturalista. Apenas estamos seguindo a esteira cronológica.

nacional, tendo uma perspectiva funcionalista durkheimiana<sup>17</sup> (ORTIZ, 1995). Os militares entendiam a cultura nacional como resultado da aculturação de universos simbólicos sincretizados ao longo da história nacional, portanto cultura vira também sinônimo de patrimônio cultural, nessa esteira o “cocar” segue sendo adorno folclórico.

Um dos exemplos dessa política, que nos marca até hoje, é o Estatuto do Índio, de 1973, no qual os índios são referidos como silvícolas, cabendo ao Estado protegê-los, permanecendo na história ainda como sujeitos inferiorizados, em suma, a nossa democracia racial não parece ter agregado qualquer status decisório aos povos indígenas.

Observamos mesmo após a abertura democrática no final dos anos 80, ainda que tenhamos uma constituição bastante progressistas, que convive com toda uma legislação marginal etnocêntrica, os indígenas seguem aparecendo vinculados ao patrimônio nacional. As narrativas do Estado-Nação seguem na ideologia da homogeneização da memória e identidade nacional, que ocultam a heterogeneidade das culturas populares (ORTIZ, 1995).

Por fim, gostaríamos de mencionar a obra de Darcy Ribeiro, “ Povo Brasileiro”, publicada em 1995, nos é interessante, posto que o autor participou das políticas indigenistas do Serviço de Proteção ao Índio, vivenciou com os indígenas o impacto delas, rompeu publicamente com isso, foi exilado, retornou na democratização e ainda assim temos uma obra de elogio a mestiçagem, sintetizada na macro-etnia- brasileira<sup>18</sup>.

Um avanço de Ribeiro foi o reconhecimento da violência do processo de construção de uma nação homogênea:

(...) os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia. Vale dizer, uma entidade nacional distinta de quantas haja, que fale uma mesma língua, só diferenciada por sotaque regionais, menos remarcados que os dialetos de Portugal. Participando de um corpo de tradições comuns mais significativo para todos que cada uma das variantes subculturais que diferenciam os habitantes de uma região, os membros de uma classe ou descendentes de uma das matrizes formativas. Mais que uma simples etnia, porém, o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação, assentado num território próprio e enquadrado dentro de um mesmo Estado para nele viver seu destino (RIBEIRO, 1995, p.21-22)

---

<sup>17</sup> Os funcionalistas Malinowski e Radcliffe Brown são os principais teóricos desse enfoque da cultura fundamentando-se no sistema cultural totalista que se integra com elementos culturais e suas interações. Para maiores aprofundamentos ver autores citados.

<sup>18</sup> Para Darcy Ribeiro, no Brasil teria surgido uma grande etnia, inclusiva, que se formou com a gente variada que para cá veio.

Ainda que reconheça a violência da colonização, lamentavelmente, apesar de toda a incursão numa crítica latino-americana, Ribeiro não foi capaz de não e aplaudir Freyre,

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria. A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista (RIBEIRO, 1995,p.120)

E ainda:

Nós somos melhores, porque [somos] lavados em sangue negro, em sangue índio, melhorado, tropical. (...) Você vai ter mil milhões aqui. Na reunião da humanidade, o que é importante não é a França, a Europa. (...)A Europa, aquela peninsulazinha da Ásia, dobrada sobre a África, vai ficar reduzida ao seu tamanho. Vai ficar no mundo, no futuro, a América Latina, e na América Latina, o Brasil (RIBERIO,1995, p.35)

Novamente encontramos um elogio a mestiçagem, como amalgama tropical que favorece o encontro nas raças na democracia racial, ainda que não esteja presente em Ribeiro o dualismo moderno branco/ não branco, o perigo destas análises é de considerar que nossa diversidade supera a segregação histórica racial.

Por isso, nos parece tão fundamental compreender como a construção de todo o Estado-Nação é um processo vertical de forçar a homogeneização de identidades. Ainda que para isso, as elites tenham se apropriado de elementos das identidades subalternizadas, para se traduzirem como democráticas, quando na verdade são elites folclorizadas (SEGATO, 2007, 137-139). Isso porque os indígenas só existem enquanto alegoria cultural, não como sujeitos políticos.

Então, a mestiçagem, tão elogiada no Brasil, nos parece um processo muito mais violento de deglutição. Dizemos mais, porque se observamos países como EUA e África do Sul, em que as questões raciais permaneciam na coexistência de dois mundos: o branco e o negro, não se permitiu ignorar a existência de um preconceito racial, estava escancarado a

ausência de democracia nestes países, ficando evidente a contradição, há mais espaço político para os movimentos contestatórios. Os EUA não podem esquecer a presença da “Ku Klux Klan”, assim como a África não esquece a existência do “Apartheid”, todavia a sociedade brasileira, em geral, não é capaz de recordar como sua mestiçagem foi um processo de “conversão absoluta” ao branco. No qual os confrontos de poder se davam de maneira “escondida” na promiscuidade y na intimidade, conforme constrói a narrativa freyreana (SEGATO,2007, p.124).

A estes povos invisibilizado nesse brutal processo, não cabe outra coisa do que denunciar a apropriação de seus territórios, de seu imaginário, na afirmação do seu ser “Outro”, na denúncia de que essa totalidade generalizante nunca o retirou da exterioridade do sistema. É por isso, que muitas vezes no Brasil, nos “descobrimos” negros, nos descobrimos mulheres oprimidas, nos descobrimos indígenas.

Tampouco estamos a falar aqui que a afirmação da alteridade seria o reconhecimento de identidades estereotipadas, na linha do multiculturalismo pós-moderno, uma vez que o reconhecimento de identidades políticas distintas, não implica necessariamente o reconhecimento de alteridades históricas. Muito pelo contrário, essas análises nos parecem mais voltar a construção de uma geleia global, posto que a construção de uma identidade, longe da afirmação de um projeto político de superação dessa colonialidade, permite novas apropriações culturais totalizantes.

Dessa forma, compreender em profundidade como a ideia de raça e Estado Nação como categorias mentais da modernidade foram implementadas no mito nacional fundante, é essencial quando pensamos em integração. Afinal como compreender a necessidade de reencontrarmos sem compreender onde desencontramos nossa identidade, nossa memória.

Ainda que haja muita coisa escrita sobre a crítica ao mito da democracia racial, ainda que tenhamos avançado muito na compreensão da segregação racial em nosso país. Quando vamos pensar projetos de Estado, ou políticas de estado como a integração, observamos que boa parte da esquerda ainda se filia a compreensão de formação social brasileira de Caio Prado ou mesmo Darcy Ribeiro<sup>19</sup>, como a ausência de programas nos partidos de esquerda para enfrentar as temáticas indígenas.

---

<sup>19</sup> Todo o projeto petista chamado “projeto democrático popular” de 84, tem isso no seu cerne, além disso, muito da esquerda que se enquadra no chamado “campo popular”, não avança para um olhar crítico disso, portanto nunca consegue construir um projeto unitário com indígenas e negros.

Por fim, nos parece necessário à luz dessa última abordagem, compreender, ainda dentro deste item, uma última categoria, o colonialismo interno elaborado por CASANOVA, que nos servirá de eixo condutor de uma linha crítica do trabalho.

### **3. Colonialismo interno**

Da análise realizada acima observamos a continuidade do problema indígena, mesmo depois da integração ao mito nacional, mesmo depois da revolução industrial, das políticas de reforma agrária, de garantia constitucionais dos direitos territoriais dos povos indígenas. Apesar disso, ou talvez por todas elas, os povos indígenas seguem num isolamento regional, ainda são vistos como obstáculos a democracia brasileira, ocupando os empregos mais informais e precarizados, coexistindo, inclusive, em situações de trabalho escravo (ou seja, diferentes formas de exploração do trabalho), recebendo os menores salários.

Para CASANOVA (2002), essas situações se explicam pela reprodução de um colonialismo a nível interno do Estado Nação, ligado a políticas nacionais adotadas para garantir a expansão do mercado nacional, promovendo um desenvolvimento desigual, também a nível regional do país.

Pablo Gonzáles Casanova (2002), vai trabalhar a noção de colonialismo interno para explicar o desenvolvimento desigual, à medida que os processos de independência latino-americana reproduziram as mesmas características da exploração colonial a dentro, isso porque os povos indígenas:

- 1) habitam em um território sem governo próprio;
- 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram;
- 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo;
- 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”;
- 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central;
- 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal;
- 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”.

Deste modo existe uma política colonialista que consistiria no monopólio econômico e cultural, mediante o domínio militar, político e administrativo (CASANOVA, 2002, p.91), que poderia se reproduzir a nível interno do país, causando um desenvolvimento de algumas partes em detrimento da integração nas regiões. Para assegurar isso é necessário o estabelecimento de relações de dependência, da segregação social para promover baixos índices sociais que permitam garantir a continuidade de mão de obra barata, mantida a custo de forte repressão.

Isso se reproduz a medida que temos uma heterogeneidade cultural, como em sociedades como a brasileira em que temos forte presença de pluralidades, que não foram totalmente exterminadas, mas que foram homogeneizadas, permanecendo desigualdades. A noção de colonialismo interno é estrutural, está ligada a políticas nacionais que buscaram ampliar a categoria dos trabalhadores colonizados através da construção da integração nacional, comunicações internas e da expansão do mercado nacional.

Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à “resistência” e à “construção de autonomias” dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo. (CASANOVA, 2007, p.01)

O que Casanova quer chamar a atenção é que não apenas relações de domínio se dão entre classes, mas também entre povos. Na medida que para promovermos rupturas que caminhem para uma libertação precisamos de movimentos que superem as dinâmicas de integração racial, tais quais anteriormente trabalhadas. Ao não observar as dinâmicas de repercussão do colonialismo interno muitos movimentos de libertação nacional acabam reduzindo lutas por acreditarem serem de “minorias étnicas”, reproduzindo um estado colonial/burguês.



CASANOVA, em verdade desenvolve a noção de colonialismo interno partindo da obra de Lênin. Desde a Revolução Russa Lenin buscou refletir sobre o problema das nacionalidades e etnias, elaborando diversas obras “ Sobre direito das nações à autodeterminação” (1916), afirmava ele a importância de debater a questão nacional, pontuando que a Rússia “ em um mesmo país, é uma prisão de povos” (Lênin citado por Gallissot, 1981: 843, Tomo III, Parte II, apud CASANOVA,2007, p. 04).

Muitos foram os debates que se derivaram na URSS sobre o tema, diante da presença de eslovenos, mulçumanos, curdos, a “questão nacional”<sup>20</sup> acabou sendo considerada um tema particular a ser trabalhado no já então estado socialista. Em decorrência disso, todas as lutas por autonomia da URSS nos anos 30 e 40 foram taxadas como separatistas.

A difícil convergência entre “revolução socialista e “revolução nacional” parece ter encontrado um caminho com os revolucionários da Nicarágua quando convergiram na Constituição de 1987, no art.90, para a construção de um Estado, através da revolução de todo o povo, e do reconhecimento de autonomias regionais. Na mesma esteira proclamaram os povos guatemaltecos:

Para nós [diz um texto guatemalteco] o caminho do triunfo da revolução entrelaça a luta do povo em geral contra a exploração de classe e contra a dominação do imperialismo ianque, com a luta pelos direitos dos grupos étnico-culturais que conformam nosso povo, complementando-os de maneira dialética e sem produzir antagonismos (“Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”, 1982, apud CASANOVA,2007p. 12).

Nos 70 e 80 vemos avançar movimentos de luta por democracia e autonomias em toda a América Latina. Nesse processo algumas mistificações acerca da compreensão do colonialismo interno, geraram equívocos, que impactam até hoje a dinâmica de lutas:

- 1) O primeiro deles é desligar as lutas étnicas do debate de classe social e relações de exploração, afastando a discussão sobre o desenvolvimento do capitalismo, afastando os sujeitos políticos da sua compreensão enquanto trabalhadores e trabalhadores. Isso gerou a construção de pautas apenas na dimensão cultural de direitos, implicando da desconsideração de que o universo indígena também possua diversas cosmopolíticas;

---

<sup>20</sup> CASANOVA (2007) é enfático em utilizar essa terminologia como uma denúncia do próprio colonialismo interno (p.7)

- 2) Não se conectar com a luta pelo poder efetivo no Estado-Nação-multiétnico (excepcionalmente Bolívia e Equador), em outras palavras, perde-se a dimensão da importância da tomada do poder do Estado para a ruptura da colonialidade do poder;
- 3) Recair num etnicismo afirmar lutas étnicas como lutas tribalizadas, isolando as etnias e exaltando sua identidade, acaba por promover ainda mais isolamento. Deixando de enfrentar políticas colonialistas como o cacicado, equivoco que será oportunizado pelos dominadores. Em muitos casos, leva a negar a existência da luta de classes e do imperialismo.
- 4) Ou em alguns casos inverso, reduzir o problema a luta de classes, cunhado numa ortodoxia marxista de uma revolução etapista, que cai em argumentos conservadores como o avanço das forças produtivas.
- 5) Reduzir o problema a um conflito entre majorias e minorias étnicas, afirmando uma saída na garantia de direitos individuais como superadores do preconceito racial

Compreender em profundidade as atuais dinâmicas do colonialismo interno, como no caso brasileiro, a forte presença indígena nas zonas de fronteira e um projeto de segurança nacional as cercando, ou mesmo o desenvolvimento desigual e combinado que se promove entre o estado de São Paulo, polo industrial, e a amazônica, como zona de avanço do extrativismo, nos parece fundamental para entender como se dão as dinâmicas de ocupação e reestruturação do espaço. De tal forma que nos permite entender como a reprodução destas relações internas estão atreladas a dominação do mercado mundial, ao fenômeno da transnacionalização, bem como, ainda vivemos com mecanismos de controle da distribuição da reprodução dos excedentes nos países dependentes.

Mais uma vez, chegamos ao desencontro entre nação, identidade e democracia, desde a perspectiva de reprodução do padrão de poder nas relações internas dos países, demonstrando como o exercício de descolonizar é permanente e profundo.

#### **4. Conclusão**

Ao longo desse capítulo pudemos ver como a imposição de um projeto de modernidade/colonialidade nos provocou um desencontro entre o que somos, aquilo que miramos frente ao espelho, nossa memória histórica, e aquilo que fomos induzidos a acreditar como nossa construção social. Que esse processo de ocultamento, se deu de maneira violenta,

não teve nada de amistoso e compartilhado, fora intencionalmente construindo desde lugares distantes de nossa terra, pensado por cabeças que não vivenciaram outros modos de produção da vida, estimulados pela lógica de acumulação de poder.

Nesse cenário a imagem do “índio” como um projeto de uma nação inventada, é uma tradição forjada, com o objetivo de generalizar representações do modo de produção da vida, sob dinâmicas de falsos consensos, em ideias como a noção de nação homogeneizada na diversidade, encobrendo toda a heterogeneidade indígena e suas relações sociais.

Não podemos pensar em processos de construção de unidade latino-americana, bem como as formas de nos integrarmos e relacionarmos, sem conhecer a fundo o que essas páginas previamente escritas de nossa história nos aprisionaram. “É tempo de deixar de ser o que não somos”, na esteira de Mariátegui é preciso uma revolução dirigida contra o conjunto desse poder, que não pode ser uma reconcentração burocrática, e sim uma redistribuição entre as pessoas “em sua vida cotidiana, do controle sobre as condições de sua existência social” (QUIJANO,2005, p.248). De fazer e contar a sua história conforme sua tradição comunitária, com os instrumentos que lhe são comuns, e que isso não a torna menos e mais, esse é o encontro entre passado, presente e futuro que está no coração destes sujeitos indígenas negados.

Observamos nesse capítulo ainda que mais adequado a nos falarmos em história que cultural, posto que a noção de cultura é geralmente invocada como argumento para retirar os costumes do fluxo histórico, condenando-os a uma peça de museu. Logo, a cultural é resultado da experiência de um coletivo, suas práticas e costumes, sedimentados num processo histórico de simbolização.

Repensar dimensões do Estado, é repensar o seu papel, buscando afirmar outros horizontes (outros mundos possíveis) já existentes, em que o Estado cumpra o papel de restituir os meios materiais, para que os povos possam recuperar a sua capacidade usurpada de tecer os próprios fios de sua história.

Em seguida, vamos adentrar ao universo de lutas e resistências Guarani à colonização, compreendendo um pouco as dinâmicas de territorialidade e religiosidade que marcam a trajetória de lutas, como diria BARCENÁS (S/D) movimentos de resistência para não deixarem de ser povos e depois como movimentos de emancipação para não seguirem sendo colonizados. E neste aspecto adentramos no estudo das políticas indigenistas do Estado

Brasileiro, com enfoque ao Estado Novo, criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), passamos pelo mito fundacional de encontro das três raças, a ditadura militar e reflexos na Bacia do Prata.



Imagem 3: Casa de reza, Guaiviry, acervo próprio.

Estamos aqui no tekoha Apyca'i um território grande e antigo, quando Ñhaderu Guassu fez essa terra, nossa avó, nossa bisavó, nossa tataravó, todos eles já moravam aqui. Antigamente aqui tinha casa de reza, tinha mato e no mato tinha casa, nossos avós contaram isso pra gente. Eles já morreram tudo. Nossos avós tinham voz grande, por isso, antes de morrer eles nos explicaram que a gente tinha a nossa terra tradicional, um lugar para gente voltar e poder plantar. Um lugar para a gente fazer nossos filhos crescerem. Para todas as crianças e para poder plantar. Os brancos já nos despejaram daqui antes, tiraram nós daqui, deixou a gente na beira da estrada muito tempo. Morreram nove pessoas, 8 atropeladas. E mais, vó Melita, morreu, porque passaram veneno em cima dela. Quando o branco fala “despejo”. Para nós indígenas quer dizer morte. Eles vão vir pegar a gente, bater na gente. Atirar na gente, levar nossas crianças arrastadas. Essa é a diferença de despejo para eles e para a gente. Morar na beira da estrada como antes a gente não vai mais. A gente vai ficar é aqui mesmo, com todas as nossas crianças. Nós voltamos nesse território grande. Aqui não é um território pequenininho. A gente vai esperar pelos brancos aqui, não vamos sair, já plantamos muito. Já plantamos muito na beira do mato. Nossas crianças estão muito felizes aqui.

*Relato de Kuña Poty Redyju*

## **Capítulo 2: De um lado o Estado com sua política indigenista, de outro, a resistência indígena com suas memórias**

Cada nação indígena é um insulto ao capitalismo que diz que a propriedade privada é sagrada, cada nação indígena que luta pelo seu modo de produção comunitário é uma pequena Cuba a dar mau exemplo aos outros explorados (SOUZA, 1981, p.41);

Nosso objetivo neste capítulo é tentar avançar na construção da historicidade dos indígenas Guarani contemporâneos, através da ligação entre as memórias indígenas do presente com as etnológicas do passado, relembrar as resistências, através de perguntas ao passado, desde as contradições do tempo presente (ALMEIDA, 2001, p.17).

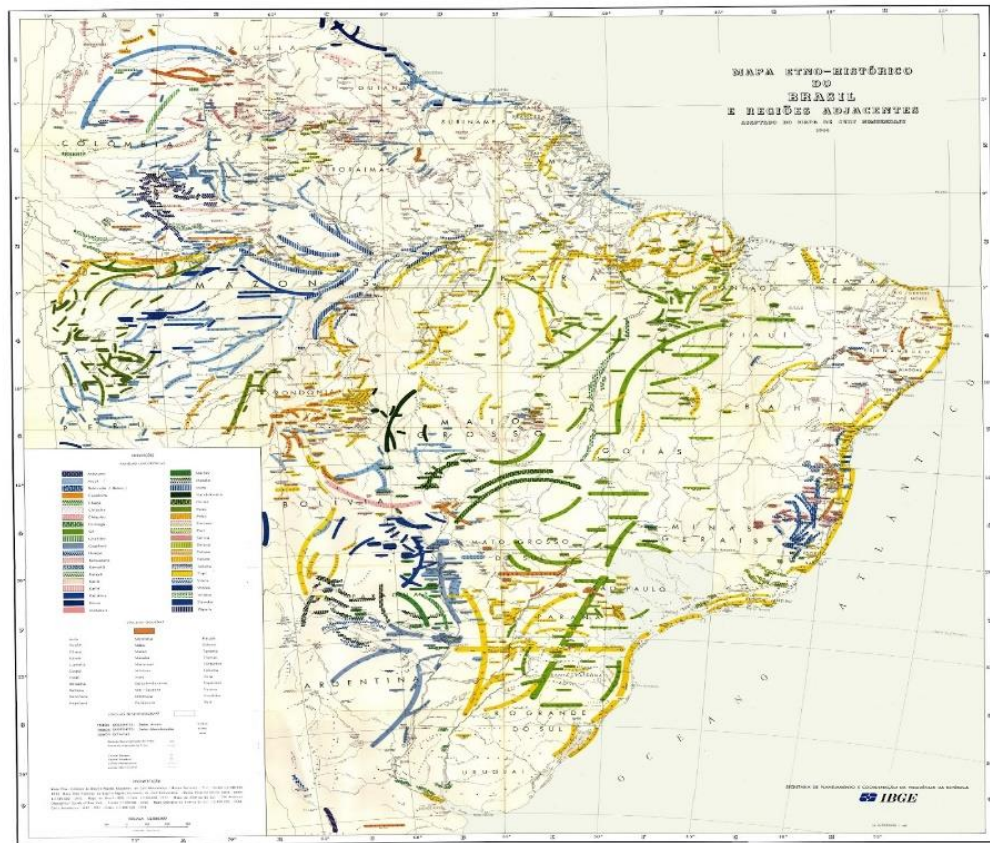
Não era nossa intenção fazer um resgate de uma linearidade histórica, apesar de avaliarmos que esse foi de alguma forma o transcurso do capítulo que se segue, a ideia era demonstrar como na colonização missionária, na relação com militares, nos relatos de viajantes podemos observar a tentativa de demonstrar uma inconstância das populações indígenas, notadamente os Guarani, visando sacar-lhes a ausência de uma política, ora no diálogo sobre a presença da alma, ora na condição específica de cidadão tutelado. Em suma, todas as estratégias usadas levam a desterritorialização, e a usurpação de suas terras.

Apesar desse cenário, inúmeras ações foram protagonizadas pelos indígenas para resistir a isso, ainda que com a forte intervenção militar e as políticas de pacificação e proteção, a violação declarada da ditadura militar, sempre os Guarani encontraram formas de manter a semente de suas culturas, até mesmo quando não havia mais terra, havia uma memória, havia um rezador guardado. Esses movimentos foram fundamentais para compreendermos a força do movimento indígena nos anos 90, e a potência de sua cosmopolítica para contribuir com a formação de um mundo sem exploração, de solidariedade e alteridade.

Em verdade, as páginas que se seguem poderiam representar um verdadeiro tratado, quiçá uma tese de doutorado, apenas escolhemos algumas passagens emblemáticas, de temas pouco trabalhos com essa construção estrutural, que nos interessam para compreender, numa dissertação de ciência política, o valor da interdisciplinaridade para responder acerca de caminhos da integração latino-americana.

## 1. O caminho que se faz andando: sonhando, rezando e resistindo, “tierra sin males”

A territorialidade guarani sempre fora bastante ampla entre os Rios Uruguai, Paraguai, Paraná e afluentes. Os Guarani, teriam migrado da Amazônia e de conflitos entre etnias (NOELLI,1993), chegando as regiões onde hoje estão Bolívia, Paraguai, Uruguai, Brasil Meridional há 13-12 mil anos, e a Argentina, São Paulo e litoral há 1000 anos.



MAPA 1- Territorialidade Guarani

O mapa acima é feito pelo viajante Nimuendaju (1946), o mesmo viajante que irá abordar o mito milenarista da “terra sem males”. Aquilo que se conhece como território guarani colonial é reconstruindo como o local onde os índios Guarani eram mencionados pelos viajantes e cronistas, demarcada pelas fronteiras da cartografia oficial. Portanto havia os Guarani do Brasil e os Guarani do Paraguai. Contudo para a cosmologia indígena era um vasto território habitado por diversas unidades de famílias extensas que se organizavam no *tekohá*, apresentando uma intensa mobilidade entre os *tekohá*, as roças (BRAND, 1997, p. 128-

129), de tal forma que os indígenas se reconhecem amplamente como parentes – algumas situações ouvi eles se chamarem de patrícios.

Essa mobilidade ocorria por desentendimentos internos, práticas de feitiço ou excesso de mortes de parentes, ou desgaste da terra esgotamento dos recursos naturais e das condições de subsistência, isso é quase unânime na etnografia MELIÁ (1997), NIMUENDAJU (1946), VIVEIROS DE CASTRO (1999)

A delimitação dessa territorialidade é realizada através dos limites intencionais chamado fronteiras, como uma árvore, uma montanha, um monte de pedras, a margem de um rio<sup>21</sup>. Essas marcas delimitam relações de parentesco, de comunidade entre *tekoha*, são movidas pelas dinâmicas de visita de parentes. Perante elas, é possível identificar a presença Guarani na região da Bacia do Prata de maneira tão ampla que vai de Buenos Aires até a Cordilheira dos Andes.

Para os Guarani, Terra é natureza, mas território é cultura, natureza humanizada. Para a cultura guarani, a noção de terra confunde-se com *tekoha*, aldeia, lugar de ser, de viver. O modelo Guarani de propriedade é distinto daquele português e espanhol para o qual a terra é um misto de distinção honorífica e fonte de riqueza num sistema capitalista ainda em construção e parcialmente transportado nas caravelas para a América (BRAND, FERREIRA, ALMEIDA, SOUZA, COLMAM, 2008, p.8)

NOELLI (1993) afirma que havia um modo de produção da vida seguido pelos Guarani, que guarda relações com o padrão amazônico, por mais de 3000 anos, até a chegada da expansão europeia. Assim, segundo ela, viviam da prática do manejo agroflorestal, com roças itinerantes numa cultura conhecida como circularidade, próximos a uma bacia hidrográfica ou área de várzea.

No período colonial, as relações dos Guarani são marcadas pelos conflitos entre espanhóis e portugueses, sendo que as relações entre os primeiros foram mais intensas. Os espanhóis foram os primeiros a estabelecerem relações de aliança com os Guarani, nesse momento estavam interessados em encontrar o caminho para os minérios, o famoso caminho de Peabirú que passaria pela região (MELIÁ, 1997).

---

<sup>21</sup> Essas narrativas ainda são muito presentes, entre os Guarani-Kaiowá, centralidade nessa pesquisa, as referências geográficas são o pé de mamão, o famoso bambuzal do Panambizinho, que foram agregadas as referências das casas das famílias (fica ali entra casa de fulano e a de ciclano...).



Poderíamos destacar que no período conhecido como colonial, as relações entre indígenas e europeus se deram de diferentes formas, primeiramente os indígenas eram vistos como parceiros comerciais, em seguida, foram tomados como mão de obra para as empresas coloniais; e posteriormente também foram tomados como aliados políticos nas lutas seja do lado português ou espanhol, como verdadeiras fronteiras vivas.

Assim os Guarani foram importante mão de obra, sobretudo das mulheres como criadas nas casas nas quais posteriormente vai promover a mestiçagem violenta), trocavam pequenos produtos entre si, e se uniam na guerra. Para os Guarani, as guerras, eram uma forma de ganhar força na luta contra seus inimigos no Chaco. Isso alterou profundamente as dinâmicas de guerra entre os Guarani, desintegrou muitos tekohá aumentou o número de conflitos internos e rebeliões, sobretudo pelas revoltas dos pajés. (MELIÁ,1986,p.23).

Nas relações com os Guarani e espanhóis, no ano de 1556 se estabelece nas colônias espanholas o modelo de *encomienda* no qual os Guarani trabalhavam para a produção de alimentos e na extração de erva mate, e em contrapartida eram civilizados pelo cristianismo. Civilizar era submeter as leis e regras de trabalho (CUNHA, 2012, p.74). Aqui notamos a mudança das relações, antes elas se davam entre Coroa e colonos, até as missões jesuíticas serem estabelecidas no século XVII (CUNHA, 2012, p. 19-21), momento em que os jesuítas passaram a questionar a utilização do trabalho indígena, e a seguir a missão de evangelização como forma de integrar os indígenas a sociedade, sobretudo pela conquista espiritual.

“ sem fé, mas crédulos: os jesuítas imputam aos índios uma extrema credulidade, e a coisa é só aparentemente contraditória. No fundo, a fé é a forma centralizada da crença, excludente e ciumenta. A carência de fé, de lei, de rei e de razão política não são senão avatares de uma mesma ausência de jugo, de um nomadismo ideológico que faz *pendant* à atomização política. A credulidade é uma forma de vagabundagem da fé. É por isso que a sujeição tem de ser dar em todos os planos ao mesmo tempo”. (CUNHA,2012, p. 45)

Esse projeto de sujeição, implica em mudanças nas relações dos guarani com sua terra, vai alterar profundamente o modo de ser Guarani, uma vez que: “No se puede hablar de la tierra guaraní como de um dato fijó e inmutable, ella nace, vive y muere com los próprios guaraní, que em ella entran, la ocupan y la labran. La tierra origina ciclos que no son simplemente econômicos, sino sócio-políticos y religiosos” (CHAMORRO, 2004, p.43).

As dinâmicas dos rituais de celebração do milho, dos frutos maduros e dos nomes, vão ser afetadas pela presença das missões, e posteriormente dos bandeirantes. Em suma, a colonização, aqui entendida como o primeiro momento histórico do contato, representou a perda da “autonomia política, complexidade social e variedade alimentar” (CHAMORRO, 2004, p.43 ) dos guarani.

Isso porque a estratégia central passa a ser confinar os guaranis em aldeamentos misturando diversas famílias extensas, e desrespeitando as dinâmicas de migração territorial dos roçados, a obrigatoriedade do cristianismo frente as religiões tradicionais, como a transformação dessas religiosidades em demoníacas. A imposição de um modo de produção diferente do seu modo de produção de vida, impõe o destino de extermínio dessas culturais.

“ O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas “hordas selvagens”, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir extinguem-se aldeias a pretexto que os índios se acham “confundidos com a massa da população”(CUNHA, 2012, p.81)

É claro que havia uma posição de dualidade da ação jesuítica, se de um lado eles protegiam os indígenas da escravidão, e da ação dos bandeirantes. Inclusive no século XVII, no caso português, receberam autorização da coroa para armar os indígenas na defesa contra bandeirantes, e garantir a defesa territorial da fronteira paraguaia. De outro lado, as missões funcionavam como colônias agrícolas, produzindo algodão e mate, com algumas roças familiares de subsistência, que feriam as tradicionalidades indígenas, além de buscarem cooptar “caciques”<sup>22</sup> através da garantia de subsistência e proteção frente a inimigos<sup>23</sup>.

Muitos desses processos são amplamente conhecidos pela historiografia que traça o “Pacto Colonial”, contudo pouco conhecida e que nos interessa aqui é a documentação sobre

---

<sup>22</sup> O termo está utilizado em aspas porque não se observa a utilização dentro da cosmologia Guarani, para as lideranças, que eram senão das famílias extensas, esse termo fora construído externamente, ainda que hoje possa ser ouvido nos diálogos interculturais, gostaríamos de preservar essa diferenciação.

<sup>23</sup> Outras imagens aparecem como a criação dos *cabildos* em 1611, uma instância da coroa espanhola para controle da região na qual se inseriu a figura do capitão, com os bastos de mando de poder, deslocando lideranças indígenas através do oferecimento de cargos de poder dentro do regime.

as resistências nesse período, as estratégias dos Guarani para enfrentar a presença dos europeus.

Os movimentos de resistência indígena à aliança hispano guarani foram intensos. Em 1537 os Guarani empreenderam um combate quando os espanhóis chegaram ao porto de Asunción, mas foram subjugados pelas armas. Em 1543 em outra rebelião, na qual se contaram 1.300 espanhóis e 8.000 guerreiros Guarani, estes tiveram 4.000 baixas. Neste episódio foram feitos prisioneiros 8.000 guarani entre mulheres, homens e crianças que foram repartidos entre os soldados vitoriosos. Em 1555 a ordem colonial submeteu à força 27.000 famílias divididas entre 300 espanhóis (BERTHO, 2005, p.40)

No século XVI e XVII são registradas várias rebeliões lideradas pelos pajés. Um destes levantes o do “cacique” Ñesu no Uruguai, expulsou os jesuítas de sua terra, a ação inspirou outros guaranis mais não obteve êxito em outras províncias, Ñesu acabou isolando-se na floresta. Em 1632<sup>24</sup> ocorre uma conferências de xamãs que imitando os rituais de batismo brancos, desbatizam os indígenas (CHAMORRO, 2004, p. 87-93).

Na região do Itaim<sup>25</sup>, também observamos resistências, em 1614, norte do Rio Paraguai, há registros de resistência armada dos Guarani ao avanço bandeirante no seu território. Eles sofreram ataque também dos Mbayá, e por epidemias. Fora forte a pressão dos jesuítas, que criaram em 1631 quatro reduções com 1200 famílias, por volta de 10.000 indígenas. Contudo a resistência indígena era forte através do chamado dos rezadores para se refugiarem nas florestas. Havia um forte repúdio aos espanhóis e também aos jesuítas Na fala de um indígena registrada por um jesuíta se observa: “conozco muy bien las manãs que tenéis los jesuítas, recorréis los bosques, ríos y cuevas con pretexto de enseñarnos la religión y en realidad para sujetarnos al yugo de los españoles” (REHNFELDT, 2000, p.160, apud BERTHO, 2005, p. 50).

Frente a isso, em 1570 começam as guerras justas em represaria aos ataques indígenas e como forma de conseguir mais cativos, eram autorizadas pelo rei ou governador local. Nas

---

<sup>24</sup> Vale lembrar que entre 1580-1640 Portugal permaneceu anexado ao reino de Castela, possibilitando uma efetivação do controle espanhol do Rio da Prata, notadamente Paraguai, implementando a pleno o projeto jesuíta, de redução dos povos indígenas a pequenos povoados; e afastando ao máximo os guarani das cidades espanholas.

<sup>25</sup> Nos interessa muito na pesquisa essa região, porque possui direta relação com a configuração da territorialidade Guarani e Kaiowá, proximidade com a Cordilheira de Amanbay.

aldeias forçosamente eram colocadas diversas etnias, que através da catequização seriam homogeneizadas, assim se concentrou a terra e o trabalho. Os pajés e feiticeiros (rezadores) eram vistos como ameaças aos projetos jesuítas, por afirmarem a tradicionalidade da cultura. Meliá (1997, p.87) apontam que chegaram a ser 30.000 Guaranis em cativeiro, e que em muitos casos no meio dos aldeamentos se podia encontrar uma casa de reza, entre outras marcas de resistência ao cativeiro.

Ainda, como reação, um dos objetivos da colônia passou a ser neutralizar o papel político dos pajés, e o projeto de cristianização se expandiu ao longo de toda a bacia, os espanhóis perceberam que os pajés, feiticeiros, rezadores, são os líderes da palavra guarani que trazem os guaranis a sua ordem tradicional, que sustentavam no período a resistência (BERTHO,2005, p.45). Chegaram a criar divisões entre os povos Guarani aqueles que eram considerados nobres e os que eram considerados vassalos, tentando dividir e hierarquizar a sociedade indígena (WILDE,2003, p.40), utilizaram a cruz e armas como formas de apaziguar as resistências.

A religião guarani, sustentada na base pela palavra, é o elemento principal que irá marcar as dinâmicas de resistência do período. Os pajés serão as figuras que incentivaram a fuga das missões, assim os guaranis sintetizavam na religião suas formas de experiência de organizar e resignificar sua cultura. Quando as crianças nascem elas são batizadas com nomes indígenas assim recebem a nova palavra. Quando as coisas não vão bem, tempos de crise, problemas, isso se deve ao afastamento da palavra. Quando uma pessoa morre, deve se esquecer seu nome, abandonar a casa, deixar que a palavra se apague. (CHAMORRO 2004, p.56). A palavra toma o sentido de mensagem do povo, de representação da ancestralidade assim se deve ouvir a palavra (*Ohenduíva*), se pode sonhar com a palavra (*Ohechaíva*), mostram outras dimensões para além da comunicação oral.

Os processos de contato também criaram suas dinâmicas de interpretação do que se vivia, assim os Guaranis criaram imagens como *oréva* (aqueles que resistem com a religião tradicional, mantendo um nós que exclui o interlocutor com quem se fala) e *ñandéva* (aqueles que se deixam batizar, criando um nós mais inclusivo com quem se fala), assim reconhecia as dinâmicas da sociedade envolvente ora se afirmando parte dela, aceitando políticas públicas a dentro do território, aceitando inclusive alguns jesuítas, ora se diferenciando dessa sociedade, combatendo e resistindo na sua tradicionalidade (CHAMORRO,2004, p.52)

Uma representação dessa dualidade, hodiernamente, podemos presenciar quando estávamos na aldeia de “*Te'yikuê*”, na casa de uma família Guarani e Kaiowá, e eles nos contavam de quando a filha deles quase morreu, porque *Ñhanderu* estava a deixando<sup>26</sup>, apesar de ser uma família batizada seguidora do protestantismo, no momento em que a menina não se curava, era preciso buscar os rezadores. E assim o fizeram, eles nos explicaram que como a menina não tinha um nome indígena, *Ñhanderu* iria deixa-la porque não reconhecia mais a alma indígena dela, logo deram um nome indígena e ela se curou. Temos então um claro exemplo da força da tradicionalidade.

Alguns antropólogos como Sunik Bratislava irão afirmar que a noção da palavra nasce em oposição a tentativa de conquista espiritual pelo cristianismo no século XVI (CHAMORRO,2004). A autora observa esse fenômeno na análise da resistência indígena através de expressos como “buscar a palavra”; “vestir a palavra”, à medida que a colonização representou uma ruptura com a tríade até então entre corpo, nome e palavra (que no guarani possuem a mesma origem etimológica). Deste modo era tarefa do líder espiritual desfazer a palavra, avisar da destruição do modo de vida, ir contra as ameaças, por isso incentivaram mudanças e intensas migrações (CHAMORRO,2004, p. 99)

Atentos ao seu tempo, os xamãs, interpretavam e defendiam sua antiga forma de ser, não só contra os brancos, contra hegemonicamente, mas também reorganizavam o mundo nativo. (CHAMORRO,2004, p. 101). Nesse movimento afirmavam as danças como forma de expressão da religiosidade tradicional, realizando profecias cataclimáticas contra os invasores<sup>27</sup>.

Chamorro (2004) sintetiza as ações indígenas desse período em seis movimentos, protagonizados pelos xamãs (rezadores):

- 1) Substituir os nomes cristãos por nomes indígenas;
- 2) Realizar um contrabatismo;
- 3) Matança dos animais coloniais, como gado, vacas;
- 4) Fuga para os montes e floresta;
- 5) Ritual da perfuração dos lábios;
- 6) Incentivo a volta das práticas indígenas

---

<sup>26</sup> Como pude observar da vivência de campo, e algumas conversar, para os Guarani e Kaiowá *Ñhaderu* é um pássaro, que fica pousado sobre os ombros das pessoas. A imagem dele deixando o corpo é levantando voo.

<sup>27</sup> Até hoje essa prática é difundida, em muitas Aty Guasu, tive a experiência de ouvir os rezadores afirmarem a vinda de tempestades, a queda de estradas pela chuva contra o agronegócio.

Esses atos representam em sua maioria a tentativa de submeter as práticas colonialistas ao ridículo, buscando ganhar poder frente a elas (CHAMORRO,2004, p.108). Assim observamos que a chegada do homem branco a mitologia indígena, não introduz apenas a ideia de um estrangeiro, ou a noção de um inimigo, mas também o tema da desigualdade de poder (CUNHA, 2012, p.24) na esteira do que estamos falando, a colonização é um projeto de submissão a colonialidade do poder.

E além disso, que as sociedades indígenas através de sua própria mitologia pensaram formas de interpretar o que acontecia nos seus próprios termos. “reconstruíram uma história do mundo em que elas pensavam e em que suas escolhas tinham consequências. Não como vítimas da fatalidade, mas como agentes de seu destino” (CUNHA, 2012, p.110)

Observamos a síntese do pensamento guarani na fala de Pa'i y Karai Aperera: “ Si dios, como dices, está presente em todas as partes, puede continuar dispensándolos sus beneficios ne este lugar” (CHAMORRO,2004, p.108). Logo, em outras palavras o líder guarani reconhece a universalidade do outro Deus, só que não o quer em seu território, afirmando o reconhecimento da crença do outro, mas não aceitando sua imposição.

Em 1750 com a assinatura do Tratado de Madrid se impõe claramente os domínios portugueses e espanhóis sobre a região da bacia do Prata. Ao estabelecer as fronteiras do Estado Nação impacta-se diretamente as dinâmicas de territorialidade Guarani. O Tratado fora estabelecido pelo determinismo geográfico, montanhas e rios, sem qualquer inclusão indígena, eles acabaram se tornando fronteiras vivas. Assim, se desterroriza os Guarani, os caminhos de dispersão do povo Guarani, as fronteiras separam as terras dos pais, a ancestralidade sobrenatural. Os Guarani e Kaiowá, povos que estudamos ficarão sobre o domínio português na província do Mato Grosso, separados de seus correlatos Pã-Tavyterã que estarão no Paraguai sob domínio espanhol.

Acerca do tratado de Madrid, Meliá retrata diversos escritos da reação Guarani ao Tratado, inúmeras cartas dos Guarani missioneiros são enviadas a coroa espanhola, exigindo suas terras, pela luta de defesa do território. Uma das grandes reações é a chamada Guerras Guaraníticas, feitas em reação a incorporação dos Sete Povos das missões ao território

espanhol da Colônia de Sacramento, na qual se destaca a liderança de *Sepé Tiaraju*, que coordenou as guerrilhas contra portugueses e espanhóis<sup>28</sup>.

Entremos no século XIX, consolida-se o problema indígena como o problema das terras ao império brasileiro, sem jesuítas, com territórios definidos, a política indigenista da assimilação volta a pairar, a estratégia lançada por José Bonifácio era a domesticação e sedentarização dos índios nos aldeamentos. Todavia, agora eram livres, e eram chamados a construir a nação, eram parte da diversidade, da coroa do imperador D. Pedro II, como chamar a civilização? A saída encontrada era tratar os índios com justiça, reconhecer as violações cometidas, assim sendo reconhecer eles como os donos da terra, bastava comprar suas terras, uma vez que eles seriam obrigados a vendê-las. Desta maneira, a questão indígena nacional era na verdade um problema de terras, de acesso à elas.

Nesse contexto, também começa o processo de reterritorialização dos Guarani, aprofundando as visões sobre o fim do mundo, a mescla entre canto e profecia, embaladas na dança, e surge o mito da busca pela terra sem males (*Yvy Marãne'y*), era preciso retornar aos territórios de onde fomos expulsos através da memória dos xamãs.

O mito da “tierra sin males” aparece nos escritos de Ruiz de Montoya, na etnologia de Nimuendaju, em 1914, focado na busca pela terra sem mal, segundo a crônica dos autores ela estaria do outro lado do oceano, que se iria até ela voando (por medo de enfrentar as ondas), ou no centro da terra (CHAMORRO, 2004, p.180)

Para Helena Clástres “A terra sem mal é esse lugar privilegiado, indestrutível em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte “ (1978, p. 30) atingida ainda em vida, através da dança com os ancestrais.

Cumpramos ressaltar que os Guarani são uma nação, composta por diversos povos (Mbyá-Guarani, Kaiowá, Nãndeva) e que ainda que tenhamos tentado aqui traçar algumas universalidades, estas também repercutem internamente em diferenças. Assim, a ideia da “terra sem males” foi uma interpretação que tiveram os pesquisadores com mais contato com os Guarani no litoral.

---

<sup>28</sup> Faleceu na Chacina de Caiaboaté, 7 de fevereiro de 1756. A história de Sepé ainda está sendo recontada através do resgate da história oral.

Dessa forma, não podemos universalizar a estreita ligação feita entre migração e terra sem males. Isso porque para o Mbyá-Guarani, a terra sem males não está necessariamente no migrar está associada a terra boa e fértil, a abundância de alimentos, o “estar no caminho” está muito mais associado ao acesso à terra, de modo que não é uma utopia distante, é um ato cotidiano, de plantar, caçar, fazer festas (CHAMORRO, 2004, p.180-183).

Entre os Kaiowá e os Ñandeva a noção aparece mais vinculada a terra plenificada, utilizam a expressão *Yvy araguayje* que poderia ser entendida como um termo que se refere ao tempo-espaço perfeitos. O conceito também não está associado a mobilidade geográfica, mas a presença de um caminho também é um imaginário importante. A noção remonta ao caminho da terra onde se exerce plenamente a palavra, mesmo sem terra há um caminho. (CHAMORRO, 2004, p.183-184).

Todas essas abordagens representam a busca por libertação, a reconstrução de um espaço para seu exercício, diante do desterro, ou seja, a criação de um horizonte utópico que transita entre a dimensão geográfica e simbólica, marcado pela passagem através da ideia do caminhar. Num movimento de resgate de sua economia antes da colônia, de sua memória. O que verdadeiramente caracteriza a ideia de resistência.

A concepção de resistência que está sendo usada aqui se refere à proposta de Amílcar Cabral (1979). Segundo ele a resistência “ é a força contrária da força colonialista e imperialista é o movimento de libertação nacional”, e ainda “ resistência é o seguinte: destruir alguma coisa, para construir outra coisa”. Segundo ele a resistência tem quatro formas: política; econômica, cultural e armada. Aqui a forma utilizada é a cultural por trazer a perspectiva de crítica ao colonialismo e o horizonte de desenvolvimento da consciência e ação concreta para superação através de uma *práxis* distinta.

Desta forma, buscamos demonstrar que existiram fatores histórico como o avanço da sociedade nacional sobre os territórios indígenas, sobretudo com a erva mate, que impulsionaram a criação de utopias indígenas, formadas através da união entre um discurso profético e um senso de identidade. Maneiras de resistir em que se explicaram as causas materiais atreladas a sua cosmopolítica, que explicaram o avanço sobre a bacia do Prata, a mobilidade indígena para o litoral, cunhando que os Guarani são sujeitos de sua própria história.



Por fim, nos caberia ainda mencionar nesse período, a guerra do Paraguai (1864-1870), os indígenas lutaram fortemente por todos os lados, em sua maioria na esperança de garantir a permanência no seu território. Contudo, além do extermínio da população local, a guerra trouxe a consolidação de três núcleos urbanos, que a nós interessa nesse trabalho, Dourados, Miranda e Coxim. Trouxe missões militares a região para firmarem os limites das fronteiras, as quais mapearam toda a territorialidade ainda dispersa dos aldeamentos jesuítas.

Até aqui analisamos a política colonial e sua continuidade no império para trabalhar a ideias de extermínio e também a resistência indígena, muito ainda caberia mencionar sobre a Guerra do Paraguai, mas guardaremos isso para o segundo capítulo quando adentrarmos na territorialidade Guarani e Kaiowá. Sendo assim precisamos avançar no período pós republica velha e da criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

## **2. Serviço de Proteção ao Índio (SPI): militarização, protecionismo e nacionalização**

Com a proclamação da República e a expansão do Estado Nação, as ordens eclesiásticas vão perdendo o espaço. O projeto da República, tal qual mencionamos na construção do mito das três raças, envolviam a homogeneização na cultura nacional. Para isso fora criado o primeiro aparelho de poder governamental para gerir as relações entre povos indígenas e aparelhos de poder, surge então o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), vinculado ao então Ministério da Agricultura, Industria e Comercio (MAIC) (LIMA,1992).

O MAIC estava permeado pelo discurso positivista da época, sobretudo a noção de uma pedagogia do processo. Assim, fora criada um discurso de que o país viveria um atraso rural, sobretudo pelas elites cafeeiras, desta foram era preciso investir na formação de mão de obra rural, era preciso superar o passado escravocrata (LIMA,1992, p.158). O serviço nasce, então, com o objetivo de formar tanto indígenas quanto estrangeiros atraídos para o Brasil, para o trabalho rural<sup>29</sup>, por isso estava focado na construção de centros agrícolas.

Lima (1992) destaca os bastidores da construção do serviço, permeado de um lado pelas noções positivistas do Museu Nacional, chefiado por Hermann von Ihering, e o militarismo de Candido Rondon. Esses são dois processos chaves para o indigenismo

---

<sup>29</sup> Essa irá até 1918, quando se separa a tarefa de formação de trabalhadores estrangeiras, adquirindo o serviço a nomenclatura de SPI.

brasileiro, a junção positivista com o ideal do exército como força salvadora da Nação – imaginário consolidado, sobretudo com o pós-guerra do Paraguai.

Por isso, a chefia do SPI sempre foi de “engenheiros-militares” só eles seriam capazes de construir as bases da Nação. Era o soldado-cidadão que deveriam agir moralmente na construção de um sistema de controle social, e na tarefa de redução dos povos indígenas. No processo de Rondon de pacificação dos índios hostis, os militares seriam capazes de convencer da civilização, era preciso “atrair e pacificar”, conquistar os territórios indígenas, mas sem dizimar indígenas, aqui aparece a noção de proteção. Algumas destas estratégias eram amplamente difundidas por Rondon de sua experiência com os telégrafos, que permanece muitos anos na chefia, uma delas era nas missões de contato dar presentes aos contatados para criar novas necessidades e garantir a boa receptividade (LIMA, 1992).

O SPI entendia “o índio” em caráter de transitoriedade,<sup>30</sup> de sua condição de índio para a condição de trabalhador rural nacional. Baseado no indigenismo militarista, o índio é a “origem” da nacionalidade, reconhecer que possuem terras próprias era sinônimo de reconhecer à própria nação o direito de seu território, para assegurar isso nacionalizar os indígenas era preciso, assegurar o controle sobre eles, a imposição do modo de produção capitalista, e a gestão de suas terras.

As liberações das terras dos indígenas transferiam a jurisdição do espaço aos poderes dos Estados e não da União, isso de um lado abriu as portas para os estados gerenciarem a venda de terras indígenas, gerando o problema atual dos títulos de propriedade à luz dos direitos originários. De outra parte abriu espaço para que o SPI passasse a negociar localmente o acesso a terras, facilitando a corrupção do órgão, criando toda uma dinâmica regional de barganha e conchavos (LIMA, 1992, p.160). Essa dinâmica de dualidade marca muito o período entre o regionalismo e a capital. É salutar observar essas dinâmicas porque nesse momento estamos a falar de um projeto de integração dentro das fronteiras do próprio Estado Nação.

Um dos aspectos disso, é observar que o SPI faz coincidir o tema indígena, novamente com a guarda militar e assegurar os limites políticos territoriais do país, essa sem sombra de

---

<sup>30</sup> Gostaríamos de demarcar bem a noção de transitoriedade, porque além de aclarar que se tratava de um projeto etapista de passagem da condição de não civilizados a condição de cidadãos, que como retratamos no capítulo anterior, se dava através da homogeneização numa identidade nacional. Ignorando toda a tradicionalidade indígena, sobretudo na gestão geoespacial.

dúvida era uma das pautas de Rondon. Alguns escritos chegam a relacioná-lo como a figura de um bandeirante em novos tempos, desbravando os “vazios” do país (LIMA,1987, p.16). Essa percepção das terras indígenas, como espaço a ser ocupado já fora fundamentada no período pombalino, com José Bonifácio no império. I, voltamos a política indigenista como política de terras.

Isso marca para nós como o problema da terra é central na percepção das políticas indigenistas, o problema indígena é senão o problema de acesso aos seus territórios, o SPI buscará encontrar formas de legitimar o esbulho de cidadãos. Por isso as políticas indigenistas do SPI estão diretamente atreladas as políticas agrárias.

Nesse sentido, chave é a ideia construída de tutela, através da qual o indígena não é plenamente capaz de exercer sua cidadania, portanto não é plenamente capaz de atuar politicamente, precisa ser representado/assistido. O próprio SPI será o legitimado a ser o mediador disso, conforme a disposição do Código Civil de 1916, art. 6º. Notadamente, o que chamamos de assimilação está assentado na tutela, posto que uma concepção autoritária de constituição da identidade nacional, busca chamar os indígenas a sociedade nacional, sob a falsa imagem de um discurso de defesa do étnico, como a ideia de “proteção fraternal” de Rondon (LIMA,1987, p.07).

Assim nascem alguns de nossos fantasmas do indigenismo: o paternalismo, a tutela, clientelismo. Por detrás dessas noções encontramos: a presença de uma classificação implícito dos índios, ora bravos, ora mansos, ora não mais índios, tal como o SPI utiliza os Terena para mostrar como os exemplos aos revoltosos Guarani e Kaiowá, ou mesmo para afirmar que não havia indígenas no trabalho com a erva-mate, submeter todos a identidade de paraguaios, por falarem guarani; a incorporação de um discurso moral e ético para o Estado, que passa a ter a dívida da conquista e a missão civilizadora; a necessária separação entre brasileiros (os integrados a sociedade nacional) e índios (em transição para a sociedade nacional) elemento fundamental para justificar a presença da tutela; um papel do governo em promover ações, “proteger,” “não se aproveitar”<sup>31</sup>; e pôr fim a permanência do positivismo que impõe uma evolução espontânea, natural aos povos (LIMA,2002, p.3)

---

<sup>31</sup> Nessa análise partimos do pressuposto da compreensão da diferença entre Estado e governo, uma vez que a figura do Estado Nação pressupõe contradições ainda que manifestado um consenso. Por sua vez o governo, imbuído da legitimidade de um processo eleitoral, se cria um indivíduo coletivo, muitas vezes personificado na

A dinâmica de funcionamento do SPI constituía no estabelecimento de postos indígenas, havia uma primeira frente de “contato”, responsável por atrair os povos indígenas para os aldeamentos, constituindo povoações, nas quais estabeleciam a figura de um chefe de posto, um capitão, as delegacias para assegurar a repressão. E outra frente administrativa, das inspetorias regionais<sup>32</sup>.

Ao longo de toda a territorialidade Guarani, a presença da erva mate também era forte, o SPI se dedicou a apoiar a exploração de erva mate localizando trabalhadores e contribuindo no controle social do trabalho através dos postos indígenas, também conhecidos como “postos hervateiros” (CTI, 2013, p.17). Nesse processo, o SPI contribuiu na convocação dos indígenas para o trabalho, extraindo a madeira, e no processo de invisibilização e exploração da economia indígena. Em muitos casos se ocultavam o fato de serem indígenas, como falavam o guarani, eram misturados a trabalhadores paraguaios. Há vários relatos em que se menciona ser majoritariamente mão de obra Paraguai na erva mate (BRAND, 1993).

Acerca da implementação do SPI na região, nos interessa notar também a passagem da Coluna Prestes pelo território Guarani. Segundo dados apresentados pela Comissão Trabalho Indigenista (CTI) (2013), muitos Guarani foram recrutados à força para trabalhar no abastecimento das tropas, abrindo as picadas, espionando e até como combatentes, tanto das tropas tenentistas de Prestes quanto das legalistas de Rondon. Há relatos dos telégrafos, que se monitoravam coma instalação de postos indígenas do SPI na região de Guaíra. Esses relatos estariam por volta do ano de 1924/1925 quando a Coluna passou, inclusive ela provavelmente transitou pela territorialidade guarani, uma vez que há uma movimentação de Foz do Iguaçu, em que saem pelo Paraguai e adentro pelo na época, Estado do Mato Grosso, a Coluna teria se reorganizado no Mato Grosso (que em seguida terá um papel de destaque ao apoiar São Paulo na resistência ao Governo Vargas, na chamada Revolução de 32, quando se cria o Estado de Maracaju. Esses fatores serão importantes para Vargas tomar conhecimento das riquezas da região, e depois implementar um projeto de colonização e

---

trajetória latino-americana. Assim esses discursos de governo, contribuem para a criação de um herói nacional do projeto de proteção e pacificação, por isso surge o mito Rondon (LIMA,1987).

<sup>32</sup> Havia uma crise permanente quanto as finanças, a medida que o serviço era monopolizado por agentes militares, que tinham altos custos. Algumas dinâmicas foram estabelecidas para garantir produção de renda no SPI, uma dessas experiências, segundo Lima (1992), fora a política de arrendamento de partes dos aldeamentos do SPI. Esse tipo de política configurou no território Guarani, um certo enfretamento ao monopólio da Cia Matte Laranjeira, que em 1915 perdeu o monopólio das terras na região.

estruturação fundiária nos anos 30. Com a anulação dos direitos da Companhia Matte Laranjeira em 1943.

Nos anos 30, o SPI passa a pertencer ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC), o qual criou o Departamento de Povoamento com quatro seções, sendo uma delas a do SPI. Em 32 vai para o Ministério da Guerra, nesse avança a perspectiva da educação moral e cívica para os indígenas, eram obrigados a fazer atividade física, se intensifica o protecionismo. Havia duas áreas de ação: posto de atuação, vigilância e pacificação e os postos de assistência, nacionalização e educação. Impõe-se a disciplinar militar, formam-se núcleos militares entre os indígenas. (LIMA,1992).

Nos anos 40, com Getúlio Vargas, o SPI volta ao ministério da agricultura, novamente se coloca a necessidade de transformar indígenas em trabalhadores rurais. Entra em curso um projeto de estruturação fundiária para o interior do país, sabendo das riquezas da terra roxa Guarani, empreende-se a “Marcha para o Oeste”, para ampliação da lavoura agrícola. E ainda o medo do cenário da 2ª Guerra mundial determinava a guarda das fronteiras, novamente os Guarani terão seu território militarizado, e são recrutados para tal obra.

Em 1939, cria-se o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), formado pelo SPI, Museu Nacional e Serviço Florestal, que seria responsável por formular e constituir as políticas indigenistas. A expectativa era que com ele o SPI se tornasse apenas um executor da política, mas na prática isso não ocorreu, porque seguiu sendo um órgão formulador de políticas.

De 45-55, o SPI passa a ter civis à frente do serviço, incorporando uma visão mais antropológica, surgem figuras como Darci Ribeiro. Ganha lugar, em tese, a noção de integração dos povos, em lugar da assimilação. A entidade buscará centrar-se na capacidade produtiva dos indígenas de gerar renda, fornecendo instruções para o trabalho com a agricultura. Incorpora-se também alguns elementos ambientais, com a criação do Parque do Xingu em 1950, nesse sentido o discurso do índio passa a ser associado a preservação ambiental, como guardiões da floresta, isso imprime um certo fôlego às percepções militares, ainda que ao lado do parque estejam rotas para aeronaves e bases militares.

Outro elemento importante no período é a pressão internacional, o surgimento de um novo paradigma jurídico para as relações com os povos indígenas, com a Carta da ONU de

1948, a Convenção nº. 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1957<sup>33</sup>, que estabelece sobre a “Proteção e integração das populações indígenas e outros povos tribais e semitribais de países independentes”, marcando o paradigma de integração.

Essa ideia de integração estará na base de Fundação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 1967, em substituição ao SPI, que viria para fechar o ciclo de domínio da noção de assimilação e a incorporação dos valores de integração. Atendendo as pressões internacionais, que eram importantes na época para tornar o país atrativo para investimentos estrangeiros e dentro do projeto militar de redesenhar a burocracia do Estado (1967-1980) (LIMA,1992, p.170). É claro, também um novo momento de expansão da fronteira agrícola brasileira e dos investimentos em infraestrutura, portanto, um novo momento de invasão dos territórios indígenas (analisaremos mais adiante isso).

Contudo, como já falamos aqui polissêmica a palavra integração, nesse contexto claramente político, ela foi uma nova maquiada de assimilação, porque em todos os anos de história do SPI não se logrou avançar no conhecimento das línguas originárias, nem mesmo da cultura dos povos, são relatórios e relatórios sobre controle social. Quando não se reconhece o direito do ser outro, lhe confere uma capacidade relativa, não se pode integrar sem reconhecimento, sem conhecimento da história.

Toda a legislação subsequente, notadamente o Estatuto do Índio , art 2º também buscará essa substituição, assimilação pela integração , o que não se confunde no estatuto e na interpretação da Funai como emancipação. Isso impõe as lideranças a difícil tarefa de conciliar a base interna e o manejo de instituições nacionais e até internacionais. Acerca desse suposto giro de pensar, nos parecem sábias as palavras de CUNHA (2012, p.114):

Essa concepção leva, também, a entender a integração como sinônimo de assimilação cultural. E se algo nefasto é a confusão de termos. O homem é um ser social, de início. Ele é dado em sociedade e não é concebível fora dela. Os direitos do homem se aplicam, portanto, a um homem em sociedade: supõem, assim direitos das sociedades, direitos dos povos. Ora, um direito essencial de um povo é poder ser ele próprio. Querer a integração não é, pois, querer, assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos.

---

<sup>33</sup> Essa Convenção será substituída pela nº 169, em vigor até hoje.

## 2.1 O SPI e a província do Mato Grosso

No ano de 1910 chega o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) à região do Mato Grosso do Sul, inclusive com a transferência da inspetoria de Bauru/SP para Campo Grande/MS visando atender a imensa quantidade de indígenas na região. Dentro da política integracionista do SPI, estava a demarcação de territórios indígenas, entre 1915-1928 o SPI demarcou oito reservas totalizando 18.297ha (CHAMORRO,2015, p.154). Importante mencionar que no ano de 1915 a Cia Mate Laranjeiras perdeu seu monopólio, sendo aberta a venda de terras a imigrantes, através da Lei 725/195 do estado Mato Grosso, isso abriu a possibilidade para a criação das reservas (CHAMORRO, 2015, p. 150). Essas demarcações constituíram os Postos Indígenas (PI) e foram feitas por funcionários do SPI, sem respeito a padrões indígenas de ocupação territorial, foram criadas então as reservas: Amambai, Dourados, Caarapo, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí (CAVALCANTE, 2013, p. 84). Em sua maioria elas foram situadas contínuas a centros urbanos (CHAMORRO, 2015, p.153), caracterizando um processo ainda mais predatório de cercamento.

Na prática nas reservas os indígenas tinham sua produção controlada, a criação de animais pelo SPI, em geral a própria entidade gestionava a contratação de mão de obra indígena para o mate, eram verdadeiros espaços para se prepararem para integração com a sociedade nacional (CHAMORRO, 2015, p.156). Duas representações políticas do SPI permeiam o imaginário Guarani e Kaiowá nas reservas: os chefes de posto, que eram funcionários do SPI e o capitão indígena, em geral lideranças indígenas cooptadas pelo órgão em desrespeito a organização tradicional da liderança por família extensa (*Te'yi*).

Nesse período histórico, já podemos trabalhar com o resgate da história oral das comunidades. Muitos contam sobre funcionários da erva mate que viam aos territórios para extrair a mate nativa, e que muitos indígenas bloqueavam isso, os fazendeiros seguiam tentando atrair através da compra de roupas e ferramentas, quando não obtinham êxito começavam as ameaças a vida, inclusive há relatos de ataques com veneno (BRAND, 2014, p.02).

Outro elemento da resistência indígena era a fuga. Para ter acesso a mão de obra indígena era estabelecido um regime de escravidão, efetuado através do armazém, se levava

os indígenas para comprar coisas, e assim começava a interminável dívida. A única maneira de sair disso era fugindo. A prática da fuga também era efetuada das reservas do SPI. Inúmeros relatórios apontam missões de busca de fugitivos, que em geral eram encontrados nas proximidades do seu *Tekoha*.

Há ainda relatos de insurgência para defender suas matas, campo, aguadas e seus ervais com a recusa da venda. Frente aos rebeldes era utilizado toda a sorte de violência. A figura dos capitães, que era exercida por indígenas nos postos tinha o papel de buscar outros indígenas, e de tentar mediar conflitos<sup>34</sup>.

Podemos apontar algumas práticas do SPI na formação de reservas entre os Guarani e Kaiowá: o primeiro deles era buscar concentrar a mão de obra indígena para a coleta da erva mate; outro era disponibilizar pouca terra para o trabalho, e para as dinâmicas de migração, obrigando também a se tornarem assalariados; outro elemento é criar disponibilidade de terra para expansão agrícola, desterritorialização; e por fim, buscar terras mais aptas a agricultura (BRAND, 1997).

As áreas das oito reservas foram modificadas e tiveram uma redução de 1600ha, conforme as necessidades de expansão agrícola. Se nas já demarcações iniciais ela ficavam cada vez menores para o elevado número de indígenas, com as reduções se tornava ainda mais inviável o projeto de transformar os indígenas em produtores rurais. De fato o SPI já previa a obtenção de renda com trabalho assalariado.

Com as políticas de povoamento dos “espaços vazios”, nos 40 e 50, muitas terras foram concedidas pelo estado a fazendeiros, levando muitos indígenas compulsoriamente a reservas. “Os funcionários do SPI e outros colonizadores não se conformavam com o modo espalhado dos indígenas de ocupar o espaço. Era preciso concentrar os indígenas em reservas para possibilitar a expropriação de seus territórios” (BENITES, 2014, p.41). Essa prática vem sendo denominado de confinamento, diante da alta concentração população nas áreas (BRAND,1997). Confinamento de indígenas em reservas para liberação de terras para atividades agropastoris, sem qualquer preocupação com o acesso a recursos no âmbito das reservas (CAVALCANTE, 2013). Um dos exemplos dessas políticas nacionalistas, fora a criação, em 1943 da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), sob o território que

---

<sup>34</sup> Essa figura ainda é muito presente no cotidiano Guarani e Kaiowá, na aldeia Caarapó por exemplo, escutei histórias de busca pelo capitão para resolver conflitos de matrimônio, de parentela.



hoje é o Panambizinho, a mistura de indígenas e *karai* gerou tal tensão social que já em 1946 os Guarani e Kaiowá encaminham carta solicitando a demarcação de seu território:

(...) para dividir as terras fora para os índios Caiuás, porque os outros estão só fazendo intrigas para ver se toma as nossas terras e nós somos bastante índios, precisamos de um pedaço de terra para a aldeia, para podermos trabalhar mais sossegados, minha aldeia contém 869 índios entre homens, mulheres e crianças. (Capitão Henrique apud CHAMORRO, 2015, p. 192).

Há diversos relatos Guarani e Kaiowá coletados (VIETTA, 2007) que depõe que entre 1946 e 1947, vários indígenas teriam ajudado Rondon na construção de telégrafos obtendo como promessa a demarcação de 50 mil hectares. Muitos encaminham documentos aos SPI para solicitar esse direito, tendo em vista o avanço de colonos sobre suas terras. As únicas reivindicações atendidas foram acerca de Panambi e Panambizinho, que frente a criação da CAND, os indígenas conseguiram a demarcação de 7 lotes.

Outros relatam ainda que o SPI promovia a remoção forçada das famílias para as reservas criadas, coincidem relatos em Amambai, Bela Vista e Juti. Em muitos casos os indígenas viam-se forçados a migrar para a casa de parentes no Paraguai (BRAND, 1997). Tanto que os movimentos de retorno aos territórios, são vistos pelos indígenas como o retorno do exílio forçado (encontramos diversos relatos em *Ñhaderu Marangatu* na fronteira, ao longo do monte de Amambai). O relato da remoção da Tekoha Taquara em 1953 é emblemático:

Os relatos dos Kaiowá mais velhos que presenciaram o despejo [...] são enfáticos sobre a ocorrência de violência, muita confusão e correria; [...] casas foram queimadas, pessoas amarradas e colocadas à força na carroceria do caminhão que realizou o transporte das pessoas e dos poucos pertences recolhidos às pressas. [...] Os índios afirmam que dias depois da retirada das famílias, índios procedentes de Jarará encontraram dois corpos carbonizados em uma casa queimada pelos agentes que perpetraram a expulsão, o de uma anciã e o de uma criança. Outra criança teria caído no rio Taquara na tentativa desesperada de fugir para a aldeia Lechucha e se afogado nas águas, sendo encontrada pelos mesmos índios presa às ramagens da margem (PEREIRA, 2005, pp. 147-148, apud CNV,2014).

Assim, configura-se a política de confinamento<sup>35</sup> dos Guarani e Kaiowá em reservas. A ação do SPI caminhou no sentido de destruir a territorialidade histórica Guarani, impondo o convívio entre diversas famílias extensas, que eram divididas arbitrariamente em famílias nucleares, buscando esvaziar a luta pela terra com critérios de produtividade econômica. Apesar de toda a violência e usurpação, lhes restaram forças para manter nos cantos a chama da tradicionalidade, para nos anos 80 alimentar o fogo das retomadas.

### **3. Ditadura Militar: índios inimigos da Nação**

“Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil”. (Ministro Rangel Reis, janeiro de 1976, apud CNV,2014, p.245)

A ditadura militar (64-84) foi marcada por continuidades com a política desenvolvida pelo SPI, poderíamos inclusive afirmar que houve uma intensificação da retirada de indígenas de suas terras com um novo momento de expansão da fronteira agrícola a oeste, e por grandes projetos de infraestrutura. Todavia, poderíamos marcar uma diferença de condução política, se antes os indígenas eram vistos como guardiões das fronteiras, a penetração de um discurso de “segurança nacional” irá transformá-los em inimigos da Nação, entraves ao desenvolvimento brasileiro, como emblemático a esse discurso vemos a fala do Ministro que abre essa seção.

A entrada da Doutrina de Segurança Nacional (DSN), criou um Plano de Integração Nacional pautado no lema “segurança e desenvolvimento”, tendo como “fronteiras pioneiras” a Bacia Amazônica e a Bacia do Prata. A partir de então, os temas indígenas vão estar permeados pelo tema da segurança nacional, assim será instituída investigações dos povos indígenas, com a utilização de postos de detenção, como o presídio Krenak, a Fazenda Guarani, e a instituição da Guarda Rural Indígena em 1969.

E ainda, a utilização ampla de práticas de extermínio da população indígena, através do genocídio terceirizado como difusão de doenças como sarampo, varíola, tuberculose; da

---

<sup>35</sup>E ainda no relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014,201), encontramos: As terras indígenas demarcadas pelo SPI no Mato Grosso caracterizaram-se por suas extensões diminutas. Jogados com violência em caminhões e vendo suas casas sendo queimadas, índios Guarani e Kaiowá foram relocados à força nessas áreas, em uma concentração que provocou muitos conflitos internos. Esse confinamento foi um método de “liberação” de terras indígenas para a colonização.

ideia de aculturação dos povos, quando estabelecem critérios de indianidade; da utilização das certidões negativas de presença indígena; e as remoções forçadas. Segundo informações do Relatório Figueiredo, em 1963 havia 300 mil indígenas no país e no ano de 1968 haviam apenas 80mil (CNV,2014). Mais do que a prática conhecida de extermínio de indivíduos e ideologias, a ditadura militar representou o genocídio de povos indígenas.

A FUNAI teve o papel de legitimar toda essa política, como mencionamos anterior a criação da Funai está vinculada ao Ministério do Interior, já congregando a relação entre segurança nacional e povos indígenas:

A Fundação Nacional do Índio segue, de certa maneira, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção ao Índio. Mas “moderniza” esta prática e a justifica em termos de “desenvolvimento nacional”, no intuito de acelerar a “integração” gradativa: absorve e dinamiza aquelas práticas, imprimindo-lhes – a nível administrativo – uma gerência empresarial (Renda Indígena, Programa Financeiro do Desenvolvimento de Comunidades, etc.). Assim, a própria posição administrativa da Funai na estrutura nacional reflete a assimetria de relacionamento existente entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas. Ao mesmo tempo em que a subordinação da Funai a um determinado ministério, o do Interior, resulta numa hierarquização de prioridade, que dificulta sua ação, ao nível da prática levada a efeito pelos dois órgãos não existe qualquer descontinuidade, ou seja, com vistas a aceleração de uma “integração-evolução” – meta da política oficial – a Funai vincula-se ao ministério “dinâmico” responsável pelos grandes projetos de desenvolvimento econômico-financeiro-regional.(CNV, 2014, 16)

Notadamente, entre 68-78 a gestão da Funai será apoiada pela Assessoria de Segurança de Informação (ASI), e dentro do seu corpo burocrático figurara inúmeros quadros militares, como o general Bandeira de Mello, presidente da Funai nos anos 70. Nesse cenário a FUNAI sofre um processo de reestruturação com mudanças do seu Estatuto, determinando a não demarcação de territórios indígenas em faixas de fronteira (CNV,2014).

Outra política indigenista implementada foi as declarações da FUNAI sobre a não presença de indígenas em diversas partes, as “certidões negativas”, que representaram uma verdadeira ocultação de diversos povos, os quais foram exterminados no período. Segundo, nos depoimentos da Comissão Parlamentar de Inquérito acerca da FUNAI, instaurada em 1977, um dos presidentes reconhecesse a impossibilidade de fornecer essas informações, uma vez que sequer a Funai havia estado em muitos lugares em que atestou a não presença

indígena. Essa era uma política para assegurar que os colonos acessassem financiamentos internacionais como do Banco Mundial e Banco Interamericano (CNV,2014).

sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento eram “jogados com violência em caminhões e vendo suas casas sendo queimadas, índios Guaranis e Kaiowá foram realocados às forças nessas áreas, em uma concentração que provocou muitos conflitos internos” (CNV, 2014, p.207).

Segundo estimativas apresentadas no Relatório da CNV (2014) dois terços das populações indígenas do Paraná, Mato Grosso e Pará sofreram remoção forçada. Entre os Guarani e Kaiowá encontramos muitos relatos prestados a CNV em visita ao estado do Mato Grosso do Sul sobre a transferência forçosa para outros territórios indígenas, como os habitantes de Racho Jakaré, que em 1978 a Funai levou para a terra demarcada Kadiwéu, segundo o resgate da memória, eles retornaram para seu território caminhando mais de 400 km:

Livrada Rodrigues, de Rancho Jakare, sobre o episódio: Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola quenós fomos. [...] Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos davam pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. (SILVA, 2005, p. 125).

Segundo BRAND (1997, p.104) a FUNAI removia os Guarani e Kaiowá apoiando com veículos, motoristas e fornecendo alimentos. Em março de 1985, no despejo de Jaguripé, conforme depoimento de Silvio Benites, há uma estreita ligação de militares, Funai, com prefeituras locais para promoverem despejos.

Ao cercar as nossas casas, [...] os policiais já dominaram e amarraram crianças, mulheres, homens, e carregaram na carroceria do caminhão. Além disso, começaram alancar tiros sobre nós, chutaram nas pernas dos homens. A minha perna foi fraturada pelos jagunços, costela de meu irmão Amilto foi fraturado e desmaiado (sic) [...]. Enquanto isso, os dois tratores já começaram a destruir as nossas casas e nossas roças. Os homens karai [brancos] já queimaram as nossas coisas (apud Benites, 2014, p. 12)

Muitas lideranças indígenas denunciaram esse processo. Uma delas Marçal de Souza Tupã, da comunidade de *Ñhaderu Marangatu*, um líder histórico da defesa dos direitos dos povos indígenas ao seu território, o Guarani fora assassinado em 1983, num crime até hoje não solucionado, durante uma emboscada. Uma das propostas de Marçal era a União das Nações Indígenas para enfrentar as arbitrariedades.

Quando falamos na ditadura, precisamos também mencionar o arcabouço jurídico construído para legitimar a usurpação. No art.43 do Estatuto do Índio (1973, em vigor) surge a figura da renda indígena, ou seja, era estimulado pelo órgão tutorial a produção de renda por partes dos indígenas, sobretudo no arrendamento de suas terras, tal qual o SPI, mas conforme dados levantados isso correspondia a 80% do orçamento da Funai (CNV, 2014, p.3). Ou ainda o art.20 que previa a “remoção por imposição da segurança nacional”, legitimando a espoliação dos territórios.

A construção das reservas também construiu o imaginário de “índios desaldeados” que seriam aqueles fora das reservas e que, portanto, iriam perdendo sua condição de indianidade por estarem se misturando ao resto da população. Enfim, criam-se critérios de indianidade, muito difundidos até hoje no senso comum da sociedade, basta observar a própria ideia de aldeia, sempre composta por grupos e famílias nucleares, em oposição a toda a tradicionalidade Guarani dos Tekoha. É comum se ouvir, que as pessoas esperam de territórios indígenas que tenham uma casa central, ao redor dela diversas casas e isso constitui a aldeia, como se todos os povos fossem iguais. Em verdade essa desindianização, sobretudo com sua intensificação em 1969, para nós é um projeto de etnocídio dos povos indígenas no Brasil, de ocultamento de sua heterogeneidade, a tal ponto que se afirma não existirem mais índios, dado seu grau de mudanças com o contato. O massacre silencioso da ideia de aculturação.

Além das práticas de despejo forçado, no Mato Grosso do Sul a ditadura militar trouxe o projeto do Proálcool, nos anos 70 e 80, incentivando a produção de cana de açúcar na região, trazendo a indústria sucroalcooleira, isso implicou e implica trabalho escravo indígena, em superexploração e tomada de territórios.

Os Guarani também sofreram no Paraná e região Sul, nos quais além do despejo forçado era alistados compulsoriamente no serviço militar (CTI, 2013). Muitos do que contribuíam com o serviço militar, depois eram assassinados. Havia um processo de

ocultamento do número de indígenas para facilitar a implementação do agronegócio, pelo gado e extração de madeira, e também da construção de barragens, com maior destaque a Itaipu. Os guaranis reagiram se articulando com advogados, antropólogos, intelectuais da época e chegaram até a apresentar a sua demanda ao Banco Mundial, sendo duramente repreendidos (CTI, 2013).

Sobre a repressão indígena, uma lista infindável de depoimentos foi coletado pela CNV (2014), nele se observa tanto a formação de presídios indígenas, destinados a amansar e controlar a resistência. Quanto a práticas ilegais de torturas nos postos indígenas, que criavam espaços para reeducação, caso do Posto Indígena de Alves Barros, Cachoerinha e Nalique em Mato Grosso do Sul. Segundo depoimentos prestados ao Tribunal Internacional Russel<sup>36</sup>, entre 1974-1975, esses presídios pareciam verdadeiros campos de concentração. Neles aparecem casos como o de Oscar Guarani, que fora preso apenas por ir a Brasília apresentar demandas na Funai:

A violência contra índios tutelados era praticada de forma brutal e pública nos postos e delegacias dos municípios, com o objetivo de humilhar o preso e também de atingir os demais indígenas da localidade, intimidando tanto os que presenciavam os fatos, como os que ouviam falar das agressões. Inúmeros relatos apontam que essa violência do Estado está longe de ser difusa e casual, pois, com sua aplicação sistemática, molda-se uma cultura de repressão para subjugar os índios atingidos e silenciar a luta por seus direitos frente à política desenvolvimentista do Estado brasileiro à época (CNV,2014, p.233)

Do trecho acima, conclui-se que era comum a prática de prisão de toda uma família para servir de exemplo para que os outros não se insurgissem. Alguns casos ainda de processos o desaparecimento de parentes, nesse sentido são ricos os relatos de Valdelice Veron, liderança Guarani e Kaiowá prestados a Comissão da Verdade (CNV,2014).

CORREA (2014), em *A ordem a se preservar*, copilou dados de que no presídio da Krenak, em Minas gerais, chegaram a figurar uma lista de 121 índios presos entre 1969 e 1979, nessa lista apresenta seis Kaiowá e 3 Guarani, mas pelos depoimentos de funcionários

---

<sup>36</sup> A ideia do tribunal penal internacional fora criada por Russel em 1967, objetivando julgar os crimes da guerra do Vietnã, um dos apoiadores da iniciativa foi Sartre. Em seguida tiveram mais sessões do Tribunal em 74 e 75, Bruxelas e Roma, e em 1980, em Rotterdam onde fora apresentado o caso das violações aos povos indígenas no Brasil, depois de realizado uma missão ao país nos anos anteriores.

esses números devem ser ainda maiores, porque a maioria não possui uma ficha cadastral, nem sequer tinha uma acusação, documentos de identificação.

Sobre as memórias da vivência nas prisões, o depoimento de Honório Benites, Guarani é salutar:

- E lá em Rio das Cobras tinha cadeia?

Tinha. A cadeia era tudo fechado assim, ficava lá fechado assim. Outro dia tirava, dava uma xicrinha de café, e voltava de novo lá pro quarto. Dois dias tinha que estar lá. E quando cumpria dois dias você saía dali, você tinha que trabalhar pra roça dele [...]. Quem não foi trabalhar, quem não fazia o serviço ia tudo pra cadeia [...]. Tinha uma comidinha assim, mas preso você sabe como é que é né. Dava qualquer coisinha pra comer e ficava ali...

- O senhor foi preso nessa cadeia?

Fui, fiquei dois dias fechado lá, depois eu saí, me tiraram, e eu tinha que trabalhar ainda três dias pra ele lá quebrando milho, ou roçando, então era tudo isso que acontecia [...] No posto tinha o tronco. Mas era funcionário índio mesmo, o chefe mesmo não mandava fazer, só mandava que tinha que fazer, que tinha que ser castigado, você tem que ser castigado...Então o próprio índio colocava no tronco. Então depois que saiu o cacique lá da aldeia do Guarani, daí me colocaram eu. Dai eu trabalhei de cacique, daí começaram a fazer aquilo... tinha o tronco. Daí eu dizia: “Chefe, você veio pra cuidar dos índios, você tá ganhando do governo pra ajudar o índio, fazer alguma coisa, conhecer algumas coisas, explicar as coisas como é que é...O tronco é uma coisa terrível. Aquela vez, quando estava o outro cacique ali, morreu dois índios por causa que botava no tronco...Eu não permito isso. Eu posso sair daqui, eu posso ser preso por causa disso, mas eu não vou mandar fazer. Você tem que cortar isso”. Daí terminou. Sempre teve cadeia, mas o tronco mesmo terminou. Cortaram o tronco.

- Você foi pro tronco alguma vez?

Não, eu não fui. Quem foi pro tronco foi meu irmão, e outro sobrinho [...]. O tronco era duas madeiras assim [mostra com os dedos]. Dois pedaços. Ele abre aqui e fecha aqui, então você punha cinco minutos e a veia do sangue ficava tudo estufado. Então por isso morreu dois índios que eu sei. Então tudo isso a gente viu, de perto. (CNV, 2014 p. 235)

E ainda, Bonifácio:

Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía no sorteio prá ir apanhar, passava uma erva no corpo, prá aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça prá baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Prá não receber o castigo...) a gente tinha

que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão. (CNV,2014,p. 238)

Nesses centros de detenção, os próprios indígenas eram treinados para lidar com outros indígenas, por volta de 80% dos presos não sabia falar português, não podendo sequer se defender das acusações. Apesar do trabalho da CNV, dos estudos realizados, o Brasil ainda deve retratar-se de todas as torturas realizadas aos povos indígenas, tem o dever de indenizar famílias por isso, e punir os arquitetos dessa violência.

No começo dos anos 80 chega a soja, milho e cana de açúcar sob o território Guarani, trazendo a força do agronegócio do Brasil e do Paraguai para a região. Despontam também as associações de latifundiários como a Farmasul (GUANAES, 2015), que difundem amplamente o ideário de indígenas como atraso ao desenvolvimento, tecendo teias sobre as mídias locais, legislativo e inclusive o judiciário

Em suma a ditadura militar foi um grande canteiro de extermínio dos povos indígenas, as folhas do Relatório Figueiredo que abarcam apenas os primeiros anos, são de envergonhar qualquer nação. Essa história ainda é pouco contada, não está presente em nossa educação básica, fazendo perpetuar o mito de que os donos da terra são os donos do poder. Toda vez que pisamos no Mato Grosso do Sul, percebemos a cultura do agronegócio respirar livremente pelos territórios, despejar até hoje sangue inocente, e nossos parentes estarem encurralados em pequenas porções de reserva de mata de fazendas. E depois de tudo ainda estão vivos.

#### **4. O desencontro do passado e do futuro no agora<sup>37</sup>**

Nos últimos anos no Brasil, com o acirramento da disputa pelo território, os movimentos indígenas reaparecem com força no cenário tendo se observado cada vez maior participação nos espaços públicos decisórios, expondo as contradições da democracia, e

---

<sup>37</sup> Nesse item fugiremos um pouco a linha que vinha sendo traçada de marcar a resistência, tendo em vista que tratasse do tempo presente, e discorreremos no capítulo seguinte todo enfrentamento a isso. Ademais, esse breve panorama da contextualização territorial indígena no Brasil, hodiernamente, emerge em cada narrativa dos Guarani e Kaiowá ao longo das pesquisas de campo, eles demonstram sempre a necessidade de que isso seja clarificado, sendo assim tomamos essas páginas nesse capítulo.



questionando a imposição de um único modo de produção da vida a seus territórios. A falta do reconhecimento e garantia de direitos aos territórios, somada a padrões de discriminação e, sobretudo, à falta de participação dos povos indígenas em processos decisórios que os afetam, fomentam a necessidade de enfrentamento ao Estado Nação.

Observamos que apesar de todo o processo de extermínio, assimilação e integracionismo, que analisamos acima. O Brasil ainda é um país com grande presença de povos indígenas, e que os mesmos estão em crescimento. Segundo dados do Censo, a população brasileira somava, em 2010, 190.755.799 milhões de pessoas, correspondendo a população indígena a somente 0,4% da população total (IBGE 2012). O Censo 2010 identificou 274 línguas indígenas e identificou também que cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa (IBGE, 2012). Ainda de acordo com o IBGE, existem 305 diferentes etnias, definidas por afinidades linguísticas, culturais e sociais, que estão presentes nas cinco regiões do Brasil, e em todos os estados, sendo que a região Norte é aquela que concentra o maior número de indígenas, 305.873 mil, sendo aproximadamente 37,4% do total. A região Nordeste conta com cerca de 25,5% da população indígena e possui no estado da Bahia a maior concentração de indígenas. A terceira região com maior número de indígenas é a região Centro-Oeste, sendo que o estado do Mato Grosso do Sul concentra 56% da população da região (FUNAI, 2014), sendo o estado que concentra a segunda maior população indígena do país, 77.025 (IBGE,2010)<sup>38</sup>.

Nos anos 70 e 80 com os movimentos de redemocratização do país também surgem diversas organizações não governamentais de apoio a luta indígena, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em 1979, bem como organizações nacionais de representação dos próprios povos indígenas, como a Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em 1989<sup>39</sup>.

Inúmeros debates se estabeleceram ao longo do processo constituinte de 1988, e da configuração do Capítulo XVIII, “Dos índios”. De modo que a Constituição de 1988 é um

---

<sup>38</sup> O primeiro estado com maior população indígena é o Amazonas com 183.514, sendo que o montante total aponta para 896.917 indígenas ( IBGE,2012).

<sup>39</sup> Os anos 80 são marcados no Brasil, pelo reascenso das lutas de massas, pela formação de grandes movimentos sociais, os povos indígenas também se inserem nisso, majoritariamente após a Constituição de 1988, como resultado do acúmulo de forças do processo constituinte, apresentando inúmeras organizações indígenas, o Instituto Socio-Ambiental (ISA) tem um banco de dados disso: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/lista-de-organizacoes>

marco da luta indígena, porque irá romper com a perspectiva da integração, implicando um giro do lugar do sujeito indígena, reconhecendo-lhe direito à diferença, à sociodiversidade, direitos territoriais e culturais. O art. 231, em seu caput, irá muito além do tradicional, reconhecendo que os direitos territoriais dos povos indígenas são originários, isso implica reconhecer também a expropriação a que foram submetidos.

Porém, não podemos considerar que o reconhecimento legal representou a superação da política integracionista. Isso porque, primeiramente convivemos com a ainda presente legislação do Estatuto do Índio, ademais de sabermos que em pese a Constituição admitir diversos direitos coletivos, na nossa construção democrática ela ainda serve como uma Carta de Princípios que permite que os direitos estabelecidos não sejam realizados. Basta observar que muitos direitos dos povos indígenas dependem de uma legislação regulamentadora posterior, portanto, dependem de uma vontade legislativa, de uma vontade do executivo de fazer cumprir a Constituição, e também uma vontade do judiciário frente a eles.

Para nós, o ponto chave dos direitos indígenas é a questão da demarcação. É o acesso à terra que garante os demais direitos. Portanto, vamos analisar como os três poderes tem negligenciado isso no país.

No art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), estipulou-se o prazo de cinco anos para que as demarcações das terras indígenas fossem concluídas pela União. Contudo, estamos nos quase vinte e oito anos de promulgação da Constituição, ainda com os seguintes dados: 399 terras indígenas registradas; 38 homologadas; 88 declaradas; 47 identificadas; 126 em estudo pela Funai; 37 reservas indígenas e terras de domínio das comunidades indígenas; 5 com isolamento voluntário (ISA,2012; 2016; FUNAI,2016).

A questão da demarcação indígena nunca foi pauta da agenda política federal, como bem notamos da abordagem histórica que até aqui se fez. No pós ditadura, os dados apontam para dois picos de demarcação no governo Fernando Collor e no primeiro mandato do governo Fernando Henrique Cardoso. Isso porque estavam motivados pela pressão do Banco Mundial para implementação das diretrizes de etnodesenvolvimento sob o mote da preocupação com o componente social indígena. Em verdade, tal política é na prática colonialista, por buscar a integração dos indígenas a economia nacional e internacional, ao concentrar capital social numa determinada porção de terra, estabelecendo assim controle

sobre o acesso a recursos naturais e implementação de projetos para “desenvolvimento regional” (VERDUM, 2006), mais tarde se observa que sobre esses territórios se incide mecanismos da economia verde capitalista, como REDD, crédito de carbono<sup>40</sup>, etc. Deste modo, demarcar o território indígena é também cercá-los numa porção, não há qualquer intento de garantia sua emancipação muito mesmo sua soberania enquanto povo.

A imensa maioria dos territórios já demarcados se encontram na Amazônia. Aponta-se que um dos principais entraves para a continuidade das demarcações é a morosidade dos governos para efetivação dos procedimentos estabelecidos: identificação, delimitação, demarcação e regularização fundiária<sup>41</sup>. Parte desse processo estaria a cargo da FUNAI, atualmente vinculado ao Ministério da Justiça, que carece de recursos, estrutura para efetivar a demarcação. Recordamos que em 11 de dezembro de 2013, estivemos presente em audiência pública da Assembleia Legislativa do Paraná, que versava sobre a situação dos povos indígenas no Estado, ao abordar o caso das terras indígenas próximas a Terra Roxa, funcionário da FUNAI, do Departamento de Reconhecimento e Demarcação, afirmou que dada a estrutura a Funai poderia delimitar apenas 5 terras indígenas por ano., isso implicaria que ainda teríamos mais de 200 anos até finalizar as demarcações.

Seguimos colonizados, sem propor verdadeiros caminhos para a emancipação dos povos. Um caso bem exemplar são as comemorações, no ano de 2000, aos 500 anos da “descobrimto” do Brasil, quando o governo Fernando Henrique Cardoso se juntou ao governo de Portugal para celebrar. Os povos indígenas foram às ruas para denunciar a administração pública, o nacionalismo político e ideológico do Estado, com o lema “O Brasil que a gente quer são Outros 500” (PACHECO,2005).

Esse movimento trouxe os indígenas a incidir mais ativamente no executivo. Alguns movimentos apoiaram a candidatura de Luís Inácio da Silva, naquele momento alguns até integravam um grupo de trabalho indígena dentro do Diretório do Partido dos Trabalhadores (PT). Todavia, tiveram suas intenções frustradas com o não avanço de suas pautas, por um curto período de tempo havia uma “mesa de diálogo” junto a então Secretaria Geral da Presidência para tratar das demandas dos povos indígenas, que também não foi adiante.

---

<sup>40</sup> Não é objetivo deste trabalho aprofundar nesse tema, a título de indicação da problemática se conhece os conflitos na região do estado do Acre no Brasil, aponta-se que para um aprofundamento na temática, buscar material do Coletivo “Grupo Carta de Belém” em: <http://www.cartadebelem.org.br/site/>

<sup>41</sup> Conforme prevê o Decreto nº. 1775/96.

No tocante aos últimos mandatos, a cargo do Partido dos Trabalhadores (PT), observamos que no primeiro mandato do governo Lula iniciou-se um processo de demarcações, o qual fora desacelerado com a implementação do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), em suas diversas edições. Deste modo, já no segundo mandato do presidente Lula, temos apenas 11 demarcações, as quais foram frutos de compromissos assumidos pelo governo no âmbito das relações exteriores na COP15 (Conferência das Partes)<sup>42</sup>, em Copenhague .

Com relação as obras previstas no PAC, em grande parte se referem a empreendimentos de mineração, energia, agricultura extensiva, projetos que recaem diretamente sobre diversos territórios indígenas, os quais vem gerando impactos em todo o modo de produção da vida dos indígenas e da região. Nesses processos o tema do “componente indígena” acaba reduzido aos processos de licenciamento ambiental<sup>43</sup>, nos quais a Funai estabelece condicionantes, estas na prática não inviabilizam a continuidade dos empreendimentos, o caso mais emblemático e conhecido é a usina de Belo Monte, no Rio Xingu (VERDUM, 2012).

Os indígenas reagem criando um importante espaço o Acampamento Terra Livre, em 2004, em Brasília em frente ao Congresso. O acampamento juntou diversas lideranças de todas as partes do país, foi um grande momento de construção de unidade política na ação, criando pautas, e buscando pressionar o governo federal. Destacamos a criação da Articulação dos Povos Indígenas (APIB), no acampamento de 2005, da qual diversas representações da luta indígena no país fazem parte, inclusive a *Aty Guasu*. O espaço vira um evento anual, que ocorre nos meses de abril e maio, que visa construir resistência indígena através da memória, linguagem, crenças e valores partilhados, em oposição as políticas indigenistas do governo<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Criada no quadro das Nações Unidas (ONU) para debater as mudanças Climáticas como parte do Tratado Internacional do Meio ambiente assinado em 1992.

<sup>43</sup> É importante constar que hodiernamente está em trâmite no Senado Federal uma proposta de reforma ao processo de licenciamento ambiental, o denominado licenciamento *fast track*, o qual acelera o procedimento já existente, excluindo ainda mais o debate socioambiental. Paralelo a isso, também tramite revisão de procedimento no âmbito do Conama.

<sup>44</sup> No ano de 2010, um dos acampamentos aconteceu no Mato Grosso do Sul, na cidade de Campo Grande, visando fortalecer a luta indígena no estado. Além desse destaque, pontuamos o acampamento Terra Livre de 2011, em Brasília, no qual as lideranças apontaram a ausência de diálogo com o governo Dilma, que até então nunca havia recebido lideranças indígenas.

Outro ponto é o da reestruturação da Funai, a qual vem sendo objeto de um regime de precarização desde a edição do Decreto 70.596/2009 do Ministério da Justiça. Este decreto, descentralizou a atuação das unidades da Funai, tornando o quadro, já debilitado de funcionários ainda mais escasso. Os próprios povos indígenas, um sujeito central da Funai, foram excluídas do processo de discussão, sendo retirados compulsoriamente pela Força Nacional durante uma ocupação da sede da Funai em Brasília.

No ano de 2012, já no governo Dilma, um novo decreto é editado (nº. 7778,2012) extinguindo a coordenação de educação e substituindo-a pela de licenciamento ambiental. No ano seguinte, a Casa Civil, sob a chefia de Gleisi Hoffman, teve um intento de desmoralização a entidade e passou a legitimar a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) como legitimada a elaborar laudos para demarcação.

No governo Dilma, observamos a estagnação de todos os procedimentos demarcatórios, a continuidade da intervenção e esvaziamento do órgão indigenista, e a total inércia para os casos de desintrusão de territórios (BUZATTO, 2014, p. 12). Além disso, segundo estudos (INESC, 2013) o governo não utiliza os recursos para concretizar a demarcação dos territórios, situação agravada com o corte do governo, provenientes da política de reajuste fiscal do Ministério da Fazenda em 2015. Tal dado permite concluir que muito ao contrário do que se postula o problema não é a ausência de recursos, e sim a opção política pela não implementação deles em sua totalidade para a solução da questão territorial indígena. Por fim, ressalta-se que no último ano, ocorreu uma reestruturação de cargos entre Funai e Ministério da Justiça, que tem representado a consolidação da linha governamental de não demarcação.

Nos caberia falar ainda sobre a atual situação do governo. Aspecto difícil de ser analisado, porque para quem está na linha de frente, não há coração que não sinta, que não chore, e difícil inclusive encontrar palavras para descrever a imensa barbárie que é um golpe no país. O governo Temer, em apenas alguns meses de exercício, nomeou um Ministro da Justiça, portanto o chefe maior da FUNAI, a um jurista relacionada a criminalização dos movimentos sociais, que tem se esforçado desde o começo do mandato para rever demarcações de territórios indígenas, o que nos indica que seguirá a linha do governo anterior e que irá colocar as demarcações no fundo da gaveta sobre cadeados. Além disso, com o golpe, caminham diversas propostas de retrocesso legislativo para os povos indígenas, por

meio de decretos, questões como o incentivo as parcerias público-privadas, os investimentos em grandes empreendimentos, o aporte a retrocessos ambientais, e a criminalização a lideranças indígenas.

Em cumplicidade ao executivo, há também toda uma estrutura judiciária estabelecida, na qual os latifundiários acessam ao judiciário através de medidas cautelares, liminares, mandado de segurança, alegando seu direito ao contraditório, e acabam por tornar as demarcações ainda mais morosas. Esse é o caso, por exemplo da comunidade de *Ñande Ru Marangatu*, território Guarani e Kaiowá, que aguarda há onze anos a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre um mandado de segurança impetrado pelos fazendeiros da região, tendo seus direitos suspensos.

Essa lógica prevaleceu no caso da decisão da Raposo Serra do Sol, em que se criou dezenove condicionantes para o território. Argumento este, presente também na Portaria nº. 303 da Advocacia Geral da União (AGU), ao dizer que frente as obras de interesse público da União caberia aos indígenas apenas “negociar ações mitigadoras e compensatórias” (INESC, 2012). Assim, os povos indígenas têm sua autonomia e autodeterminação saqueadas.

O próprio estudo demarcatório, é paralisado por decisões judiciais, às vezes o mesmo território tem mais de 30 ações relacionadas a posse e propriedade. Ainda mais vexatória, nos parece, são as ações de reintegração de posse, que são executadas ignorando que se trata de um território indígena em estudo. Muitos juristas ignoram a transversalidade dos direitos humanos, sobretudo ao ignorarem o impacto que a retirada dos territórios tem nos direitos culturais, direitos alimentares, acesso à saúde das comunidades. Tendo em vista que

A definição de um território é um momento essencial para que os indígenas se instituam como comunidades políticas, construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleçam modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam efetivamente “seus”. (OLIVEIRA, 2002, apud Benites, 2014, p.39)

Podemos considerar que as decisões judiciais ou mesmo a inércia delas, sobretudo do Supremo Tribunal Federal que deveria guardar a Constituição, são, em geral, cúmplices de inúmeras violações aos direitos humanos dos povos indígenas. Por óbvio, poderia fazer ressalvas a essa generalização, pensando no importante papel de alguns magistrados em

aplicar a convenção nº.169, ou ainda o destacado papel que o Ministério Público Federal, notadamente a 6ª Câmara, tem feito na defesa dos direitos indígenas no país.

Deste modo, observamos que tanto o executivo como o judiciário reproduzem o colonialismo interno, seguem a cartilha de um projeto de nação, no qual o indígena não tem sua autonomia garantida, se sobrepõe a dinâmica do capital aos direitos indígenas constitucionalmente assegurados.

A estas iniciativas se somam uma série de propostas em trâmite no Congresso Nacional que visam limitar os direitos indígenas sobre seus territórios, flexibilizando a constituição<sup>45</sup>. Preliminarmente é preciso se ater que a maior representação no Congresso é da bancada do agronegócio – chegam a ser um quarto dos parlamentares. Eles se reúnem na Câmara na Frente Parlamentar do Agronegócio (FPA), composta por 60 deputados, de mais de 9 partidos, dentre eles PMDB, PSDB, PSB, PP<sup>46</sup>. São vários discursos públicos claramente anti-indígenas, como do Deputado Luiz Carlos Heinze (PP/RS) em 2013, estimulando o extermínio indígena no estado<sup>47</sup>. No dia 17 de abril de 2016, pudemos observar a nível da Câmara dos deputados, os discursos xenófobos no processo de impeachment.

Além das problemáticas dos poderes, vivemos um cenário assustador da violência aos povos indígenas. À luz dos dados de violência contra populações indígenas, no ano de 2014 ocorreram 70 assassinatos, 31 tentativas, todos envolvendo conflitos por terra (CIMI, 2014), no mesmo estudo apresentam dados que entre 2003-2014. Diante disso, os indígenas responsabilizam o Estado brasileiro pelas suas inúmeras violações aos direitos humanos, entre elas a negação do acesso à educação, moradia, saúde; morosidade na demarcação de terras indígenas; preconceito; assassinatos, sendo que em todos está escrachado o conflito de interesses entre classes. Os Guarani e Kaiowá na marginalidade da zona de fronteira, situados mais ao sul do país, e com um histórico de mais contato com os *karaí* (não indígenas)

---

<sup>45</sup> As principais propostas são: PEC 215/2000; PEC 38/1999; PEC 237/2013; PL 1610/86. Além da Portaria 303 da Advocacia Geral da União e a proposta de reforma ao decreto 1775/96 da Funai, no âmbito do Ministério da Justiça. (MASO,2014, p.21-24)

<sup>46</sup> Num mapeamento que realizamos encontramos a seguinte lista: deputados: Aberlado Lupion (DEM/PR); Jeronimo Georgen (PP/RS); Luiz Carlos Heinze (PP/RS); Valdir Colatto (PMDB/SC); Paulo César Quartiero (DEM/RS); Nilson Leitão (PSDB/MT); Nelson Padovani (PSC/PR); Vilson Covatti (PP/RS); Carlos Magno (PP/RO); Reinaldo Azambuja (PSDB/MS); Giovanni Queiroz (PDT/PA); Ivo Cassol (PP/RO) Eunício Oliveira (PMDB/CE); Geraldo Simões (PT/BA); Moreira mendes (PSD/RO); Alceu Moreira (PMDB/SP); Asdrubal Bertes (PMDB/PA); Osmar Serraglio (PMDB/PR); Senadores: José Sarney (PMDB/AP); Ronaldo Caiado (DEM/GO); Benedito Lira (PP/AL); Kátia Abreu (PMDB/TO); Lúcia Vânia (PSDB/GO); Renan Calheiros (PMDB/AL).

<sup>47</sup> Disponível em: <http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10083> . Acesso em julho 2016.

apresentam os piores dados de violência, a média de assassinato da população Guarani e Kaiowá é de 35 pessoas por ano (CIMI,2014).

Ademais, cumpre destacar o papel da grande mídia brasileira no ocultamento das temáticas indígenas, e na configuração de estereótipos negativos do “ser indígena”. Durante a realização desta dissertação, foi possível acompanhar inúmeras notícias que revelam verdadeira falta de compreensão com relação à situação dos povos indígenas e seus direitos, e até diversos posicionamentos hostis sobre a questão indígena. Sendo, portanto, reprodutores, no plano simbólico, da mentalidade dos que detém o poder econômico. Cabe mencionar a pouca participação dos povos indígenas e de suas organizações na mídia, e até mesmo numa imprensa independente, o que implica na ausência de oportunidade para que os povos indígenas possam repassar conteúdos e materiais em sua própria cosmovisão. É claro não é objeto desse trabalho abordar sobre a representação indígena na mídia do Mato Grosso do Sul, apenas queremos ressaltar a importância de debatermos a democratização da mídia, uma vez que ela, enquanto produto humano, também contribui e influencia da opinião pública, a construção de memórias e narrativas.

Todavia, apesar da continuidade de relações de assimilação e integração a sociedade nacional, nos mais de 430 anos de contato, no caso dos Kaiowá, os indígenas demonstram que sua resistência “não está centrada na possibilidade de elas absorverem ou não elementos da cultura dominante, mas sim na forma como esses elementos podem ser rearticulados positivamente por elas”. (CHAMORRO, 2008, p. 54), baseados nisso que queremos contar a história de reza e luta dos Guarani e Kaiowá

## **5. Conclusão**

“Nossa pele tem a cor da terra, que a terra é nossa, e nós somos da terra” Cacique Ambrósio

Nesse capítulo buscamos juntar elementos no sentido de contribuir para uma compreensão da história dos povos indígenas, focada nos Guarani e quando possível nos Guarani e Kaiowá, para tentar reescrever capítulos de nossa história sobre o olhar do “Outro”, dando força a oralidade indígena.

Crescemos lendo sobre os índios, com a imagem do dia 19 de abril, a figura do “bom selvagem”, acreditamos no mito, de não ter existido uma resistência Guarani a usurpação de seus territórios. Inclusive passamos pela faculdade de direito, lendo o Estatuto do Índio e



ainda falando sobre silvícolas, sem, todavia, admitir como o trabalho indígena também foi mão de obra explorada pela sociedade capitalista. Como até hoje encontramos um sistema de escravidão convivendo com um neoliberalismo, e que isso não é nada de estranho na vida dos povos latino-americanos, em que os tempos históricos modernos convivem.

O tema central para nós é a não demarcação dos territórios indígenas, não como problema meramente estrutural dos órgãos indigenistas, mas como uma política pública declarada desde tempos imemoriais. A usurpação da territorialidade Guarani, foi longamente pensada e articulada. E isso não só no momento da dicotomia civilização/barbárie do Brasil Colônia, basta observar que nos últimos 70 anos os Guarani perderam mais terra do que em quatro séculos de invasão e colonização (BRAND, 1997, p,16).

Todas as invasões aos territórios indígenas para expansão da fronteira agrícola, expansão de projetos de infraestrutura, sempre tiveram a clareza de que este território era tradicionalmente indígena, isso já estava reconhecido desde as primeiras elaborações dos jesuítas, o que nunca foi reconhecido na história era sua condição de sujeito histórico, sua capacidade de produzir uma organização social, uma filosofia política, gestionar o seu próprio modo de produção da vida.

Se queremos pensar em um processo de integração latino-americano, sem conhecermos todos os elementos que envolvem a militarização indígena nas zonas de fronteira, o próprio desvirtuamento do conceito de integração regional pelos órgãos indigenistas, será impossível, seguiremos nos desencontrando. Só se pode integrar com reconhecimento da cosmopolítica, da condição de produção da vida do “outro.

Integrar, como vimos ao longo desse capítulo não é chamar o outro ao seu projeto, é muito mais duro que isso, é construir unidade. E unidade se constrói na prática, na vivencia no convívio, na interculturalidade.

Até aqui marcamos um resgate teórico da construção do sujeito indígena na América Latina, observamos um passado de violência, usurpação, mas também de resistência Guarani. Antes de avançarmos para o capítulo 4, momento final de formulação dessa dissertação, nos cabe observar através da pesquisa participante realizada ao longo desse estudo, e descobrir as propostas e lutas que os Guarani e Kaiowá tem para superarmos essa dimensão de hegemonização, em síntese superar a colonialidade do poder. E agora vamos a páginas mais inspiradoras da nossa história.



Imagem 4: Aty Guasu, benção de documentos, 02/07/2016. Acervo próprio.

“Nós os rezadores Guarani Kaiowá e Guarani Nãndeva, não nos chamamos mais Nãnderu e Nãndesy. Nós reencontramos uma palavra antiga e agora somos de novo Tekoa’ruvixa, aqueles que dão vida às crianças. Nós estamos preocupados em não ver acontecer o nosso sonho de ao menos morrer em nosso tekoha terra tradicional. Queremos entrar na nossa terra e morrer nela. Nosso sonho é esse e não dá mais pra esperar. Nós temos o nosso jeito de viver, de se organizar, de lidar com as coisas. Cada reza é para uma coisa: para ter uma plantação, para ter saúde, para não vir uma tempestade e destruir tudo. Temos rezas para eclipse do sol. Nós Tekoa’ruvixa fervemos casca de cedro para beber e rezar, e também para dar banho em crianças e jovens e curar. Para toda essa cultura continuar viva nós precisamos da terra. Essa cultura funciona com a terra. Não temos como viver assim na beira de uma estrada nem num canto de uma fazenda. Enquanto não tiver a terra, não tem como viver. Muitas pessoas brancas acham que o índio só quer terra. Mas a vida do índio depende da terra. Por estarem sem tekoha há muito tempo, muitos jovens já crescem sem saber o que é isso, tem um convívio traumatizado da vida. Então às vezes os jovens não querem saber sobre os rezadores porque não sabem mais o que é isso, porque estão longe da natureza, dos remédios, do benzimento, das matas. O nosso espaço é que fornece isso”. (Trecho extraído da Carta Rezadores, na Aty Guasu Nãnderu Mo Mbarete, 27 de julho de 2013, Tekoha Jaguapiru, Dourados, MS.)

### Capítulo 3: Dos tempos de *sarambi*<sup>48</sup> as resistências de hoje

Ao longo de nossa trajetória acadêmica, e militante, de vivência junto aos povos indígenas, podemos notar como o movimento indígena na América Latina tem se constituído como sujeitos políticos que representam fenômenos sociais e políticos complexos, e que tem elegido de maneira muito criativa formas de inovar acerca da construção de um novo imaginário de lutas para a transformação, inovando no enfrentamento a colonialidade do poder. Notamos nas páginas até aqui traçadas como o peso da colonialidade ocultou memórias, lutas, resistência do povo Guarani. Conforme pontua Dávalos (2005):

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución. Producto de ello las serán las movilizaciones em contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán los movimientos indígenas en todo el continente (p.233)

Nessa caminhada, entendemos como tarefa para contribuição acadêmica de um pensar crítico acerca da integração latino-americana - proposta do programa de mestrado que nos inserimos- que devemos tratar esse desafio desde o pensar de uma filosofia política de libertação para a América Latina, na esteira de Dussel (2008). Ora, com isso queremos afirmar a importância de que esse trabalho de formulação seja voltado para superar as condições de encobrimento, bem como superar toda a dimensão de exploração, espoliação e violência que estão submetidos os Guarani no modo de produção capitalista.

Para nós, esse pensar parte necessariamente dos sujeitos coletivos reais, do exercício de alteridade para compreendermos também quem somos e nos solidarizarmos com o “Outro”, na construção de um projeto unitário precisamos nos conhecer para que nossas identidades não representem o uno, e sim o plural encontrado, reflexo de uma longa convivência, de alianças, laços, relações sociais igualitárias.

---

<sup>48</sup> A noção de tempos de *sarambi* é utilizada pelos Kaiowá para se referir ao momento histórico em que sofreram o processo de “desterritorialização” de maneira mais intensa, nas palavras deles representa o momento da “bagunça, espalhamento compulsório”, remete ao tempo sombrio. (CHAMORRO, 2015, p.17)

Tendo em conta, que alteridade não se mostra apenas como um conceito ético filosófico que transpassa um pensar, mas é também, e fundamentalmente, uma prática. Por isso inserimos nesse capítulo as reflexões feitas através da pesquisa de campo, da vivência e intercâmbio junto aos Guarani e Kaiowá. Para aqueles ligados a antropologia tratar-se-ia da etnografia, contudo não nos sentimos à vontade para dar tamanha dimensão, primeiramente porque nos é ausente a formação antropológica, datada apenas de um estudo auto didático de metodologias. Além do que seria hipócrita de nossa parte afirmar que houve uma construção estrutural metodológica desde os primeiros momentos de aproximação, uma proposta sistemática de pesquisa.

Diante disso, nesse capítulo queremos abordar elementos da construção da cosmopolítica Guarani e Kaiowá, que nos ajudam a compreender e extrair proposições para esse integrar latino-americano. Primeiramente faremos uma breve incursão na história desse povo, alguns elementos coincidem já com ideias trabalhadas, apenas reforçaremos pelo lugar, como se deram. Em seguida vamos compreender a *Aty Guasu*, todas as suas dinâmicas de funcionamento que observamos nesse tempo de convivência, que diga-se ainda é muito pequeno para abstrair toda a riqueza dessa experiência, mas nesse sentido fomos ambiciosas. E por fim, através de acúmulos teóricos na temáticas indígenas da América Latina, analisar formulações Guarani e Kaiowá, e ações suas que extraíremos elementos.

Para compreendermos o sujeito que dialogamos precisamos conhecer melhor sua trajetória e cosmopolítica<sup>49</sup>, nesse sentido importantes trabalhos vêm sendo desenvolvidos por historiadores e antropólogos na região, destacamos CHAMORRO (2008,2014), BRAND (1997), PIMENTEL (2006, 2012), BENITES (2009, 2014), PEREIRA (2004), MURA (2006). Além deles, os próprios indígenas que tem realizado uma importante parceria com a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), no projeto de licenciaturas indígenas, e tem se formado professores e contribuindo para o diálogo intercultural, na construção de teses e dissertações por eles já apresentadas. Utilizaremos essas abordagens para aclarar o tema nas próximas páginas, cumpre ressaltar que com essa abordagem de longa história não

---

<sup>49</sup> Utilização este conceito ao invés de cosmovisão , partindo da reflexão apontada por PIMENTEL (2012) de que há um comportilhamento de práticas de outros horizontes, e não simplesmente outros olhares, dando visibilidade aos Guarani e Kaiowá como também propositores.

se objetiva reduzir todo o universo complexo de cada ciclo histórico, ela serve apenas de conteúdo didático para se extrair elementos para análise do “tempo do hoje”<sup>50</sup>.

## 1. Refazendo trajetórias: breve histórico Guarani e Kaiowá<sup>51</sup>

A presença Guarani e Kaiowá na região data de mais de 12 mil anos<sup>52</sup>, através dos estudos de peças de cerâmicas (CHAMORRO, 2015, p.49). Os primeiros relatos do povo Caiaguá são do século XIX, eram conhecidos como *Ka'água*, designação utilizada para se reportar ao povo nômade e “selvagem”. O termo foi designado pelos sertanejos, exploradores do Brasil, ao longo da primeira metade do século XIX, se referia aos indígenas que optavam pelo refúgio (CHAMORRO, 2015, p.21).

Nos cabe uma primeira observação sobre essa ideia empregada em muitas análises de isolamentos dos povos falantes de guarani na região do MS, até os primeiros contatos com os sertanejistas, segundo PIMENTEL (2012) existem inúmeros relatos da busca de metal, e relações com os povos inca atravessando a região de Itatim (antigo MS) além do mito da busca pela “Terra sem Males” (*Yvy Mara Ey*).

Retornando aos Ka'agua alguns pesquisadores apontam que nesse nome genérico já se encontrava as três parcialidades Guarani: Ñandeva; Mbyá e Kaiowá este último grupo permaneceu na porção Sul, hoje MS, até o pós-guerra do Paraguai<sup>53</sup> e divisão da

---

<sup>50</sup> Os Guarani e Kaiowá dividem sua história em três grandes momentos: *ymã guare*, que seria o tempo de liberdade, das coisas boas, a referência histórica do momento anterior ao contato mais intensivo com o branco; o tempo do *sarambi* já abordado na nota 1; e o tempo do hoje, que tem os remetido ao momento de luta pela terra, do tempo do direito, da chegada da constituição de 1988, do acesso a Convenção nº.169 da Organização Internacional do trabalho (OIT). (CHAMORRO,2015, p.17)

<sup>51</sup> Ressalta-se aqui a opção pela utilização em separado do termo “Guarani e Kaiowá” tendo em vista discussões antropológicas que partem da percepção de que apesar das semelhanças culturais e linguísticas destes grupos, tendo em vista sua ancestralidade comum, muitas vezes ao reduzi-los a terminologia “Guarani” perde especificidades e diferenças culturais que apresentam uns em relação aos outros. Além disso, muitos deles têm afirmado a necessidade de se utilizar em separado as terminologias, ao invés de Guarani-Kaiowá ou mesmo Guarani/Kaiowá, para distinguir o contexto diverso que há entre os grupos. (CHAMORRO, 2008, p.43). Além disso, a utilização da terminologia “e” nos remete a aliança histórica entre Guarani aqui Ñandeva e Guarani Kaiowá.

<sup>52</sup> Cumpre destacar que essa data é questionada por muitos autores, encontramos essa referência na obra citada, e nos parece adequada pela afirmação de uma larga trajetória de ocupação. Não como precisar pela arqueologia nesse tempo, há vários embates, que aqui não adentraremos. Entre o provado e o suposto, ficaremos com imaginado.

<sup>53</sup> Até aqui utilizamos o termo de Guerra do Paraguai, como conhecemos nos nossos livros de história, mas nos parece que o termo pode remeter a uma problemática do Paraguai, em território Paraguaio é conhecida como a Guerra da Tríplice Aliança. Nos gostaria apenas de fazer essa ressalta, a título de não reproduzir paradigmas de maneira acrítica.

territorialidade (PIMENTEL,2006, p.22). Com o estabelecimento da fronteira, do lado paraguaio os Kaiowá serão também chamados *Pai-Tavyterã*.

Os primeiros intentos de sedentarização foram promovidos, com destaque a Joaquim Francisco Lopes, após a promulgação da Lei de Terras em 1850, a região passou a ser alvo de missões jesuíticas locais; busca por povoamento através da política de demarcação por “olho”<sup>54</sup>; e aldeamento dos indígenas. Soma-se uma preocupação ao governo em povoar a fronteira brasileira, criando colônias militares na região, com destaque a Colônia Militar de 1861, segundo Lopes (1858) era preciso povoar as fronteiras “ desertas e abandonadas”, além de buscarem combater os indígenas “bravos” e “reunir os “mansos” nas aldeias contínuas aos destacamentos”(CHAMORRO,2015, p. 100) Já neste período se registrava as resistências indígenas a catequização e o aldeamento, apontavam para a necessidade de demarcação do seu território, conforme pontuava o missioneiro Frei Timóteo em 1895 (CHAMORRO,2015, p.99).

Em suma o projeto sertanejista civilizatório, representado pelo Barão de Antonina, para com os Guarani e Kaiowá, não obteve pleno êxito. Isso porque as comunidades kaiowá ainda tinham um intenso fluxo migratório com o oeste do Paraná, impossibilitando o contato com todas as comunidades; para efetivação do controle territorial a elite que se instalava necessitava construir alianças com os indígenas, posto que estes tinham o domínio sobre o território; nem todas as terras “demarcadas” pelos fazendeiros foram de fato ocupadas (CHAMORRO,2015, p.101).

A Guerra do Paraguai (1864-1870), denominada entre os indígenas a Grande Guerra foi marcante na história dos povos indígenas da região, primeiro porque ela ocorreu inteiramente em seu território, representando uma extensão do Estado Nação sobre eles, e depois gerou um fluxo de migrações entre séc. XIX e XX como fuga pela guerra (CHAMORRO,2015).

Com a guerra ocorre a separação daquilo que os indígenas reivindicam atualmente como Nação Guarani. Além disso, a consolidação da fronteira entre Brasil e Paraguai cria

---

<sup>54</sup> A demarcação consistia na vinda do futuro latifundiário para escolha de sua terra, delimitando sua posse, em geral, de acordo com os acidentes geográficos dos terrenos, como rios, montanhas. Isso representou a formação dos primeiros latifúndios na região (CHAMORRO,2015, p. XX)

uma junção entre os Ñandeva e Kaiowá (CHAMORRO, 2015, p.91), que posteriormente vão representar a aliança política Guarani e Kaiowá<sup>55</sup> (PIMENTEL,2012).

Após a guerra se inicia uma política de povoamento da região, por volta de 1880, com a concessão de terras a Cia Matte Laranjeira (BENITES,2014,41). A concessão de terras ao explorador Thomaz Laranjeiras (CHAMORRO,2015, p.XX) é “o impulso definitivo para a integração do território a economia nacional e internacional” (PIMENTEL,2006,p.24).

Nos ervais se utilizava de forte mão de obra indígena. As condições de trabalho eram semelhantes a escravidão, uma vez que os indígenas carregam imensos fardos de erva, em muitos casos até a completa exaustão, as jornadas chegavam a 13 horas de trabalhos diários, não havia pagamentos em efetivo os salários ficavam a cargo das dívidas nos armazéns, com mantimentos e pinga (CHAMORRO,2015, p.114).

O comércio da erva-mate foi responsável pela integração, numa categoria econômica inferior evidentemente, econômica e ocupação dos territórios indígenas. Os donos deste monopólio comercial tinham inclusive o poder de contestar a entrada de concorrentes na atividade ervateira ou de agricultores e pecuaristas em busca de terras consideradas devolutas. Uma série de conflitos são verificados envolvendo a presença indígena e/ou a chegada de novos migrantes. Sob a ótica de Foweraker (1982, p. 56), “violência, lei e burocracia se complementam para mediar a luta pela terra na fronteira” e, segue o autor (1982, p. 163), a especulação e a corrupção na apropriação das terras devolutas que compunham o território indígena foi tanta que o próprio Departamento de terras do então Estado de Mato Grosso foi fechado por três vezes. (BRAND, FERREIRA, ALMEIDA, SOUZA, COLMAM, 2008, p.10)

A introdução dos ervais representou a primeira desorganização social Guarani e Kaiowá à medida que o trabalho era sazonal nos ervais e muitas vezes longe das famílias, alterando assim a dinâmica de produção, consumo e sociabilidade. Em alguns casos se permitia a permanência dos indígenas em seus locais de origem, mas cercados pelas ervas (CHAMORRO,2015, p.122).

No plano territorial, ainda, logo após a chegada do SPI, em 1915 a Cia Mate Laranjeiras perdeu seu monopólio na região, abrindo um período de venda de terras,

---

<sup>55</sup> De um modo geral a abordagem é de uma identidade ampla Guarani, tendo como especificidade os Kaiowá, que representa mais um discurso destes que na realidade prática, uma vez que ocorrem inúmeras interpenetrações (CHAMORRO,2015,p.92). Retornaremos ao tema no capítulo 3.

justamente o momento mencionado na citação acima, isso pressionou a vinda de migrantes e compras de terras inserindo outros atores no território Guarani e Kaiowá.

Nos anos 40 e 50, como vimos, as políticas de povoamento para ocupar o que o governo acreditava ser os “espaços vazios”, levou muitos colonos à região, notadamente o movimento de “marcha para o Oeste” e a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Dessa forma, não fora mais possível permitir a presença indígena em muitas terras, nem mesmo nas áreas de mata que viviam resistindo a erva mate, a busca de indígenas e a remoção forçada para as reservas foi política de Estado. A quebra das famílias extensas, misturadas a outras etnias está refletida nos inúmeros problemas das reservas: superlotação, falta de terra para plantar obrigando ao trabalho, violência interna pela degradação do sistema de controle social, distanciamento das tradições. Tudo isso gerido por indígenas que eram transformados em capitães, e por funcionários do SPI.

Nos anos 50 e 70, “o milagre econômico brasileiro” se intensifica o alinhamento da economia regional com o agronegócio, o expansionismo latifundiário. Num primeiro momento os indígenas serviram como mão de obra para a retirada da mata, as mulheres para o trabalho doméstico, criando a possibilidade de permanência nos fundos das fazendas. Aos poucos os conflitos se acirram e as expulsões se tornam mais violentas com despejos forçados, e a levada compulsória para as reservas. Nas palavras de Lopes, do *tekoha* de *Kurusu Ambá*:

“Quando *karai* Arturio chegou aqui, ele falou para nós que este lugar ou terra já é fazenda dele. Aqui não era aldeia indígena. Vocês índios tem que sair daqui rapidamente, nenhum índio vai ficar morando nesse lugar, assim, *karai* Arturio nos avisou”. “Se não sair rápido, vai vir a polícia para tirar vocês daqui à força e pode até matar vocês todos”. Assim mesmo falou para nós. Repetia para nós aqui não é aldeia indígena. “Tem que ir para a aldeia do SPI”, aqui não é aldeia de vocês. Falou: “Eu comprei do governo, agora é miha terra é minha fazenda. “Essa mensagem dos *karai* dava muito medo, pois tínhamos muitas crianças, por isso conversamos entre nós e decidimos a sair para não morrer a nossas crianças e nós também. (Eliseu Lopes, in BENITES,2014, p.76)

No tempo de *sarambi* implementou-se a política de aldeamento, as chamadas reservas indígenas. Elas representaram a junção artificial de grupos familiares de forma compulsória, provocando forte resistência. Para abafar isso, o SPI interferia na organização social,



utilizando indígenas como chefes de postos, e fazia pressão externa através dos missionários, fazendo diminuir o poder estabelecido nas relações de parentela, diminuindo as interações coletivas como os mutirões e festas religiosas. (CHAMORRO,2015, p. 226). Além disso, o trabalho na cana de açúcar ou nas fazendas em caráter temporário afastava os membros da família por longos períodos, gerando problemas nas relações familiares e abandono das tarefas econômicas, sociais e políticas junto à comunidade.

Sob a ótica indígena, o período do *sarambi*, é marcado de um lado pela ruptura dos laços parentais e comunitários das famílias (*te'yi*), para tanto uma explicação sobre a organização Guarani e Kaiowá no território é necessária para entender o impacto disso:

*Tekoha*, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico de uma ou várias famílias extensas (*tey'i*) cada um orientada por uma liderança (*o tamõĩ*). O termo *teko* significa o modo de ser e viver guarani e kaiowá; o sufixo *há* é indicador de lugar, de modo que o *tekoha* vem a ser o local, a área, o espaço geográfico de uso exclusivo de um ou mais *tey'i* (família extensa, grupo doméstico) onde vivem segundo a sua própria “maneira de ser” ou seu *teko*. O termo *guassu* significa grande e amplo. Assim, o *tekoha guassu* é um espaço territorial mais amplo, formado por vários *tekoha* e os *te'yi* a eles pertencentes. *Tekoha guassu* poderia ser entendido então como o conjunto de *tekoha*, que inclui espaços compartilhados de caça, pesca, coleta, de habitação, rituais religiosos e festivos, constituindo-se como lugar das relações intercomunitárias das famílias guarani e kaiowa, configurando ampla rede de alianças políticas intercomunitárias e matrimoniais. (BENITES, 2014,p.192)

Além disso, o aspecto religioso é fundamental aos Guarani e Kaiowá, o papel desempenhado por rezadores e rezadoras, na construção da unidade do grupo, na resolução de conflitos, nos cuidados com a saúde, na transmissão da sabedoria milenar. Em conversas com os rezadores e rezadoras, é sempre comum ouvir como eles se movem pelo território atendendo aos chamados, é muito comum o deslocamento na busca de um rezador, uma rezadora, para tratar algum problema. Com a imposição das reservas essa figura perde um importante papel político, tem sua imagem desvalorizada e depreciada pelo SPI, pela chegada de outras religiões, sobretudo as protestantes.

Outro fator do período, é que a presença dos fazendeiros aumentou as distancias entre os *tekoha*, por isso os indígenas compreendem como um período de esparramamento, no qual se perdeu a liberdade de livre transito. E ainda, ocorreu o deslocamento compulsório para as reservas, colocando grupos que nunca tiveram contato anterior, inviabilizando a trocas

materiais e simbólicas entre as famílias. Situação agravada pela presença do capitão indígena uma “imposição hierárquica interfamiliar e interétnica”<sup>56</sup>, nessa mistura não se atinge o *porã* (bonito), as coisas vão mal (PIMENTEL, 2006, p. 27).

Em nossas memórias de vivência, estávamos na Reserva de Dourados, para a mostra de uma peça de teatro sobre contos da natureza para crianças. Estavam os anciãos sentados, muitas crianças por toda a parte, todas curiosas vendo a peça. Ao término da peça, era momento para encerrar com uma reza, fizemos então a dança em que você move suas mãos ao alto, em círculos, e termina saudando uma direção e reproduzindo: Ahahh. Aparentemente, movidos pelo nosso senso comum, parece uma expressão de desânimo, mas segundo me explicaram mais tarde, ela quer dizer que está tudo bem, tudo tranquilo, em paz.

Na ocasião, presenciei uma anciã corrigindo uma criança, que supomod ser seu neto, porque estava apontando para as direções erradas, ela mencionou algo em guarani como: “*creceu sem mata*”, como se fora uma justificativa para seu desconhecimento. Essa recordação nos mostra, claramente, o que significa para o cotidiano das famílias a perda dos territórios e os elementos que o compõe. Um verdadeiro desencontro.

BENITES (2014) vai reconstruir esse momento através das narrativas indígenas, comprovando a instalação de uma arquitetura de violação aos direitos dos povos indígenas na região através de uma articulação entre o poder executivo local, claramente ligado aos interesses do agronegócio, promotor de uma política antiindigenista; outra frente judicial, a qual se constitui em diversos escritórios de advocacia ligados familiarmente ao agronegócio, que se utilizam, sobretudo após 1985, de instrumentos judiciais para barrar os procedimentos demarcatórios do Estado, bem como de mecanismos para efetuar os despejos das famílias que decidem pelas retomadas e acampamentos. Teríamos ainda o papel da mídia local em deturpar a imagem do indígena, seja com a distorção do sujeito seja não noticiando as violências que sofrem.

Por fim, poderíamos destacar que o sufocamento do modo de produção da vida, alternativo ao capitalismo dos Guarani e Kaiowá também sofre a pressão econômica desse modelo, através do sufocamento da autonomia produtiva indígena, a inserção dos indígenas

---

<sup>56</sup> O capitão indígena virá um executor da política assimilacionista, fica claro no depoimento de Eliseu Lopes: “O capitão juntamente com os seus auxiliares nos apresentou um regimento e lei da aldeia que ele quem manda e executa o regimentos no interior da aldeia TAKUAPIRY ( BENITES, 2014, p.77)

como mão de obra precarizadas, inclusive em alguns casos, como semiescravidão na cana de açúcar. Numa introdução clara, da divisão social do trabalho, baseada na segregação racial, junto as comunidades indígenas.

Com os direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988, e a obrigatoriedade constitucional de demarcação das terras indígenas, um novo momento político renasce para os Guarani e Kaiowá, o tempo do direito. Como já mencionamos anteriormente por uma série de arranjos do governo federal, esses territórios encontram-se não demarcados. Em todos esses anos apenas foram identificadas e delimitadas 22 terras indígenas, sendo que apenas 9 possuem registro cartorial, cinco foram homologadas, 2 demarcadas, 4 declaradas, e 2 identificadas e delimitadas (CAVALCANTE, 2013, p. 94).

Cavalcante (2013) aponta que as terras reconhecidas entre 1980 e 2007, foram abordadas como isoladas, constituindo a demarcação no formato de “ilhas”, sem assegurar a integralidade dos territórios. Segundo o autor, muitas famílias passaram a se articularem, reunindo grupo de apoiadores na região e pressionaram a Funai, que em resposta criava grupos técnicos em resposta as retomadas, isso ocorreu com 21 das terras indígenas, todas elas demarcadas em pequenas dimensões, que não asseguram a reprodução física e cultural do modo de viver (*Ñande Reco*)

O conceito de território é muito mais amplo que o simples espaço físico, é dele que são extraídos os materiais que garantem a subsistência e manutenção, sobre ele se constrói identidade e concepção de mundo, assim, o conteúdo de território possui “dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas” (SEEGER; VIVEIROS, 1979, p.104). O que vivem os Guarani e Kaiowá, no tempo de *sarambi*, é a desterritorialização, concretamente representada pela perda desse local vital que assegura a subsistência do modo de ser do grupo. E sobretudo, a quebra dos laços comunitários envolvidos na permanência do território ancestral, se tem algo que notamos é que a sociedade Guarani e Kaiowá é constituído na base destes laços, sem essas experiências de troca, sem sua liberdade de mobilidade não se é.

A chegada do Ministério Público Federal (MPF) a região, em 1992, também marca um momento importante da luta pelo território, tendo um forte trabalho em assegurar o acesso a direitos básicos (BENEDITES, 2014, p.112). Em diversas ocasiões em que estive com lideranças indígenas Guarani e Kaiowá o MPF também se fazia presente, inclusive participava das *Aty Guasu*. Dentro dessas iniciativas destacamos a criação do Termo de

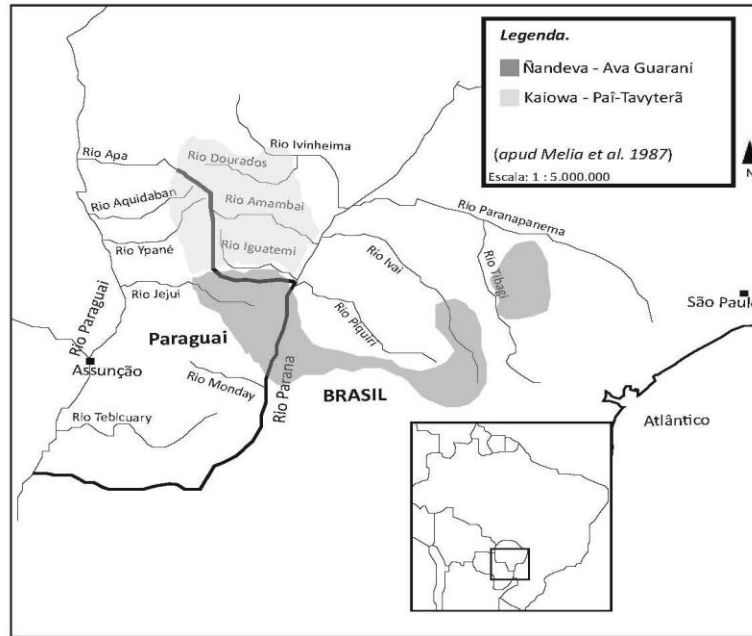
Ajuste de Conduta (TAC)<sup>57</sup> em 2007, entre MPF e FUNAI, para que fossem constituídos Grupos de Trabalho (GT) por Bacia e demarcassem os territórios Guarani e Kaiowá.

O TAC representa uma importante conquista para as comunidades, à medida que selou o comprometimento da Funai em: 1- constituir Grupos Técnicos (GT) para identificação e delimitação de trinta e nove *tekoha*- sem prejuízo de mais-, através de um estudo por bacia hidrográfica; Amambaipegua, Apapegua, Brilhantepegua, Dourados-Amambaipegua, Iguatemipegua e Nhadevapegua, sendo assim feita a análise da territorialidade indígena superando o modelo demarcatório de ilhas; 2- o prazo fatal de 30 de março de 2008 para constituição do GT com a contratação da equipe necessária; 3- publicar o resumo técnico dos relatórios de Identificação e Delimitação até 30 de junho de 2004; 4- Encaminhar ao Ministério da Justiça até o dia 19 de abril de 2010 para expedição da portaria declaratória; 5- sujeitar-se a pena pecuniária em caso de descumprimento (CAVALCANTE, 2013, 292).

A reação aos GT foi imediata, houve uma articulação entre governo estadual, latifundiários e prefeituras, criando entraves judiciais para a continuidade dos grupos. Na época várias matérias saíram na mídia afirmando a impossibilidade de demarcação, porque afetariam a maioria dos estados, mais de 21 municípios perderiam terras. Muitos antropólogos que constituíam o GT tiveram o acesso bloqueado as fazendas. Inúmeras ações judiciais foram movidas, inclusive para o cumprimento do TAC, isso daria uma dissertação à parte. O resultado é que estudos ainda não foram concluídos, e apenas um território fora homologado e demarcado, em abril deste ano.

---

<sup>57</sup> Procedimento Administrativo MPF/RPM/DRS/MS 1.21.001000065/2007-44



Mapa 2 - Localização dos grupos Guarani e Kaiowá no leste paraguaio e sul de Mato Grosso do Sul. A imagem é atribuída a Meliá (1999). Fonte: [Barbosa e Mura (2011, p. 4) apud URT, 2015].

Por fim, gostaríamos de destacar nesse cenário, que no ano de 2005 foram registrados pelo MPF os primeiros relatos de violência por parte da empresa de segurança privada GASPEM SEGURANÇA LTDA, que atuava na região. A empresa que era contratada por fazendeiros locais realizou ao menos oito ataques as comunidades indígenas Guarani e Kaiowá, tendo pelo menos duas mortes e dezenas de feridos<sup>58</sup>. A violência da Gaspem, que muito mais que segurança privada, era uma milícia privada que realizava despejo e execuções ilegais. Encontramos relatos da violência da Gaspem na comunidade *Guaiviry*, sobretudo da morte de Nísio Gomes, na comunidade do *Apyka'i*, na comunidade de *Kurusu Ambá*.

O agronegócio tem se articulado fortemente para combater os indígenas, entidades como a FAMASUL (Federação Agrícola do Mato Grosso do Sul). Inclusive no ano de 2013, os fazendeiros realizaram o “leilão da resistência” que visava arrecadar fundos para montar empresas de segurança privada, o leilão arrecadou mais de 1 milhão de reais, que estão congelados numa conta por ação do CIMI e do MPF. Em algumas viagens era possível ver ao longo da estrada:

<sup>58</sup> Processo judicial de referência em trâmite na Vara Federal de Dourados nº 0003103-75.2013.403.6002



Imagem 5. Fonte: CRESPE, 2015, p.153



Imagem 6. Fonte: CRESPE,2015, p.154

As ameaças às comunidades são constantes, nas diversas missões de Direitos Humanos que acompanhamos na região, os relatos são de atropelamentos, envenenamento

por aviões pulverizadores, assassinato de lideranças, tiros as comunidades, queimas de casas. Todavia, podemos apontar que de 29 de agosto de 2015, até o presente momento<sup>59</sup>, o cenário se tornou mais violento, os ataques são semanais as comunidades. Diante do ataque a comunidade de *Ñhaderu Marangatu*, os fazendeiros passaram a se organizar em sindicatos rurais e marchar após as reuniões para ataques as comunidades, demonstrando uma nova estratégia de ação coordenada entre fazendeiros e forças paramilitares para atacar os indígenas. Em uma sistematização dos ataques constatamos os seguintes dados:

- 29 de agosto de 2015: ataque ao território de *Ñhaderu Marangatu*, morte de Simião
- 3 setembro de 2015: ataque de 3 dias a aldeia *Guyra Kamby'i*, em Douradina MS
- 16 de setembro de 2014: ataque em *Potrero Guasu*, três pessoas foram baleadas, um deles o cacique.
- 18 de setembro de 2015: Em *Pyellito Kue* os indígenas foram violentamente atacados, espancados, amarrados e torturados, há inclusive o relato de um estupro coletivo de uma indígena. Em seguida foram levados para fora do território em caminhões;
- 16 de outubro de 2015: Em *Mbaraca'y* 21 pessoas foram rendidas, submetidas a tortura, tiveram seus tornozelos lesionados, e depois obrigados a caminhar para fora do território;
- A comunidade de *Kurupi*: fica na BR 163, têm sofrido ataques ininterruptos nos últimos 2 anos, mas de agosto de 2015- fevereiro de 2016 sofreram 4 grandes ataques, registrados no MPF Dourados;
- A comunidade de *Tey'I Jusu*: entre dez de 2015 e janeiro de 2016: sofreram 5 ataques químicos;
- A comunidade de Kurusu Ambá: sofreu um grande ataque em 31 de janeiro de 2016 e mais dois ao longo deste ano, um deles logo após a visita da Relatora das Nações Unidas.
- Julho de 2016 ataque a uma retomada próxima a reserva de Caarapó, que ficou conhecido como Massacre de Caarapó, com uma morte de dezenas de feridos.

Esse cenário de extrema violência, tem tornado os dias caóticos para monitorar o que se passa na região, a cada semana recebemos a notícia de um novo ataque, e da ausência de providencias por parte do Estado. A presença da Força Nacional nos territórios determina o clima de guerra que se instala.

Na esteira de Mariátegui (2004), identificamos que a centralidade da questão é o problema da terra, à medida que “o regime de propriedade da terra é o regime político e

---

<sup>59</sup> Elaboramos essa dissertação, com última revisão em julho de 2016.

administrativo de toda a nação” (MARIÁTEGUI,2004, p.47), é sobre a terra que incide a ostensiva do capital. Sendo assim, é a análise do regime de propriedade de das relações sociais dele decorrentes que nos possibilita compreender a situação dos Guarani e Kaiowá e sua trajetória para elaborar um programa de emancipação. Portanto, nos caberia aprofundar alguns aspectos que envolvem o acesso a territórios. Poderíamos pensar que hoje, os Guarani e Kaiowá se encontram em três situações: a realidade das reservas, das áreas de retomada e os *Tekojarã*. Abordaremos cada item.

### 1.1 Reservas

A situação das reservas impostas pelo SPI altera profundamente o padrão tradicional de relações de parentelas entre os *tekoha*. Segundo BENITES (2014):

Até o final da segunda metade do século XX, diversas famílias extensas Guarani e Kaiowá, ainda habitavam seus espaços territoriais de ocupação (os *tendápe* [=lugar]), os quais, a partir de alianças entre essas famílias conformavam um território de uso exclusivo (o *tekoha*). Nos *tekoha* havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes de água para o consumo. Na proximidade das habitações indígenas, além de suas roças (*kokue*), na floresta e no campo (vegetações distintas em sua composição) era possível encontrar diversos animais de caça, árvores frutíferas, plantas medicinais, mel, etc. Desta forma até meados de 1930, várias famílias extensas Guarani e Kaiowá ainda viviam de modo autônomo nos seus *tekoha* onde viviam com certa fartura. Cada uma dessas famílias se mantinha separada das outras famílias extensas com que mantinham relações de troca por distâncias de uma dezena de quilômetros (BENETIS,2014, p. 40).

Para LEVI (2007) a situação territorial dos Guarani e Kaiowá pode ser sistematizado em: 1- locais com recursos naturais para residir; 2-a região deve estar livre de maus-espíritos; 3- proximidade com os parentes aliados; 4- capacidade para condução da parentela pelo líder da comunidade; 5- território livre de doenças.

As reservas constituídas pelo SPI, em total de oito, são verdadeiros entraves para a prática tradicional, encontram-se superpopulosas em decorrência do confinamento de muitos grupos; apresentam baixa fertilidade do solo, estão situadas em áreas degradadas ou à margem delas; a presença de um intenso conflito entre as gerações daqueles que conheceram o modo de viver no *tekoha*, e aqueles que já nasceram nesta condição; enfrentam problemas pela atração por práticas mais eficientes de aceitação social para fugir do preconceito e



exclusão que os rodeia; a clareza da necessidade do retorno a terra florestada; altos índices de violência, como o caso de enforcamento entre jovens, tomados como suicídios<sup>60</sup>; quadro de desnutrição;

Uma abordagem da problemática feita de maneira lúdica é a do grupo “Brô MC’s”, composto por jovens indígenas Guarani e Kaiowá que passaram a visualizar no rap uma forma de expressar-se, contando sobre seu cotidiano, abaixo um trecho da letra *Eju Orendive*:

Chego e rimo o rap guarani e kaiowa  
Você não consegue me olhar  
E se me olha não consegue me ver  
Aqui é o rap guarani que está chegando pra revolucionar  
O tempo nos espera e estamos chegando  
Por isso venha com nós

Diante de todas essas problemáticas, advindas da vida em reservas, as lideranças tradicionais tiveram dificuldades em encontrar soluções. Isso levou a perda de prestígio delas frente a outros agentes externos presentes como as missões de igrejas, com destaque a missão Cuiá (desde 1928), a presença do SPI/Funai, e várias outras organizações da sociedade civil (PEREIRA, 2007, p.10-19).

A reação a este processo foi a tentativa de construção de alianças entre os líderes e os agentes externos, e mesmo entre líderes e capitães indígenas. Essa dinâmica fez com que o antropólogo PEREIRA (2007) propusesse a ideia de acomodação como referência a migração para as reservas, ao invés da utilização do termo cunhado até o momento por BRAND (1997) de confinamento. ~

É importante ter presente que o surgimento das novas modalidades de assentamento ocorre de maneira paralela ao processo de desarticulação das formas tradicionais de ocupação do território. Em certo sentido, as novas modalidades de assentamento podem ser entendidas como respostas adaptativas a esse processo, mobilizando a criatividade dos líderes de parentelas e a habilidade de disporem de novos instrumentos culturais no estabelecimento de relações com a sociedade nacional (LEVI, 2007, p.05)

---

<sup>60</sup> Os dados revelados para os Guarani e Kaiowá são alarmantes, segundo o “ Mapa da Violência” elaborado pelo Ministério da Saúde em 2012, sendo 60 a cada 100.000 pessoas, quando a média nacional é de 5,3, e entre povos indígenas no Brasil de 30. Essa questão está muito relacionada a um desgosto em viver nesse mundo, é preciso se cerrar a palavra. Para maiores informações recomendamos a leitura (PIMENTEL,2006)

A realidade das reservas assombra muitos indígenas, os que conheci em áreas de acampamento ou retomada afirmam não quererem voltar, preferem morrer na luta pelo território, a ir morrer aos poucos nas reservas.

## 1.2 Tekoharã

Esse conceito foi cunhado por decisão da *Aty Guasu* no ano de 2010 para se referir aos acampamentos de beira de estrada, nos quais os Guarani e Kaiowá aguardam para retomar seus futuros *tekoha*. A expressão busca trazer um horizonte mais positivo e se diferenciar do conceito *karai* de acampar (CHAMORRO,2015, p.233), isso porque existe uma alegação de total irregularidade destas áreas e portanto, se nega a garantia de acesso a direitos básicos.

A violência estrutural a que estão submetidos esse povo, leva-os a condição dos acampamentos, estudos apontam para três fatores fundamentais de concretização dessa realidade: a esperança na luta pela terra, em geral as famílias acampam onde podem visualizar seu *tekoha*; a migração das famílias para fora das reservas tentando fugir dos conflitos internos, do alcoolismo e das drogas; e por fim o processo ainda corrente de expulsão das famílias remanescentes de áreas de preservação da mata nas fazendas (CIMI,2010).

Nas primeiras atividades de campo iniciadas em 2013, tivemos muito contato com a realidade dos acampamentos, sobretudo por apresentarem maior grau de precariedade no acesso a direitos básicos. Um deles é a comunidade de *Apyka'i*. A comunidade habitou até por volta dos anos 80, as margens do córrego Curral de Arame, onde fica atualmente a Fazenda Serrana, nesse período a comunidade foi sendo dispersa nas reservas Ponta Porã, Laguna, Dourados e Caarapó. A comunidade tentou retornar ao território em 1999 quando foi violentamente expulsa, passando a viver acampada na beira da BR 463.

Nosso contato com a comunidade, ocorreu num fim de tarde, numa missão de apuração das violações aos direitos humanos, como assessoria da Relatoria da Dhesca. Foi a primeira vez que sentimos medo, por estar no território. A liderança, D. Damiana, juntamente com as crianças nos levaram para ver o córrego contaminado, a pequena horta que tinham, contavam da contaminação por agrotóxicos. Quando atravessamos a BR superperigosa para ver o cemitério dos parentes, adentramos na pequena porção de mata cercada de canavial, e lá fomos ver os túmulos. Um deles do menino Gabriel, que falecerá a poucos meses num

atropelamento não explicado, acompanhamos a reza dos parentes. No retorno, ao final da trilha, que abria para a estrada da fazenda, estavam parados três carros da Usina São Fernando, obstaculizando nosso acesso a BR, e por consequência ao acampamento do outro lado da estrada. Confesso nossas pernas tremerão. Eles nos encararam por alguns minutos, explicamos que fomos ver os túmulos, e após mais olhares ameaçadores foram embora. Esse tipo de situação para nós aterradora, é na verdade o cotidiano da comunidade.

Acompanhamos de perto a retomada do território em 2013 pela comunidade, que se mantinha a duras penas, com diversas ações de reintegração de posse, com precárias condições de acesso a alimentos, sob a ameaça da Fazenda. Até, julho de 2016, quando a decisão foi cumprida, numa madrugada chuvosa, fria, todos os barracos foram destruídos, sem o atendimento de qualquer critério humanitário de despejo, em que pese a existência de Portaria da Funai com a criação de um grupo de trabalho para identificação e delimitação. O Policial federal perguntou a liderança para onde ela queria ir, e foram largados novamente na BR 463, a mirar o seu território. De novo, na condição de acampados, tentando refazer seus sonhos, o depoimento que abre a seção do capítulo conta essa história de resistência.

Em todas essas áreas se observa um intenso conflito com os fazendeiros, por estarem situados na zona entre a estrada e acerca da fazenda, essas famílias não tem a possibilidade de plantio, estando dependentes de empregos precarizados nas cidades. Vivem em constante ameaça por parte de jagunços, e sofrem constantes tentativas de despejo forçado<sup>61</sup>.

Os últimos dados registrados de 2012 colhidos na Funai registram a existência de 40 acampamentos, mas segundo conversas informais com o CIMI seriam mais de 50 acampamentos em todo o estado. Poderíamos avaliar que a situação de vida nas reservas é melhor do que a condição de acampado, mas do ponto de vista do imaginário das famílias, da proximidade com sua terra, da força que a luta por mudanças trás, apesar de tudo, eles seguem, porque tem esperança de um dia acessar seus territórios.

### *1.3 Retomadas*

Nos anos 80 e 90 começam um movimento para fortalecimento da etnicidade, impulsionado pela organização em torno do movimento assembleário *Aty Guasu*, e iniciam

---

<sup>61</sup> Para maior aprofundamento da criminalização e violência contra os povos indígenas no Mato Grosso do Sul ver recente estudo de MORAIS (2016).

um intenso processo de retomada dos territórios tradicionais. Em verdade, o primeiro registro data de 1976 a retomada de *Yvy Kuruasú*, em 77 Jacaré, etc. (CHAMORRO,2015). Assim os Guarani e Kaiowá passaram a atuar para “ reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais” (BENITES, 2014, p.191)

Os processos de retomada são discutidos no âmbito da *Aty Guasu*, pautados no retorno ao território tradicional, *jaha jaike jewy* (vamos entrar de novo), e nos laços de solidariedade (*ñomoinu ha pytyvõ*), contando que entraram todos outra vez (*oikepa jevy*). São acompanhados da religiosidade, a crença na força dos irmãos invisíveis do cosmo (*ñande ry Ke'y*) e nos guardiões da terra (*tekoha jáira kuera*) (BENITES, 2014, p.195).

As retomadas são construídas ao longo de quatro a cinco noites de reza no altar sagrado (*Yviyva Marangatu*), sendo abençoados todos e todas que irão participar molhando a cabeça, numa espécie de batismo – serve para o reconhecimento pelo *Yvága* (patamares celestes) de que eles são os habitantes daquele *tekoha* (BENITES,2014, p.196). Na última noite, se pitam de urucum e partem para a retomada, trazendo em seus corações a certeza de que irão lutar pelo território.

Desta forma, as retomadas se constituem como reação indígena ao colonialismo interno

(...) como reação a esses atos truculentos que sofriram, emergiu em meados de 1970 a Grande assembleia guarani e Kaiowá, o *Aty Guasu*. O objetivo foi e é o de fazer frente ao processo sistemático da expulsão e dispersão (*sarambi*) forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Durante esses *Aty Guasu*, ao mesmo tempo em que ocorriam discussões políticas, se realizavam também rituais religiosos (*jeroky*) para o fortalecimento da luta pelas terras. É desses *Aty Guasu* que partiram em meados de 1970 as primeiras reivindicações de demarcações de terras tradicionais *tekoha*, além de denúncias e sugestões sobre possíveis soluções para os variados problemas dos Guarani e Kaiowá (BENITES,2014, p. 42)

Nas retomadas tem se reconstruído as práticas do modo de ser Guarani e Kaiowá. Essa experiência fica clara na comunidade do *Guaviry*, uma das quais fizemos muita pesquisa de campo. A primeira vez que chegamos fomos recebidos por inúmeras crianças, trajando suas roupas festivas, com muita dança de roda, reza. Fizemos todas as reuniões na casa de reza. O professor Daniel me contava como estava buscando ensinar as crianças temas em guarani, mesmo não dispondo de material didático em guarani. Os pais contavam felizes das primeiras plantações de cebola que fizeram, em que podiam repassar as tradições para a

juventude. Sempre vimos muita vitalidade em todas as passagens, a cada novo ano, as famílias haviam expandindo mais o território, tinham construído novas casas, havia uma força na presença da escola. Essas imagens estão simbolizadas na harmonia que vimos da mulher que carregava o macaco nos braços, ele vinha ficava nos braços e ombros dela. As crianças nos contavam sobre a escola, sobre o professor Daniel, as mais velhas as dificuldades em se inserir nas escolas de Aral Moreira.

Também no Guaiviry compreendi que um diálogo intercultural exige o esforço da compreensão do universo do outro, numa das vezes que fui, cheguei as crianças e quando elas me abordaram cumprimentei com *Mba'éichapa*, que seria um cumprimento de chegada, seus olhos já brilharam, mas tarde na hora de dizer o adeus, é sempre as perguntas quando você voltará, como você nos ajudará, e respondi “*che aime nendive*” (estou com vocês), isso acalmou aquele momento, e clarificou de que na luta estamos juntos.

Acerca desse último aspecto, observamos que nos anos de 2015 e 2016 (até o momento de entrega desse trabalho, à saber agosto), se intensificaram os processos de retomada tanto na chegada a outros *tekoha* como na ampliação da posse do território. Esse fenômeno vem sendo descrito pelas lideranças como resultante da descrença na concretização dos Grupo Técnicos, e na falência das negociações com o governo<sup>62</sup>. Ousamos aqui enunciar um novo momento do processo de luta dos Guarani e Kaiowá que caminham no sentido da autodemarcação de seus territórios, através das retomadas.

As retomadas nos remetem a um importante momento histórico da organização política Guarani e Kaiowá, sintetizado por PEREIRA (2007):

Para finalizar este tópico, é possível dizer que o assentamento de acampamento pode ser caracterizado como espaço social marcado por forte sentimento religioso e mobilização política. Nele, as famílias atualizam a memória das relações de aliança passadas, recompondo o sentimento de coletividade que, no passado, marcava a ocupação do espaço que agora buscam reaver. É uma experiência social de recomposição do sentimento de coletividade. No acampamento se atualizam formas organizacionais, rearticulando a comunidade política. A referência para essa atualização é buscada na memória de processos sociais vividos no passado, daí a importância dos velhos e dos xamãs, depositários dessas memórias. A tensão gerada pela iminência do despejo do local e pelo medo da violência

---

<sup>62</sup> Ao longo do ano de 2013 e 2014, como resposta estatal aos assassinatos de lideranças indígenas no estado, por volta de 5 Ministros estiveram fazendo visitas de campo. Nessas estabeleceu-se negociações de prazos para demarcações de áreas. De certa forma isso congelou alguns processos, sendo retomadas fortemente ao final de 2014 e ao longo de todo ano de 2015.

é amenizada pela alegria de novamente conviver ao lado dos parentes e de lembrar a história dos antigos. (PEREIRA, 2007, p.22)

Ao longo dos anos de 2015 e 2016, observei como as comunidades de *Kurusu Ambá* e *Ñhanderu Marangatu*, traçaram estratégias para ampliar as retomadas. Se num primeiro movimento era preciso juntar as famílias para uma retomada, buscando se concentrarem para resistir, observamos nos últimos anos como as famílias extensas agora podem se separar pelo território ampliando as zonas de domínio dele, refazendo a dinâmica de livre transito dos Guarani e Kaiowá, representando uma maturação do seu movimento de retomada. Nos cabe agora, entender melhor como se traça esse movimento Guarani e Kaiowá através da Grande Assembléia, *Aty Guasu*.

## **2.Rezando e lutando: *Aty Guasu***

Há tempos escutamos no imaginário latino americano, como reflexo do giro político proposto pelos zapatistas, o ecoar de “outro mundo possível”. Apesar dos inúmeros problemas que permeiam a vida dos Guarani e Kaiowá, dos mais de 430 anos de colonização<sup>63</sup>, eles encontram forças para lutar e resistir e fazer possível esse outro mundo. A esperança no encontro da paz e da felicidade, a busca pelo *ñande reco*, vem sendo a chama para manter vivo o modo de vida tradicional, o engajamento em movimentos de recuperação de sua autonomia e autodeterminação. Conforme a antropóloga, muito bem destaca:

Nos últimos anos, vê-se um esforço organizado com objetivo de reaver seus espaços tradicionais e criar novas formas de sustentabilidade. Os Kaiowá e Guarani querem incorporar conhecimentos e tecnologias do mundo dos brancos e afiná-las com o seu modo de ser e viver, com sua forma de organização política, social e econômica. (CHAMORRO,2008, p.25)

Essa força está expressa na organização da grande assembleia do povo Guarani e Kaiowá, denominada *Aty Guasu*, com mais de 30 anos de existência. E um processo mais intenso de mobilizações desde 2000. No qual participam em massa as famílias extensas,

---

<sup>63</sup> Aqui só gostaríamos de fazer uma nota de contraposição. Em sua tese BENITES (2014), trabalha esse processo tendo como uma expressão mais recente de um neocolonialismo, preferimos a utilização da ideia de colonização como uma continuidade histórica, tendo como referência as críticas estabelecidas por nós no primeiro capítulo, com base na obra de Aníbal Quijano..

representadas pelo poder de fala de suas lideranças e rezadores. Essas assembleias são representativas de uma cosmopolítica Guarani e Kaiowá, são espaços políticos de reforço da solidariedade entre os grupos, e ao mesmo tempo marcam a diferenciação entre eles. Ainda que não tenham caráter vinculativo, são os locais onde a organização da luta tem se construído, sendo porta de entrada para a construção das alianças com outros grupos. São espaços de revigoração cultural e de discussões políticas no sentido de identificar problemas comuns e sugerir ações coletivas reivindicatórias.

Cabe destacar que sob o comando da *Aty Guasu* nos últimos períodos este povo realizou mais de 50 retomadas de territórios, as quais se desdobram em contínuas expansões, além de conquistar acesso à educação para aldeias de áreas retomadas. Ademais, tem ampliado sua incidência junto as instituições governamentais. Demonstrando a constituição de uma epistemologia particular, uma teoria fundada no seu processo de resgate de sua própria história.

Em nossa prosa aqui buscaremos resgatar elementos políticos da cosmopolítica Guarani e Kaiowá para compreendermos um projeto popular de integração latino americana, assim, incumbe agora estudar com mais detalhes a *Aty Guasu*, afim de extrairmos categorias ético-políticas facilitadoras.

### *2.1. Construindo história na luta*

As grandes assembleias intercomunitárias (BENITES,2014, p.179) ocorrem há mais de três décadas. Não é tarefa simples compreender a dinâmica desse evento à medida que ele possuem três dimensões: a) uma política de mediação de conflitos com Estado e sociedade agrária envolvente, centrada na luta pelo acesso aos territórios tradicionais, e garantia de direitos básicos; b) religiosa, marcada pela forte presença das lideranças espirituais (*ñaderu* e *ñadesy*), com a realização dos festivais, ritos de passagem, processos de tratamento com medicina natural; c) e o que poderíamos denominar *teko vy'a* (modo de ser e viver feliz), o qual poderíamos entender como horizonte utópico de superação da realidade de tristeza, realizado sobretudo, através do resgate da memória indígena.

Vi que nos vários *Aty Guasu*, todos os participantes indígenas se sentiram mais felizes e mais autônomos, por isso todos indígenas começaram a

gostar de participar do Aty Guasu, desde 1980. Todos integrantes das famílias indígenas tinham e tem oportunidade de se expressar na reunião, denunciando o *karaí*. Lá também, vários indígenas voltaram a se reencontrar com os seus parentes dispersados. Eles ouviram diversas histórias antigas durante o Aty Guasu. É uma ocasião importante para todos conversarem e discutirem diferentes assuntos com as lideranças indígenas e com as autoridades não indígenas. (AMILTON, apud BENITES, 2014, p.181)

Conforme nos conta BENITES (2014), as Aty Guasu se formaram após a dispersão forçada das famílias extensas (*te'yi*) com a tentativa de confinamento do SPI, vários grupos de família resistiam, e buscavam formas de retomar seus territórios. Em 1979 pela liderança de Pacho Romero, se proclama definitivamente a luta pela recuperação do *tekoha* Takuaraty (popularmente conhecido como Paraguassu), após duas expulsões violentas dos indígenas por fazendeiros. E a estes seguiram diversos movimentos de retomada de *tekoha* (BENITES,2014, p. 187).

Após essas retomadas começou-se a construir uma unidade de ação mais ampla que os grupos familiares, uma articulação entre famílias através do processo organizativo já iniciado com as *kokue guassu* (roças grandes) e seus encontros.

Um esclarecimento nos cabe fazer nesse momento. As *kokue guassu* era um projeto realizado nas reservas com apoio do PKN (Projeto Kaiowa-ñandeva)<sup>64</sup> <sup>65</sup>que buscava desenvolver o roçado nas áreas, através do cultivo organizado por uma liderança em grupo de 10 pessoas. Para organização do projeto eram realizadas reuniões periódicas entre o grupo, e também entre os grupos. Até surgir em 1976 a demanda pela realização de reuniões grandes. A primeira deles se realizou em 1978 em plena ditadura militar, com a presença de 60 lideranças, na segunda reunião em 1979, sobre as narrativas de luta de Romero, se formou a Aty Guasu (BENITES, 2014, p.202), nas palavras da liderança Amilton Benites:

Em final de 1979, realizamos o primeiro Aty Guasu para discutir a situação das famílias expulsas de seus *tekoha* pelos fazendeiros. Várias lideranças expulsas do *tekoha Yvy Katu, Cerrito, Pyelito kue, Mbarakay, Pirakua, Guasuty, Sete Cerro* começaram a comparecer nesse primeiro *Aty Guasu*, articulando os apoios para recuperar seus *tekoha* que foram invadidos e

---

<sup>64</sup> Uma ONG que atuava na região. Para mais aprofundamentos ALMEIRA (2001)

<sup>65</sup> Essas ajudas externas tanto do PKN quanto do Conselho Indígena Missionário ( CIMI), coincidem com o momento da abertura democrática do país e ascensão de movimentos de esquerda ( PIMENTEL, 2012, p.237)



tirados pelos *karai* fazendeiros. A nossa conversa nesse *Aty Guasu*, era para buscar e fechar uma conversa só e tomar a decisão segura de recuperar os *tekoha* e voltar a morar de novo nas nossas terras antigas. Por isso esse *Aty Guasu* era para buscar ajuda e apoio de outras lideranças religiosas *ñanderu* e juntar todos para lutar, enfrentar e ganhar de novo os nossos *tekoha*(...) (BENITES,2014, p. 189)

Cada vez mais as assembleias começaram a se tornar grandes eventos comunitários. Para esse passo, foi muito importante assegurar a participação das lideranças espirituais (*ñaderu e ñandesy*). Ao longo das quatro ou cinco noites de atividades se realizam festa da “chinca” (bebida à base de milho), realização de casamentos, que são importantes rituais de construção de alianças entre as famílias extensas; tratamento de doenças. Aos poucos a *Aty Guasu* se constitui também como espaço de *jeroky* (rituais).

Sobre este aspecto gostaríamos de destacar alguns pontos. O primeiro deles envolve o fato de que a presença dos xamãs tem contribuído sobremaneira para a reconstrução das narrativas indígenas. Nas assembleias sempre se busca lembrar das lideranças mortas, observando-as como heróis do seu povo, da luta pela terra, na *Aty Gasu* de 2010, após a morte da liderança de Nísio Gomes do *tekoha* Guaiviry, se consolidou essa prática como permanente.

“em todas as assembleias ocorridas nos últimos 30 anos, as lideranças idosas reafirmam em consenso que nossos antepassados foram heróis guerreiros, que lutaram, sofreram e morreram ao tentar defender os seus territórios e o modo de ser e viver indígenas. Frente a essa luta histórica difícil, na assembleia, os líderes mais experientes exigem frequentemente da nova geração que mantenham a luta de seus antepassados e o orgulho de serem guarani e Kaiowá (BENITES,2014, p.187).

Outro aspecto salutar é o fortalecimento da fala da liderança. Todas as *Aty Guasu* se realizam em guarani, dando um lugar de fala a liderança dentro de seu lugar tradicional, um movimento de contracorrente em relação as políticas das reservas, e de valorização do sujeito externo. Notamos também nas assembleias que participamos que sempre há muitos agentes externos, como pesquisadores, colaboradores, parceiros de luta, MPF, e que o uso do *guarani* em seu território, nos parece também uma afirmação da força de sua cultura, um retorno a sua tradicionalidade, a afirmação do diferente.

Afirmação essa que dialoga, porque sempre em que estamos (os não Guaranis e Kaiowá) para colaborar com alguma informação, ajudar na construção de algum documento,

há sempre um interlocutor fazendo a tradução. Assim se garante nas Assembleias amplos espaços de participação, nos quais o ancião, ou rezador, que muitas vezes não domina o português ou não se sente confortável em se expressar em português, tenho um lugar seu de falar sobre política, desde sua cosmopolítica, com a força de sua palavra.

Ademais, nos parece também que o uso do guarani nas conversas paralelas, nas assembleias, assegura também a segurança das informações trocadas, estratégias e táticas, que nem sempre querem compartilhar com todos os *karai*, uma vez que poucos sabem e dominam o guarani com fluência<sup>66</sup>.

Cabe observar também, que durante a *Aty Guasu*, cada fala é muito respeitada, não se interrompe um narrador. A exceção fica a cargo dos rezadores, que por seus conhecimentos acumulados, podem intervir quando acharem necessário (PIMENTEL,2012, p.235). Em geral, observamos que os rezadores fazem movimentos uns com os outros ao longo da reunião, analisando os caminhos, depois de muita observação se tem uma intervenção. As famílias se sentam ao redor dos rezadores e lideranças, é possível notar também a presença dos jovens rezadores e rezadoras, que também seguem os passos.

Na reunião do Conselho *Aty Guasu*, de 29-02 de julho de 2016, na *TI Ñamoi Guaviray* presenciamos um dia inteiro de debates sobre a criminalização das lutas sociais, representantes de diversos *tekoha* relataram a reação violenta de fazendeiros as retomadas. Nesse dia, ao final dos debates, todas as lideranças ameaçadas foram abençoadas numa longa reza por diversos rezadores e rezadoras. Benção muito emocionante de renovação, um momento muito bonito de encontrar forças para seguir em luta na força de sua ancestralidade.

A assembleia começou com uma reza/canto/dança dos rezadores, que saem da parte externa e adentra ao espaço central da reunião, na sequencia entram as rezadoras também com os cantos e danças, elas convidam os visitantes a também se juntarem. A cada Carta formulada, com reivindicações a Funai, MPF, governo se segue com um ritual de benção dos documentos, nessa reunião que estava também abençoaram as pessoas que levariam os documentos à Brasília

Na cosmopolítica Guarani e Kaiowá, poderíamos destacar além do papel dos rezadores e rezadoras como transmissão da memória, o papel das lideranças das famílias, o chamado do *Tendotá/mburuvicha* (liderança) ele é o líder das famílias extensas, acumulando

---

<sup>66</sup> Reconhecemos os limites de nossa pesquisa também pela ausência da língua guarani.

inúmeras tarefas internas e externas, tendo privilégios e prejuízos. A ideia remete mesmo aquele que dirige a fila, conduz o caminho (pode-se compreender a noção na alusão ao termo fila indiana). Ele é figura central para a organização do coletivo (PIMENTEL, 2012). Se pensarmos em três dimensões organizativas aos Guarani e Kaiowá, colocaríamos numa primeira dimensão organizacional da família do *tendotá* (espaço da casa, do cotidiano); a dimensão do *tekoha*, a unidade territorial, conduzida pelo *tendotá* e xamã (espaço comunitário, de compartilhamento da vida), caracterizado por intensa mobilidade; e a *Aty* como gestora dos Guarani e Kaiowá (espaço político, de construção de estratégias e lutas).

É claro, nenhuma das dimensões existe sozinha e isoladamente, elas são complementares, mas estavam dispersas com o esparramamento de *sarambi*, com a fragmentação e opressão do sujeito indígena pelas políticas indigenistas, apenas com a *Aty Guasu* essas forças voltam a articular-se num todo. A riqueza da assembleia reside em possibilitar que todas as dimensões tenham espaço, e que no momento das falas das lideranças, com a intervenção dos rezadores elas vão se reconhecendo na totalidade do modo de produção da vida Guarani e Kaiowá

As assembleias criaram um espaço coletivo que proporcionou a ressignificação das categorias indígenas, ajudando a encontrar um caminho de atuação para que os Guarani e Kaiowá se reconheçam como sujeitos históricos latino americanos.. Assim a resistência e luta são organizadas através de categorias como *jeroky*, *juaky*, *ñimongarai*, *ñomainu há pytyvã*, *jaike jevy*. Essas categorias poderiam ser compreendidas como manifestações táticas do movimento, cujo horizonte é o *ñande reko katu*.

Importante destacar que os *Aty Guasu* em meados dos anos 80 e durante os anos 90 são entendidos pelas lideranças dos *tekoha* reocupados como um movimento fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko* (nosso modo de ser e de viver, ou seja, o modo indígena) associado a recuperação dos territórios tradicionais.) (BENITES,2014, p. 190)

Em linhas gerais *Jaije Jevy* é o nome dado aos movimentos de reocupação dos territórios. Ele possui uma dimensão central na simbologia e ritualista que conforma a união do grupo para a retomada. Consiste em toda a discussão realizada em assembleia sobre a região a ser ocupada, no compartilhamento de experiências, e no apoio espiritual narrada aqui no item das retomadas. Assim solicita-se

(...) o apoio (*ñomoiru há pytyvõ*) de outras lideranças do *Aty Guasu*. O que significa de *ñomoiru há pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser companheiro (a)”. A expressão *Pytyvõ* quer dizer “prestar apoio”, “cooperar”, dar força, encorajar, solidarizar, escotar, etc. Nesse sentido, *Ñomoiru há pytyvõ* pode ser definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação dos *tekoha*. (BENITES, 2014,p.196)

Em síntese a marca para esse processo é a solidariedade e reciprocidade. Por isso os locais de realização das assembleias são minuciosamente escolhidos para serem realizados numa região que necessita de apoio a luta. Além disso, se começa e termina a assembleia sempre firmado a aliança entre as etnias Guarani e Kaiowá, ao se iniciar com reza e canto Kaiowá e se terminar com canto Guarani (PIMENTEL, 2012, p.234).

CHAMORRO (2015, p.183) aponta alguns rituais chave para os Kaiowá. No tocante a economia: Potyrõ ou puxirão, verdadeiro multirão de trabalho coletivo; *avatikury*, festa do milho, importante para ressaltar a relação com o vegetal e a reciprocidade. No plano da resistência e aliança: *mitã mbo'ery*, ritual de dar nomes; benção dos documentos. Todos esses rituais foram resignificados no âmbito da *Aty Guasu*. Desta forma, as retomadas de terra, organizadas pela *Aty Guasu* tem possibilitado a resignificação das categorias indígenas.

Ainda na dimensão simbólica, as *Aty Guasu* representam o encontro entre o velho e o novo, muito representado pela presença dos jovens professores e professoras. Estes passaram a se organizar nos anos 90 promovendo dentro da *Aty Guasu* o encontro dos professores indígenas, contando com o apoio do Conselho Indígena Missionário (CIMI). Diante das críticas a educação pública brasileira, e a necessidade de aprofundamento da interculturalidade, o próprio direito de ensino em língua guarani na educação básica, tem levado os professores a buscarem sínteses entre os momentos históricos para dar respostas concretas ao tempo presente, sendo assim são sujeitos fundamental para o diálogo intercultural.

No plano organizativo, em 2010, diante da ampliação da assembleia<sup>67</sup> se estrutura o Conselho da *Aty Guasu*, composto pelas lideranças das sete microrregiões (PIMENTEL,2012), tendo como função dinamizar o processo da assembleia. Participamos

---

<sup>67</sup> Cabe destacar que o número de participantes das assembleias é muito variável, tendo em vista as garantias concretas para chegada de todos e todas ao espaço, muito dependente ainda de auxílio externo. Todavia o que se busca referir com ampliação é a adesão a este imaginário pela maioria dos Guarani e Kaiowá.

de reuniões do Conselho da *Aty Guasu*, e notamos como eles tem dinamizado o trabalho da comunidade, notei claramente duas lideranças destacadas para o trabalho de estudar as políticas da Funai e governo, fazer um trabalho de resgate da memória histórica do povo, também buscando compreender como o *karaí* tem abordado a história da região, outro grupo acompanha a dinâmica de reuniões em Brasília e articulações com outros grupos; outras lideranças dão o apoio as retomadas. Pude perceber isso quando cada liderança conduzia um tema na reunião do Conselho. Vale ressaltar, que mesmo sendo reuniões de Conselho toda a comunidade Guarani e Kaiowá é chamada a participar, a intervir.

Outro destaque é a criação da *Kuña Aty Guasu* ou também *Aty Guasu* mulheres no ano de 2012. Algumas mulheres apontaram que havia pouco espaço para a participação das mulheres nas assembleias, apontando o cerceamento da palavra, críticas a concepções de saúde, educação e alimentação muito reféns do Estado (PIMENTEL,2012, p.240). Nesses espaços as mulheres resgatam sua história de luta e resistência, lembrando o cotiado das fazendas, o trabalho forçado, a violência contra elas, falam da saúde e segurança alimentar. E reforçam com centralidade o tema da terra, o primeiro ponto da carta do II Encontro de 2012, assim dispõe

A urgente identificação e demarcação de nossas terras, como condição para diminuir a fome, a dependência e violência em nossos Tekoha. Reforçamos as propostas assumidas no documento da *Aty Guasu* de Jaguapire nos dias 29 de fevereiro a 04 de março (Carta final da II *Kuña*, documento anexo 1)

Ainda estamos vendo efervescer a juventude Guarani e Kaiowá, organizando as *Aty* jovens, também chamada por eles de RAJ. Na última reunião deles nos dias 21-24 de julho, estiveram mais de 300 jovens, afirmando a luta pela terra ao lado dos rezadores e rezadoras que estavam fortemente presentes. Esses jovens ocupam um importante espaço de diálogo, e tem sido os porta-vozes de muitas comunidades, por ter mais fluência com o português. No trecho abaixo podemos observar a conexão entre a juventude seu passado e seu lugar de luta:

Fomos empoderados pela trajetória e pelos ensinamentos de nossos anciões que apesar de tudo mantiveram acesas as fogueiras de nossa tradição. Que mesmo ao lado das rodovias, expulsos de nossas terras, guardaram com carinho as sementes de nossa cultura ancestral. É por isso que continuamos gritando alto e com orgulho: SOMOS

GUARANIS E KAIOWA. (trecho da Carta final do encontro, documento anexo 2)

Dos anos 2000 para cá. A *Aty guasu* se consolida como um sujeito coletivo, sendo um misto entre evento e movimento Guarani e Kaiowá (PIMENTEL, 2012), se tornou nacional e internacionalmente conhecida como espaço representativo. Muito diferente do que representa a organização amazônica de vários povos indígenas através de associações ou mesmo organizações não governamentais, isso porque consolida o fundamento da autodeterminação enquanto povo, livre de categorizações jurídicas modernas.

Nesse sentido a assembleia segue a esteira crítica latino americana dos movimentos sociais do ritmo dialética-proposição, em que hora se relata as mazelas sociais que o capitalismo impõe a estes povos dando um ritmo de enfrentamento dentro do modelo, ora busca na ancestralidade tradicional a reconstrução de seu modo de ser, apontando para um horizonte mais libertador. Afirmando o horizonte utópico de luta por *Yvy araguayje* (terra plenificana, de plenitude), a terra sem males.

As assembleias são repletas de emoções, de muita intensidade (PIMENTEL, 2014, p.245), se vai do choro do relato comovente, ao riso da dança dos jovens, demonstrando a construção de um movimento vivo, rico de sentir. O caminhar para a plenitude é o caminhar para mudar os sujeitos históricos, mudar as relações sociais desumanizadas que estamos, para nós essa é toda a potência indígena, composta de corações revolucionários, que lutam por amor, não apenas por clareza política, é a verdadeira conscientização freireana.

Essa notoriedade também chegou aos *karaí*, na mídia. Se até os anos 2000 nada se comentava sobre os Guarani e Kaiowá, posteriormente uma infinidade de informações distorcidas tem sido divulgada. Sempre com ênfase na ideia de invasores de territórios, abordagem etnocêntricas sobre o suicídio, violência e alcoolismo, como se fossem problemas intrínsecos da sociedade indígena e não reflexos de anos de colonização do ser.

Frente a esse processo, a *Aty Guasu* também organizou uma comissão de mídia, sobretudo através das redes sociais, para difundir informações da luta indígena no estado, o objetivo central do grupo é dar as notícias contexto histórico. Essa iniciativa tem obtido muito êxito, sendo a luta Guarani e Kaiowá muito conhecida nacionalmente, como “Somos todxs Guarani e Kaiowá”. Isso tem demarcado também a disputa simbólica feita pelos indígenas sobre sua história (BENITES, 2014).

De toda essa dança, canto, reza encontramos na *Aty Guasu* a construção de um projeto político indígena de enfrentamento ao cercamentos do capital, que trabalho com o resgate de sua memória como base teórica, um genuíno pensar desde o sul. É em suma o espaço privilegiado de reinvenção do seu modo de ser, sacrificado pela colonização. Não se pode tomar como uma análise reducionista que as Assembleias são apenas uma resposta aos *karaí* (fazendeiros, governo do estado, Funai) na dualidade com indígenas como bem pontua BENITES (2014, p.180). Ou mesmo, que elas só sejam possíveis através dos apoiadores dos índios. Não, em verdade elas são uma profunda resposta dos próprios indígenas a sua crise política, que inclui diversos elementos, atingindo um horizonte muito mais amplo de imaginário.

### **3. Cosmopolítica Guarani e Kaiowá**

“(…) nós estamos vivendo sem a energia da natureza na nossa alma, no nosso espírito, até no nosso mundo fisicamente percebemos isso. Precisamos desse espaço, nossa terra sem males, onde está derramado um pouco do nossa sangue, osso e carne, que corrompe sempre naquela terra que uma boa parte ainda está viva, onde queremos sentir essa força da natureza no nosso sangue, na nossa vida. Essa necessidade nos motivou a lutar porque nossa força em conjunto é imbatível. A terra onde estão plantados soja, cana, criação de animais ou empresas de agrotóxicos, entre outras, no Mato Grosso do Sul, está repleta de sangue indígena (...). Nós queremos viver de maneira que a nossa cultura, costume e rituais permite – ar fresco, água da mina, frutas naturais. (depoimento de Oriel Benites apud PIMENTEL, 2014, p. 148)

A noção de cosmopolítica advém da percepção de que existem diferentes mundos (cosmos), representa a ruptura com a dualidade moderna natureza/política, como totalidades imaginadas, apresenta o caminho da politização da natureza ao invés da naturalização da política (CASTRO,1999, p.198-2000). Ela vem representada no imaginário de diversos povos indígenas que afirmam que político não pode ser pensado sem atores como xamas, florestas, feitiçaria, que a dimensão de produção política da vida está conectada nesse TODO (TIBLE, 2013, p.169).

Essa perspectiva vem sendo abordada por muitos povos para afirmar que há um político na sua luta, que sua forma de viver, de produzir a vida, também é uma alternativa ao neoliberalismo.

A perda de transcendência da natureza a coloca de forma “completamente interna às dinâmicas sociais mais gerais”. Dessa forma, “os povos originários” não são portadores de uma ‘nova’ verdade, mas apenas (e isso já é um mundo!) de uma “outra” verdade. Relação entre lutas frente aos que negam “essa dimensão constituinte da relação”, o que “não constitui apenas uma insuficiência epistemológica da máquina antropológica ocidental, mas é a engrenagem que faz funcionar como máquina de subordinação e colonização, inclusive de colonização endógena” (COCO, 2009, p.181, apud TIBLE,2013, p.192)

Nessa esteira irá Clastres perceber em seus estudos etnográficos, acerca da perspectiva ameríndia que “o mundo ao redor não é um espaço neutro, mas prolongamento vivo do universo humano: o que se produz afeta sempre aquele” (1972). Essas dimensões do cosmo em que se rompe com as dualidades religião/política e política/natureza, leva-o a afirmar a existência de uma filosofia política ameríndia. Uma política com uma dimensão de cosmo (cosmopolítica).

Para ele a noção de evolução de uma sociedade sem Estado para com Estado, separa os civilizados dos bárbaros, e como muito trabalhado aqui encobre as sociedades indígenas. Clastres aponta que o encobrimento da existência de uma filosofia política ameríndia se deu pela compreensão de que sua economia era essencialmente de subsistência, e por um suposto primitivismo na ausência de escritas. Todavia o que observamos entre os povos há séculos, é um complexo de relações para transporte de mercadorias, a organização social que possibilite o afastamento em longo prazo, e a existência de produtos para trocar (URT, 2015, p.218). A própria disputa pela liderança de um *tekoha* está relacionada de distribuição de recursos pelo líder, não caracterizando sociedade espontâneas mas complexamente estruturadas desde outras visões. O que Clastres pleiteia é que essas “sociedades são completas acabadas e sua constituição política centra-se na recusa ativa do Estado e não na sua suposta ausência ou baixo nível de desenvolvimento”, deste modo seria sociedade **contra o Estado** (TIBLE, 2013, p.107).

O antropólogo irá analisar as relações de reciprocidade e parentesco, os mitos, a chefia ameríndia e as guerras, entre os Guarani, centrado na percepção do problema da universalidade, em “Fala Sagrada: mitos e cantos dos índios Guarani”, aponta que no fundamento religiosos Guarani todas as coisas relacionadas ao UM são más, assim a terra feia, podridão, imperfeição, e que isso foi uma imposição. “o mal é o Um. O Bem não é o



múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e o seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos” (1972, p. 190-191, apud TIBLE, 2013, p.118). Portanto, seu modo de agir na política necessariamente confronta a ideia de Estado Nação moderna, e a imposição de um único mundo, um único modo de produção.

Cabe ressaltar apenas que uma das estratégias utilizadas para esvaziar o conteúdo político dos apontamentos indígenas é considerar que são apenas questões étnicas, na dimensão cultural. Ora, estamos a afirmar aqui que são sim questões étnica, mas não apenas, elas são uma autentica filosofia política, no caminho para politização do étnico. Deste modo poderíamos aprofundar a luta indígena que muitos reduzem a defesa de direitos culturais, do direito à diferença, ao multiculturalismo vazio em conteúdo, para pensarmos que há neles um autêntico horizonte propositivo de uma outra democracia, na qual haja lugar também para uma outra forma de pensar a política.

Afirmamos, na esteira dos escritos de PIMENTEL (2012, 2014) que a politização do étnico no Brasil, como os Guarani e Kaiowá vem desenvolvendo com na *Aty Guasu* é um caminho de construção de uma autentica filosofia política ameríndia, desde o seu modo de ser, e, portanto, uma cosmopolítica. Construída na tríade entre luta pela terra, xamanismo e política, encontrando suas saídas para a crise ambiental, de desagregação social, de criminalização, de expropriação de seus territórios.

Os *tekoha* são hoje na luta Guarani e Kaiowá a autentica terra sem males (PIMENTEL,2014, p. 148). Grande parte dos *ñandesy* afirmam com veemência que existe a possibilidade do território devastado pelo agronegócio voltar a ser floresta, permitindo a retomada de um modo produtivo “agroflorestal”. Essa esperança vem sendo alimentada nas retomadas. No território de Guaiviry, observamos como aos poucos a área devastada pela cana vai dando lugar a arvores frutíferas, prova viva da utopia se materializando.

Nessa dialética proposição, os movimentos indígenas e camponeses tem florescido de maneira incontestável na América latina como resultado de propostas maduras, de seu desenvolvimento organizativo e de sua capacidade para incorporar mais e melhores ferramentas políticas que as modernas. Eles adquirem formas e intensidades diferentes nos países. Todavia se pode afirmar que existem eixos que atravessam eles: ações coletivas de resistência, que em seu desenvolvimento ensaiam projetos alternativos de convivência e de regulação social. Nessa linha poderíamos falar numa tendência de movimento indígena no

singular (ESCARZAGUA, 2014, p.14) sem cair no erro de universalizar a heterogeneidade e diferença das lutas específicas e particulares que recorrem nosso território.

E pela clareza dessa riqueza do movimento indígena latino-americana, tão efervescente nos anos 80 (DÁVALOS, 2005) como confrontação direta as políticas neoliberais, como o movimento zapatista que teve um grande destaque em 1994, ao descer das montanhas e proclamar sua região autônoma rompendo com teorias etapistas, e construindo mudanças ao seu modo, partindo de sua memória. Propondo uma política que responda às suas necessidades culturais e seu modo de produção da vida. Suas relações com o cosmo. Para nós essa é grande riqueza do debate indígena, muito mais do que buscarmos a inovação de teorias criativas que resolvam as mazelas de nossa sociedade, encontrarmos em nosso próprio passado, em nossa memória, essas experiências.

O que pretendemos demonstrar aqui é que sua luta e organização através da *Aty Guasu* afirma a resistência à tentativa colonial de encobrir a existência de uma política ameríndia Guarani e Kaiowá- ou para alguns de soberania (URT,2015). O encobrimento do sujeito indígena se deu, sobretudo, na negação ao direito de autogoverno, uma dimensão mais ampla e complexa do que a abordagem cultural tradicionalmente feita. Por isso afirmamos que estas sociedades não podem ser tomadas apenas como sociedades sem Estado, mas como sociedades contra o estado, refutando a máxima que trata dos problemas sociais advindos dessa imposição como “questão indígena”, quando na verdade trata-se de uma “questão colonial” (URT, 2015, p.294).

É exatamente o caminho que os Guarani e Kaiowá fazem de buscar construir o “futuro presente” na imagem do passado memória, buscando encontrar seu sujeito histórico, desencontrado pela colonialidade, por isso que trazemos a *Aty*, como exemplo de uma práxis revolucionária para o pensar latino-americano. “afirmar que los movimientos indígenas son profetas del presente, que lo que ellos poseen no es la fuerza del aparato sino el poder de la palabra y con ella anuncian los cambios posibles, no para el futuro distante sino para el presente” (BÁRCENAS, s/d, p.31)

Sendo assim, no trabalho de análise da experiência concreta nos caberia ainda compreender duas percepções da prática Guarani e Kaiowá, que nos ajudam a rever nossa trajetória política, a forma assembleia e a noção de autonomia.

### 3.1 A Forma Assembleia

As assembleias ameríndias são construídas objetivando o consenso como forma de construção de espaços democráticos. Com a noção de consensual não estamos definindo por majoritário, mas sim por ser de todos. A referência a esta ideia em guarani sempre aparece relacionada com o “pensar junto”, ou ainda, se “ chegar a uma só ideia” (PIMENTEL,2012, p.250), ouvi também de uma liderança que a assembleia era “uma reunião para nos unirmos não para brigar”. As pessoas que compõe a *aty* se consideram todos articuladores, representantes e porta-voz com legitimação (BENITES,2014, p.198), assim se confundem maioria, minoria e totalidade quando se busca o consenso.

Essa forma é praticada em toda a América Latina, como autoridade máxima da construção do poder real, na qual as decisões são respeitadas plenamente porque tem como base o povo. Uma construção de poder “*desde abajo*”, que vai desde a resolução dos problemas cotidianos as estratégias de construção de alianças, de retomada de territórios.

Pero la política en el mundo indígena es la vida, es la vida cotidiana, la que todos los días posibilita vivir en alegría, la que enfrenta unidos las dificultades y aquí está un segundo elemento: la asamblea es, junto con un espacio de poder, una celebración, “un espacio ceremonial, una reverencia mismo a la vida”, por eso es “un espacio de reencuentro, de diálogo, de reconstrucción”, desde aquí, por ejemplo, es posible su dimensión “jurídica”. Se reconstruye la vida en comunidad. (FRIGGERI, 2010, p. 154)

Como não há poder coercitivo, no sentido de obrigatoriedade de cumprimento das decisões, os dissensos podem representar cisões. Alguns casos já foram registrados, inclusive a criação do Conselho da *Aty* está ligada ao papel de construtor de consensos. (PIMENTEL,2014, p. 261). Recordemos o conceito de “mandar obedecendo” zapatista, ou seja, as lideranças tendotá são representantes, ou mesmo, os conselheiros da *Aty*, porque exercem a vontade que fora construída coletivamente, dentro de estruturas organizativas criadas pelos próprios grupos.

No que se refere à relação com as comunidades zapatistas, o “mandar obedecendo” foi aplicado sem distinção. As autoridades devem certificar-se de que sejam cumpridos os acordos das comunidades, suas decisões devem ser informadas regularmente, e o “peso” do coletivo, junto com o “passa a voz” que funciona em todas as comunidades, convertem-se em um

vigilante do qual é difícil escapar. Ainda sim, ocorrem casos de pessoas que pretendem burlar isto e corromper-se, mas não vão muito longe. É impossível ocultar um enriquecimento ilícito nas comunidades. O responsável é punido, sendo obrigado a realizar trabalho coletivo e a repor à comunidade o que tomou indevidamente. Quando a autoridade se desvia, se corrompe ou, para usar um termo daqui, “está ociosa”, é removida do cargo e uma nova autoridade a substitui (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003: 5ª parte).

Aqui notamos uma outra diferença da política ocidental uma mescla entre público e privado, expressa na relação entre política e religiosidade para os Guarani e Kaiowá. A chegada de um Estado uno representa o ocultamento destas relações sendo uma imposição ao modo de ser Kaiowá, um ocultamento de sua soberania.

O Conselho representa um momento tático da organização, caracterizado por buscar as relações com a exterioridade, não representa uma esfera de acordo de cúpulas, nem tampouco uma instancia de negociação entre as famílias, é mais uma mediação, trabalha intensamente para manter o princípio de produção de consensos. É claro é mais fácil construir horizontalidade dentro de uma comunidade em que todos se conhecem, com profundos laços de confiança, e compartilhamento de uma consciência comunitária (FRIGERRI, 2010, p. 166). Talvez num mundo marcado por individualismo, e desconfianças, seja mais difícil crer na potência da forma assembleia.

Tapia dice que a la forma asambleística en las comunidades indígenas: “implica que la política es algo que se hace a través de la presencia directa en los momentos de deliberaciones y toma de decisiones. La forma asambleística implica, en principio, que no hay representación de unos individuos o familias o de unos políticos en relación a los demás.” (FRIGERRI, 2010, 155).

Se a forma organizativa em assembleias é comum ao modelo ocidental de política, o que torna a Aty Guasu tão diferente são os fundamentos filosóficos que dão base para construção entre o choque coletivo x individual. Assim nos choques entre os indígenas e o *karaí*, se busca a afirmação do seu ser “Outro”, diverso, a demarcação de seus espaços, mas se traça um caminho para a convivência intercultural, inclusive com a natureza.

Isso é possível na vida comunitária quando a organização estrutural está pautada pelo coletivismo. CHAMORRO (2015) ao analisar a construção indetitária da etnia assim menciona seus fundamentos éticos:

A criação da terra e dos seres é relembrada anualmente por várias comunidades Kaiowa no “canto longo” ou *jerosypuku*. Na ocasião celebra-se uma festa que atualiza de forma apoteótica os grandes princípios do mundo mítico: a economia da reciprocidade; *jopói*; o amor mútuo, *joayhu*; o bom modo de ser *teko katu*, a justiça, *teko joja*, a diligência e o bom ânimo, *kyre’y*, a paz, *py’a guapy*, a serenidade, *teko ñemboro’y*; a mútua palavra, *oñoñe’~e*. A expressão *jopói*, traduzida por reciprocidade, taz em si a imagem das mãos (po) abertas (i) uma para as outras (jo). ( P.180)

Não estamos querendo aqui romantizar relações indígenas, nem tampouco reduzir o debate político ao campo da ética. O que estamos aqui a propor são elementos axiológicos para se repensar a vida em coletividades, a partir do aporte comunitário dos Guarani e Kaiowá. Ainda que se reconheça na filosofia ameríndia em questão a prevalência da moral sobre a política (PIMENTEL, 2012, p.281), percebemos que esse transcurso fortalece o giro descolonial para prevalência do coletivo sobre o individual, nos ajuda a pensar o desencontro entre participação, democracia e controle social, através da experiência humana em outras formas políticas (PIMENTEL, 2012, p.315)

De outro lado, a presença de um conteúdo moralizador na política somada a constante fiscalização dos mandatos poderia ser compreendida junto ao conceito de “mandar obedecendo” zapatista, ou seja, as lideranças *tendotá* são representantes, ou mesmo os conselheiros da Aty, porque exercem a vontade que fora construída coletivamente, dentro de estruturas organizativas criadas pelos próprios grupos.

“(…)se há uma forma de “construir” uma “ forma de representação legal e legítima” entre os Guarani e Kaiowá essa forma é a aty – com a ressalva de que suas virtudes práticas só podem ser plenamente alcançadas em situações em que o grupo local foi constituído de forma autônoma” (PIMENTEL, 2012, p.265)

Podemos concluir que a forma Assembleia como instancia organizativa máxima propõe rever as formas clássicas da representatividade, estando intimamente ligadas a presença de um modo de vida comunitário, sem dirigismo, efetuado mediante as necessidades concretas da luta cotidiana.

Ao longo de toda a convivência e participação notamos como os Guarani e Kaiowá tem essa característica de levar suas demandas a Assembleia para que seja construído uma posição coletiva, decorrente de um processo participativo. Ainda que essa forma represente

muitas vezes “um caminho de ida e volta” (FRIGGERI, 2012, p.157), em que muitas vezes o discurso assumia a imagem de uma espiral, acreditamos que a decisão coletiva conscientemente tomada ganha uma força revolucionária pouco conhecida em muitos legados de luta, que é selada sempre na benção dos rezadores e rezadoras.

### 3.2 AUTONOMIA

Ah! Sobre esse ponto estivemos a dar intermináveis voltas, não gostaríamos de ter que adentrar em toda a complexidade que o debate de construção de autonomia na América Latina envolve. Ainda que pareça simples, quase óbvio os povos indígenas lutarem por sua autonomia, a compreensão de autonomia como categoria política contrahegemonica é mais profunda. Tentaremos essa tarefa, por constatar que algumas lideranças da *Aty Guasu*, querem aprofundar-se nisso.

Talvez quando encontramos BÁRCENAS (s/d) encontramos um ponto: “las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con esse nombre, pero si con los mismos proyectos utópicas”(p.1). Então nos debruçaremos por entender como se dá esse projeto.

O tema da autonomia é historicamente reivindicado pelas comunidades indígenas como resposta as políticas assimilacionistas (SANCHÉZ, 2013, p.220), está presente na afirmação de seu ser “Outro” e da capacidade de sua autodeterminação. Nos últimos anos, com o levante zapatista de 1994 essa ideia vem sendo resignificada no processo de resistência anticapitalista. Para nós a autonomia enquanto princípio se constrói ao longo de um processo histórico em que se busca avançar na edificação das bases de reprodução da vida desde as próprias comunidades.

Assim, lutar por autonomia é reconhecer a presença da colonialidade do poder. À medida que os Estados reconhecem diferenças culturais, isso não significa dar as comunidades autonomia. Nas experiências plurinacionais como Bolívia e Equador, que apesar de termos os direitos da mãe terra reconhecidos, o reconhecimento de um Estado composto por diversas nações e povos, isso não representa o reconhecimento da autonomia indígena - o que demonstra que o problema indígena é também um problema de colonialismo interno (BARCENAS, s/d, p.7).

Se a luta indígena é por livre determinação a qual se expressa no exercício da autonomia, para dar concretude a isso é necessário assegurar a capacidade de autodefinição, autodelimitação, autoafirmação, e autodisposição interna e externa dos povos indígenas (BÁRCENAS, s/d). Logo, construir autonomia é também um processo histórico que acompanha a maturação de um sujeito coletivo em sua luta cotidiana.

Em outra síntese POLANCO (2001) também afirma que a construção da autonomia, é a própria conscientização das comunidades enquanto sujeitos históricos. Nesse processo:

1. sean reconocidas como pueblos o grupos con identidades propias;
2. tengan autoridades propias, elegidas libremente (que no quiere decir a la buena de Dios) por las mismas colectividades; esto es, que puedan constituir su respectivo “autogobierno”, cuyas características, instancias administrativas, etc., estén claramente normadas en el marco de la juridicidad del Estado;
3. se les reconozca un ámbito territorial propio que, desde luego, va más allá de la demarcación de las tierras como parcelas o unidades productivas;
4. adquieran las facultades y competencias para preservar, en lo que consideren necesario, y para enriquecer e incluso cambiar o ajustar en lo que acuerden como imprescindible, sus complejos socioculturales (lenguas, usos y costumbres, etc.);
5. puedan participar en las instancias u órganos de decisión nacional y local;
6. finalmente, que los pueblos que se benefician del régimen autonómico puedan manejar los recursos propios y recibir los recursos nacionales en ejercicio de un federalismo cooperativo y solidario, todos ellos imprescindibles para que sus órganos y autoridades realicen las tareas de gobierno y justicia que el propio orden legal les asigna. (POLANCO, 2001, p.16)

Segundo BARCENAS, pautado na experiência mexicana a construção da autonomia se dá frente ao não reconhecimento pelo Estado dos direitos constitucionais. Para construir isso apelaram ao que tinham: “ sus culturas, su experiencias de resistencia pasadas, sus estructuras propias, construidas a traves del tiempo; sus relaciones com otros movimientos sociales y las realidades concretas de sus países” (p.17). Assim, a construção pode se dar a nível comunitário, regional e até na reconstrução de estados étnicos.

A experiência histórica zapatista nos mostra seu caminho para construir o conteúdo do termo autonomia. Se nos primeiros escritos do levante zapatista não estava presente como elemento político diferenciador, com o avanço do controle dos territórios, a construção de

suas próprias instancias políticas, ou seja, a construção do autogoverno o conceito foi se firmando. Logo, a autonomia

Nasce da vontade e da prática de quem a exerce, da “conformación del sujeto autónomo, activo, participativo, forjador de sus propias decisiones” (Lopez y Rivas, 2004, p.35) que lhe permite, na base de um território, eleger suas autoridades, sua forma de governo e exercer sua livre determinação: “la autonomía no consiste en una declaración ni representa a un objeto ideológico. La autonomía está vinculada con la diferencia. Los pueblos indígenas necesitan de la autonomía para proteger su cultura, su cosmovisión, su mundo como algo distinto y diferente al mundo hegemónico” (Zibechi, 2008, p.137). Os zapatistas a põem em pratica reorganizando sua estrutura interna. (SANCHEZ, 2013, p. 227-228)

Em síntese podemos afirmar que a questão da autonomia envolve duas dimensões: uma interna de superação dos conflitos internos das comunidades indígenas, e afirmação de um sujeito político; e outra dimensão externa, relacionada ao enfrentamento das políticas de Estado e da tentativa de dominação exercida sobre sua vida cotidiana (BÁRCENAS, s/d, p,24).

Assim para os Guarani e Kaiowá a construção de sua autonomia através da diferenciação deste enquanto povo, da sociedade nacional que o sufoca, processo que vem sendo desenvolvido pelo resgate da memória indígena e pelos xamãs no plano da Aty Guasu, se defronta com uma grande dependência por parte desse povo de políticas públicas do governo. Demonstrando que a autonomia é uma categoria em construção para os Guarani e Kaiowá.

La construcción de autonomías indígenas implica que las comunidades y pueblos indígenas le disputen el poder a los grupos políticos regionales que los detentan y que para lograr este fin no pueden caminar sólo por los causes institucionales marcados por los Estados. (...) no se trata de luchar contra los poderes establecidos para ocupar espacios gubernamentales de poder sino de construir desde las bases contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas em sujetos políticos com capacidade para tomar decisiones sobre su vida interna. (...) dispersar el poder para possibilitar su ejercicio directo por la comunidades indígenas que lo reclaman (BARCENAS,s/d, p.27-28)

Nesse sentido entendemos que a construção de uma autonomia Guarani e Kaiowá ainda é um processo insipiente, que está se formando dentro das lutas das retomadas. Ousaríamos dividir em três movimentos a relação entre os Guarani Kaiowá e o Estado,



através da *Aty Guasu*. Um primeiro movimento de construção mais subversiva, no período da abertura democrática do país, nas reuniões ainda entre os grupos familiares. Um segundo momento de aproximações com o Estado através da esperança da demarcação dos territórios pela Funai, a política de combate à desnutrição e como consequência delas a dependência alimentar das cestas básicas. E um movimento ainda insipiente de maiores rupturas, diante de um cenário nacional de total estagnação das demarcações, em que se caminham para as autodemarcações, garantidas por esforços próprios. Talvez com o avanço desse último momento os Guarani e Kaiowá comecem a consolidar sua autonomia, mas isso já é tema para outros trabalhos, fuge aos limites históricos.

#### **4. Conclusão**

A partir de sua organização na *Aty Guasu* como movimento social, os Guarani e Kaiowá se consolidam como sujeitos históricos no processo de transformação social. À medida que expõe a crise do Estado-Nação, buscando soluções a crise na reinvenção de seu modo de vida tradicional. Numa face contestatória ao Estado, com a exigência de diversas políticas públicas. E de outra face, insurgente, ao tomarem consciência de sua condição de oprimidos são uma marca de organização popular que resiste ao capitalismo e traz em seu exemplo pedagógico a semente do novo.

A vivência junto aos Guarani e Kaiowá, demonstra uma riqueza de desconstrução do nosso pensar filosófico político centrado, ainda que relutemos, em construções modernas, ao pautar-se pela coletividade, questiona a construção dos espaços propondo formas mais horizontais de representatividade como a Assembleia e os Conselhos. Essa tarefa se mostra permanentemente revisitada à medida que na história da *Aty Guasu* foram construindo espaços de representatividade própria para as mulheres e jovens.

Assim, a *Aty Guasu*, misto de reza e luta, canto e dança, encontro e evento, passado, presente e futuro, recompõe um tecido social retalhado pela expropriação, exploração e dominação, é a semente da esperança para pensar um “outro mundo possível” para essa parte de “nuestra américa”.



IMAGEM 7- Aldeia do Guaviry, 2013. Acervo próprio

"Lo que quiero decir es que los indígenas del continente americano irán diciendo sus respectivos 'ya basta' em sus próprios tiempos, pero si el resto de la sociedade no lanza el mismo grito, la lucha tendrá siempre um horizonte limitado".

Subcomandante Marcos

#### **Capítulo 4: Repensando a Integração Latino-Americana: um sonho que se sonha junto**

(...) veremos então que o mundo possui faz tempo o sonho de uma coisa da qual bastaria tomar consciência para a possuir realmente. Perceberemos que não se trata de traçar uma distância entre o passado e o futuro, mas de realizar as ideias do passado. Veremos enfim que a humanidade não começa uma obra nova mas que ela realiza sua obra antiga com consciência (MARX, 1843b, p.46 apud TIBLE)

Até aqui observamos a trajetória de encobrimento do sujeito indígena na América Latina, analisamos as diversas resistências realizadas as políticas indigenistas do Estado Nação, nos debruçamos sobre o exemplo concreto de organização política e proposição de outros caminhos como saídas as problemáticas latino-americanas. Nos cabe agora, entender na esteira da proposta do programa de mestrado que nos inserimos, como a partir das práxis dos Guarani e Kaiowá de sua cosmopolítica, logramos pensar elementos para o nosso projeto de integração latino-americana.

Primeiramente nos cabe entender do que estamos falando quando usamos o termo integração? De fato, um termo polissêmico nos remeteriam a muitas discussões, há uma vasta produção teórica, com diversas correntes que buscam pensar o fenômeno da integração latino-americana. De uma forma geral, as situadas no campo mais crítico partem da percepção de que somos nações dependentes, e se nos unirmos poderemos alcançar maior grau de autonomia, maior inserção na economia mundial. Para não adentrarmos em todas elas, uma vez que não é objetivo deste trabalho, vamos nos oportunizar da síntese já efetuada por SOUZA (2012), sobre as quatro ondas da integração latino-americana.

A primeira onda situa-se no período pós-independências e conformação do Estado-Nação, centrada na necessidade de rompimento com as metrópoles, nessa linha encontramos San Martín, Bolívar, Francia. Estes projetos foram pensados por oligarquias que almejavam o progresso das economias nacionais. Em oposição a essas iniciativas estava os EUA e a tentativa de dominar a região.

A segunda onda vai desde a grande crise de 1929 até final dos anos 60, caracterizada por países que tentavam industrializar-se criando medidas protecionistas, como fortalecimento da produção interna, ampliação do mercado interno, promovendo aliança com setores da burguesia nacional. Os países tinham a clareza que para fazer frente as grandes potências era necessário força regional. Nesse cenário funda-se a CEPAL em 1948,

elaborando um conjunto de políticas para a superação da condição de subdesenvolvimento, através da industrialização, cunhada na assimetria econômica das relações internacionais, que tendiam a deterioração dos termos de troca.

A terceira onda é marcada pela forte pressão dos EUA pelo livre comércio, a CEPAL desemboca na teoria do regionalismo aberto, que será o fundamento do MERCOSUL e União Andina. Acerca do regionalismo aberto, define a CEPAL (1994)

(...) um processo de crescente interdependência no nível regional, promovida por acordos preferenciais de integração e por outras políticas, num contexto de liberalização e desregulação capaz de fortalecer a competitividade dos países da região e, na medida do possível, constituir a formação de blocos para uma economia internacional mais aberta e transparente.

A mudança de uma posição da CEPAL dos anos 50 com a reflexão centro-periferia e a necessidade de desenvolver mercados nacionais fortes, adere à lógica neoliberal dos anos 90, e estimula como proposta de integração o estabelecimento de tratados comerciais e o estímulo a competitividade.

Por fim, a quarta onda situa-se no final dos anos 90 começos dos anos 2000, marcada pela emergência de governos progressistas na América Latina, as teorias de integração pautadas na competição, dão lugar para pensarmos em modelos de integração por cooperação é o caso da UNASUL (2008) e ALBA (2005), projetos que nascem em oposição a investida pelo fortalecimento de tratados comerciais entre países da região e os EUA, como o projeto da ALCA, cuja derrota serviu de exemplo para avançar em propostas antiimperialista no continente.

Em suma as propostas de integração seguem ainda uma linha de buscar o desenvolvimento regional, procurando estabelecer modelos unos. Como bem pontuamos no primeiro capítulo, a ideia de atraso na nossa história é eurocêntrica, nossos problemas e desigualdades sociais, não são resultado de nossos modos tradicionais produção da vida, são resultado da imposição do capitalismo e da destruição das nossas formas próprias de controle e organização social.

Quicá apenas com a ALBA temos propostas que fogem a esfera econômica e avançam em noções como solidariedade entre povos e países, avançando na construção de um projeto de soberania popular nos países em que compartilham, sobretudo entre Cuba e Venezuela.

Contudo, estas iniciativas ainda nos parecem muito centradas na figura e papel do Estado nas relações internacionais.

Ademais, que no último período estamos vendo o avanço do neoliberalismo e das transnacionais na América Latina, possuindo muito mais força políticas que diversos países. Se pensarmos, por exemplo, nas pressões do Banco Mundial, e das obrigações de cumprir que são impostas aos Estados pelas empresas na Corte do CIADI. Ou mesmo, nas imensas contradições internas que sofrem países progressistas como Bolívia e Equador. Ou ainda a crise democrática instalada com o golpe em curso no Brasil, as tentativas de golpe na Venezuela, o golpe no Paraguai e em Honduras, a derrota eleitoral na Argentina. Nos mostram a fragilidade de projetos vinculados a dependência de governos.

Outrossim, nesses projetos observamos a dimensão da cultural abordada como “questão cultural”, criando a falsa ideia que a diversidade dos povos é um problema apenas de identidade, de reconhecimento de línguas. Ao longo desse trabalho deixamos claro como não podemos reduzir as temáticas indígenas apenas ao campo cultural, elas são muito mais amplas, são relações profundas com a natureza, com a política, dito de outro modo, num sentido de totalidades, estamos falando de uma filosófica ameríndia nos Guarani e Kaiowá, a existência de uma cosmopolítica, e, portanto, que no seio destes também há elementos para a construção de um projeto político de integração e não apenas aportes aos pontos culturais.

Assim, nos parece melhor a noção de pensarmos a integração latino-americana como um projeto popular em construção. Com isso, queremos afirmar a importância de o povo<sup>68</sup> se apropriar desse projeto, dentro de suas próprias dinâmicas de lutas, nas suas resistências cotidianas a realidade de fronteira, no enfrentamento do avanço do capital sobre seus territórios - porque afinal o Estado Nação tem fronteiras, mas o capital é um espaço “infinito de fuga permanente para diante” (TIBLE, 2013, p. 122).

Deste modo, entendemos que integração é unidade dos povos, em torno de um projeto Uno que é plural, formado do somatório das lutas, resistências e da memória coletiva do continente. Projeto, esse, em permanente construção, porque é reflexo da organização política, ainda que possamos viver uma América Latina livre, a dinâmica de construção da unidade sempre se estará fazendo na dialética da história, no exercício de descolonizar-se.

---

<sup>68</sup> A utilização deste termo não se filia ao sentido clássico liberal, mas como bloco histórico dos oprimidos, ver DUSSEL (2008).

Os movimentos sociais na América Latina têm feito esse caminhar, há muitas iniciativas de construção de plataformas comuns no plano territorial, alimentar, energético, caracterizadas por lutas anti-imperialistas, antirracistas, antipatriarcais, formuladas a partir de unidades de ação. Poderíamos pensar na Via Campesina Internacional, e na sua articulação latino-americana (CLOC), a própria Intercontinental Guarani, a luta Yanomami e tantas outras.

Destarte, como capítulo final deste trabalho gostaríamos de trazer três propostas a esse projeto popular de integração latino-americana. A primeira deles possui relação com o protagonismo das lutas indígenas na América Latina, a dinâmica de refundação de um pensar pautado na cosmopolítica, e na dinâmica de alianças, focado na atuação da Nação Guarani, desde a vivência com Guarani e Kaiowá.

Como segundo elemento, ainda que diretamente ligado as proposições do primeiro, destacamos como um item em separado para teoria das relações internacionais a proposta de transestatalidade. E ao final, buscando afirmar a importância da unidade de lutas para esse projeto, vamos trazer aportes para pensar a aliança operária camponesa e indígena como peça chave nesse processo.

## **1. Elementos para a Integração “desde abajo”: perspectivas ameríndias**

Em síntese do que já abordamos, o “problema indígena” é um autêntico não acordo político e teórico na América Latina. Implica a desintegração do padrão de poder (QUIJANO,2008, p.20). Representa o desencontro entre nação, identidade e democracia. Sendo que a política dos dominantes para o problema, foi num primeiro momento o extermínio, e em seguida a integração a “cultura nacional”.

Segundo Quijano, na obra “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes em América Latina”, é a história que coloca em crise a colonialidade. Diante disso, o atual movimento indígena é o mais expressivo sinal de que a colonialidade do poder está em crise desde sua constituição (QUIJANO,2008, p.25).

Assim em toda a América insurge com força um movimento social organizado na vida comunitária dos povos indígenas, que servirá de exemplo para a organização social de muitos movimentos no continente (DÁVALOS,2005, p.17) questionando diretamente a pretensão moderna de universalidade que gera conflitos.

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución. Producto de ello las serán las movilizaciones em contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán lós movimientos indígenas en todo el continente (DÁVALOS,2005, p.18)

Em muitas destas experiências se coloca a questão do Estado Plurinacional, múltipla cidadania, com reivindicações a partir da comunidade. Em alguns casos, inclusive, colocando a forma comunidade como alternativa democrática ao Estado. Deste modo, a simples formulação do fracasso do Estado-Nação em seu intento de constituir sociedades homogêneas indica consequências profundas, cujo ator que dá voz são os movimentos indígenas (DÁVALOS,2005, p.28). Assim movimentos emergem com “nuevos imaginários de cambio social y político, la producción democrática de una sociedade democrática” (QUIJANO,2008, p.39).

É este papel de transformar o estado excludente que os movimentos indígenas em sua organicidade têm incorporado as tarefas históricas de sua agenda. Demonstrando que a questão indígena vai muito além do que o problema puramente étnico. Em sua crítica nos demonstram, que nos indígenas encontramos elementos para compreender o passado colonial, e a resistência através de hábitos de cooperação e solidariedade na garantia da sobrevivência da comunidade (DÁVALOS,2005, p.29).

Muito mais do que inventar novas categorias de organização política, os movimentos indígenas, demonstram que sua forma comunidade é um caminho para a reestruturação das relações sociais na tentativa de transformação social. Eles contribuem para a construção de uma outra subjetividade que não a eurocêntrica, com formas alternativas de organização social, de estruturação do mundo do trabalho e até de percepção sobre a normatividade da vida.

Por muito tempo o étnico foi visto na América Latina como um adorno, mesmo em países de imensa maioria indígena eram tomados como elementos folclóricos. Para boa parte da esquerda foram compreendidos dentro da categoria de camponeses. Isso refletia uma postura de incompreensão e negação da cosmopolítica indígena (FRIGGERI, 2014)

Nos anos 70, a ação social indígena através da organização em movimentos sociais e do trabalho com a construção de identidades étnicas, associada a reflexões críticas acerca das identidades coletivas levou a conformação de uma politização do étnico. Cujo movimento mais marcante, no período, era o Katarismo. Deste modo repensou-se a identidade camponesa indígena e as relações com o Estado através do resgate de uma memória tradicional, como contrastiva a colonial – destaca-se que é o período das comemorações do quinquenário da invasão da América Latina, sobretudo a parte espanhola, que foi marcada pela grande saudação em muitos países a Espanha colonizadora. Também, no momento de emergência de diversas teorias que questionam a produção do conhecimento eurocentrado fora possível se potencializar a politização do étnico. Esse processo se centrou em quatro eixos: plurinacionalidade, interculturalidade; autonomia; *Buen Vivir*. (FRIGGERI,2014).

En el Movimiento Indígena ha venido madurándose un planteo político- epistemológico, enriquecido desde lo que se conoce como “politización de lo étnico”, que identificó prioritariamente al neoliberalismo como su enemigo cuestionando los paradigmas moderno-liberales que son su base epistemológica. (FRIGGERI, 2012, p.72)

No tocante a plurinacionalidade, compreenderíamos como o momento em que os estados reconhecem em sua composição uma multiplicidade de nações, parte da construção de uma identidade coletiva popular atravessada por multiplicidades de sujeitos (FRIGGERI, 2012, p.262) “(...)el indio es ya un sujeto político autónomo que propone un nuevo modelo de nacionalismo expansivo, una nación multicultural que resalta la ‘unidad en la diversidad’” (LINERA, 200, p.28).

A argumentação pelo reconhecimento da plurinacionalidade se configura como um debate sobre a construção da identidade nacional, que crítica a homogeneização, e ocultamento de histórias; parte do reconhecimento da realidade em que nações e povos são afetados pelo plural não reconhecido; propõe o desafio de pensarmos como construir uma convivência na pluralidade; firma-se como um debate de consolidação de direitos, mais que de políticas públicas. Passa “del conflicto social (diferencia étnica) al campo político: nacionalidade” (FRIGGERI, 2012, p. 265).

O Estado monocultura é insustentável, de sua imposição decorre inúmeros mazelas sociais. Desta forma, a reivindicação pela constituição de um Estado Plurinacional, nos parece um primeiro caminhar no processo de transição a uma sociedade mais justa e



igualitária. É uma proposta clara de democratizar os espaços de produção de poder. Outrossim, nos parece que esse fenômeno na prática só é possível quando fortemente incorporado pelas comunidades, uma vez que apenas enquanto discurso constitucional como tem sido a realidade de Bolívia e Equador, ainda está num plano de abstração, não assumindo a força revolucionária.

Por sua vez a interculturalidade demonstra que não é só a tolerância o caminho, mas sim a construção de igualdades materiais. Ou seja, necessariamente um diálogo de saberes que permeia todas as dimensões de produção da vida.

O *Buen Vivir*, categoria que vem sendo usada largamente como forma alternativa de desenvolvimento atrelado a *Pachamama*. Contudo, é preciso compreender que ela representa muito mais na organização indígena, é uma síntese política de como se “conviver plenamente”. Duas vertentes têm se destacado mais: *Sumak kawsay* (quéchua) e *Suma Quamaña* (aymara). Ambas estão relacionadas a percepção do elemento comunitário na relação com a natureza, deste modo se redefini todo o horizonte de território e a relação com o homem.

A noção de *Buen Vivir* até está na moda, para nós há que ter cuidado com o que entendemos com isso. Primeiramente porque o *Buen Vivir* não é único e estanque, ele depende da dinâmica das próprias comunidades que estão o produzindo na tentativa de resgatar sua memória e buscar produzir modos de viver em que se encontre outros valores para a vida humana, com harmonia com a natureza, solidariedade, alteridade. Assim o *buen vivir*, no melhor exercício do pensamento Guarani, nos parece um caminhar, que quiça nós na sociedade ocidental ainda não desenvolvemos porque não aprendemos a viver experiências comunitárias.

Desta forma, *buen vivir* trata-se de uma alternativa comunitária ao capitalismo construída a partir de memórias ancestrais, do acúmulo de experiências comunitárias. E não necessariamente uma postura romantizada das sociedades indígenas, de um ideal pacifista, há sim conteúdo profundamente político e de enfrentamento ao sistema.

### 1.1.- *Buen Viver: modo de viver bem sem mal Guarani*<sup>69</sup>

“La reciprocidad simétrica instituye la naturaleza del trabajo en otra dimensión, ya que la definición del hombre no es reductible aquí a lo biológico. Esta dimensión es la del hombre total, comprendido lo que lo especifica, es decir, su naturaleza espiritual” (MELIÁ,2015)

Como bem mencionamos acima, há muitas formas de se pensar o modo de se viver, elas estão diretamente relacionadas há muitas formas comunitárias de partilhamento de culturas. Assim trazemos a este trabalho a reflexão sobre o modo de viver guarani, a sua construção de “*Buen Vivir*”, para refletirmos sobre como temos construído nossos próprios projetos de identidade, como as cisões modernas, dualidades impostas, nos dividem e separam de um mundo de ser, sentir e produzir. Em suma como nos alienamos de nossa história, nossa terra, e assim nos desencontramos.

Se aqui até falemos que integrar é um projeto de construir unidades, ele parte de conhecermos a nós mesmos, conhecer aos outros, e compartilhar experiências comuns, essa é a interculturalidade. Se tem uma coisa que nos incomoda é nossa incapacidade de recordar, e não recordamos porque não estamos vivendo e escutando, estamos sobrevivendo ao mundo, muito diferente “estar” no mundo e ter a “consciência de estar” ocupando. Quero aqui mostrar como os Guarani e Kaiowá guardam a sua semente, que é a “palavra”, para nos auxiliar a encontrar a nossa semente de vida, e plantá-la novamente no reconhecimento da nossa terra. Acreditamos que “o poder pode controlar, modular, mas não gerar” e “vive somente da obediência o que significa que existe um momento de autonomia que o precede” (TIBLE, 2013, p.162), é encontrar a primeira resistência e plantá-la novamente

Começo com o mito dos Gêmeos:

La teología de la palabra-alma supone la filosofía de la morada terrenal como trasunto imperfecto de una perfección ideal, la fascinación por la tierra nueva y, sobre todo, la preeminencia del amor mutuo, cuyo símbolo es la fiesta ritual con bebida y canto a la manera de un banquete sin fin

...

---

<sup>69</sup> Ainda que não nos filiamos a tradição poscolonialista, nos parece interessante a reflexão sobre a tradução do pensamento. Assim nesse item não possuímos a capacidade para descrever o modo de viver Guarani, porque não somos Guarani, e, portanto, nosso horizonte de análise será sempre limitado. Agora, o que tentaremos aqui é o exercício da alteridade, ao ver elementos da cosmovisão do outro, pensamos que podem ajudar a entender os problemas do nosso mundo. Portanto, só posso olhar o outro desde minha própria experiência, desde nossas diferenças. Deste modo, a tradução aqui, é apenas o exercício para um diálogo de saberes.

*Ñanderuvusú* (Nuestro Padre grande) llevaba el sol en su pecho. Él trajo la cruz originaria (*yvyrá joasá*), la colocó en dirección al Este, pisó encima y ya comenzó a hacerse la tierra. La cruz queda hasta el día de hoy como soporte de la tierra. En cuanto Él retire el soporte de la tierra, la tierra caerá (MELIÁ, 2015, p.2)

Da análise do mito observamos que dentro do modo de vida Guarani está a economia da reciprocidade, cujo clímax é a festa. A centralidade da palavra como elemento integrador do ser. E a terra como espaço pensado, dito e vivido. Essa cosmovisão do mundo sustenta todo o imaginário Guarani e Kaiowá de atuação na *aty* e de projeção do futuro, como demostramos. É interessante notar que ainda que lhe retirem os territórios, eles não são passíveis de serem conquistados, porque ademais da invasão, a toda carga cultural sobreposta, um capital simbólico que insiste em existir. Por isso o mal-estar, o MAL, é estar sem o espaço da palavra, porque é impossível realizar a plenitude do ser, que é senão estar em harmonia com esse TODO imaginado.

Da palavra partem os Guarani:

*Ñande Ru Papa Tenonde  
gueterã ombojera  
pytũ ymágui.*

*Yvára pypyte,  
apyka apu'a i,  
pytũ yma mbytére  
oguerojera.*

Nuestro padre último-último primero  
hizo que se abriera como flor  
de las tinieblas primigenias.  
su propio cuerpo.  
Las divinas plantas de los pies,  
el pequeño asiento redondo,  
en medio de las tinieblas primigenias  
los creó, como un abrir en flor.

Imagem 8 – MELIÁ,2015, p.1

E como a palavra chega ao corpo? Aqui temos o primeiro elemento importante para o *Buen Vivir* Guarani, *Apyka*. Em descrições apresentadas por MELIÁ (2015) seria o primeiro assento onde se senta a pessoa (avá) para receber a sabedoria, a única palavra que irá habitar toda a vida. Está no seio da mãe. O nascimento para os Guarani é uma palavra sonhada que se assentará no seio da mãe, que irá transmitir toda o território (enquanto cultura, identidade, terra, etc).

La persona que va a nacer es una palabra soñada que se asienta en el seno de la madre, que es el *apyka* poético y profético, un territorio propio, que anuncia en síntesis el espacio de su vida, de su historia

pasada como pueblo y su futuro como proyecto que será dicho con palabras y con hechos durante toda su vida (MELIÁ, 2015, p.2)

Nesse primeiro território, o Guarani, respira, escuta e sente seu meio ambiente e social. Dança e canta com sua mãe, e assim aprende a palavra. O canto e dança, são forte em toda a espiritualidade Guarani.

Lembramos de uma vez no *Guaiviry* que presenciamos a atuação do professor Daniel na escola. Ele estava ensinando as crianças sobre história em Guarani, e não era uma fala e sim um canto. Na mesma oportunidade fomos à casa da merendeira que estava preparando a refeição para as crianças, ela fazia a comida e cantava. Em outra ocasião, na escola da comunidade de *Ñhanderu Marangatu*, presenciei as crianças ensaiando uma apresentação, e era uma canção e uma dança, os professores me explicaram que a canção ensina as histórias de seu povo.

As ondas sonoras possuem um ecoar diverso sobre o corpo, uma forma de ensinar que parte primeiramente de um sentir, de um despertar de emoções. Além disso, é um território de livre exercício da subjetividade, cada nota toca o sujeito de formas diferentes, nunca da mesma forma. Assim ensinar seu modo de ser através do canto, nos parece muito menos autoritário e hierarquizado, do que nessa tradição moderna.

Outra palavra chave é *ava pire* (a pele que o homem habita). É “através da pele que nos damos a conhecer”. Ela nos mostra o nosso ser autêntico, demonstra nossa idade, nossa saúde, nossa angústia, nossa alegria, marca nossa história (MELIÁ,2015, p. 3). Pintam a pele para demonstrar as festividades, os atos heroicos. Inclusive se pode imaginar a palavra pintada no corpo, no papel. É possível ainda, pensar na mudança da pele, quando deixamos de ser crianças, quando deixamos de ser jovens, quando deixamos de ser adulto.

Curioso é observar que nos distinguimos pela cor da pele, havendo mais tipos de cor de pele do que línguas no mundo.

*Teko*, o modo de ser. “El niño y la niña al nacer caen en una tierra, en un hueco que lo acoge como nuevo seno, de cual poco a poco se levantará, como plantita que brota y crece, para no confundirse con la mera tierra” (MELIÁ,2015, p.5). Quando a criança cai, ela toca o *teko*. Palavra polissêmica, representa o modo de ser, condição, hábito, tradição. Que recebe adjetivos como *teko Marangatu*, lugar privilegiado da palavra, que representa a religiosidade.

O *Tekoha*, já abordamos tanto esse conceito ao longo desse trabalho, envolve um aspecto econômico, político, social, religioso, na síntese de MELIÁ (2015, p.5): “o lugar onde somos o que somos e queremos seguir sendo”. Se não *tekoha* não há *teko* (ser). Dessa noção também escutamos acerca do *Ñhande rekoha* (onde somos o que somos), o espaço inclusivo. Aqui uma pausa. Essa palavra nos remete a percepção de que no imaginário Guarani há um espaço para o intercâmbio com o Outro, no qual ele pode ser incluído, nos parece um princípio chave para pensarmos uma integração, à medida que será este espaço aberto ao outro o qual podemos buscar para construir a nossa unidade com os Guarani e Kaiowá.

*Teko porã* a tradução seria mesmo o “bom viver” e “viver bem”, que dentro da cosmopolítica seria o espaço no qual a palavra circula livremente, um estado mais sentido do que filosofado, estaria relacionado à experiências cotidianas como ter alimento, saúde, beber mate, ver a mata. Hoje representa uma utopia de futuro, um guia.

Por fim, o *jopói* que nos remeteria a ideia de mãos abertas de um para o outro (“*Jo*” é reciprocidade; “*po*” é mão; “*i*” abrir). Diretamente relacionada a uma economia da reciprocidade, tanto de bens quanto da palavra. É movido pelo desejo de ser generoso. Logo, para ser generoso é preciso ter abundância, é preciso ter excedente, isso desconstrói muitos imaginários pregados de que os Guarani teriam uma economia de subsistência. E ainda, de que a pobreza não está relacionada a falta, mas sim a não possibilidade de dar. Observamos isso muito nas dinâmicas das retomadas, que eram tomadas como verdadeiras festas, em que se queria convidar o parente para vir, convidar os rezadores, e para isso era preciso ter alimento para partilhar.

Como um último elemento dentro do princípio da reciprocidade a inversão que se faz do sistema produtivo, à medida que o sistema não começa na produção, e sim na distribuição, à medida que se deu, se produz de novo para partilhar. Por isso a noção de um trabalho comum feito a muitas mãos, uma completa inversão com a centralidade produtiva do capitalismo.

Assim vemos florescer o *tepo porã* (plenitude do ser, vivendo em conformidade com si e a natureza, exercendo seu modo de vida próprio, por isso bem) não é uma fórmula pronta a ser aplicada, não é uma abstração, não é uma utopia de um mundo ideal, *Teko porã* é uma prática cotidiana do caminhar Guarani e Kaiowá, hoje projeção para um futuro melhor da

terra plenificada. Tudo isso que está adentro, nos serve para repensarmos, e encontrar esse nosso caminhar a nossa coletividade, a nossa identidade, a nossa comunidade. Contribuí para pensarmos em tomar as rédeas de nosso próprio destino, sermos sujeitos de nossa história, e construir nossa própria plenitude, que convive com tantas outras.

Visto que agora temos maior clareza sobre o que move o viver bem Guarani, podemos ainda lograr aprender sobre as dinâmicas de construção de unidade dessa Nação, através da Continental Guarani.

### *1.2. Política de alianças: O Conselho Continental da Nação Guarani*

(...) nuestros derechos colectivos y las obligaciones que tienen para con la Nación Guaraní, los países que hoy ocupan nuestro territorio, no pueden seguir postergando su incumplimiento y el respeto a la autonomía, en la esperanza de poder convivir en armonía y libertad como fue el pensamiento de nuestros héroes ancestrales. (Declaração CCNAGUA, 2011, documento anexo 2)

Como trabalhamos no primeiro capítulo o processo de construção da Nação, ocorreu por meio de homogeneização da identidade cultural, promovendo o genocídio de diversas populações indígenas. Diante disso, os indígenas têm feito uma apropriação contra hegemônica do conceito de Nação, assim se tem falado de Nação Guarani.

O conceito clássico de nação, remete à ideia do local onde se nasce, onde se exerce a nacionalidade, portanto um território delimitado por um Estado. Noção própria da teoria política clássica. Contudo, tem-se afirmado uma linha insurgente para se compreender como um conjunto de pessoas com a mesma origem étnica, que geralmente falam o mesmo idioma, tem uma tradicionalidade em comum, e transitam por um território. Assim, é frequente encontramos em movimentos indígenas na América Latina, a referência a suas etnias como “Nação Aymara”, “Nação Guarani”, etc.

Trata-se do reconhecimento de elementos comuns entre um povo, que são incorporados na construção de uma unidade, uma aliança política, um projeto comum. “ (...) una nación indígena sería una etnia para sí, es decir, con consciencia y orgullo de serlo y un proyecto político para desarrollarse y ser reconocida como tal por el Estado del que sigue siendo parte” (XAVIER; SUVELZA, 2006, p.44 apud FRIGGERI, 2010).

Além disso, quando se afirmam a existência de nacionalidade que transcendem as fronteiras do Estado-Nação, se contesta a construção da unicidade do Estado, se conclui que existem outros modos de produção da vida compartilhados que estão também dentro dessas fronteiras e além delas. Diante disso, podemos pensar que a afirmação de outra Nação pode ser um processo que se busque adentro do Estado, tal qual as experiências Plurinacionais. Ou ainda, que a reivindicação seja do reconhecimento de um território autônomo, sobre sua própria ingerência.

Nessa esteira, os Guarani e Kaiowá tem formado parte do coro da Nação Guarani, composta por indígenas que compartilhavam a identidade de Povo Guarani, compartilhar o Guarani enquanto idioma, compartilham uma cosmopolítica, e compartilham as mazelas da colonização, o avanço sobre os territórios. Estão situados na Bolívia (Chirigano, Guarani Ocidentais), Brasil (Ñhandeva, Avá Guarani, Chiripá, Kaiowá, Mbyá, Aché, Avá Katú), Argentina (Mbya, Aché, Avá Katú), Paraguai (Chirigano, Guarani Ocidentais) e Uruguai (Mbya, Aché, Avá Katú), entorno de 225.000 mil pessoas.

Ao longo de todos os anos, sempre existiram trocas entre povo guarani, diversas articulações de resistência, como já tratamos, bem como a dinâmica de mobilidade pelo território. Todavia, no ano de 2006, eles começam a construir um espaço permanente de trocas e construção de aliança política para pensar a situação do povo Guarani nos cinco países, ocorrendo o 1º Encontro Continental Guarani, em São Gabriel (RS), com a participação de mais de 1000 representantes cujo objetivo era afirmar alianças, de um passado comum, da história de resistências, sendo fortemente lembrada a figura de Sepé Tiaraju

Nessa dinâmica seguiu o segundo encontro em Porto Alegre em abril de 2007, com o tema “ Pueblo Guarani: Gran Pueblo. Vida, Terra e futuro” no qual essa aliança vai se firmando através do compartilhamento de violações comuns, tendo centralidade no debate da terra, da importância da demarcação.

Aos poucos o espaço começa a ganhar mais organicidade, em 2010, ocorre o III Encontro Continental Guarani, na cidade de Assunção. Contando com a presença do vice-presidente da Bolívia Álvaro Garcia Linera e do então presidente do Paraguai Fernando Lugo. O lema era ‘ Tierra-territorio, Autonomía y gobernabilidad’, a declaração final do encontro expressa uma profunda maturação política do espaço e dos propósitos da Nação

Guarani. Logo no preambulo se afirma que o encontro fora pautado nos princípios do consenso e respeito, próprios da cultura Guarani. Isso já nos expressa claramente a dinâmica de produção do diálogo no espaço, por fim saem as seguintes propostas:

1. Que la Nación Guaraní siempre tuvo un espacio territorial propio, “el YvyMaraé’y” o Tierra sin Mal que no reconoce fronteras
2. Que desde la cosmovisión de la Nación Guaraní, parte de nuestras milenarias culturas: el fuego, el aire, la tierra y el agua, constituyen una unidad y son elementos vitales de la vida; la tierra es sagrada, es la vida para nuestros pueblos.
3. Que la Nación Guaraní desde su cosmovisión siempre buscó evitar confrontaciones con los que se apropiaron de su territorio, en forma violenta las más de las veces
4. Que desde la demarcación de las fronteras nacionales la Nación Guaraní ha quedado fragmentada y dividida geopolíticamente en etnias, comunidades, aldeas, familias , condición que ha debilitado significativamente su proyección espiritual, cultural y lingüística como Nación
5. Las transnacionales y/o multinacionales, con el respaldo de los diferentes gobiernos de turno, no respetan los derechos consuetudinarios y colectivos de la Nación Guaraní destruyendo territorios, expulsando Comunidades.
6. Los distintos gobiernos no atienden las demandas de la Nación Guaraní a pesar de la existencia de normas nacionales e internacionales que protegen y promueven los derechos de los Pueblos Indígenas; como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y las leyes nacionales, Constituciones y Leyes de los Estados.
7. Que, a los gobiernos de Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina el reconocimiento como Nación Guaraní y su condición de **Transterritorial y Transfronterizo** y que por ello deben tener los mismos derechos en cuanto salud, educación y trabajo en los cuatro países. (DOCUMENTO ANEXO 3, grifo nosso)

Das reivindicações acima notamos claramente a afirmação do seu ser “Outro” frente à desterritorialização imposta; a força da aliança política dos povos guarani, representada pela clareza de um projeto político compartilhado, que para nós é senão também um projeto de integração da Nação Guarani num território latino-americano fragmentado. Isso porque parte da necessidade de reconstituição dos territórios, ao colocar a demarcação como pauta; informa que a nação tem uma dinâmica transfronteriza, e, portanto, necessita de livre transito entre os parentes nos países; representa a articulação em torno da Terra sem Males, como unidade; solicita o respeito a modo de vida e direitos dos povos indígenas.



As dinâmicas que consolidam essa unidade Guarani são os laços de solidariedade que se constrói no compartilhamento de sua memória. Inclusive, ainda no III encontro decidem pela criação do Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA), com o objetivo de ser a instância executiva das decisões dos encontros<sup>70</sup> e articuladora da agenda. Logo, no ano seguinte, em 28-29 de julho se reúnem e conformam um Conselho construindo uma proposta de Estatuto para a votação em Assembleia, mantendo a dinâmica de produção de documentos sobre a situação da Nação.

“O objetivo da nação guarani, fortalecimento do movimento indígena além de fronteiras. A Aty Guasu tem uma aliança com nossos parentes Bolivia, Argentina, Paraguai. Tem que chegar e falar na ONU que não existe Guarani só no Brasil, somos uma organização mais ampla. O movimento Aty guasu denuncia o Brasil pelas violência e ataque. Estamos existindo, o que asseguramos aqui é nossa resistência” (Eliseu Lopes, comunidade Kurusu Amba, depoimento realizado em 17 de março de 2014)<sup>71</sup>

O IV Encontro ocorreu entre 21 a 25 de setembro, com 600 delegados em Misiones, na comunidade *Ka'a Kupe*, com o lema “*Yvy maraê-y, Tierra/território, justicia y libertad*”, foi o momento de aprovação do Estatuto fundado do CCNAGUA, com a composição do Conselho por oito membros, dois de cada país, destacamos que hodiernamente, os Guarani e Kaiowá contam com a Secretaria Geral. A consolidação do Conselho abriu espaço para toda uma incidência internacional com organismos como a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), a ONU, com a Relatoria de Povos Indígenas, diálogos com o governo boliviano, encaminhamento de propostas para o Mercosul. Além da articulação com outras organizações indígenas da América Latina COIAE, CADIE, FIAL, etc.

O atual presidente recentemente prestou um depoimento acerca da experiência de organização da Continental Guarani:

“Hace 30 años nuestros padres, nuestros abuelos, siempre caminavam los territorios, puedo decir fronterissos, y siempre ellos queriam a reunir los hermanos guarani, que estamos em diferentes países ellos inclusive, estarian intentando em su devido momento

---

<sup>70</sup> Para nós apesar da forma ser identificada como encontro, assumi o caráter político de uma assembleia, por ter pautas de discussão, apresentação de carta final, tal qual nos debruçamos no capítulo anterior. Assim também eles mesmos definem no estatuto de constituição da CCNAGUA: “**ARTÍCULO 7:** Se entenderá por Asamblea General al Encuentro Continental de la Nación Guaraní, que se realizará cada dos años en forma rotatoria en diferentes países, será la autoridad máxima del Concejo Continental de la Nación Guaraní”.

<sup>71</sup> Relato dado em reunião preparatória para petição da Corte Interamericana sobre o caso das violações as comunidades indígenas.

articular las características de los estados no les permitiran. Nosostros, nuestra generación, praticamente el 2006, empieçamos a coordinar com los Minsitérios de Cultura de los 4 países y se empezó primeiramente el I Encontro” depoimento presidente Celso Padilha Mercado (2016). -

A cosmopolítica guarani é o exercício de caminhar, essa grande unidade chamada Nação Guarani, articulada num projeto de Continental Guarani, que se baseia no forma Assembleia como instancia privilegiada de construção de demandas, e ainda constrói uma instancia organizativa para viabilizar esse projeto na forma-conselho, nos parece uma experiência incrível de integração latino-americana dos povos, que se unem em sua pluralidade na identidade de povo guarani.

Em suma a observação das pautas da Nação Guarani nos remetem a afirmação do *ñhadereco* (nosso jeito de ser, de conviver), que é anterior ao processo de construção de fronteiras, e que na forma como estão elencadas as demandas nos propõe a pensar na ideia de transestatalidade das relações Guarani. Posto que apesar de pontuarem que suas relações transcendem aos Estados, não propõe uma negação dos Estados, buscam pelo contrário uma regulamentação de seus direitos por parte destes, assim estamos falando de relações transestatais, cabe analisa-las melhor.

### **3. Transestatalidade<sup>72</sup>**

As relações internacionais reproduzem uma matriz eurocêntrica de pensamento, centradas na política do Norte, notadamente dos EUA, isso faz com que a produção de conhecimento dentro desta área seja colonizada e imperialista. E portanto, quando aplicada na América Latina não responde as realidades cotidianas dos povos, promovendo um desencontro entre as necessidades concretas da vida e as decisões políticas. Tal como expressa Santos: “O privilégio epistemológico que a ciência moderna se arroga, pressupõe que a ciência é feita no mundo, mas não é feita de mundo” (2010, p.138)

---

<sup>72</sup> A reflexão que aqui partilharemos, é construída com base nas ideias do nosso orientador, que foram expostas ao longo de todo o trabalho de orientação dessa pesquisa, de forma que reproduziremos muito conteúdo que tivemos acesso em esboços de apontamentos e mesmo entre conversas, não ainda publicados pelo autor delas. De tal forma, que somos muito gratos por essa luz, e entendemos nosso papel aqui como reprodutor dessa reflexão tão profunda.

Deste modo, a construção das Relações Internacionais centrada na literatura norte americana, reflete a percepção yanque do mundo, a qual busca se firmar como um paradigma em nosso continente, sobretudo, após o fim da 2ª Guerra Mundial e a disputa por hegemonia no mundo. Desta forma, as categorias yanques são extendidas para os demais países, sobressaindo uma teoria da ação social centrada no individualismo e no cálculo racional dos interesses (MASO, SÉLIS, 2014, p.8). Assim, “o mundo a ser explorado deixa de ser uma entidade complexa e em grande parte desconhecida e passa a ser uma extensão do “quintal” do teórico e analista estadunidense” (MASO, SÉLIS, 2014, p.6).

Essa base das relações internacionais está intrinsecamente ligada à ideia de Estado-Nação e soberania, e as perspectivas de universalização do sujeito, levando a invisibilização de outras temporalidades, sobretudo no mundo ocidental, fazendo com que o mundo gire a um só tempo, o progresso, esmagando pluralidades (MASO, SÉLIS, 2014, p.10). Isso se reproduz no campo da docência e produção das teorias em nível de sul global, basta observar os programas de disciplinas que estão repletos de teóricos norte-americanos.

Ora essa teoria não serve para os objetivos da nossa pesquisa. Dado que estamos a propor a compreensão das relações internacionais em outro tipo, contrahegemonicas, cujo epicentro de produção são os povos latino-americanos e suas trocas. Buscando romper com a colonialidade do saber e produzir um conhecimento “desde abajo”, fugindo ao racismo de classe que esse tipo de teoria tende a reproduzir. Tendo em vista que para uma verdadeira integração precisamos ampliar as bases, as dimensões dos condenados da terra, sermos uma diversidade de sujeitos.

O que estamos aqui a afirmar ao longo de todo o trabalho é o papel ativo dos Guarani e Kaiowá na construção de sua história, e na construção de outros referenciais de mundo. Nessa esteira (URT, 2015) aponta que melhor deveríamos utilizar a expressão sistema internacional antiestatais, uma vez que as sociedades ameríndias, desde a colonização apresentam relações internacionais amplas. Se observarmos entre os Guaranis a ampla rede de trocas que existia, que transcendiam as relações posteriores das fronteiras do Estado Nação; a fundação de novas parentelas como dinâmica de incorporação; e ainda relatos de trocas entre Guarani e outras étnias nos caminhos de Peabiru e até com o grande *Tawantinsuyu* (URT, 2015, p.225-227).

Assim temos o primeiro elemento para nossa teoria das relações internacionais tranestatais a ruptura com o paradigma teórico colonizador das relações internacionais. Essa vertente **contrahegemonica** se constrói nos diálogos **descoloniais** do sul-sul; no plano concreto, se constrói nas experiências de luta social de nossa terra contra o imperialismo dos EUA, como as frentes de libertação nacional, os zapatistas, os movimentos sociais campesinos, as lutas indígenas; e no plano teórico, pela ruptura de pensar da teoria da dependência, da teologia da libertação, das teorias descoloniais, em suma das reflexões da práxis latinoamericana.

Deste modo, centradas nas lutas sociais, essa teoria contrahegemonica também é uma crítica ao capitalismo, ao estabelecimento do padrão de poder global, de tal forma que ousaríamos afirmar que é também uma teoria **transcapitalista**, ou seja, uma teoria que visa contribuir para a construção de outras formas de relação de produção. Ainda que situada no tempo presente, ou seja, no capitalismo, há uma potencialidade nelas de fortalecer lutas para a superação destes marcos de Estado, para ir além do capital.

Nossa construção se assenta no que abordamos no item anterior, nas propostas da Nação Guarani, sobretudo a ideia de *ñhadereco* (nosso jeito de ser, de conviver), as demandas por livre-transito entre os territórios, e a articulação solidária entre povos Guarani. Da análise destas propostas observamos primeiro a anterioridade destas relações internacionais a dinâmica de construção dos Estados, uma vez que com o surgimento de um Estado-Nação que não reconhece a autonomia dos povos indígenas, com políticas de militarização e extermínio nas zonas de fronteira, obviamente, essas relações que transcendem as dimensões das nações indígenas, e pautam-se pela convivência será oposição a esse Estado, portanto, anti-estado. Ademais que essas relações são imbricadas pela cultura, pela cosmovisão dos povos, de tal forma que uma teoria centrada no Estado que relega a estes povos o lugar de exterioridade do sistema não poderá compreender.

Cabe ressaltar, que em nenhuma das pautas da Intercontinental observamos as visões separatistas do Estado, essa noção é importante, porque nos remete a visualizar o esforço do movimento no sentido de pensar também uma luta nacional. Há todo um caminho de politização do étnico envolvido na construção das nacionalidades indígenas, diferente de um debate culturalista sobre o étnico. Assim nos ensina a líder indígena equatoriana:

“La etnicidad para nosotros tiene un sentido dado por cualquier científico que ha querido estudiarnos. Más bien es un sentido como

de «conejiño de índias». Aunque el concepto del antropólogo, del científico, tenga otra concepción, la de estudiar hombres, yo creo que nos minimiza. Nosotros sentimos así, y por esa razón hemos rechazado este concepto, porque huele mucho a estudio, a experimento, por eso hemos rechazado ese término y nos hemos reivindicado con el término de nacionalidad. En cambio, la nacionalidad, para nosotros, tiene otro concepto: es mucho más íntegra, se reconoce a la persona como un ser viviente. Tenemos caracteres y elementos que nos identifican como nacionalidades. Hemos querido revisar los conceptos de una forma diferente y nos hemos dado cuenta que reunimos todos esos elementos como nuestro idioma, nuestras costumbres, nuestra cultura, nuestra historia y también nuestras sabidurías” (CHANCOSO, 1993, p. 136-137)

Entre os Guaraní e Kaiowá, não observamos o rechaço a identidade de povo brasileiro, muito pelo contrário, a constante afirmação, do índio enquanto representante do Brasil, bem como não há uma reivindicação separatista do Estado e fundação da Nação autônoma Guaraní, pelo menos até agora. Há sim, através da Intercontinental uma clara construção da nacionalidade Guaraní, na subversão de categorias. Em verdade, vemos o profundo desejo dos Guaranis para que as partes possam construir um todo unitário, em que caiba toda a diversidade, assim se inclui jovens, mulheres, professores, anciãos dos cinco países.

Essa é uma linha que nos parece comum na América Latina, de um nacionalismo entre os povos indígenas, Luís Macas ao se referir a isso: “somos más ecuatorianos que los ecuatorianos, aquí nacimos, aquí hemos de vivir y aquí hemos de morir” (PORRAS, 2005, p.272, apud FRIGERRI, 2010, p.263). Os zapatistas também, quando das movimentações dos Acordos de San Andrés, afirmam “nuestra lucha es nacional” (EZLN 1994b: 61 apud FRIGGERI,2010).

Logo, ainda que esteja entre as bandeiras do movimento indígena a construção de autonomias, e por consequência, autogovernos, não parece contraditórias com o reconhecimento de um Estado<sup>73</sup>, a questão é que Estado será esse? “Es así la reestructuración de lo nacional desde la hondura de la historia de los más ligados a su tierra y que ya no significa una univocidad totalitaria, sino sobre todo una orgullosa independencia hecha desde

---

<sup>73</sup> Reconhecemos certa generalização aqui, porque estamos a falar de movimento indígena na atuação política, precisamos ter claro que ainda há grupos a reivindicar sua autonomia desde uma perspectiva separatista, observamos intentos entre os Yanomami no Brasil, ainda há todo o tema dos povos isolados.

la fidelidad a la identidad más profunda” (FRIGGERI, 2010, p. 264). Dito de outro modo será um Estado mais inclusivo, no qual as pluralidades estejam reconhecidas, até que cheguemos ao momento de não existência mais da opressão capitalista, de raça e de gênero, e sejamos todos sujeitos históricos capazes de lidar com nossas problemáticas, pautados em outros valores, como reciprocidade, solidariedade, então as questões de Estado passaram a ser questões de organização política.

Contudo, voltemos às relações transestatais. Quando falamos de um Estado mais inclusivo, olhando a experiência da Nação Guarani estamos a falar dos Estados Plurinacionais. Estes representam um profundo questionamento ao Estado Nação moderno, ao reconhecerem diversos povos, com capacidade de autodeterminação política dentro de um mesmo Estado. Essa noção capacita sujeitos, criando relações mais horizontais, pautadas na interculturalidade. Estes estados centram-se na representatividade a partir da **soberania popular**. Esta sem sombra de dúvida é chave para todo a contrahegemonia que queremos construir.

O termo soberania popular vem sendo aplicado juntamente com adjetivos como soberania alimentar, soberania energética, etc. À sua maneira os movimentos sociais vão construindo identidades coletivas, centradas em lutas, em projetos de totalidade, e vão resignificando também a noção clássica de soberania. Na esteira clássica encontramos

A doutrina da soberania foi forjada com o objetivo de atender aos interesses do colonialismo. O colonialismo é um aparato cultural jurídico institucional criado para legitimar e perpetuar a dominação colonial. A instituição da soberania estatal exclusivista é parte desse aparato. O conteúdo normativo da soberania é a exclusividade territorial do Estado: é proibido a outras sociedades políticas coexistirem com o Estado no seu território reconhecido internacionalmente. Logo, a instalação da soberania sobre um território colonial requer a indigenização prévia, total ou parcial, das sociedades políticas colonizadas. (URT, 2015, p.115)

Se recordarmos no primeiro capítulo abordamos o tema do colonialismo interno, e de como há reprodução de colonialidade adentro dos Estados, recordando a isso, uma forma das comunidades construírem sua autodeterminação, e estabelecerem livremente o seu destino político, cultural, social e econômico, assim como produzir o seu próprio desenvolvimento autônomo, harmônico com seu modo de vida, na busca pelo bem viver, assim se reconstrói

a noção clássica de soberania, adjetivando-a como popular. Esta noção está caracterizada por relações horizontais<sup>74</sup> entre Estados, entre povos, entre homens e mulheres, isso parte de uma necessária distribuição da riqueza, do respeito à natureza, da construção de convivência entre povos, tal qual o Ñhadereco guarani, na solidariedade internacional, e na reciprocidade.

Assim revisitamos a conceituação de soberania e a recolocamos nos colos do povo, da “grande pátria de oprimidos”, como uma categoria que revela a construção de sujeitos políticos revolucionários que redefinem o papel do Estado. Esse processo no plano nacional, não é apenas o reconhecimento constitucional de direitos culturais, é uma prática cotidiana de superação das opressões. É, portanto, anticapitalista, antimperealista, porque devolve aos povos o direito de autogerir-se. Precisa são as palavras de Dávalos:

Los indígenas del Ecuador transitan de una visión de auto definición etnicista hacia una autodefinition de tipo político, en la cual lo indígena no remite ya a una identidad cultural sino a un proyecto político en el cual lo étnico-cultural es importante pero no lo fundamental, aquello que les permite realizar este paso y convertirse en sujetos políticos es justamente es ese reprocesamiento de su visión y de su proyecto del Estado Plurinacional, que ha sido y es una autoconciencia política en permanente cambio, en constante redefinición (2003, p.46).

Logo, falamos que o Estado Plurinacional é uma quebra com o monismo do modo de produção capitalista, abrindo espaço para a coexistência de outros modos de geração da vida. O Estado Plurinacional é o questionamento no plano nacional “desde os planteamientos indígenas”, daquilo que as relações tranestatais são no plano internacional. Cumpre ressaltar que entendemos esse como o caminho, não o fim da estrada, em razão de visualizamos na construção do Estado Plurinacional o lugar de enfrentamento ao capitalismo, de acumular forças para uma nova sociedade, na qual não haverá mais Estado, apenas autogovernos.

A experiência histórica da Venezuela, ainda que não um estado plurinacional, mas composto de pluralidades, da Bolívia e do Equador, mostram como essas novas formas de conceber os Estados, as reformas constitucionais, geraram incômodos no cenário internacional. Abrindo campo para a construção de propostas dentro do sistema das Nações Unidas, por ex., quando a Bolívia protagoniza no Conselho de Direitos Humanos a

---

<sup>74</sup> Poderíamos pensar em igualdade também como um sinônimo de relações horizontais, todavia, não utilizamos o termo por entender que ele também é uma construção moderna e que ainda não fora resignificado.

construção do Tratado Campesino que reconhece os direitos dos camponeses, dando apoio para uma luta histórica do campesinato no mundo; ou ainda o Equador que está à frente do processo de criação de um marco regulatório para as transnacionais e as violações aos direitos humanos, uma forma de equilibrar a correlação de forças entre os direitos capital corporativo e da soberania dos povos. Essa presença de contrahegemonias no sistema internacional favorece a luta popular, cria mecanismos de parar o avanço do imperialismo, pela simples presença de oposição, da afirmação de outras experiências. Do ponto de vista dos povos criam fissuras nas quais a soberania popular pode atacar e ganhar forças para superar o capitalismo.

As relações transestatais são uma prática mais comum entre os Guaranis do que as relações estatais, como vimos, dada a necessidade de livre trânsito entre a parentela. Na tentativa de reconhecer relações internacionais dos povos, vemos que a perspectiva de aceitar que existem relações para além do Estado é chave. Passa pela necessidade de repensar o caráter do Estado observando a construção da autonomia dos povos e as plurinacionalidades. Devolve aos povos o poder de criar seus próprios conceitos para resolução de sua realidade, é isso que a prática nos mostra através da soberania popular, das nações indígenas. Nossa tarefa é transcender o pensamento colonizado na academia e dar voz aos povos.

#### **4. Aliança camponesa, operária e indígena**

Vivemos uma profunda crise de imaginário político, desde a queda do Muro de Berlim, e ausência de uma posição contrahegemonica da URSS para o imperialismo yanque. Temos dificuldades em pensar a construção do mundo poscapitalismo. Nesse cenário duas análises têm se colocado em conflito na América Latina (SANTOS, 2010): uma linha da esquerda marxista mais ortodoxa, que apresenta como saída a crise o desenrolar de projetos nacionais desenvolvimentistas, nos quais a tese central é o desenvolvimento das forças produtivas como agudizadoras das contradições de classe, fazendo com que haja a organização da classe trabalhadora<sup>75</sup>, passando por processos de aliança com a burguesia nacional. Em linhas gerais essa análise carrega uma boa dose de reprodução do colonialismo

---

<sup>75</sup> A ideia de classe trabalhadora, também varia muito dentro dos grupos, indo desde uma concepção mais restrita do proletariado, a classe que vive do trabalho, etc. Como este não é objeto deste trabalho recomenda-se para maiores aprofundamentos: ANTUNES, etc.



interno não reconhecendo em sua maioria a centralidade da opressão de raça e gênero como estruturantes do capitalismo dependente.

De outro lado encontramos correntes que buscam respostas num mundo pré-capital, no qual as perspectivas indígenas são colocadas como forte contraponto com o horizonte de possibilidade para reconstrução de imaginários, as quais podem ser reconhecidas nas diversas vertentes do *Buen Vivir*. Esta perspectiva apresenta também alguns limites ao construir de maneira muitas vezes romântica um mundo anterior do capital, carecendo muitas vezes de caminhos táticos, práticos, para construção da transformação social. De nossa parte, avaliamos, na esteira de Mariátegui, que nem a isso, e nem tudo aquilo, há que se encontrar a forma própria na luta cotidiana, não há formulas prontas universais, apenas na dinâmica das lutas sociais se faz a síntese do processo histórico.

Entedemos que há uma ponto comum nas lutas sociais da América Latina, seja no movimento indígena, operário e camponês: a insistência em não aceitar as desigualdades do Estado Nação, seguindo na construção de resistências ao centralismo político. É claro, nem todas as lutas e dinâmicas de resistência se configuram como lutas anti-imperialistas, todavia, por certo e em profundidade de construção, ainda que não declaradamente, são lutas anticapitalistas. Ora posto que a essência da luta por direitos dos trabalhadores é antissistêmica; porque a autonomia indígena na afirmação de seu modo de ser, é contra o modo de produção capitalista; e por fim, a conquista da terra é a negação do liberalismo proprietário.

Dessa conclusão nos parece profícuo buscar o diálogo de saberes entre estes sujeitos históricos, que em nosso caso, parte de situar as contribuições do movimento indígena como “potencial político y econômico revolucionário” (FRIGGERI, 2012, p.71). Esta convergência advém da passagem das particularidades dos movimentos para universalidade (DUSSEL, 2008, p.90). Aos poucos os movimentos incorporam as demandas de outros, como na questão feminista que as mulheres percebem que há também além do recorte sexual um recorte de classe e de raça, quando a maioria oprimida são mulheres, negras e pobres; “o indígena descobre a exploração da comunidade no capitalismo, na cultura ocidental dominante” (DUSSEL, 2008, p.90). Pelo diálogo construído no cotidiano da práxis militante que se edificará o “*hegemón analógico*” (reivindicação hegemônica), portanto a

convergencia dos sujeitos se dá na atuação prática conjunta, na luta. É o retomar da política como a arte da confluência, como já propunha Mariátegui.

“La pobreza, la marginación y la explotación cumplen no solamente un papel de identificación negativo, (...) sino también un rol positivo, en cuanto conecta las demandas indias con otras de los sectores populares, basados en el deseo de justicia, equidad y democracia” (Porras V. 2005: 253). Y es que “para los pueblos indios, para los pobres de este continente, la colonización no ha terminado” (Luis Macas apud Porras, 2005, p. 264).

Todavía, essa convergência nem sempre acontece. Parece-nos mais claramente construída a unidade de lutas entre operariado e campesinato, sintetizado pelo grito de ordem: “Quando o campo e a cidade se unir a burguesia não vai resistir”. Podemos, ainda, observar o legado de alianças construído entre o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST) e os sindicatos de pequenos agricultores FETRAF, CONTAG, ou mesmo a relação entre o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) com os sindicalistas do setor elétrico, na Plataforma Operária e Camponesa para Energia. Inclusive, muitos desses sujeitos se encontram hoje no processo de rearticulação da esquerda brasileira do chamado campo popular<sup>76</sup> na Frente Brasil Popular<sup>77</sup> na luta contra o golpe e o retrocesso de direitos. Mas onde estão os sujeitos indígenas?

O movimento indígena sofre um processo de marginalização na esquerda, em nosso entender isso se deve a algumas incompreensões: a redução da temática a um problema de minorias étnicas, e portanto de luta por direitos e não de luta de classe, não lhe conferindo força pautado pelo número que representam da população do país; a não compreensão de que se trata de uma luta anticapitalista e antiimperialista; as compreensões ortodoxas do marxismo que visualizam o caminho da tomada do poder do Estado por etapas; a também equivocada compreensão de que na luta de classes a categoria central é o operariado.

Tais incompreensões se resolvem num maior estudo da obra de Marx, os chamados “outros escritos” pouco conhecidos, mas que nos levam ao aprofundamento da luta anticolonial e o contato com a antropologia. Além disso, passa pelo reconhecimento do

---

<sup>76</sup> Essa expressão tem se cunhado para designar o grupo da esquerda brasileira ligado a construção do projeto democrático popular, que se comparte entre Consulta Popular, a Via Campesina, e mais outros movimentos urbanos, tendo coalizões diversas, inclusive com correntes do Partido dos Trabalhadores.

<sup>77</sup> Essa Frente sendo construída desde 2014 como forma de construir um campo unitário que faça frente ao avanço das políticas neoliberais no país, estando relacionada diretamente a denúncia do golpe no Brasil. O apontamento feito, reflete a própria vivência junto ao espaço.

potencial revolucionário do sujeito indígena, sobretudo a forma comuna como organização coletiva revolucionária. Iremos seguir essa esteira para tentar contribuir ao menos teoricamente, para que as incompreensões, nossos desencontros, possam ser encontrados numa revisão das percepções de Marx, nitidamente os trabalhos de Mariátegui, e que se faça a aliança operária, camponesa e indígena.

Partimos da compreensão de que a teoria de Marx é essencialmente voltada a uma teoria comprometida com uma práxis revolucionária, de tal forma que não podemos pensar num marxismo pronto e acabado, como um modelo a ser aplicada as realidades, mas o marxismo como uma tarefa a ser construída nas lutas. Nossa tarefa na América Latina parece ser compreender o legado do capitalismo e historicizar o marxismo dentro da nossa realidade (FRIGGERI, 2012, p.74).

O legado de Marx é o de compreender as lutas como fonte da formulação teórica, nesse sentido o autor também é produto de seu tempo, podemos encontrar em algumas de suas obras uma raiz racionalista e evolucionista, era ele um europeu. Não obstante, como todo pensador, seus trabalhos também vão amadurendo ao longo da trajetória de sua vida, há quem diga como Lowy e Dussel que há uma produção de um jovem Marx e de um velho Marx. Observamos essas mudanças de posicionamento, por exemplo, em “Guerra Civil na França”, na qual depois de vivenciar a experiência da Comuna de Paris, elabora a categoria de ditadura do proletariado como momento de transição da sociedade capitalista ao comunismo, que não estava presente no “Manifesto Comunista”. O próprio contato de Marx com as lutas anticoloniais na Índia, Argélia, com os escritos antropológicos de Morgan, que o levaram a “outros” escritos tais como “Cadernos Etnológicos” e “Dominação Britânica nas Índias”. Nesses trabalhos podemos encontrar mais elementos para pensarmos a construção do marxismo latino-americano, ou como aqui nos interessa, o diálogo entre a esquerda marxista e o movimento indígena. Por óbvio “Marx não estudou as massas indígenas, suas características e seu movimento, e aqui radica certamente a debilidade das apreciações de Marx sobre América Latina, sua incompreensão (LINERA, 2008, p.50-551), trata-se de fazer dialogar a riqueza da cosmopolítica indígena com a leitura sistematizada do capitalismo.

Marx, nos escritos sobre a Índia e África, faz uma revisão da interpretação do modo de produção asiático, reconhecendo que há outras formas revolucionárias, “isso o leva a não mais encaixar outras realidades sociais num esquema universal de estágios pré-estabelecidos

e sim em priorizar uma compreensão dos potenciais dessas lutas “outras” (TIBLE, 2013, p.69). E visualiza ainda um “elo entre comunismo primitivo e comunismo moderno, que resolveria essa contradição, unindo pré e pós-capitalismo” (TIBLE, 2013, p. 64). Esse elo para nós é justamente juntar o dialogo que estamos propondo de ser feito para pensar a construção de novas relações sociais, de outros modos de produção da vida, em suas tantas pluralidades.

Como trabalhamos aqui na crítica de QUIJANO, na América Latina convivemos com muitos tempos espaços e modos de produção, essa aparente dualidade entre pré, o primitivo, e o pos, capitalismo, está sendo sintetizada pelos movimentos indígenas através da afirmação de sua cosmopolítica, que, portanto, não é está situada num tempo histórico prévio, e sim no presente. Diante disso, vemos na *Aty Guasu*, e tantos outros movimentos indígenas trabalhando para resgatar sua memória ancestral, e nesse trabalho reafirmar autonomias, reafirmam seu modo de produção da vida, ou seja, se contrapõe ao capital, desde suas resistências, desde o seu ser “Outro”. De tal forma, que na esteira de RIVERA (2010) a memória indígena é uma espiral, portanto esse mundo pré e pós se encontra se deglutido nestes movimentos, num constante exercício dialético. É exatamente essa a força o potencial epistemológico do movimento indígena de se opor ao capitalismo.

Segundo Benjamim nas teses sobre o “Conceito de história” a obra de Marx é centrada na dinâmica da luta de classes (TIBLE, 2013, p.69), em buscar entender o funcionamento das relações entre opressores e oprimidos, para ele não há história universal há dialética entre presente, passado e futuro.

Na busca de convergência das lutas, o primeiro destaque é a forma comunal, Marx reconhece essa experiência revolucionária na Comuna Russa, sendo fundamental para sua ruptura com a noção etapista de revolução, visto que a passagem de um sistema quase feudal russo para o socialismo. As reflexões partem de que o sistema capitalista se sustenta na separação dos produtores de seus meios de produção (TIBLE, 2013, p.49), do estabelecimento da propriedade privada, gerando a desigualdade do acesso aos meios de produção. Logo, a separação do indígena de seu território, do campesino de sua terra, é também decorrência do capitalismo, e todas as formas de resistir a essa concentração dos meios nas mãos da burguesia é uma luta anticapitalista. Afirmando que não necessariamente precisamos avançar o capitalismo, agudizando suas contradições para superarmos. Cabe-nos

entender melhor, porque essa luta, centrada no comunal, na está apenas nas bordas do capital, mas é um contraponto direto ao Estado.

LINERA (2010) ao caracterizar o movimento indígena define duas categorias centrais para sua insurgência: a comunidade e a rebelião. Aquela representa o espaço de socialização entre os sujeitos e a natureza, representa uma:

“uma ética e uma forma de politizar a vida, de explicar o mundo; definitivamente é uma maneira básica de humanização de reprodução social distinta e, em aspectos relevantes antiética, do modo de socialização emanado pelo regime do capital” (LINERA,2010, p.164).

Assim “as comunidades” indígenas que, sob a mais dura opressão, demonstraram condições de resistência e persistência realmente assombrosas, representam um fato natural de socialização da terra. O regime colonial colocado destrói a economia dos povos indígenas, sem lhes permitir uma economia de maiores rendimentos, e, no entanto, a partir de sua cultura eles marcam resistência. E ao se empoderarem como sujeitos históricos através da comunidade

(...) a vontade comunal insurreta, exaltada por meio de antigos sinais que acariciam a memória imaginada de antigos direitos, é exercida como fundamento soberano de todo o poder. Estamos, portanto, diante de uma nova forma de sensação e produção do poder social, por meio da qual as pessoas colocam-se como sujeito consciente e criador do seu destino, por mais trágico que este possa vir a ser, enquanto o velho poder alienado como Estado retorna à sua fonte, de onde se autonomizou: as pessoas simples, de carne e osso, criadoras do mundo e da riqueza, reassumem-se então como os poderosos de fato. A desalienação do poder político e econômico, moral e espiritual, é, por isso, o grande ensinamento legado pelas revoltas indígenas continentais desses últimos anos. (LINERA,2010, p.166)

Portanto, é sobre o reconhecimento de práticas culturais cotidianas comuns (comunidade), que os indígenas se reconhecem enquanto sujeitos coletivos (desalienação), os quais diante da exclusão da totalidade, vão se insurgir contra o Estado, aqui está a rebelião, apropriados de uma crítica à economia da terra, e vão buscar a satisfação de sua vida concreta.

Em Mariatégui (2010, p.35-86) encontramos o mesmo sentido ao se preocupar com a organização dos “*ayllus*”, os quais representariam o modelo de propriedade coletiva, sendo a base para sua proposta de socialismo indo-americano. Suas observações levam em conta as

nuanças de se trabalhar com o intercruzamento entre os fatores raça e classe na sociedade contemporânea. Assim “as comunidades” que, sob a mais dura opressão, demonstraram condições de resistência e persistência realmente assombrosas, representam um fator natural de socialização da terra (MARIATÉGUI, 2006, p.112).

Esse caminho comunitário encontrado pelo movimento indígena na América Latina vem amadurecendo na politização do étnico, à medida que identifica claramente o neoliberalismo como seu inimigo direto, e questiona os paradigmas moderno-liberais que são sua base epistemológica (FRIGGERI, 2012, p.72), como a propriedade privada.

Nessa esteira, o pensamento de Mariátegui é brilhante. Ele percebeu a centralidade do problema da terra na questão indígena, à medida que “o regime de propriedade da terra é o regime político e administrativo de toda a nação”, (MARIATÉGUI, 2004, p.47) é sobre a terra que incide a ostensiva do capital. Logo, é a análise do regime de propriedade e das relações sociais daí decorrentes que possibilita compreender a situação dos povos indígenas e elaborar um programa de sua emancipação:

Todas as teses sobre o problema indígena, que o ignoram ou dele se esquivam como problema econômico social, não passam de estereis exercícios teóricos – e, às vezes, unicamente verbais –, condenados a um total descrédito. A boa fé de algumas não as redime. Na prática, somente serviram para ocultar ou desfigurar a realidade do problema. A crítica socialista o descobre e explica, porque busca suas causas na economia do país e não no mecanismo administrativo, jurídico ou eclesiástico, nem na dualidade ou pluralidade de raças, nem nas condições culturais ou morais. **A questão indígena emerge de nossa economia.** Suas raízes estão no regime de propriedade da terra. Qualquer tentativa de resolvê-la através de medidas administrativas ou policiais, através de métodos de ensino ou com obras de irrigação, constitui um trabalho superficial ou adjetivo, enquanto subsistir o método feudal dos ‘*gamonales*’” (MARIATÉGUI, 2004, p.52)

Mariátegui faz a crítica aos marxistas que reduzem o problema indígena a um economicismo. Para ele há uma dupla opressão do sujeito: a exploração da classe e a opressão nacional, assim, o autor, apontam para o duplo questionamento dos sujeitos indígenas, de classe e de raça, sendo o desafio dialético a articulação destes. Esta articulação se dá na percepção da “questão nacional”, ou melhor, na construção de um programa nacional por isso a aliança faz sentido, no engajamento de uma luta de libertação nacional.

Sobre a “questão nacional” das leituras de Marx, do século XIX, encontramos um certo limite para o tema, à medida que o autor não presenciou a internacionalização do capital por completo, apenas com Lenin e Stalin o problema do imperialismo se desenvolve. Para Lenin em “O imperialismo: etapa superior do capitalismo” (1917) o imperialismo é quando o capital superou o marco dos Estados Nacionais, e ainda assim ampliou e intensificou o jogo nacional sobre uma nova base, diante disso devemos vincular a luta revolucionário pelo socialismo a um programa revolucionário do problema nacional.

Stálin em “Marxismo e a questão nacional e colonial” reconhece a relação de construção de universalidades na conformação da nação, e que isso faz parte do processo de desenvolvimento do capitalismo. Apesar dos esforços em se pontuar a questão, notamos em Lenin e Stálin o tema fora sufocado no bojo das disputas marxistas, como abordamos no item três do primeiro capítulo.

Diante dos limites apresentados, vamos rumar para a compreensão do tema no bojo mais complexo das lutas. O caso do Vietnam nos é interessante, isso porque constitui-se “sociedades igualmente complejas en su diversidad lingüística, cultural e histórica y con fuerte preponderancia agraria, no es posible entender la historia política e intelectual sin comprender la vital manera de articularse el marxismo a las luchas sociales de emancipación nacional” (LINERA, 2008, p.109). Sobre a pluralidade, que defendemos aqui, falava o líder: “Todas las nacionalidades tienen el derecho a conservar o reformar sus propias costumbres y hábitos, a usar su lenguajes hablados y escritos y a desarrollar sus propias culturas nacionales” (CHUNG, 1975, p. 10-11), o mesmo líder convocou a todas as nacionalidades para a libertação nacional e a emancipação “lograr la unidad de todas las nacionalidades sobre la base de la igualdad y la asistencia mutua con miras a lograr juntas la independencia, la libertad y la felicidad» (CHUNG, 1975, p.6).

Na história latino americana também vemos na construção da União Nacional Revolucionária Guatemalteca, e do processo revolucionário de libertação nacional a junção entre os marxistas e os povos indígenas, tendo seu território de atuação as comunidades maias.

Com isso, demonstramos que dentro do processo de transformação social não podemos reduzir debate ao âmbito econômico e da propriedade, envolve também questões de identidades culturais, e, portanto, está no também no plano cultural, ideológico e simbólico,

que conforma a questão nacional (que também poderia ser entendida como a questão colonial). Deste modo a articulação da insurgência tem diversas formas de se manifestar, de acordo com as realidades dos países.

Isso nos leva, na esteira da discussão de Gramsci e a teoria do Estado ampliado, a constatar quão ampla é a luta pela tomada do poder do Estado, dado o grande desafio, a nós colocado, de construir a unidade dos direitos sujeitos históricos que temos na realidade latino-americana.

Assim vemos o potencial do sujeito indígena como revolucionário nesse projeto unitário popular por: apresentar um socialismo próprio e original, nascido das práticas coletivas milenares, e pronto a ser partilhado na experiência comunitária; a eleição de um inimigo comum, o neoliberalismo; ter uma proposta de reestruturação do Estado, através da Plurinacionalidade, no movimento de politização do étnico; estar centrado numa economia solidária da distribuição; a própria transestatalidade, como conexão dos povos para além do Estado (FRIGGERI, 2012 76-79); e por fim a capacidade de construir autogovernos nos processos de construção das autonomias.

O próprio Marx em respostas as críticas de Bakunin sobre a ausência de uma busca pela abolição do Estado nos escritos marxistas, afirma a centralidade do autogoverno, do fim da dominação de classe e exercício da soberania do povo, quando a opressão dará lugar a cooperação (TIBLE, 2013, p.128-130). Marx contra o Estado, na busca da sociedade sem classes. Ora, nos parece que as reivindicações aqui abordadas da construção da autonomia, dos valores comunitários da reciprocidade e solidariedade são revolucionárias mesmo em termos marxistas. Esse olhar é reflexo de uma postura política de buscar na luta indígena, e mesmo na campesina, elementos positivos de uma ação política não procurando as faltas através do exercício de deslegitimação como grupos despolitizados.

Juntando os universos da esquerda marxista e das proposições indígenas poderíamos pensar numa síntese a esse projeto popular de construção de unidades, que se consolida, para nós no caso brasileiro, na aliança entre operariado, camponeses e indígenas, assim teríamos como acúmulos teóricos: a noção do desenvolvimento capitalista como subsunção formal e subsunção real do processo de trabalho sob o capital; teoria da nação e da colonialidade interior da sociedade capitalista; teoria das formas comunais; e a teoria da revolução e do poder (LINERA, 2008, p. 117).



## 5. Conclusão

Tendemos a pensar a integração latino-americana desde uma geopolítica, ou seja, desde a noção de um espaço determinado pelas fronteiras do Estado-Nação, mas talvez desde José Martín precisássemos ir mais além, sermos mais radicais. Se almejamos nos emancipar de um capitalismo dependente, de romper com a construção de um padrão de poder colonial/moderno, nos parece que as chaves estão nos projetos em que os sujeitos de “carne e osso” já estão construindo.

No caso dos Guarani e Kaiowá através da Intercontinental Guarani ao pedir livre-transito ao povo, rechaça a divisão artificial de fronteiras, a falsa democracia do Estado; a riqueza se encontra em nossa memória histórica, através da compreensão das dinâmicas de resistência dos povos; nos oportunizar destes espaços de construção de autonomias e alternativas para pensar o que seria a libertação na integração latino-americana.

Precisamos ousar subverter a epistemologia do Norte, da teoria tradicional das relações internacionais, e não mais buscarmos saídas para nossos problemas na armadilha do desenvolvimento, de que somos uma “grande pátria” atrasada. Ousamos ver na nossa história que a integração não é só um futuro, mas um passado e uma realidade presente. Se o Estado é arte de enunciação, descolonizemos tal qual Torre Rangel:

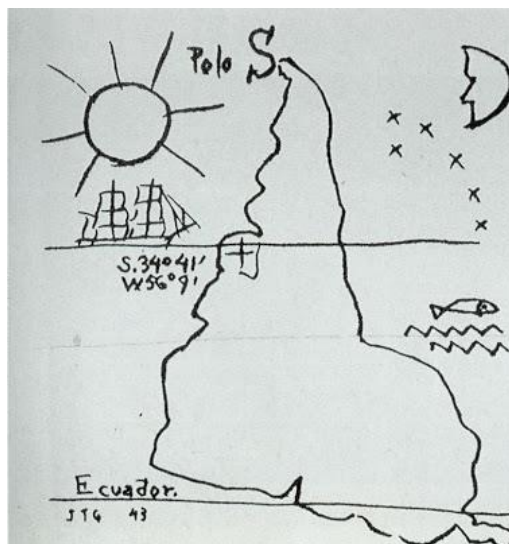


IMAGEM 7

Compreendida as potencialidades do sujeito indígena e a importância dos valores que aporta para a esquerda, precisamos pensar urgentemente na construção da unidade destas

lutas, que é uma proposta fundamental para um integrar contrahegemonico. Essas se construíram na prática à medida que nos despimos de nossas falsas compreensões sobre a teoria revolucionária marxista, firmando a cabeça na realidade de “nuestra tierra” e não na dureza falsamente construída do pensar de Marx. O desafio criativo, a tarefa de Marx é encontrar conexões de lutas, e não separatismos, dessee fecundo dialogo pode nascer novos valores para a prática militante, sobretudo de reconhecimento do outro, e construir um intercambio solido que rasgue todo esse projeto de mundo imposto que não é nosso.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho fizemos uma longa prosa enaltecendo o papel criador dos povos indígenas na América Latina, que mesmo apesar de... toda a subalternização e encobrimento pela reprodução da colonialidade do poder, tanto pela centralização política no Estado Nação e suas políticas indigenistas, como pela reprodução do colonialismo interno diante do desconhecimento do sujeito indígena, ainda assim, são capazes de produzir uma epistemologia com cabeça e pé na América Latina.

Constatamos a existência de um vasto processo de construção da política no âmbito das comunidades indígenas, que busca associar os seus valores de solidariedade, reciprocidade, harmonia com a natureza, em suma, sua cosmologia da vida, ao caminhar da política, fazendo sua própria forma de atuar “contra o estado”, a chamada cosmopolítica.

Na vivência com os Guarani e Kaiowá constatamos a riqueza destes valores militantes, na análise da construção da *Aty Guasu*, um espaço de reza e luta, com a estruturação de espaços mais horizontais de debate, respeito as diferenças que formam a comunidade: de idade, gênero e religiosidade. A força da *Aty* está no resgate do modo de produzir a vida tradicional, afetado pelo avanço do agronegócio. Evidenciando que o caminho é colocar os fantasmas (desenvolvimento, unidade...) na história e abstraí-los na compreensão da totalidade das relações que os estruturam, fugindo a buscar a resolução dos nossos problemas em categorias estrangeiras – vale também subverter-las aos que é nosso: nossa Nação Guarani; nossa teoria das relações tranestatales; nossa soberania popular.

Os Guaranis nos ensinam que a felicidade está associada à plenitude do ser, *Tekaporã*, essa plenitude só se alcança quando nos tornamos sujeitos da nossa história, aprendemos a encontrar em nós, em nossa comunidade, as respostas para os nossos problemas; aprendemos a separar aquilo que nos é externo e assim paramos de nos desconstruir. Então quando essa energia se assenta, e já podemos olhar o espelho e não nos estranhar, nos perguntamos: quem somos nós? Quando chegamos a esse momento, nos deparamos com o vazio.

Frente a ele, nos tornamos buscadores de nossa identidade, de nossa história, exercitando o descolonizar. Nossa imagem mental desse momento é um constante esfregar a pele, para arrancar a construção social dela, o racismo, o machismo, a exploração de classe, assim nos descobrimos mulheres. No caso dos Guarani e Kaiowá, a palavra cantada recorda

sua tradicionalidade enconberta. Na reza do ancião que traz de volta Ñhaderu, guardiões de semente, replantam o modo de viver. Essa é recordação da plantação de cebola do Guaiviry: brota o legume, e com ele brota a memória.

Mais difícil parece ser encontrar a nossa identidade, somos brancos, mas não somos europeus, tampoucos crescemos em comunidade, vivemos apenas a experiência da unidade familiar, e em nada dessa sociedade burguesa nos reconhecemos. Quiça é no reconhecimento do Ñhadereco (nosso de jeito de conviver), no exercício de alteridade, que aprenderemos a construir nossa coletividade. Sendo o homem social e nas relações com o “Outro”, pautadas por um profundo respeito ao seu ser, que conformaremos nossa identidade, e em movimento, construiremos o coletivo para celevrar o distribuir.

Oxalá fosse possível que pudéssemos viver esses momentos em paz. Contudo sabemos que há uma sociedade predatória a impor seu modelo, seu individualistas, a competitividade, nos tirando a terra de produzir os alimentos, a agua de matar a sede, a casa de cobrir da chuva. Nos roubam a nossa maior riqueza, viver, e dividem o tempo em porções de horas de trabalho explorado, e desde então sobrevivemos por decisões alheias.

Esse monstro, o Capital, é grande e se alimenta em séculos de crise e reinvenções, cresceu tanto que se tornou império, que nossas forças comunitárias ainda que resistam já não podem o deter, por isso precisamos dar as mãos no gesto mais puro de solidariedade e construir nossa unidade. É claro que temos inúmeras diferenças, inclusive de necessidades, mas nos encontramos no eco de oprimido. No dia em que isso tornar-se claro, nos uniremos com todas as forças, nos integraremos, numa grande cooperação pela derrota do capital.

Nossa expectativa não é formar um novo Um, por isso não precisamos acordar em nossa filosofia, precisamos acordar em campo, na luta. E nesse setor temos uma linda trajetória na América Latina, vamos aprender com elas e produzir nossas próprias sínteses.

Temos claro que na construção do que chamamos aqui integração “desde” um projeto popular, dos povos, posto da forma como está aqui apresentada, sustentado pela reflexão Guarani, nos traz aportes filosófico políticos para o tema. Construindo o caráter da integração, trabalhando a carga axiológica que o sustenta, esboçando propostas de aliança para a conformação dos sujeitos que farão parte, mais ainda há muito que fazer, sobretudo em termos táticos, nos falta avançar na construção de espaços que formaram isso, no desenho

de uma agenda de lutas, e de formas de sustentabilidade a esse projeto, dentre tantos outros, por isso, já adiantamos possíveis críticas aos limites desse trabalho.

Mas não terminamos isso com tristeza pelo que nos falta, esse trabalho reflete uma pesquisa militante, e assim, uma realidade em que isso já acontece, e tantas outras poderíamos contar na efervescência de “nuestra pátria”. Olhemos o exemplo das crianças Guarani e Kaiowá que encontram formas seja na reserva, no acampamento, na retomada, para seguir rindo.

## ***ANEXO 1 : Carta Final Aty Mulheres***

DOCUMENTO FINAL DA II KUNÃ ATY GUASU

ALDEIA JAGUAPIRU- DOURADOS- MS

25 A 29 DE ABRIL DE 2012

**Nós Mulheres Indígenas Guarani Kaiowá e Ñandeva**, com a participação de rezadeiras, parteiras, artesãs, agentes de saúde, professoras e demais lideranças de todos os Tekoha (aldeias) do cone sul do Estado do Mato Grosso do Sul, reunidas na II Kunã Aty Guasu – Grande Assembleia de Mulheres Indígenas, realizada na aldeia Jaguapiru – Dourados – MS, nos dias 25 a 29 de abril de 2012, manifestamos, denunciemos e reivindicamos SAÚDE E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES INDÍGENAS de nossos Tekoha.

Unidas a todos os povos indígenas do Brasil na grande Mobilização Nacional, **manifestamos nosso repúdio com a aprovação da PEC 215**. Queremos dizer a todos *nossos parentes* que estamos na mesma luta e não desistiremos de nossos TERRITÓRIOS TRADICIONAIS.

**Nós, Mulheres Indígenas, viemos a público manifestar nossa indignação!**

Vivemos hoje em nossas aldeias um quadro de violência e marginalidade. Nossas crianças sofrendo desnutrição; nossos jovens sem direito a uma educação diferenciada e de qualidade, sem perspectiva de vida e de futuro, condenados ao suicídio e às drogas; nossas mulheres sofrendo toda sorte de descaso na saúde, enfrentando por meses e anos as numéricas filas sem serem atendidas pela SESAI, sem resultados. Sofrendo toda sorte de discriminação, violência doméstica, desprezadas e esquecidas por nossas autoridades e instituições governamentais em estado de sucateamento e corrupção. Enquanto o agronegócio cresce e cresce, invadindo nossas terras. *“Poluíram nossos rios, destruíram nossas matas, nossa farmácia e nossa saúde. Destruíram nossa cultura, nosso tekoha, nossa vida e nossa dignidade, deixando nossas mulheres a mercê das rodovias, dos acampamentos e pequenas áreas, insuficientes para nossa sustentabilidade.”* Além disso, somos nós mulheres, que mais sofremos as conseqüências dessa estrutura injusta que gera violência e morte em nossas famílias e nossos Tekoha.

## **Nós, Mulheres Indígenas, queremos de volta nossos direitos!**

Exigimos:

1. A urgente identificação e demarcação de nossas terras, como condição para diminuir a fome, a dependência e violência em nossos Tekoha. Reforçamos as propostas assumidas no documento da Aty Guasu de Jaguapire nos dias 29 de fevereiro a 04 de março;
2. Garantia de participação das mulheres e do Conselho do Aty Kunã nas instancias de controle social, bem como na concepção, construção e implementação de programas e ações governamentais voltados para nossos Tekoha;
3. O reconhecimento, fortalecimento de nossas práticas tradicionais, seja medicinal, religiosa, cultural e de produção alimentar voltadas para autonomia e auto afirmação de nossos Tekoha.

## **Segurança para as Mulheres em nossas aldeias e acampamentos**

1. A Delegacia da Mulher funcione por período integral, inclusive aos finais de semana e feriado e atendimento diferenciado, respeitando a diversidade da língua e da cultura da mulher indígena;
2. Criação e implementação de um centro de atendimento para a mulher indígena na aldeia Jaguapiru-Dourados;
3. Sejam efetivados e reforçados os programas de segurança dentro das aldeias com especial atenção a mulher indígena, garantido o plantão de atendimento à noite e finais de semana;
4. Sejam implementadas e efetivadas políticas específicas e diferenciadas bem como a promoção de programas de prevenção e combate a violência e discriminação contra a mulher indígena;
5. Sejam criados, implementados e efetivados programas de capacitação de servidores(as) públicos(as) em gênero, cultura e direitos humanos, de forma a garantir o direito à diversidade de língua e cultura das mulheres indígenas.

## **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!”*

2. Sejam criados, implementados e efetivados programas de capacitação em gênero, língua e direitos humanos aos agentes e demais profissionais da saúde de forma a garantir um atendimento humanizado e diferenciado às mulheres indígenas;
3. Sejam estabelecidos postos de saúde nos acampamentos tendo assegurados sua estrutura de recursos humanos, material e saneamento básico;
4. Implantação e implementação de mecanismos adequados de efetivo monitoramento e avaliação dos impactos ambientais dos projetos de monocultura e uso indiscriminado de agrotóxicos que atingem diretamente nossas aldeias causando intoxicações, envenenamentos e mortes;
5. 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);
6. Criação de CAP's, CREAS, CRAS e Posto de Saúde na aldeia Jaguapiru – Dourados, de modo a responder a demanda;
7. Que a SESAI planeje a compra de ambulância pra os postos de saúde que atenda as aldeias em tempo integral.

### **Sustentabilidade e Segurança Alimentar**

1. Garantir a implementação e efetivação de Políticas Públicas de Incentivo à produção sustentável de alimentos e outros gêneros necessários à nossa reprodução física e cultural, respeitando a diversidade de modos de produção tradicional em diálogo com outros saberes ecologicamente sustentáveis;
2. Garantir a recuperação das áreas degradadas, matas ciliares e implementar medidas compensatórias e indenizatórias pelos danos causados aos nossos territórios tradicionais;
3. Implementar programas que fomentem o uso livre e autônomo das sementes crioulas ou tradicionais e que favoreçam a multiplicação de experiências como casas de sementes, bancos de sementes e outras desenvolvidas pelas comunidades indígenas.



4. Que sejam priorizadas e garantidas programas de sustentabilidade e produção de alimentos nas áreas retomadas.

5. Considerando que as proposições acima são parte de nossos direitos constitucionais, solicitamos às autoridades competentes a garantia de sua implementação como reparação dos processos históricos de exclusão, violência e discriminação contra nosso povo.

Reafirmamos nossa disposição de consolidar nossa organização e articulação do Movimento de Mulheres Kaiowá Guarani e Ñandeva, somando com nossos companheiros na luta pela nossa terra e garantia de nossos direitos, construindo um país plural, mais justo e solidário.

Aldeia Jaguapiru – Dourados, 28 de Abril de 2012.

## *ANEXO 2: Carta final Aty jovens*

Yvy Kuarusu\Paranhos MS1 23/07/2016

*“Estado'e'Governo'Brasileiro,'Latifundiários'e'Ruralistas,'aqui'Estamos!’*

Nós somos a juventude Guarani e Kaiowa. Somos os filhos daqueles que vocês desterraram e assassinaram. Fomos formados e educados pela luta contra o massacre e o genocídio que vocês travaram e ainda travam contra nossos pais.

Fomos empoderados pela trajetória e pelo ensinamento de nossos anciões que apesar de tudo mantiveram acesas as fogueiras de nossa tradição. Que mesmo ao lado das rodovias, expulsos de nossas terras, guardaram com carinho as sementes de nossa cultura ancestral. É por isso que continuamos gritando alto e com orgulho: SOMOS GUARANI E KAIOWA.

Não somos mais as crianças indígenas de olhar assustado após cada despejo e cada ataque como já fomos. Não somos mais pequenos com falta de esperança com nossas mãos pequenas cortando cana como muitos de nós fomos. Não somos mais aqueles que tiraram a própria vida como muitos de nossos irmãos fizeram. O destino nos vestiu diferente, nos vestiu com a luta e com a resistência de nossas lideranças e de nossos antepassados. Por isso afirmamos que hoje nosso Hip Hop continua sendo marcado pelo som de nossos *Mbaraka' e' do' Taquapy*. Que mesmo acessando estudo, tecnologia, espaços e cidades bate dentro de cada peito um coração originário.

Hoje estamos aqui na aldeia Paraguasu\Yvy Kuarusu afirmando a RETOMADA DA ATY JOVEM-RAJ. Hoje estamos em todos os lugares. Nas reservas, nas cidades, nos acampamentos e nas retomadas. Mas todos estão juntos com um só objetivo: Estarmos organizados compondo nosso Conselho Jovem para junto com a ATY GUASU continuar a luta pela terra e pelos direitos de nosso povo.

Nascemos na luta e da luta não sairemos. Hoje sabemos como o Estado e o Governo agem contra nosso povo pois sofremos o descaso que praticam contra nossa juventude que fica abandonada nas beiras de estrada. Hoje sabemos o que são os ataques paramilitares pois somos nós que morremos. Afinal quem foi Simião, quem foi Clodioidi. Antes de mais nada eram jovens, cheios de sonhos e vontades de vida como cada um de nós. É por eles que lutamos e lutaremos. A memória deles segue viva na criação de nosso conselho da RAJ. Não

adimitiremos mais que nenhum de nossos jovens tombem e desde já nos colocamos na luta pela justiça e pela punição dos assassinos.

Lutaremos contra a PEC 215, contra o Marco Temporal, contra os desmontes de nossos direitos e contra todas as violações dos direitos de nosso povo. Colocamos a disposição da luta nossa energia e disposição. Também dançaremos, cantaremos, rezaremos, pois, nossa luta é uma luta pela nossa cultura, pela nossa tradição e modo de ser originário. Lutaremos pela implementação de políticas que nos contemplem e que são de direito de nosso povo: Pela educação e pela saúde específicas e de qualidade.

Mas acima de tudo lutaremos pelas nossas terras, pois somos filhos delas. Somos tão filhos delas como de nossos pais. Todos viemos dela e longe dela seremos sempre um ser deslocado, calado e triste, como um fantasma daquilo que se foi. Aceitar o mundo ai fora é aceitar que fomos derrotados, e afirmamos que não fomos. É somente em nossas terras tradicionais que poderemos ser o que realmente somos: JOVENS, GUERREIROS E GUERREIRAS GUARANI E KAIOWA

*ANEXO 3: Declaração da CCNAGUA, 2011*

**DECLARACIÓN DEL EQUIPO DIRECTIVO DEL CONSEJO CONTINENTAL DE LA NACIÓN GUARANI - ASUNCIÓN, PARAGUAY**

**21 al 22 de Noviembre 2011**

Los miembros del equipo directivo del Consejo Continental de la Nación Guaraní, reunidos en Asunción, hacemos llegar a la opinión pública en general lo siguiente: Los Encuentros Continentales del Pueblo Guaraní llevan un largo proceso, a través de diferentes jornadas en la búsqueda de una articulación a nivel de los países del Cono Sur, los dos primeros encuentros desarrollados a nivel continental fueron realizados en Brasil y el III Encuentro en Asunción Paraguay, en noviembre del 2010.

Del III Encuentro ha surgido con mayor fuerza la necesidad de contar con un Consejo Continental quedando conformada la misma con los representantes Guaraní en los diferentes países. Posteriormente se ha conformado un equipo directivo que son los máximos representantes de la Nación Guaraní ante todas las autoridades de los países afectados, conformándose como sigue:

Presidente: Celso Padilla (Bolivia)

Vicepresidente: Mario Rivarola (Paraguay)

Secretaría General: Oriel Benítez (Brasil)

Secretaría de Recursos Económicos: Flora Elsa Cruz (Argentina), Alberto Vázquez (Paraguay)

Secretaría de Relaciones: María Luisa Duarte (Paraguay) Juan Ramos (Argentina)

Se constituye el Consejo Continental de la Nación Guaraní para la articulación con Bolivia, Brasil, Paraguay y Argentina en sus demandas reivindicativas y, con ello fortalecer nuestro desarrollo social, económico y político. Referente a las demandas les hacemos conocer lo siguiente:

- Los distintos gobiernos no atienden las demandas de la Nación Guaraní a pesar de la existencia de normas nacionales e internacionales que protegen y promueven los derechos de los Pueblos Indígenas; como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y las leyes nacionales, Constituciones y Leyes de los Estados.
- Reclamamos la defensa de nuestros territorios ante la contaminación progresiva del ambiente ocasionado por las actividades hidrocarburíferas e hidroeléctricas, construcciones de grandes carreteras, como el caso de TIPNIS en Bolivia, que vulneran los derechos a consulta y participación de la Nación Guaraní.
- Que la inconsulta construcción de las Hidroeléctricas Binacionales (Itaipú y Yacyreta) en Territorio Guaraní produjo no solo irreparables daños ambientales sino también violaciones a los Derechos Territoriales, Culturales y Religiosos de la Nación Guaraní, nos unimos a los Indígenas Paranaenses de la Asociación Paraná Rembe`y, en Paraguay, en su reclamo por la reparación histórica de la pérdida de sus territorios tradicionales.
- Las transnacionales y/o multinacionales, con el respaldo de los diferentes gobiernos de turno, no respetan los derechos consuetudinarios y colectivos de la Nación Guaraní destruyendo territorios, expulsando Comunidades, atropellando los lugares sagrados.
- Denunciamos el atropello a las comunidades y la muerte de nuestro Hermano Sinecio Silva Quevedo ocurrido en Amambay – Paraguay, en manos de matones de narcotraficantes y ganaderos que no respetan el derecho a la vida.
- Al mismo tiempo denunciamos los atropellos que sufren los pueblos indígenas del territorio guaraní, ocurrido en Brasil, donde fue asesinado por pistoleros, Ñanderu Nisio Gomes.
- Repudiamos lo ocurrido en Libertador General San Martín, Dpto. Ledesma Provincia de Jujuy Argentina, donde fueron asesinados cuatro jóvenes Guaraníes por la lucha en la recuperación de sus territorios.
- Exigimos el castigo justo y ejemplar a los que han cometido crímenes que afectaron a indígenas en lucha por su derecho colectivo.

Exhortamos a todos a sumarse a la lucha, de quienes forman parte del pensamiento y sentimiento de la Nación Guaraní – organismos nacionales, internacionales, ONGs movimientos sociales y otros- a apoyar con propuestas y proyectos orientados a la reivindicación de los derechos consuetudinarios y etnoculturales de los Guaraní.

Nos declararnos en permanente resistencia frente a los atropellos y avasallamientos suscitados a lo largo y ancho de nuestro territorio como Nación Guaraní. Finalmente nuestros derechos colectivos y las obligaciones que tienen para con la Nación Guaraní, los países que hoy ocupan nuestro territorio, no pueden seguir postergando su incumplimiento y el respeto a la autonomía, en la esperanza de poder convivir en armonía y libertad como fue el pensamiento de nuestros héroes ancestrales.

#### ***ANEXO 4: Declaração do III Encontro Continental Guarani do Povo Guarani***

**NOSOTROS Y NOSOTRAS**, representantes de diferentes organizaciones indígenas de la Nación Guaraní en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, nos encontramos en la ciudad de Asunción, Paraguay durante el **III Encuentro Continental del Pueblo Guaraní** siguiendo las líneas del 1er. Encuentro Continental realizado en San Gabriel, RS Brasil, en 2006 y del 2do. Encuentro Continental que se llevó a cabo en Porto Alegre RS Brasil, en 2007. Hoy bajo el lema de ***Tierra-Territorio, Autonomía y Gobernabilidad***; animados nuestros corazones permanentemente por la palabra sabia de nuestros ancianos y ancianas, buscando entendernos desde las coincidencias en largos debates y profundas reflexiones, realizadas siempre de acuerdo a los principios de respeto y consenso, tradicionales en nuestra cultura, queremos hacer llegar a lo profundo del espíritu de las autoridades, nacionales e internacionales, y a todos los ciudadanos de los lugares en que habitamos nuestro pensamiento en estas palabras

#### **CONSIDERANDO**

- Que la Nación Guaraní siempre tuvo un espacio territorial propio, “el YvyMaraê’y” o Tierra sin Mal que no reconoce fronteras
- Que desde la cosmovisión de la Nación Guaraní, parte de nuestra milenarias culturas: el fuego, el aire, la tierra y el agua, constituyen una unidad y son elementos vitales de la vida; la tierra es sagrada, es la vida para nuestros pueblos.
- Que la Nación Guaraní desde su cosmovisión siempre buscó evitar confrontaciones con los que se apropiaron de su territorio, en forma violenta las más de las veces.
- Que desde la demarcación de las fronteras nacionales la Nación Guaraní ha quedado fragmentada y dividida geopolíticamente en etnias, comunidades, aldeas, familias, condición que ha debilitado significativamente su proyección espiritual, cultural y lingüística como Nación
- Las transnacionales y/o multinacionales, con el respaldo de los diferentes gobiernos de turno, no respetan los derechos consuetudinarios y colectivos de la Nación Guaraní destruyendo territorios, expulsando Comunidades.
- Los distintos gobiernos no atienden las demandas de la Nación Guaraní a pesar de la existencia de normas nacionales e internacionales que protegen y promueven los derechos de los Pueblos Indígenas; como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y las leyes nacionales, Constituciones y Leyes de los Estados.
- Son ejemplos de lo dicho que el Poder Judicial del Brasil autorice el desalojo de Comunidades de la Nación Guaraní de sus Territorios em contra de las leyes que los protegen
- El incumplimiento del gobierno del Brasil del art. 231 de su Const. Nacional sobre la demarcación de territorios y en el mismo sentido el gobierno argentino incumple la ley 26.160 “de Emergencia de la tierra comunitaria indígena” para demarcación territorial. En Argentina se pretende vender el Lote 8 de la Reserva de Biosfera de Yaboti declarada por la UNESCO en 1992, a una Fundación con fondos europeos, cuando allí viven ancestralmente dos Comunidades de la Nación Guaraní
- La Nación Guaraní en Paraguay sufre una pérdida constante de su Territorio Ancestral producto de una carencia de políticas efectivas orientadas a la defensa del mismo
- Existen numerosas comunidades que viven en condiciones infrahumanas, sin las condiciones de seguridad física, de salud y alimentación.

- En Bolivia la demanda de Territorio por la Nación Guaraní aún no há sido resuelta como tampoco el total saneamiento de las tierras que ocupan actualmente.
- Que la destrucción masiva y constante de los recursos naturales por parte las empresas transnacionales está deteriorando los bienes forestales indiscriminadamente en Territorio Guaraní en Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina, generando con ello daños irreparables. Haciéndonos sufrir los efectos de un Cambio Climático del que no somos responsables.
- Que la inconsulta construcción de las Hidroeléctricas Binacionales (Itaipu y Yacyreta) en Territorio Guaraní produjo no solo irreparables daños ambientales sino también violaciones a los Derechos Territoriales, Culturales y Religiosos de la Nación Guaraní.

Por lo tanto

### **EXIGIMOS**

1. Que, a los gobiernos de Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina el reconocimiento como Nación Guaraní y su condición de Transterritorial y Transfronterizo y que por ello deben tener los mismos derechos en cuanto salud, educación y trabajo en los cuatro países.
2. Que los gobiernos de Argentina, Brasil y Paraguay den rango constitucional a la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y al Convenio 169 de la OIT.
3. Que se dejen de entregar a las transnacionales, multinacionales y nacionales territorios de la Nación Guaraní para su explotación y devastación, lesionando los derechos colectivos que los protegen.
4. Que el gobierno de la provincia Misiones - Argentina – no autorice la venta del Lote 8 – Territorio Guaraní – en la zona de la biósfera de Yaboti.
5. La demarcación inmediata de todas las tierras y territorios guaraní.
6. Cumplimiento de la ley 26.160 en Argentina y que en Brasil el Tribunal Supremo Federal revuelva inmediatamente todos los procesos de demarcación en el Estado de Mato Grosso do Sul, respetando el art. 231 de la Constitución de 1988 Que no se instalen nueva Mega represas comprometiendo Territorios Guaraníes y que tanto Itaipu Binacional y la EBY reconozcan el daño causado a las comunidades restituyendo sus territorios.
8. Al gobierno Boliviano dar cumplimiento a las exigencias de mayores extensiones de tierra a la Nación Guaraní.
9. Que los espacios políticos internacionales impidan la criminalización de los requerimientos de la Nación Guaraní. El castigo a los que han cometido crímenes que afectaron a indígenas en lucha por sus derechos colectivo.
10. Exigimos que se respeten los avances logrados por la Nación Guaraní en los espacios políticos nacionales e internacionales.
11. Que las empresas transnacionales respeten las normas ambientales que evitan la destrucción masiva y constante de los recursos naturales por parte las mismas.
12. Que todos los países que comparten el territorio de la Nación Guaraní comprendan y tomen consciencia que los derechos sobre la Tierra y el Territorio son inalienables e irrenunciabiles.

### **Resolvemos:**

**PRIMERO.-** La tierra y el territorio son derechos irrenunciabiles de la Nación Guaraní, son la vida misma de nuestras cosmovisiones; condición que le permite ser libre y autónomo “YAMBÆ”.



**SEGUNDO.-** Consolidar nuestra organización en cada uno de los países con presencia significativa de los Guaraní a fin de hacer efectivas nuestras demandas como Nación Guaraní.

**TERCERO.-** Se constituye el Consejo Continental de la Nación Guaraní para la articulación con Bolivia, Brasil, Paraguay y Argentina en sus demandas reivindicativas y, con ello fortalecer nuestro desarrollo social, económico y político.

**CUARTO.-** Participaren todas las instancias democráticas del Paraguay, Argentina y Brasil según nuestros usos y costumbres como Nación Guaraní, logrando de esta manera elevar nuestras demandas a las máximas instancias de decisión política.

**QUINTO.-** Exhortamos a todos a sumarse a la lucha, de quienes forman parte del pensamiento y sentimiento de la Nación Guaraní – organismos nacionales, internacionales, ONGs, movimientos sociales y otros- a apoyar con propuestas y proyectos orientados a la reivindicación de los derechos consuetudinarios y etnoculturales de los Guaraní

**SEXTO.-** Declararnos en permanente resistencia frente a los atropellos y avasallamientos suscitados a lo largo y ancho de nuestro territorio como Nación Guaraní.

**SEPTIMO.-** Unirnos en defensa de nuestra madre tierra ante la contaminación progresiva del ambiente ocasionado por las actividades hidrocarburíferas e hidroeléctricas que vulneran los derechos a consulta y participación de la Nación Guaraní.

Esto es lo que pensamos, sentimos y decimos sobre nuestros derechos colectivos y las obligaciones que tienen para con la Nación Guaraní, los países que hoy ocupan nuestro territorio, en la esperanza de poder convivir en armonía y libertad como fue el pensamiento de nuestros héroes ancestrales.

Territorio Guaraní - Asunción, 19 de noviembre de 2010

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albó, Xavier – Barrios Suvelza, Franz. *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. En PNUD. Documento de Trabajo. Informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia.* IDH Bolivia. La Paz, setiembre, 2006.

ALMEIDA, Lucio Flávio, “Lutas sociais e questões nacionais na América Latina: Algumas reflexões”, Revista Lutas Súcias, p.64 -77. 2007.

ALMEIDA, Lucio Flávio, “**Lutas sociais e questões nacionais na América Latina: Algumas reflexões**”, Revista Lutas Súcias, p.64 -77. 2007.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001

ALTMANN, Werner. **A rebelião indígena de Chiapa: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina.** Em: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo. (org). **América Latina: história, idéias e revolução.** São Paulo: Xamã,1998, p. 200.

BÁRCENAS, Francisco López. **Las autonomias indígenas em America Latina.** Sem ano.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica das Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas.** Dissertação em Antropologia: Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape ( rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha.** Tese em Antropologia: Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014

BERTHO, Ângela Maria de Moraes. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e conservação da natureza.** TESE. Programa de Pós Graduação Intercultural Ciências Humanas, UFSC, 2005.

BRAND, Antônio Jacó; FERREIRA, Eva Maria Luiz. Os Guarani e a erva-mate. *Fronteiras, Dourados*, v. 11, n. 19, p. 107-126, 2009.

\_\_\_\_\_. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani, os difíceis caminhos da palavra.** Tese de Doutorado Ibero Americano IFCH/PUC São Paulo,1997.

\_\_\_\_\_; FERREIRA, Eva Maria Luiz; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja; SOUSA, Neimar Machado; COLMAN, Rosa Sebastiana. **CONQUISTADORES, MISSIONÁRIOS, COLONIZADORES E FAZENDEIROS: AS FRONTEIRAS GUARANI NO MATO GROSSO (1748- 1915), 2008** Disponível em: [file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/Projeto%20Conquistadores%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/Projeto%20Conquistadores%20(1).pdf), acesso em agosto de 2016.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014, vol 2, p. 202-262. Disponível em <[http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume\\_2\\_digital.pdf](http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf)>. Acesso em 12/03/2016.

BRASIL. Ministério do Interior. Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Brasília, 1967. Disponível em <<http://midia.pgr.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>>. Acesso em 12/03/2016. CERVO, A. L.; BUENO, C. História da Política Exterior do Brasil. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2002.

BRINGEL, B., MALDONADO, E.. Pensamento Crítico Latino-Americano e Pesquisa Militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação / Latin American Critical Thought and Militant Research in Orlando Fals Borda: praxis, subversion and liberation.. **Revista Direito e Práxis**, Local de publicação (editar no plugin de tradução o arquivo da citação ABNT), 7, mar. 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21832>>. Acesso em: 10 Ago. 2016..

BUZATO, Cléber. Relatório :**Violência contra os Povos Indígenas no Brasil-dados de 2014**. Conselho Indigenista Missionário, Brasília, 2014.

CABRAL, Amílcar. **Análises de alguns tipos de resistência**. Guiné-Bissau: 1979.

CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de História Colonial (1500-1800) & Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. 5ª. ed. Brasília, UnB, 1963, (1ª ed. 1907)

CASANOVA, Pablo Gonzáles. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Em publicação: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. Boron, Atilio A; Amadeo, Javier Gonzales. Clacso, 2007.

\_\_\_\_\_. Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2002

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**. 2013.470f. Tese(Doutorado em História) – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

CHAMORRO, Graciela. **Teología Guarani**. CHAMORRO, Graciela. **Teología Guarani**. Quito, Equador: ABYA YALA, 2004.

\_\_\_\_\_. **Terra Madura: Yvy araguyje: Fundamentos da Palavra Guarani**. Dourados, UFGD, 2008.

\_\_\_\_\_. **História Kaiowa**. Das origen saos desafíos contemporáneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CHANCOSO, Blanca, 1993. “Damos la cara”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate. Quito, Abya Yala, pp. 135-151.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978

CORREIA, José Gabriel Silveira. **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do Tekoha a reserva, do tekoharã ao Tekoha**. Tese de Doutorado, Dourados, UFGD, 2005.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

\_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009

CTI (Centro de Trabalho Indigenista): **Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade**, 2013

DAVALOS, Pablo. **Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra**. *En publicacion: Pueblos indígenas, estado y democracia*. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

DUSSEL, Enrique. **1942: O encobrimento do outro**. São Paulo: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, s.d.p

\_\_\_\_\_. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **Colonialidad del poder y clasificacion social**. *Journal of World-Systems Research*, Especial Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I, VI, no. 2, summer/fall, 2000, p. 342-336.

\_\_\_\_\_. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: Coleção Sur Sur, CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ética comunitária: liberta o pobre!** Petrópolis: Vozes, 1986

ESCÁRZAGA, Fabíola. **Movimiento Indígena em América Latina: resistência y transformación social**. MÉXICO: CEAM, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2004. 51 ed.

FRIGGERI, Félix Pablo. **El potencial revolucionário de la comuna indígena y algunos elementos para su valoración económico-política desde el planteo de Marx**. In: DELICH, Francisco. **Marx, ensaios plurais**. Córdoba: Comunicarte, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cuestiones y aportes del movimiento indígena a la democracia latino-americana**. Tese de Doutorado. Universidade Nacional de Entre Ríos, 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. **La descolonización de la economía política**. Bogotá: Kimpres Ltda., 2010) <http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>

GUANAES, Senilde Alcântara. **O Estado Nacional e as políticas desenvolvimentistas: o “cerco articulado” contra os Guarani na Tríplice Fronteira Sul**. Tessituras, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 307-336, jan./jun. 2015

HECK, Egon; MACHADO, Flavio Vicente. **AS VIOLÊNCIAS CONTRA OS POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL E as resistências do Bem Viver por uma Terra Sem Males DADOS: 2003–2010**, DOURADOS: CIMI, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos. Série Boletim socioambiental 2012, Brasília, INESC, 2013. Disponível em: <http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/textos/serie-orcamento-socioambiental>. Acesso em 24 mar. 2016.

JUNIOR PRADO, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2000

LEDEZMA MENESES, Gerson. **Región y nación en la conmemoración de la Independencia del Brasil: 1922**. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá: número 34, 2007, pp. 385-424

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ, 1987. p. 149-204

\_\_\_\_\_. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianeidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ, 1992

LINERA, Álvaro García. **A potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Nuestra América: marxismo e indianismo**. CLACSO, 2008.

Macas, Luis, 1996. **“La ley agraria y el proceso de movilización por la vida”**. En Torres Galarza Ramón (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado*. Quito, CONAIE-CEPLAES-Abya Yala, pp. 29-37

MARIÁTEGUI, José Carlos. **O problema indígena na América Latina**. In: LOWY, Michael. **O marxismo na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

\_\_\_\_\_. Prólogo a tempestade nos Andes. In: LOWY, Michael. **O marxismo na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Buenos Aires: Gorla, 2004.

MASO, Tchella; SÉLIS, Lara Martin Rondrigues. **PRÁTICAS INTER/INDISCIPLINADAS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: ACESSO E MEDIAÇÃO AO CONHECIMENTO SUBALTERNIZADO**. In: 2º Seminário de Relações Internacionais Graduação e Pós-Graduação, 2014, João Pessoa. Anais, 2014. p. 1-20

MATTA, Roberto da. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos guarani: economia e profecia, **Revista de Antropologia**, São paulo, FFLCH/USP, vol. 33, p.31-46, 1990.

\_\_\_\_\_. **El Guaraní Conquistado y Reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos / Universidad Católica, [1986] 1997, 298 p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol 5

\_\_\_\_\_. **El buen vivir se aprende. Sinéctica**, Tlaquepaque , n. 45, p. 1-12, dic.2015. Disponible en

<[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010&lng=es&nrm=iso)

109X2015000200010&lng=es&nrm=iso>. acessado em 06 agosto 2016.

MELO, Patrícia Bandeira de. **O Índio na Mídia: Discurso e Representação Social**. Fundação Joaquim Nabuco, 2008.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010. p.24

MINARDI, Deborah. **Mídia e Representações Sociais Indígenas: Caso do ataque ao acampamento Guarani Kaiowá**. VIII Conferência Brasileira de Mídia Cidadã. 2012

MONTOYA, P. Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1985

MURA, Fábio. **A procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá**. Rio de Janeiro, tese de doutorado apresentada ao PPGAS/ Museu Nacional (UFRJ), 2006.

NIMUENDAJU, Curt U. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Edusp e Hucitec, 1987[1914]

NOELLI, Francisco da Silva. **Sem Tekoha não há tekó** (Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Rio Jacuí RS). 1993. 486 p. Dissertação. (Mestrado em História Íbero-americana). PUCC/RS, Porto Alegre, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998

\_\_\_\_\_. (1995) "Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito". *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, p. 61-86.

\_\_\_\_\_. **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998

ORNELAS, Raúl. **A Autonomía como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos carcoles**. En publicación: Hegemonias e emancipações no século XXI, Ceceña, Ana Esther. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Julio 2005

PACHECO, R. A. S. **A dinâmica das mobilizações sociais indígenas e os novos desafios para o direito**. Revista da Faculdade de Direito da UFPR, Vol. n.º. 43, 2005

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1995

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese de Doutorado PPGAS/USP. São Paulo: USP, 2004.

\_\_\_\_\_. 2012. **Expropriação dos territórios Kaiowá e Guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekohará**. Revista de Antropologia da UFSCar, volume 4, número 2 | julho– dezembro, SP

\_\_\_\_\_. 2007. Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais. *História em Reflexão*. Revista eletrônica de História. UFGD, Dourados, MS

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani**. Tese em antropologia: Programa de pós-graduação em antropologia social USP. São Paulo: USP, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sanções e guaxos, suicídio Guarani e Kaiowá- uma proposta de síntese**. Dissertação em antropologia: Programa de pós-graduação em antropologia social USP. São Paulo: USP, 2006.

Díaz Polanco, Héctor (2001). **La autonomía indígena y la reforma constitucional en México**. En *Revista OSAL*. N.º 4. CLACSO. Buenos Aires. Junio.

QUIJANO, Aníbal. O movimento indígena e as questões pendentes na América Latina. Em: DUPAS. Gilberto; LAFER, Celso; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (orgs.). **A nova configuração mundial do poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. Colonialidade el poder y clasificación social. Em: **El giro descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global**. CASTRO, S; GROSFUGUEL, R.(org). Bogotá:2007, p. 93-94.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. Em: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Edgard Lander (org.). Buenos Aires, CLACSO, 2005, p.59.

\_\_\_\_\_. **Raza e etnia: cuestiones abiertas.** Em: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (orgs.). Aníbal Quijano. textos de fundación. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014 .

\_\_\_\_\_. **Raza, etnia y nación en Mariátegui.** Em Forgues, Roland. José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento. LIMA: 1993, p.757-775.

\_\_\_\_\_. Os fantasmas da América Latina. Em: NOVAES, Adauto (org.). **Oito visões da América Latina.** São Paulo: SENAC, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *América Latina: A Pátria Grande.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986

\_\_\_\_\_. *Confissões.* Segunda edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

RIVEIRA, Silvia Cuisicanqui. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* 1ed. Buenos Aires: Tinta Aimón, 2010.

SANTOS, B. de S. **Entre o Prospero e o Caliban: Colonialismo, Póscolonialismo e inter-identidade.** In Ramalho, I; Ribeiro, A. S. (orgs.) (2001) Entre ser e estar – Raízes Percursos e Discursos da Identidade. Porto: Afrontamento, 2001

\_\_\_\_\_. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde la epistemología del sur.** Lima: Instituto Interacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SILVA, Meire Adriana. 2005. **O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso de Sul e a participação do CIMI(Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História – História, Região e Identidade da Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

SEEGER, Antony. VIVEIROS de Castro, Eduardo. Terras e territórios indígenas do Brasil. Encontros com a civilização Brasileira, 1979, nº12.

SEGATO, Rita Laura. **La perspectiva de la colonialidad del poder.** Em: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (orgs.). Aníbal Quijano. textos de fundación. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 13-42.

\_\_\_\_\_. **La nación y sus otros: raza, etnicidad, diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.** Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

Paper da unb

SOUZA, Márcio. **Os índios vão à luta.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981

SOUZA, Nilson Araújo. (2012). **América Latina: as ondas da integração.** In: Oikos (Rio de Janeiro), v. 11, n. 1 (2012), p. 87-126



SUSNIK. **Dispersión Tupi-Guarani prehistórica**: ensayo analítico. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1975

TIBLE, Jean. **Marx Selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013

URT, João Nackle. **Assuntos Inacabados: relações internacionais e a colonização dos povos Guarani e Kaiowá no Brasil contemporâneo**. Tese de Doutorado. Brasília, PPGRI/Unb, 2015

VAINFAS, Ronaldo. **Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira**. Revista 8 tempo, agosto 1999.

VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977

VERDUM, Ricardo. **Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais: Riscos e desafios no crescimento econômico**. Orçamento e Política Ambiental, edição 28. Instituto Socioeconômico – INESC, Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo**. 2006. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIANNA, Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro**. 4ª Edição, Rio de Janeiro: José Olympio, 1956

Viet, Chung. **Minorías nacionales y política nacional en la República Democrática de Vietnam**, en Revolución y minorías nacionales en Vietnam, Comité de Solidaridad con las Lucha Indígenas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1975.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho** (Dourados, MS). 2007. 513 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-FFLCH, USP, São Paulo, 2007

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Etnologia brasileira**. In: Sérgio Miceli (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970 1995). 1 ed. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, v., p.109-223)

WILDE, Guillermo. **Antropologia Histórica del Liderazgo Guarani Misionero** (1750-1850). 2003. 319 p. Tesis. (Doctoral in Filosofía y Letras). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003

#### **Sites consultados:**

<http://www.republicadosruralistas.com.br/ruralistas>.

<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

<https://www.socioambiental.org/pt-br>