



Rafaela Maia Carvalho

PELA 'TEKOHIZAÇÃO' DA VIDA

**corpo, território e as dinâmicas de (in)segurança de
mulheres indígenas nos estudos críticos de segurança nas
Relações Internacionais**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Mônica Herz

Co-orientadora: Paula Drumond

Rio de Janeiro

Abril de 2021



Rafaela Maia Carvalho

**PELA 'TEKOHIZAÇÃO' DA VIDA
corpo, território e as dinâmicas de (in)segurança de
mulheres indígenas nos estudos críticos de segurança nas
Relações Internacionais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mônica Herz

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Paula Drumond

Co-orientadora

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Jimmy Casas Klausen

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Marcela Vecchione Gonçalves

Coordenadora Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido - PPGDSTU
NAEA UFPA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Rafaela Maia Carvalho

Rafaela Maia Carvalho é graduada em Relações Internacionais pela UFF e pesquisadora da Escola de RI da FGV de São Paulo. Apaixonada pelas temáticas de gênero, violência e direitos humanos, trabalha com o tema de mulheres indígenas nas Relações Internacionais desde 2019. Encontrou nesta dissertação e no saber ancestral dos povos indígenas uma forma de refúgio em meio a pandemia de 2020.

Ficha Catalográfica

Carvalho, Rafaela Maia

Pela 'tekohização' da vida : corpo, território e as dinâmicas de (in)segurança de mulheres indígenas nos estudos críticos de segurança nas relações internacionais / Rafaela Maia Carvalho ; orientadora: Mônica Herz ; co-orientadora: Paula Drumond. – 2021.

209 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2021.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Corpo. 3. Território. 4. Povos indígenas. 5. Estudos de segurança. 6. Gênero. I. Herz, Mônica. II. Drumond, Paula. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. IV. Título.

CDD: 327

Para minha família.

Agradecimentos

Enquanto escrevo esses agradecimentos o carro de som da prefeitura passa pela minha rua. “Fiquem em casa. O isolamento pode salvar vidas”. Poderia ser março de 2020, mas é dia 03 de abril de 2021. Não tenho como ignorar a conjuntura na qual esse trabalho foi escrito, pois minha subjetividade foi moldada pela crise que vivemos ao longo de todo o processo de escrita.

São tempos tão duros, tristes e agonizantes e escrever esse trabalho foi, por vezes, uma forma de refúgio. Em outros momentos, era uma forma de sofrimento: o mero exercício de manter-se consciente durante essa pandemia já era, por si, torturador. Por isso não tenho como começar a agradecer sem primeiro agradecer ao universo por me permitir estar em casa e em segurança, rodeada pelos meus familiares, em meio a toda essa situação de caos humanitário, sanitário e político.

Agradecer é o que eu mais tenho a fazer antes de submeter esse trabalho. Isso porque escrever essa dissertação foi um processo longo, dolorido e de muito, mas muito aprendizado. Trancados juntos em casa, quem mais viveu esse processo comigo foi minha família. Por isso, agradeço a eles em primeiro lugar. Minha mãe, a pessoa que topa todas as minhas loucuras e é minha parceira e referência na vida. Minha avó materna, Adilea, que não mede esforços para me ver bem e se fez presente ao longo desse período de isolamento de todas as formas possíveis. Meu pai, que me motiva e me suporta desde sempre. Meu irmão, que mesmo me atrapalhando quando preciso me concentrar, sabe a importância deste trabalho. Minha irmã, Laurete, que me enche de orgulho pela menina que está se tornando. Minha avó paterna, Idesia, que demonstra o afeto das formas mais sutis e que é uma de minhas referências na vida. Meu padastro, Eduardo, pela parceria e compreensão. Minha madastra, Adriana, que sempre se fez presente.

Meu muito obrigada também ao meu parceiro de vida, João Felipe. Que sempre disse que meu trabalho estava ótimo, mesmo sem ter lido tudo (rs). Que mandava eu ir descansar quando passava muitas horas escrevendo e fazia revisões criteriosas quando eu pedia. Você é minha pessoa favorita no mundo!

Agradeço também aos meus amigos. Ah, os amigos! Que falta fizeram no último ano. Nenhum encontro virtual no Zoom, Google Meet ou Discord irá se comparar a uma boa conversa numa mesa de bar. Como seria mais fácil esse processo com vocês do meu lado! Não tem como não agradecer aos meus amigos

do IRI: turminha 2019, vocês são os melhores que eu poderia encontrar! Gabi, Ju, Karla, Lu, Leo, Rafa, Igor, Mateus, Gustavo, Nathalia e Nathan: que honra topar com vocês nesse processo louco! Não canso de dizer que são as pessoas mais inteligentes e brilhantes que já conheci.

Gabi, Ju, Karla, Lu, Leo, Rafa, Igor, Mateus e Gustavo em especial: obrigada por aguentarem meus surtos. Eu sei que foram muitos! Obrigada por serem a dose de riso diária quando o trânsito de 3h até a PUC tirava minha paz. Ou pelo deboche sobre a situação política no Brasil enquanto tomávamos uma cerveja porque se fossemos chorar o Rio de Janeiro seria inundado pelas lágrimas. Sério, vocês foram a melhor coisa que a PUC poderia ter me dado e nenhum título de Mestre será tão valioso quanto a amizade de vocês. Seguimos com nossa solidariedade perigosa.

Agradeço também aos meus amigos de vida: meninas da UFF e amigos do EduJuan! Juliana, Laris, Anna, Lena, Julia, Fred, Dreko, Diego, Luquinhas.... Obrigada por sempre me escutarem! Vocês estiveram presentes nos agradecimentos do meu TCC e permanecem aqui na minha dissertação. Por último, mas não menos importante, um enorme obrigada aos meus amigos que conheço há tanto tempo que já até perdi a conta: amigos do salê, obrigada! Em especial, Lelê, Mary e Mariana, vocês são presentes para toda a vida. Me enche de felicidade saber que todas nós nos tornamos mulheres donas de si e com propósitos e caminhos tão aliados. Minhas amigas Iluminadas também fazem falta no meu dia a dia e me ajudaram muito nesse processo, tanto nos nossos calls de início de quarentena como nos papos breves do zap. Nat, Ana e Carol e Lelê (de novo!), muito obrigada!

Amo todos vocês!

Em seguida, agradeço ao Instituto de Relações Internacionais da PUC Rio e todos os seus professores por todo o conhecimento acadêmico e não acadêmico me ofertado. Agradeço às minhas orientadoras, mulheres incríveis e que tomo como exemplo, Mônica Herz e Paula Drumond. Muito obrigada a ambas por todo o suporte e paciência ao longo desse processo. Um muito obrigada também a todos os funcionários envolvidos no dia a dia do instituto porque sem eles nada ali funcionaria. Uma menção especial à nossa querida Lia Gonzalez, que esteve sempre disponível para tirar minhas (muitas!) dúvidas ou apenas ouvir as lamúrias da vida acadêmica.

Além disso, esse trabalho não seria possível sem todo o suporte financeiro recebido por mim do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPQ).

Então fica aqui meu agradecimento pela política de auxílio financeiro aos pós graduandos: a educação superior brasileira resiste!

Por fim, não há como terminar esses agradecimentos sem direcionar algumas palavras aos sujeitos mais importantes deste trabalho: as mulheres indígenas. Não conheço nenhuma das que menciono aqui pessoalmente, mas sinto que nossos caminhos se cruzaram em algum plano dessa vida. Tenho que agradecer à Valdelice Veron em especial, de quem assisti uma fala em 2019 que posso afirmar que mudou a minha vida. É por ela que escrevo esse trabalho hoje. Então, um muitíssimo obrigada a todas as mulheres indígenas do Brasil que resistem diariamente e são sinônimo de luta e afeto. Lais Munihin, em especial, te agradeço por todo o conhecimento ofertado e amizade criada ao longo desses tempos pandêmicos. Você é força!

Por fim, espero que esse trabalho possa chegar a algum lugar e tocar, de certa forma, a vida de alguém porque, conforme diz o Djonga, “se cada um é um universo, quem salva uma vida salva o mundo inteiro”.

Em tempo: Resistimos!

Resumo

Carvalho, Rafaela Maia; Herz, Mônica. **Pela ‘Teokohização’ da vida: corpo, território e as dinâmicas de (in)segurança de mulheres indígenas nos estudos críticos de segurança nas Relações Internacionais.** Rio de Janeiro, 2021. 210p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo geral desvendar os termos nos quais a segurança física e ontológica (pensada tal como prática e disciplina) deve ser articulada no debate das Relações Internacionais para responder às demandas de mulheres indígenas. A partir de uma discussão teórica decolonial e anticolonial, busca-se preencher a lacuna disciplinar nas Relações Internacionais sobre as diferentes formas da violência inscritas nos corpos de mulheres indígenas como parte do legado colonial no Estado moderno. Para isso, esse trabalho articula o conceito de corpo-território de Célia Xakriabá (2018) como eixo central para análise das fronteiras de vida e morte criadas pelo Estado e o Internacional sobre os corpos e territórios indígenas. A discussão teórica é empiricamente ilustrada com o caso das mulheres do povo Guarani-Kaiowá e suas demandas por autonomia territoriais e corporais com o fim de elucidar como os efeitos perversos da colonialidade atuam sobre os corpos e territórios indígenas. Desta maneira, a argumentação central se desenvolve a partir de duas perguntas que se desdobram: como as mulheres indígenas articulam a relação entre corpo, território e segurança? E como essa forma de articulação nos permite ressignificar a abordagem sobre o corpo e território na literatura de segurança crítica feminista nas Relações Internacionais? Ao responder essas questões, este trabalho demonstra que não é possível pensar as dinâmicas de (in)segurança das mulheres indígenas sem considerar as dimensões corpoterritoriais de sua resistência.

Palavras-chave

corpo; território; povos indígenas; estudos de segurança; gênero; violência.

Abstract

Carvalho, Rafaela Maia; Herz, Mônica (Advisor). **The ‘tekohização’ of life: body, territory and indigenous women’s dynamics of (in)security on International Relations’ critical security studies.** Rio de Janeiro, 2021. 210p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work aims to unveil the terms in which the physical and ontological security (thought as practice and discipline) must be articulated on International Relations scholarship to respond to the demands of indigenous women. Departing from a decolonial and anti-colonial theoretical discussion, I seek to fill the existing disciplinary gap regarding the discussion of the different forms of violence inscribed on the bodies of indigenous women as part of the colonial legacy in the modern state. To this end, this work articulates Célia Xakriabá’s concept of corpo-território (2018) as a central axis for understanding the ways in which the State and the International act in the creation of frontiers between life and death over indigenous bodies and territories. Based on a feminist and decolonial methodology, the theoretical discussion is empirically illustrated with the case of women from the Guarani-Kaiowá people and their territorial and bodily autonomy demands. In this sense, this work unfolds from two related questions: how do indigenous women articulate the relationship between body, territory and security? And how does this form of articulation allow us to reframe the approach about the body and territory in the feminist critical security literature in International Relations? By answering these questions, this work demonstrates that it is not possible to think about indigenous women’s dynamics of (in)security without considering the corporeal-territorial dimensions of their resistance.

Key words

body; land; indigenous people; security studies; gender; violence.

Sumário

Introdução Tentando “fazer o papel falar”.....	14
Por quem, de quem e para quem se fala neste trabalho?.....	19
Por que corpos importam?	22
Uma tecelagem metodológica:	30
Delineamento do trabalho	38
1 A colonização europeia, colonialidade e o Outro Lado da Linha Abissal: o que acontece quando descoloniza-se mentes e corpos?.....	39
1.1 A cartografia abissal da modernidade: colonização europeia, colonialidade e a dialética do não-lugar da diferença.....	42
1.2 Fronteiras entre soberanias: os povos indígenas e o Estado moderno.....	57
1.2.1 A tensão soberana no caso brasileiro	62
1.3 Teoria da práxis: o pensamento anticolonial.....	65
1.4 Anticolonialismo e o antropocentrismo antropofágico: somos uma ameoba gigante	72
1.5 O fazer epistemológico anticolonial: o corpo-território.....	77
2 O caso Guarani e Kaiowá: afeto entre cercas, facões e mandados judiciais	82
2.1 História: as ondas de colonização e exploração	83
2.2 Um conflito urgente: a faixa de Gaza brasileira.....	97
2.3 (Des)Territorialização: tekoha e o sarambi	105
2.3.1 Retomadas: o conceito-luta	112
3 "A Terra é mãe": Corpo e Território nas narrativas de mulheres indígenas.	120
3.1 Iracema, a virgem dos lábios de mel: corpos silenciados, vozes presentes	123
3.2 Corpo-território das mulheres Guarani Kaiowá: a sabedoria da mulher indígena revela-se na sabedoria da mata	128
3.3 A(s) violência(s) contra o corpo-território: o continuum de violência	139

4 O corpo na relação de (in)segurança: aspectos físicos, ontológicos e territoriais.	148
4.1 O corpo na perspectiva crítica sobre segurança	151
4.2 Corpo-território como o unificante entre a morte e a vida.....	166
4.3 O corpo-território sob o poder do Estado: o <i>necroecopoder</i>	175
4.3.1 “A vida e o território são a mesma coisa”: o conceito da necroecopolítica.....	182
Conclusão Território, Nosso Corpo, Nosso Espírito.....	195
A relação entre conhecimento, resistência e colonialidade na discussão sobre o status ontológico do corpo	195
Referências bibliográficas:.....	202

Lista de Figuras

Figura 1: Mulheres kaiowá e guarani em acampamento Pyelito Kue, MS. [MARTÍRIO, 57:29].....	15
Figura 2: Mulher no acampamento Pyelito Kue [MARTÍRIO, 59:03].....	15
Figura 3: Mulher chora em ato pela defesa da terra de Sete Cerros [MARTÍRIO, 27:34].....	22
Figura 4: FUNAI.....	51
Figura 5: Foto do desenho produzido manualmente Célia Xakriabá, destacando os conceitos nativos Xakriabá. Foto: Célia Xakriabá (2018). Em: XAKRIABÁ (2018, p. 215).	80
Figura 6: Mapa I. Fonte: URT, 2016, p. 874.....	86
Figura 7: Mapa II: mapa das Terras Indígenas demarcadas no cone sul do MS . Fonte: FUNAI.....	86
Figura 8: Foto de cemitério em território indígena Guarani Kaiowá. Foto: Reprodução Facebook. Disponível em: < https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/photos/490429204663084 >. Acesso em 02 de março de 2021.	97
Figura 9: Trator blindado usado por forças privadas de segurança nas imediações da Reserva Indígena de Dourados. Foto: povo Guarani Kaiowá. Fonte: CIMI, 2020.	101
Figura 10: Aty Guasu Kunhangue (Encontro de Mulheres), na Terra Indígena Sucury'i - MS. Fotos: Mário Vilela/Funai	116
Figura 11: Iracema (1884). José Maria de Medeiros.	124
Figura 12: Roda de Guaxiré durante a Grande Assembleia de Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá de 2019. Foto @vrinresende. Reprodução: Instagram. Direitos reservados @kunangueatyguasu.....	134
Figura 13: Damiana em frente à casa em que mora. Foto: Leandro Barbosa. Reprodução The Intercept Brasil.	136
Figura 14: criança em exposição fotográfica durante a Kuñangue Aty Guasu de 2019. Foto @mahemaia. Reprodução Instagram: Direitos reservados @kunangueatyguasu.....	137
Figura 15: Reprodução Documento Final da Kuñangue Aty Guasu de 2019.	138

Figura 16: Mulheres Guarani e Kaiowá em protesto. Reprodução: Facebook Kuñangue Aty Guasu. Disponível em: https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/photos/a.471495453223126/1120295971676401 . Acesso em 02 de março de 2021.	138
Figura 17: Gráfico I: Reprodução CIMI (2018).....	145
Figura 18: Mulher Guarani-Kaiowá em ritual. Reprodução: Facebook Kuñangue Aty Guasu	148
Figura 19: Ilustração de O Leviatã, de Thomas Hobbes (1651).	153
Figura 20: Jovem segura o osso do falecido irmão. Fonte: MORAIS, 2015, p. 158.	166
Figura 21: Tabela 1: Suicídios entre indígenas no Brasil. Fonte: CIMI, 2020, p. 44.	170
Figura 22: Terra é Vida, Despejo é Morte. Fonte: Jornal GGN em CRESPE, 2015, p. 378.	175
Figura 23: Revista “Veja” de 13/6/2012, p. 116-117. Fonte: CAVALCANTE, 2016, p. 283.	177
Figura 24: Protesto no tekoha Apyka’i. Foto: Rafael de Abreu/Cimi	182
Figura 25: Rodeio de Dourados (2013) [MARTÍRIO, 22:31]	191
Figura 26: Manifestação guarani e kaiowá contra ações de despejo. Foto: Rafael de Abreu/Cimi.	194

Introdução

Tentando “fazer o papel falar”.

“Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbrakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbrakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbrakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbrakay"

Em 23/10/2012.

O texto acima é uma carta pública que foi escrita pelos indígenas Guarani Kaiowá da comunidade de Pyelito Kue, na região de Iguatemi, Mato Grosso do Sul. Início este trabalho com esse texto por um motivo: ele denuncia tudo que será explorado nas próximas páginas. É como um anúncio do que vocês, leitores, encontrarão a seguir. Entretanto, arrisco dizer que nada que está escrito neste

¹ Disponível em: <https://geografar.ufba.br/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kuembarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do>. Acesso em 29 de março de 2021.

arquivo será tão profundo e dolorido quanto as palavras da carta acima, que foi escrita com o sangue de um povo que está sendo morto coletivamente. Não teria como começar esse exercício analítico de forma diferente: afinal, esse texto que se desdobrará ao longo das próximas páginas não é sobre mim, mas sobre essas pessoas que escreveram a carta acima. São elas que sentem, em seus corpos e seus territórios, a dor da colonialidade. É o sangue deles que corre pelas terras do Mato Grosso do Sul e é sobre esse sangue que me debruço nas considerações a seguir.



Figura 1: Mulheres kaiowá e guarani em acampamento Pyelito Kue, MS. [MARTÍRIO, 57:29]



Figura 2: Mulher no acampamento Pyelito Kue [MARTÍRIO, 59:03].

As imagens acima foram retiradas do documentário ‘Martírio’. Elas mostram mulheres da comunidade Pyelito Kue, em 2013, relatando algumas das violências que sofrem. É delas e por elas que falo neste trabalho. Afinal, são seus corpos e seus territórios que discuto aqui, com o objetivo de explorar a tensão entre as vivências de seus povos e o Estado soberano. Isso me permite, em última instância, pensar a vida, o corpo e o território indígena como ponto de análise das dinâmicas da política internacional.

É importante ressaltar que as categorias de território, territorialidade, territorialização e desterritorialização com as quais trabalharei adiante são, “antes de tudo, categorias analíticas criadas pelas ciências sociais para instrumentalizar o estudo das relações da humanidade com o espaço” (CAVALCANTE, 2016, p. 25). Sendo assim, passo a refletir sobre tais categorias como ferramentas de interlocução entre os conceitos nativos e a teoria discutida. Isso me permite alinhar o conhecimento kaiowa e guarani como debate epistemológico e ontológico nas Relações Internacionais.

Esse exercício surge como fruto de uma inquietação para com os inúmeros casos de violência contra os povos indígenas – e, mais especificamente, as mulheres – no Brasil. Casos como os das mulheres de Pyelito Kue e muitos outros raramente chegam às manchetes dos jornais e revistas. São esquecidos. Vistos quase como parte da rotina. Assim, naturalizada como parte do funcionamento de uma complexa estrutura de poder, a violência contra as mulheres indígenas toma formas diversas e perpassa diferentes âmbitos das organizações sociais.

A situação explicitada na carta deixa clara uma tensão entre o Estado brasileiro e a sobrevivência dos povos indígenas. Essa tensão, fruto do processo colonial e da colonialidade, é melhor traduzida nos termos de uma batalha injusta que se configura a partir de uma disparidade de forças absurda. A partir desse reconhecimento, as próximas páginas se desenvolvem com o objetivo de promover reflexões acerca das dimensões espaciais das violências que as afetam para que seja possível pensar uma abordagem não apenas disciplinar, mas também prática da forma como se deve pensar a sobrevivência e segurança dessas mulheres.

Parto também do reconhecimento de uma lacuna importante na disciplina de Relações Internacionais em relação às vivências de povos indígenas, em especial as mulheres. Apesar de haver uma crescente série de publicações acerca da questão indígena na literatura (PICQ, 2018, GREAVES, 2018, TICKNER, 2015, entre

outros), ainda percebo uma grave ausência de produção sobre do status ontológico do corpo e do território, principalmente no tocante às mulheres indígenas no Brasil. Esse debate é importante pois tanto os corpos quanto os territórios das mulheres indígenas são alvos de incessantes violências herdadas de um processo que perdura há mais de 500 anos.

Mais especificamente, a temática desse trabalho começou a ser cultivada por mim após ter o prazer de assistir à mesa ‘Re-existências: A Luta das Mulheres Indígenas na América Latina’ na Conferência IJFP – *Gender Violence and Feminist Resistance in Latin America*, que ocorreu em outubro de 2019 na cidade de São Paulo. Na mesa, debateram Julieta Paredes, autora e pensadora sobre o Feminismo Comunitário de Abya Yala; Linda Terena, mestra pela PUC-SP e professora em comunidades indígenas; e Valdelice Veron, liderança do povo Guarani-Kaiowá. Suas falas foram inspiradoras e as carrego comigo nas páginas a seguir. Os apontamentos feitos por elas se somaram aos questionamentos e incômodos outrora me provocados por aulas e discussões, que me estimularam a pensar naquelas que são colocadas mais à margem das estruturas políticas e econômicas modernas e patriarcais: as mulheres indígenas.

O ímpeto para o desenvolvimento deste projeto insere-se também em um contexto de agravamento das violências contra os povos indígenas e seus territórios por parte do governo brasileiro. Apesar destes serem povos violentados há mais de 520 anos, seus direitos e conquistas vêm sendo sistematicamente atacados (retórica e efetivamente) pelo governo de Jair Bolsonaro, eleito em 2018. O projeto governamental de Bolsonaro é explícita e diretamente contra os povos indígenas: reforça narrativas racistas² contra eles enquanto fortalece o processo de expropriação e destruição das florestas por meio do fomento de um projeto extrativista criminoso que causou aumento de mais de 20% do desmatamento na Floresta Amazônica em 2019 em relação aos dados de 2018³. Apesar do histórico

² Um exemplo do racismo contra indígenas foi a fala de Jair Bolsonaro, em transmissão nas redes sociais em 2020, colocando que “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”. Esse tipo de fala relega ao indígena um lugar de subhumanidade enquanto coloca Jair Bolsonaro como representante de um ‘nós’ (que é o homem branco) supostamente superior, mais humano. Podemos pensar essa fala nos termos de Fanon (2008): ao colocar o “índio” no espaço de subhumanidade, Bolsonaro o coloca na ‘zona do não-ser’. Fonte: GLOBO, G1. ‘Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós’, diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>>. Acesso em 14 de maio de 2020.

³ GLOBO, G1. Alertas de Desmatamento na Amazônia crescem 29,9% em Março. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/04/10/alertas-de-desmatamento-na-amazonia->

de violência contra eles não ser recente, foram poucos os momentos, no Brasil pós independência, nos quais o genocídio se configurou tal como política de Estado tão abertamente.

Assim, deixo claro ainda nessas primeiras páginas que nenhuma articulação teórica e/ou conceitual que farei aqui conseguirá expressar tão bem a dor e o sofrimento como a carta acima. Por isso que ela inicia esse trabalho, para dar a vocês, leitores, a dimensão do que passam as pessoas sobre quem decidi me debruçar nesta dissertação. Mas tentarei, de alguma forma, trazer reflexões relevantes para o estudo sobre gênero, mulheres indígenas, corpo e território na academia brasileira.

Farei isso a partir de um reconhecimento simples, quase óbvio: a terra – ou melhor, o território – é vida para os Guarani e Kaiowá. E os efeitos cruéis da colonialidade sobre o território são sentidos nos corpos, assim como o território sente a violência infligida nos corpos. No documentário citado acima, as mulheres retratadas nas imagens discursam sobre como têm seus corpos marcados por balas de pistoleiros que trabalham para os fazendeiros da região. São corpos são atacados – e, muitas vezes, assassinados – pelas forças do agronegócio da região em nome do controle da terra.

A partir disso, parto dessas duas categorias centrais na dinâmica de violência existente no Mato Grosso do Sul, o corpo e o território, para questionar e explorar a produção acadêmica sobre elas próprias nas Relações Internacionais. Desta maneira, recorro às narrativas das mulheres Guarani-Kaiowá para analisar a forma pela qual a literatura crítica feminista dos estudos de segurança nas Relações Internacionais se engaja com a temática do corpo e do território. Trazer as narrativas de mulheres indígenas me permite pensar o “corpo como território e o território como corpo” (XAKRIABÁ, 2018). Assim, meu objetivo é o de questionar de que maneiras as narrativas indígenas das mulheres Guarani-Kaiowá sobre corpo, território e suas relações com a violência que elas vivenciam nos permitem, enquanto teóricos de segurança, repensar a gramática disciplinar sobre essas categorias e sobre a relacionalidade entre os seres vivos.

Busco entender, portanto, os termos nos quais a segurança (pensada aqui tal como prática e disciplina) deve ser pensada no tocante às mulheres indígenas no

crescem-299percent-em-marco-mostram-dados-de-sistema-do-inpe.ghml>. Acesso em 14 de maio de 2020.

debate das Relações Internacionais. Assim, pretendo trabalhar a partir de duas perguntas que se desdobram: *como as mulheres indígenas articulam a relação entre corpo, território e segurança? E como essa forma de articulação nos permite ressignificar a abordagem sobre o corpo e território na literatura de segurança crítica feminista nas Relações Internacionais?*

Por quem, de quem e para quem se fala neste trabalho?

Discuto a relação entre corpo, território e segurança das mulheres indígenas a partir do caso dos povos Guarani e Kaiowá. Primeiramente, cabe deixar claro que hoje, no Brasil, existem ao menos três grupos étnicos comumente chamados de Guarani: os Kaiowá, os Guarani Nandeva e os Mbya, que devem ser reconhecidos como tais a partir da autodeterminação.

Os dois primeiros grupos vivem no Mato Grosso do Sul e, conforme demonstra Cavalcante (2016), é comum se deparar com referências a ambos através do termo guarda-chuva Guarani-Kaiowá, tanto na imprensa como na própria academia. No entanto, apenas os Nandeva é que se autodenominam como Guarani. Na realidade, são dois grupos diferentes que são frequentemente tratados como um só, mesmo que a contragosto. “A única exceção para isso está em seu uso político. Quando é politicamente interessante, como expressão de uma luta comum, as lideranças utilizam o designativo Guarani Kaiowa” (CAVALCANTE, 2016, p. 13).

Assim, sigo a percepção de Cavalcante (2013) e trabalho aqui com os grupos Guarani Nandeva e Kaiowá sob a denominação Guarani e Kaiowá, tratando-os como grupos que “apesar de distintos, participam e sofrem do mesmo processo histórico de colonização” além de possuírem padrões culturais e territoriais muito próximos (CAVALCANTE, 2016, p. 23). Desta forma, é possível considerá-los sob o designativo Guarani Kaiowá com o objetivo de denúncia neste trabalho acadêmico. Conforme estabelecido pela 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (1953, Rio de Janeiro), os nomes dos grupos não recebem flexão de número ou de gênero e são escritos com iniciais maiúsculas. Conforme explica Cavalcante (2016): “nos casos em que os nomes são usados como adjetivos, mantém-se o padrão de não flexão, mas utilizo iniciais minúsculas. Exemplos: “Os Kaiowa e Guarani lutam por suas terras” (substantivo) e “Os indígenas kaiowa e guarani lutam por suas terras” (adjetivo)” (CAVALCANTE, 2016, p. 23).

Os povos Guarani e Kaiowá habitavam originalmente um vasto território que cobria desde o Uruguai até o estado do Rio de Janeiro, se estendendo até o que hoje são Bolívia, Paraguai e Argentina. Atualmente, eles vivem majoritariamente na região do Mato Grosso do Sul e distribuem suas aldeias por uma área que circunscreve os rios Apa, Dourados e Ivinhema até a serra de Mbarakaju e adentrando o Paraguai. A partir da memória dos anciãos e de documentos oficiais do Estado brasileiro, em especial arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), observa-se presença antiga dos Guarani e Kaiowá nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã (BENITES, 2012, p. 165-166).

De acordo com o Censo de 2010 do IBGE⁴, há mais de 43 mil indivíduos Guarani Kaiowá no país. Em 2017, segundo levantamento da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), estima-se que a população Kaiowá e Guarani seja de cerca de 48 mil pessoas, às quais estão distribuídas em 49 terras tradicionais e 8 áreas reservadas (SESAI, 2017 apud VERON, 2018, p. 5). Neste trabalho, centralizo minha análise nos grupos que habitam especialmente a região sul do MS, com foco na região de Dourados. Essa é a região com o maior número de indivíduos Guarani Kaiowá alocados, seja em reservas oficiais, acampamentos de retomada ou áreas homologadas pelo Estado. Assim, é um local que, em meio a invasões, retomadas e a criação de cercas, as tensões se multiplicam. Conforme apontado pelo relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) publicado em 2019, existem “áreas como Guyraroká, dos Guarani--Kaiowá, declarada pelo Ministério da Justiça com 11.440 hectares, em que a comunidade ocupa apenas 50 hectares, ou 0,43% a que tem direito” (CIMI, 2019, p. 35). Além disso, os assassinatos e ameaças contra lideranças indígenas Kaiowá são frequentes: de acordo com Buscioli (2018, p. 127), foram 335 assassinatos de indígenas Guarani-Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul entre 2003-2014.

Desta forma, há uma pluralidade de vivências e experiências entre esses mais de 40 mil indígenas reconhecidos como Guarani Kaiowá. Não é minha intenção reduzi-los às violências que sofrem, tampouco considerá-los como um grupo

⁴ Fonte: CIMI. Disponível em: [https://cimi.org.br/2020/04/coronavirus-coloca-povo-guarani-kaioawa-em-alerta-na-reserva-mais-populosa-do-pais/#:~:text=Se%20formos%20pensar%2C%20s%C3%A3o%20oito,\)%E2%80%9D%2C%20pontua%20o%20mission%C3%A1rio](https://cimi.org.br/2020/04/coronavirus-coloca-povo-guarani-kaioawa-em-alerta-na-reserva-mais-populosa-do-pais/#:~:text=Se%20formos%20pensar%2C%20s%C3%A3o%20oito,)%E2%80%9D%2C%20pontua%20o%20mission%C3%A1rio). Acesso em 12 de outubro de 2020.

homogêneo sem agência política. Muito pelo contrário: os povos indígenas são plurais e controversos como qualquer grupo humano. Vivem não apenas em áreas rurais, mas também nas cidades. Eles amam, sofrem, compram, vendem, estudam, trabalham, cuidam da terra, rezam... como qualquer pessoa. Embora possa parecer redundante fazer esse tipo de colocação, ainda é muito precário o entendimento do sujeito indígena como um indivíduo dotado de sua subjetividade como todos os outros. A sociedade brasileira, em sua expressão conservadora e neocolonialista, ainda relega os povos indígenas ao local do passado e da passividade, considerando todo e qualquer movimento de integração e/ou ação política destes como criminosa ou ilegítima.

Assim, ressalto que reconheço a pluralidade de opiniões de cada sujeito a partir de suas próprias vivências, e tento, neste trabalho, expor as relações entre o processo de construção e consolidação do Estado brasileiro a partir da ótica dos grupos mais atacados dentre os Guaraní Kaiowá, isto é, aqueles engajados em acampamentos e retomadas.

No que tange ao foco nas mulheres, proponho uma análise de gênero que reconhece seus limites: em muitos casos, a categoria ocidental binária de gênero não condiz com a vivência do imaginário indígena, mas funciona nos limites deste trabalho como uma categorização necessária para a interlocução de experiências entre as mulheres indígenas e a sociedade não indígena. Para isso, utilizo uma abordagem essencialmente interseccional para dar conta das diversas dinâmicas de gênero, raça e classe que permeiam as discussões desenvolvidas nas próximas páginas.

Além disso, não visio considerar as mulheres indígenas como mero objeto de pesquisa: pelo contrário, elas são participantes ativas das dinâmicas que pretendo relatar. Tampouco me proponho a falar por elas. O silêncio que a disciplina das Relações Internacionais (e o Brasil, de forma geral) carrega consigo sobre as populações indígenas não parte de uma ausência de vozes, mas de falta de vontade política de fazer-se escutar tais vozes. Meu objetivo é que esse projeto carregue consigo tantas vozes que seja possível “fazer o papel falar” (VERON, 2018).



Figura 3: Mulher chora em ato pela defesa da terra de Sete Cerros [MARTÍRIO, 27:34].

Por que corpos importam?

Embora possa parecer óbvio, essa é uma pergunta difícil de se responder. Ela se torna ainda mais difícil quando pensada à luz do debate sobre as relações internacionais. Afinal, por que corpos importam nas Relações Internacionais e na política global?

Responder esses questionamentos demanda uma reflexão sobre o próprio status ontológico do corpo. Como bem aponta Purnell (2021), o corpo é uma categoria que funciona como local de atuação da política global. Isso porque as relações no sistema internacional são sempre corporais, isto é, baseadas nos e executadas a partir dos corpos humanos (e não humanos). No entanto, esse reconhecimento ainda articula seu caminho nas Relações Internacionais. Isso porque a disciplina foi construída a partir da concepção Iluminista do corpo: essa concepção binária, fincada em uma divisão entre a alma humana, “imortal e perfeita” (PURNELL, 2021, p. 13) e o corpo físico, essa entidade que foi gradualmente corrompida e associada ao pecado.

Muito embora essa ontologia binária entre o corpo e mente tenha se desenvolvido ao longo do tempo, é René Descartes (1641) que relega ao corpo o

status passivo e mecânico de uma máquina dominada pela mente. Em *Meditações* (1641), ele identifica dois tipos de substância: *res cognitae* (a mente) e *res extensa* (o corpo natural e material). Essa divisão passa a pautar o lugar do corpo fora do mundo ‘racional’, o que contribui para sua consequente expulsão da discussão sobre a política (PURNELL, 2021).

Isso tem implicações ainda no século XX e no desenvolvimento das Relações Internacionais tal como disciplina: segundo Maxine Sheets-Johnstone (apud PURNELL, 2021, p. 14), a herança iluminista se faz presente ainda hoje como uma forma de ‘ressaca permanente’ nas disciplinas que buscam fincar seu status científico, o que inclui as Relações Internacionais, especialmente em suas formulações tradicionais. Assim, a disciplina perpetuou um mundo político sem pessoas, analisando “mindless bodies on the one hand and disembodied minds on the other” (Sheets-Johnstone, 1990:20 apud PURNELL, 2021, p. 14).

No entanto, a chamada ‘virada corporal’, desenvolvida ao longo dos anos 1990, possibilitou a reformulação da concepção da ontologia corpo. A partir do conceito de incorporação, foi permitido um rompimento com o binarismo iluminista e o corpo passou a ser entendido também como um projeto, um símbolo, uma commodity, um evento, entre outras formas (PURNELL, 2021). Isso porque, conforme aponta Purnell (2021), o questionamento sobre o status ontológico do corpo só é possível quando nos libertamos, tal como acadêmicos, do binarismo racionalista entre corpo e mente. Nesse contexto, a incorporação pode ser entendida como “the contested, intensely political process through which bodies continually come to be” (PURNELL, 2021, p. 12).

Essa reformulação e incorporação acadêmica permitiu, em última instância, a discussão do corpo como categoria política nas Relações Internacionais. Esse desenvolvimento será explorado mais a frente, mas por hora cabe mencionar que isso possibilitou o reconhecimento do lugar do corpo na política global: isto é, o sistema internacional passou a ser reconhecido como um sistema de corpos individuais e coletivos que afetam uns aos outros (PURNELL, 2021). Esse movimento se posiciona em contraste direto com as noções dominantes do Estado e atores internacionais que operam nas RI tradicionais porque não apenas é retirado o foco do Estado como ator político, mas porque os corpos são entendidos e analisados como unidades políticas e dinâmicas desconectadas de seu status de

‘parte de um Estado’. Esse processo de incorporação, portanto, é importante porque ele é contínuo e, assim, se opõe ao corpo apolítico cartesiano (PURNELL, 2021).

O binarismo da colonialidade moldou também as construções de gênero. Segundo Segato (2012), o mundo da modernidade é caracterizado pelo binarismo, não pela dualidade. Enquanto a relação da dualidade, que caracterizava grande parte das sociedades indígenas pré coloniais, baseia-se nas relações de complementaridade, a relação binária é suplementar e hierárquica. Ou seja, a construção binária implica na transformação de um lado referencial que “se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral” e assim “o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo” (SEGATO, 2012, P. 122). Desta forma, essa é a estrutura binária, diferente da dual, que constrói a relação entre homem/mulher atualmente.

Tal hierarquia cria um padrão colonial moderno e binário, que dita que “qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica (...) deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal” (SEGATO, 2012, p. 123). Assim,

Com a transformação do dualismo, como variante do múltiplo, no binarismo do Um – universal, canônico, “neutral” – e seu outro – resto, sobra, anomalia, margem – passam a encerrar-se os trânsitos, a disponibilidade para a circulação entre as posições, que por sua vez passam a ser todas colonizadas pela lógica binária (SEGATO, 2012, p. 125).

Desta maneira, a lógica binária permeia toda a existência moderna e, portanto, deve ser o ponto de partida do questionamento da mesma (PURNELL, 2021). Os corpos das mulheres indígenas são, nessa lógica, já relegados ao resto porque estão “do lado de lá” dos binarismos por serem não apenas mulheres, mas mulheres E indígenas: estão no oposto do homem e do branco, e são comumente alocadas no lado oposto da cultura em seu binário “selvagem”. Nesse sentido, é importante reconhecer como a problemática do binarismo Iluminista permeou não apenas a construção da disciplina das Relações Internacionais, mas atuou – e continua atuando, através da colonialidade – sobre a própria construção do sistema de Estados tal qual o conhecemos. Isso porque foi essa concepção ontológica que informou toda a produção científica e filosófica que se materializou no colonialismo. Conforme coloca Segato (2012), essa ágora moderna

possui um sujeito nativo do seu âmbito, o único capaz de habitá-lo com naturalidade porque é dele oriundo. E este sujeito, que formulou a regra da cidadania à sua imagem e semelhança, porque a originou a partir de uma exterioridade plasmada no

primeiro processo bélico e imediatamente ideológico que instalou a episteme colonial e moderna, tem as seguintes características: é homem, é branco, é *pater familiae* – portanto, é funcionalmente heterossexual –, é proprietário, e é letrado. Quem deseje mimetizar-se em sua capacidade cidadã terá que, por meio da politização – no sentido de publicização da identidade, pois o público é o único que tem potência política no ambiente moderno –, reconverter-se a seu perfil (SEGATO, 2012, p. 123).

A partir disso, é importante ressaltar que esse não é um reconhecimento exclusivo ao meu trabalho: grande parte da literatura sociológica e feminista discute a problemática do binarismo corporal cartesiano e busca ir além da naturalização iluminista sobre a passividade do corpo. Muito embora o pensamento iluminista ainda informe grande parte do pensamento político nas Relações Internacionais, há uma crescente produção na disciplina sobre a categoria e os processos de incorporação (CAMPBELL, 1993; EDKINS, PIN-FAT, 2005; FIERKE, 2013; WILCOX, 2011, 2015, PURNELL, 2021, entre outros). A partir da concepção de incorporação, esse movimento na literatura permitiu a superação do binarismo entre mente e corpo e deixou claro que o corpo não pode ser expelido da mente, tampouco a mente do corpo. Nesse sentido, os estudos sobre afeto, emoções e sentimentos também se inserem no debate sobre a incorporação e expressão dos sujeitos. Embora não seja o foco deste trabalho discutir a literatura sobre emoções, essa é uma corrente importante no reconhecimento do processo mútuo de constituição entre corpo e mente (PURNELL, 2021).

Assim, esse desenvolvimento na literatura permite a compreensão do corpo como uma complexa teia de emoções, afetos e sentimentos que se relacionam com o mundo antes, durante e depois de sua morte. Não há, portanto, uma divisão rígida entre falar do corpo e de sentimentos, afinal um funciona a partir do outro. As violências, objeto de estudo deste trabalho, atuam sobre o sujeito incorporado, sem distinção entre partes. Um exemplo dessa dinâmica são os crescentes números de suicídios entre os Guarani e Kaiowá no Brasil: segundo dados do Conselho Indigenista Missionário, foram cerca de 645 suicídios entre indígenas no estado do Mato Grosso do Sul nos últimos 14 anos, o que corresponde a um suicídio a cada 7,9 dias (CIMI, 2020, p. 45). Nesse contexto, as emoções são intensificadas ao ponto em que os sujeitos implicam sua própria desincorporação. Isto é, o suicídio pode ser entendido como o recurso encontrado pelos sujeitos para expressar a forma incorporada da violência que os faz sucumbir (PURNELL, 2021). No caso dos Guarani e Kaiowá, entretanto, ele representa a escolha pela vida coletiva: morrer,

nesse caso, significa escolher a vida em outra possibilidade corpo-territorial e cosmopolítica.

A emoção, como fator constitutivo do corpo, tem a capacidade de adentrar, modificar e movimentar não apenas indivíduos, mas grupos coletivos. Isso fica claro na carta transcrita acima: os efeitos de incorporação da violência vivenciada pelos moradores da comunidade de Pyelito Kue são expressos no texto e na demanda pela ‘morte coletiva’. Ou seja, o grupo articula uma desincorporação conjunta, articulada através dos efeitos incorporados que gerou o processo violento de ocupação estatal e econômica de suas terras (PURNELL, 2021).

Assim, em consonância com Purnell (2021), aponto que desnaturalizar o binarismo entre corpo e mente é o primeiro passo a ser dado nesse trabalho. A partir disso conseguirei articular a perspectiva relacional dos povos indígenas com a categoria do corpo-território, central na compreensão da inter-relação entre o corpo das mulheres e o território indígena tradicional. Esse é um ponto importante porque a objetificação do corpo não se limita ao pensamento cartesiano: esse pensamento estruturou a construção de uma série de outros binários, como cultura/natureza, masculino/feminino, civilização/barbárie, entre outros, que pressupõem a relação do primeiro com a mente e do segundo com o corpo natural. Assim, enquanto a subjetividade é localizada na mente, o corpo é diminuído e precarizado.

Desta forma, essa percepção binária da era iluminista funciona como perpetuadora de uma percepção binária do mundo e permite a perpetuação de uma série de violências inscritas nos corpos daqueles sujeitos colocados ‘do lado de lá’. A partir disso, alongo um pouco mais o questionamento dessa seção: por que corpos indígenas importam? Afinal, após esses apontamentos iniciais, você deve estar se perguntando: por que isso importa para uma dissertação de Relações Internacionais?

Pensada a partir da ideia de um sujeito masculino e europeu, a concepção característica do Iluminismo retira a subjetividade de corpos relacionados ao âmbito da natureza e da barbárie, como é o caso das mulheres indígenas. Isso exclui (quase) todas as possibilidades de agência destes corpos, o que implica na precarização e exclusão que experenciam hoje essas mulheres.

Assim, argumento que as experiências dos corpos de mulheres indígenas importa porque, em primeiro lugar, parto do reconhecimento de que embora a política internacional seja articulada a partir de um sistema internacional de Estados

organizados a partir do princípio da soberania, as experiências políticas das mulheres indígenas moldam, por excelência, a soberania estatal (PICQ, 2018). Isso porque as demandas dessas mulheres rompem com as crenças sobre a constituição do ‘Internacional’. Segundo a autora, as políticas das mulheres indígenas deslocam a autoridade legal e reconfiguram a soberania estatal. Assim, longe de serem marginais à política internacional, elas são centrais (PICQ, 2018).

Assim, as políticas de mulheres indígenas devem ser abordadas nas RI por dois motivos principais. Em primeiro lugar, elas são relevantes atrizes na política internacional. Muito embora a teoria feminista nas Relações Internacionais, ainda na década de 1990, tenha reconhecido o papel das margens na política internacional - trabalhos como os de Enloe (1990) e Tickner (1992) são exemplos disso e demonstram, a partir do gênero, como o local influencia no Internacional e vice versa -, a atuação das mulheres indígenas permaneceu ofuscada nessas análises, mesmo estas sendo atrizes ativas na política internacional há décadas. Elas constroem redes transnacionais, participam de movimentos indígenas transnacionais e também moldam o direito internacional. Por exemplo, elas se fizeram presentes no Grupo de Trabalho da ONU sobre Populações Indígenas ainda em 1982 e, em 1995, levaram suas demandas para discussão do movimento internacional de mulheres na Plataforma de Pequim (PICQ, 2018).

Em segundo lugar, discutir o local da prática política indígena significa discutir o Internacional em sua própria natureza, pois a demanda destes por autodeterminação está localizada fora do Estado. Isto porque as demandas territoriais implicam, como será demonstrado ao decorrer deste trabalho, uma demanda de exercício soberano dentro do território de soberania estatal. Ou seja, a questão territorial é inerentemente internacional, apesar de tratar-se de território soberano brasileiro. Digo isso pois a dinâmica de disputa territorial nas terras dos Guarani Kaiowá está essencialmente conectada ao mercado internacional, à balança comercial brasileira, à reconfiguração das elites brasileiras e, em última instância, ao processo colonial em si. As terras da região sul do Mato Grosso do Sul, utilizadas desde o período colonial para a produção agropecuária, são hoje fonte de lucros bilionários através da exportação de commodities como a soja e da cana de açúcar⁵.

⁵ Fonte: Governo Federal. Disponível em: < <http://www.ms.gov.br/exportacoes-de-ms-somam-46-bilhoes-de-dolares-em-setembro-com-destaque-para-soja-celulose-e-acucar/>>. Acesso em 06 de abril de 2021.

Desta maneira, o agronegócio, hoje uma estrutura econômica internacionalizada, é uma força que ataca os corpos e os territórios das mulheres indígenas. Conforme aponta Picq (2018, p. 99), o conhecimento indígena é intrinsecamente internacional: ele é executado e construído entre, através e fora do Estado-nação. Logo, a atuação política indígena não pode ser divorciada do estudo da política internacional, visto que ela configura o Outro que informa o Estado (BEIER, 2009 apud PICQ, 2018, p. 98).

Isso é importante porque a prática política indígena é, em última instância, um desafio à soberania estatal. Ela desafia a autoridade soberana do Estado-nação e, portanto, questiona o próprio princípio organizacional do sistema internacional. Assim,

The silencing of indigenous politics is more than a theoretical oversight: it legitimizes the westphalian structure of world politics. Indigenous international politics are yet to be validated in the study of international relations. But once we recognize that indigeneity is co-constitutive of the modern state and the westphalian system, we will finally understand its potential insights into moving beyond state centrism, reframing international paradigms and breaking with disciplinary silences (PICQ, 2018, p. 124-125).

Este é um trabalho, portanto, que discute conceitos centrais para a disciplina e traz consigo um esforço de reflexão que busca discutir a situação de insegurança das mulheres indígenas Guarani-Kaiowá no contexto brasileiro. A partir de uma perspectiva decolonial, tento trazer a periferia do sistema para o centro da discussão teórica, o que me permite buscar uma articulação entre a academia de Relações Internacionais e as ontologias e demandas indígenas. Isso se torna relevante porque além da discussão jurídica e teórica sobre genocídio e soberania, o corpo e o território destas mulheres estão no centro de uma política de morte que é inerentemente internacional. Não apenas ela se relaciona com a governança global de direitos humanos e soberania territorial, mas expressa as formas perversas pelas quais o internacional se faz sentir no cotidiano dos espaços periféricos ao sistema.

Além disso, essas reflexões se inserem em um contexto de extrema necessidade de inclusão da questão indígena nas Relações Internacionais. Há uma lacuna na disciplina em relação a essa temática que deve ser preenchida e esse trabalho se propõe a contribuir para esse movimento (LIPPI, 2018). Essa articulação é importante pois, segundo Manuela Picq, "a indianidade rompe algumas das fundações epistemológicas centrais da soberania estatal. A indianidade nos permite pensar diferentemente porque sua precedência sobre o Estado moderno implica uma

legitimidade política além dele" (PICQ, 2018, p. 24, tradução nossa). Ou seja: pensar os povos indígenas nos permite questionar algumas premissas das Relações Internacionais e do Estado moderno.

Acredito que esse esforço permite a consideração de epistemologias e práticas alternativas e reflexivas para acadêmicos e atores políticos pensarem as crises políticas, econômicas e ambientais tais como as que vivemos no Brasil – e no mundo - atual. A ascensão da extrema direita, o desmatamento das florestas e a intolerância cultural e religiosa são alguns exemplos: tais crises são intrinsecamente ligadas à natureza moderna e capitalista de nossos sistemas organizacionais. Ressalto, contudo, que não proponho uma instrumentalização da ontologia indígena, nem que minhas reflexões trarão respostas imediatas e diretas aos problemas que enfrentamos como sociedade, mas acredito que o movimento de reflexão que busco promover pode ser útil para abrir portas, iniciar reflexões e estimular mais produções teóricas sobre nossas possibilidades de sobrevivência como comunidade.

Ademais, essa discussão sobre raízes onto-epistemológicas da disciplina, baseada no reconhecimento da falácia do sujeito cartesiano e do binarismo Iluminista, me permite trazer as margens à tona e refletir acerca das falsas naturalidades da disciplina. Partir da concepção de incorporação (PURNELL, 2021) me direciona a fazer uma crítica quase que autofágica: a partir das ferramentas da própria disciplina, tento demonstrar suas lacunas e violências no tocante à capacidade da teoria dar conta da (sobre)vivência das mulheres Guarani Kaiowá. Afinal, se o corpo é o local de expressão da política global, o corpo dessas mulheres também o é.

Por fim, o que escrevo aqui também tem uma relevância política no sentido de buscar denunciar as violências vividas pelas mulheres indígenas no contexto específico do Brasil. De acordo com a FUNAI, a população indígena no território do que viria a ser o Brasil em 1500 era de cerca de 3 milhões de pessoas. Segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena brasileira é constituída por 896.917 pessoas, das quais 572.083 (cerca de 63%) vivem em áreas rurais e as outras 324.834 em áreas urbanas. Existem aproximadamente 305 grupos que se identificam como povos indígenas, falando

cerca de 274 idiomas diferentes (IBGE, 2010⁶). Percebe-se, então, que, ao longo dos últimos 500 anos, a população indígena diminuiu drasticamente.

Tal diminuição se deve a séculos de políticas genocidas e violentas como a escravidão, contaminação de aldeias inteiras com doenças trazidas pelo homem branco (como a varíola e, hoje, o Covid-19), estupros em massa e assassinatos. Mesmo após o fim da colonização como prática legitimada e a consequente independência do país em 1822, as violências contra indígenas em seus mais diversos âmbitos não findaram. Atualmente, os povos indígenas continuam sendo alvos de ataques, violações e de um apagamento cruel de suas histórias, lutas e vivências. Valdelice Veron, liderança Kaiowá, coloca que seu povo vive um “permanente genocídio” desde a chegada do colonizador no século XVI (VERON, 2018, p. 16).

Então embora possa parecer redundante, reitero que temos muito a aprender com a sabedoria dos povos indígenas. Mais do que imaginamos. E isso não se trata de um apelo ao “retorno” a uma sociedade e a um conhecimento ‘pré-moderno’, afinal Ailton Krenak (2020) corretamente aponta que um tal retorno seria impossível nas condições atuais. Se trata ainda menos de uma romantização do fazer epistemológico indígena de Pindorama, afinal a mesma sociedade que cria as crises, cria as soluções.

Meu ponto nesse sentido é o de que temos que aprender a enxergar o mundo como os povos indígenas enxergam: precisamos nos despir das hierarquias e compreender que nossos pés tocam o chão não porque estamos acima dos seres que nele habitam, mas porque nos relacionamos com eles de maneira íntima. E nessas relações estão as respostas para muitas de nossas angústias. É por isso que valorizo o corpo-território e o trago para esse trabalho tal como conceito teórico nos moldes academicistas porque ele permite, de maneira ímpar, conectar essas duas esferas epistemológicas a fim de trazer reflexões mais do que necessárias não apenas à academia de Relações Internacionais e estudos de gênero, mas para o Mundo.

Uma tecelagem metodológica:

O esforço teórico deste trabalho parte de uma perspectiva epistemológica de entendimento das teorias como ferramentas para tradução da realidade. Desta

⁶ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acesso em 09 de junho de 2020.

maneira, o movimento buscado por mim neste trabalho é o de alinhar e, na medida do possível, esclarecer processos e eventos por meio da articulação entre a experiência e o arcabouço teórico. Ao longo das páginas que apresento a seguir, promovo um esforço de tecelagem das narrativas: vou, ao decorrer do trabalho, juntando fragmentos de narrativas que outrora estariam desconectadas para construir um tecido coeso de conhecimento.

Em primeiro lugar, parto da concepção de metodologia tal como a traçada por Brooke A. Ackerly, Maria Stern, e Jacqui True (2006): a metodologia orienta “as reflexões autoconscientes sobre suposições epistemológicas, perspectiva ontológica, responsabilidades éticas e escolhas de métodos” (2006, p.6, tradução nossa). Vejo o esforço metodológico como o delineamento de uma perspectiva epistemológica, que no meu trabalho será bem demarcada a partir de dois eixos: o feminista e anticolonial.

De acordo com Linda Smith (1999), é difícil discutir metodologia e povos indígenas sem abordar as formas complexas pelas quais a busca pelo conhecimento é profundamente relacionada às múltiplas camadas das práticas coloniais e imperialistas (SMITH, 1999). Isso porque “a pesquisa não é um exercício distante e inocente, mas uma atividade que tem algo em jogo e que ocorre em um conjunto de condições políticas e sociais” (SMITH, 1999, p. 5, tradução nossa). Assim, acredito e reconheço que os saberes são localizados, gendrados e frutos de violências epistêmicas. A prática acadêmica é em si permeada por essas violências e se constitui como um local de disputas: disputas por narrativas, por categorizações e formas de conhecimento. E sabemos que tais disputas sempre foram desiguais e violentas.

Além disso, a literatura feminista busca desvendar essas disputas a partir de um olhar crítico sobre nosso posicionamento epistemológico e as hierarquias de poder. Distanciando-se dos estudos tradicionais da disciplina, os esforços feministas nas Relações Internacionais questionam as estruturas de poder globais a partir de lentes de gênero. Tickner (2006) deixa essa relação clara quando afirma que a pesquisa feminista se define enquanto “uma perspectiva ou estrutura metodológica distinta que desafia fundamentalmente os preceitos androcêntricos ou masculinos, muitas vezes invisíveis, na forma pela qual o conhecimento é tradicionalmente construído em todas as disciplinas” (TICKNER, 2006, p. 20, tradução nossa).

Segundo Manuela Picq (2018), as epistemologias indígenas são o que Donna Haraway (1988) chama de ‘epistemology of location’, que se opõem diretamente à suposta neutralidade da ciência ocidental. O posicionamento do conhecimento indígena oferece uma experiência situada das relações, em especial das Relações Internacionais e como elas se apresentam àqueles posicionados ‘fora’ do Estado.

A partir disso, ecoo aqui o questionamento de Viveiros de Castro (2015): “o que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo?”. Parto dele para acessar o saber anticolonial, que será explorada neste trabalho e orienta minhas reflexões como ponto de partida. Esse pensamento, articulado como uma “teoria da práxis” demonstra que o conhecimento é, acima de tudo, uma prática exercida no cotidiano através das práticas de resistência.

Contudo, é importante reconhecer também que qualquer esforço de tradução de cosmologias indígenas para a linguagem acadêmica é uma forma de violência simbólica (ŽižEK, 2014). O processo de interlocução dos saberes é sempre sujeito a falhas porque a ‘tradução’ nunca é completa. Tratando-se especialmente de uma conversa entre ontologias diferentes, é possível que alguns significados se percam na tradução dos idiomas e visões de mundo. Não é meu objetivo aqui me propor a falar pelas lideranças que mobilizarei, tampouco traduzir em termos simples e exatos as cosmologias indígenas para o português escrito. Assim, reconheço as possíveis violências epistêmicas que possam vir a ocorrer no processo.

Neste sentido, promovo o que chamo de esforço teórico híbrido (PICQ, 2018) ao trazer as vozes das mulheres indígenas em conjunto com a minha. Converso, como pesquisadora acadêmica, mulher branca, privilegiada e com acesso aos círculos acadêmicos-sociais nacionais e internacionais com as mulheres indígenas do Brasil, em especial aquelas que se apresentam como porta voz de seus povos, seja na academia ou fora dela. Promovo esse movimento pois, conforme colocado por Manuela Picq (2016), engajar-se com os povos indígenas não é uma questão de ativismo, mas uma ferramenta necessária para se relacionar com a pluralidade de formas de vida e autoridade que existem no mundo.

Metodologicamente, partir das lentes feministas e anticoloniais significa assumir um compromisso ético epistêmico-ontológico de valorização de saberes outros. Mesmo os estudos feministas, considerados por vezes periféricos nas Relações Internacionais, têm sua periferia. As periferias não são apenas relativas, mas também relacionais visto que todos são a periferia de alguém (PICQ, 2016, p.

43). Essa é a questão com os saberes ‘periféricos’: suas contribuições são por vezes negligenciadas, entendidas como “marginais demais para serem levadas em consideração. Eles tendem a serem perdidos no esquecimento, tornados invisíveis ao olhar *mainstream*” (PICQ, 2018, p. 48, tradução nossa).

Desta maneira, busco mostrar como a produção do conhecimento precisa ser uma empreitada política e como é importante promover o fazer epistemológico a partir da experiência vivida das mulheres, especialmente das mulheres indígenas. Tomar tal compromisso metodológico significa deslocar o que é considerado como ‘política’ e compreender as narrativas de corpos e saberes periféricos como conhecimento legítimo. As experiências de mulheres indígenas no Brasil, portanto, expressam a política considerada central. Tal como Enloe (2004), desenvolvo este projeto com o objetivo metodológico de questionar o que os grupos comumente vistos como não pertencentes ao internacional nos dizem sobre como gira a máquina da política global.

Compreendendo que o método indica as formas de ferramentas de pesquisa e análise que o pesquisador adota, recorro aqui a uma revisão bibliográfica na qual alinharei o uso de fontes acadêmicas (livros, artigos e ensaios) com não acadêmicas (vídeos, relatórios, reportagens jornalísticas). Reforço que meu esforço de tecelagem de narrativas é, em si, um esforço político que considera como válidas as mais diversas expressões sociais, e não apenas a fonte acadêmica. Afinal, considerando que a teoria anticolonial é, em si, a teoria da práxis, a própria prática cotidiana ou política pode (e deve) ser vista como uma forma de construção do conhecimento. Por exemplo, o conhecimento indígena é transmitido majoritariamente via oral e são raros os registros escritos da sabedoria ancestral: os anciões são as grandes “bibliotecas vivas” dos povos (CRESPE, 2015). Embora muitos antropólogos tenham tentado sistematizar esse conhecimento através da etnografia, as narrativas dos próprios indígenas ainda nos dizem mais do que qualquer esquematização científica.

Assim, para acessar as vozes das mulheres indígenas, recorro à análise de narrativas. Compreender o acesso às narrativas como método significa interpretar os textos e, a partir deles, criar um novo texto (SAHAGOFF, 2015). Como abordagem de pesquisa, a narrativa envolve a contação de histórias, biografias e a narração de como indivíduos percebem determinados eventos/ações.

De acordo com McAlpine (2016), existem três instâncias metodológicas principais sobre narrativas: a sociocultural, a naturalista e a literária. A primeira foca nas narrativas culturais que influenciam a experiência individual, geralmente trazendo o questionamento sobre quais histórias as pessoas contam e usam para participar nas práticas locais e como essas histórias são recursos culturais, ou seja, baseadas em narrativas comuns, que permitem os indivíduos recontar suas experiências.

A abordagem naturalista, por sua vez, foca nas descrições do conteúdo das histórias contadas pelas pessoas sobre assuntos determinados. Assim, essa abordagem busca perguntar sobre as experiências pessoais dos indivíduos e o que essas experiências significam para ele/ela. Por último, a abordagem literária é geralmente utilizada de maneira integrada a uma das duas primeiras e foca nos discursos que os indivíduos utilizam para descrever suas experiências, analisando quais imagens e metáforas prevalecem nas narrativas que representem influências na experiência e compreendendo os arcos de narrativa em cada fala (McALPINE, 2016, p. 35). Neste trabalho, recorro à abordagem sociocultural para compreender os recursos culturais das mulheres indígenas e como as articulações presentes nas narrativas podem contribuir na teorização dos estudos críticos de segurança pois meu foco abarca as práticas locais nas quais as narrativas estão inseridas.

O processo de pesquisa pode ser direcionado por entrevistas orais ou em forma textual e por outros textos que não entrevistas, como comentários, relatos e textos acadêmicos baseados na experiência. Na análise de dados, o objetivo é de compreender, em primeiro lugar, o arco cronológico de significado das experiências dos indivíduos - independentemente do objetivo final ser o de preservar uma forma idiossincrática da experiência (abordagem naturalista), o de buscar narrativas culturais compartilhadas (abordagem cultural) ou de metáforas que definem a experiência (abordagem literária). Assim, o objetivo da análise é o de manter a história intacta ao teorizar a partir do caso ao invés de temas componentes através de casos (McALPINE, 2016, p. 36).

O recurso às narrativas é especialmente útil pois alguns dos trabalhos acadêmicos de mulheres indígenas aos quais recorro são construídos como narrativas autobiográficas. A experiência pessoal toma grande relevância neles pois a teorização promovida por essas mulheres perpassa a vivência cotidiana delas e de seus povos. Os trabalhos de Valdelice Veron (2018) e Célia Nunes Xakriabá (2018)

são especialmente caros neste caso. Ambos são trabalhos de conclusão de mestrado e refletem um saber localizado que nos auxilia a ler a história em termos diferentes, nos demonstrando o quão parciais são as 'verdades' que nos confrontamos (RAVECCA, DAUPHINE, 2018).

Além disso, recorro à intertextualidade para observar relações entre diferentes fontes e como uma forma de estabelecer o diálogo entre as epistemologias indígenas e os estudos críticos de segurança. A sobreposição de diferentes tipos de fontes com o objetivo de análise do objeto de pesquisa é uma questão central neste projeto: para acessar as narrativas de mulheres indígenas, não me aterei apenas à produção acadêmica. Assim, construir um texto a partir de outros significa compreender “seus diálogos internos e externos, isto é, a polifonia envolvida na escrita e as transmissões que ela faz de um contexto, um cenário, um fenômeno, um sentimento, uma história” (LACERDA, RAMALHO, 2020, p. 17). Desta maneira, escutar as vozes das mulheres indígenas a partir de entrevistas, ensaios, relatórios e da literatura também é de suma importância para o acesso às narrativas.

Como parte do esforço intertextual, realizarei o tratamento de minhas fontes em conjunto, tanto as acadêmicas quanto as não acadêmicas. No âmbito acadêmico, incluo aqui livros, artigos e coletâneas publicados por editoras, jornais e revistas acadêmicos. Recorro aos autores em busca de suporte teórico e organizados metodologicamente para uma possível aplicação no meu trabalho.

Além disso, manifestos, livros e textos literários serão utilizados por mim como ferramenta de expressão de subjetividades, me permitindo, portanto, acessar questões culturais e discursivas dos sujeitos que analiso. Também utilizarei fontes audiovisuais (documentários e vídeos curtos) e reportagens jornalísticas (principalmente do portal G1, manifestos de grupos/lideranças indígenas como o Manifesto da Marcha das Mulheres Indígenas) e conteúdo de redes sociais de lideranças indígenas. Devido à pandemia do Covid-19 e a impossibilidade de deslocamento físico, além de restrições de tempo e financiamento, não foi possível realizar entrevistas.

As reportagens, por sua vez, são utilizadas com o fim de angariar informações técnicas sobre assuntos circulados na mídia brasileira. Elas são importantes na captação de casos de violência, informações técnicas sobre o funcionamento de determinadas instâncias da justiça brasileira. Por fim, os relatórios a serem utilizados serão de instituições consolidadas e com legitimidade nacional e

internacional. Recorro aos relatórios do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) disponíveis no site da organização (dados de até 2019), da ONU (Organização das Nações Unidas) e de observação da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da OEA (Organização dos Estados Americanos), este último com dados recolhidos em 2017.

Meu problema de pesquisa se constrói em torno da tensão entre o Estado e demandas sociais e políticas de mulheres indígenas no Brasil. Parto de narrativas das mulheres indígenas para discutir as maneiras pelas quais o Estado e o Internacional atuam na criação de fronteiras de vida e morte sobre os corpos e territórios indígenas no Brasil, utilizando o caso empírico do povo Guarani-Kaiowá e suas demandas territoriais. A partir disso, pretendo construir um debate teórico sobre o status ontológico do corpo na disciplina, especialmente na literatura feminista dos estudos críticos de segurança.

Neste contexto, meu problema de pesquisa visa discutir as narrativas das mulheres indígenas em relação ao corpo e ao território e demonstrar como elas podem contribuir para um debate disciplinar em forma de crítica aos estudos críticos/feministas de segurança sobre essas categorias. A partir das vozes dessas mulheres, pretendo demonstrar a centralidade do território na indianidade e a relação deste com o corpo (principalmente o corpo feminino). Especialmente no caso dos Guarani-Kaiowá, olhar para a tensão entre o Estado e as demandas das mulheres indígenas significa falar do lugar dessas mulheres na luta contra a desterritorialização e contra o genocídio. Partir deste ponto é central para pensar a ligação entre o dano ao corpo e o dano ao território e a dimensão coletiva da subjetividade, pois sem a terra há um genocídio indígena.

Utilizar a gramática do genocídio entendendo-o como “permanente” (VERON, 2018) se faz necessário pois as forças do Estado brasileiro atuam contra os povos indígenas do Brasil e especial os Guarani-Kaiowá (apesar da Constituição Federal de 1988 estabelecer os direitos dos povos indígenas). Procuro demonstrar que a desterritorialização do povo Guarani-Kaiowá implica no exercício da soberania sobre a vida - ou seja, sobre os corpos – e da morte porque, na perspectiva indígena, não há uma separação entre o corpo e a terra: não há povo indígena sem território. Em termos internacionais, é neste ponto que está a radicalidade do debate: para o Estado, a terra indígena ameaça a soberania estatal. Contudo, a maneira como a soberania dos povos indígenas é exercida é muito diferente da soberania estatal.

Assim, central neste trabalho é o entendimento que, para dar conta das experiências e vivências de mulheres indígenas no contexto brasileiro, os estudos críticos de segurança precisam considerar que a soberania é exercida, nesses casos, de forma imbricada com o corpo e a terra (entendida como o território tradicional de um povo) é um eixo que conecta o corpo humano com a natureza.

Além disso, a política internacional permeia toda essa discussão em duas frentes: em primeiro lugar, há convenções e estatutos internacionais (dos quais o Brasil é signatário) que defendem e garantem os direitos das populações indígenas. Por exemplo, a Convenção 169 (1989) da Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi o primeiro documento internacional em defesa dos direitos dos povos indígenas. A convenção defendia principalmente os princípios de autonomia, garantindo a autonomia territorial. Esse foi o primeiro tratado internacional a garantir o direito costumeiro indígena e a afirmar a autoridade indígena tanto dentro das comunidades quanto em relação aos Estados.

Além dele, existe atualmente um corpo de normas e recursos jurídicos internacionais promovido principalmente pelas Nações Unidas (ONU). Por exemplo, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas é uma resolução juridicamente não vinculante aprovada pelas Nações Unidas em 2007 e foi o primeiro documento exclusivamente dedicado às populações indígenas no sistema da ONU. As violações contra os Guarani-Kaiowá são constantemente denunciadas pelas lideranças indígenas do Brasil nas instâncias internacionais, sendo tema de apelos da ONU e na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH).

Por outro lado, o Internacional atua diretamente nesses territórios pois as expropriações são feitas em nome de um projeto de desenvolvimento baseado na exportação de commodities tais como gado, soja e cana de açúcar. As elites financeiras transnacionais e agropecuárias são as que financiam (direta e indiretamente) e mantêm a dinâmica de invasões, ameaças e assassinatos do povo Guarani-Kaiowá em busca da manutenção dos interesses financeiros e econômicos da exportação em larga escala.

As chamadas ‘retomadas’ do território tradicional Guarani-Kaiowá são um processo central no modo como esse povo vivencia sua relação com o Estado. Tais retomadas ocorrem, por vezes, em territórios já reconhecidos pela FUNAI, mas

ainda não demarcados⁷. Assim, a ocupação territorial e temporal dos territórios tradicionais indígenas resulta no ‘genocídio continuado’ (VERON, 2018) dos povos indígenas, especialmente dos Guarani e dos Kaiowá, haja vista que o estado do MS foi uma das primeiras experiências de ocupação territorial pelo agronegócio em larga escala no Brasil.

Segundo Valdelice Veron, "a vida de uma indígena Kaiowá desde o seu início é marcada pelas retomas, processos de desencadeamentos para retomar o nosso território ancestral que nos foi roubado violentamente" (VERON, 2018, p. 6). Ela denuncia os processos violentos de reintegração de posse no MS: nessas ocasiões, o Estado por vezes envia tropas da polícia militar, polícia federal - ou até mesmo milícias rurais - para atuar em prol da proteção da propriedade privada, e não da vida dos Guarani-Kaiowá e outros povos da região. Esse uso do aparato militar contra a população é uma forma de guerra contra os povos indígenas: uma guerra injusta e assimétrica.

Delineamento do trabalho

O primeiro capítulo deste trabalho introduz e debate o arcabouço teórico utilizado. Promovo um desenvolvimento dos debates decoloniais e anticoloniais e suas ramificações nas Relações Internacionais e nos estudos de gênero. Esse primeiro passo é importante para pavimentar o caminho para a discussão sobre a prática anticolonial e a fuga do antropocentrismo, que fundamentam minhas reflexões acerca do corpoterritório, que é apresentado ao fim do capítulo.

O debate sobre o conceito do corpoterritório (XAKRIABÁ, 2018) orienta o fazer epistemológico deste trabalho. Para desenvolvê-lo, prossigo com uma exposição da situação histórica e atual dos Guarani Kaiowá no capítulo 2. A partir disso, exploro os conceitos nativos deste povo sobre a territorialidade, o que me permite conectar a luta pelo tekoha com o corpoterritório previamente explorado.

⁷ Visto que o processo de demarcação ocorre em várias fases, é comum, na região onde vivem os Guarani Kaiowá, que existam territórios reconhecidos, mas não demarcados. A identificação territorial é reconhecida por um GT interdisciplinar da FUNAI para a identificação territorial, com o envolvimento dos povos indígenas da TI (Terra Indígena) tradicionalmente ocupada e, caso o resultado do GT seja aceito sem contestação, declara-se a Terra Indígena e seus limites. Apenas após tal declaração há o processo de demarcação, homologação e sanção presidencial, que resulta no registro da TI no SPU (Sistema de Patrimônio da União) (MORAIS, 2016). Todas as fases desse processo são suscetíveis a contestação, e daí que surgem os conflitos territoriais que assolam não apenas os Guarani Kaiowá, mas a grande maioria dos povos indígenas do Brasil.

Isso se desenvolve a partir do corpo da mulher indígena e as implicações nas dinâmicas coloniais de gênero, exploradas no capítulo 3. Este capítulo adentra a discussão sobre violência, explorando mais a fundo como as diferentes formas de violência afetam o corpoterritório a partir do conceito de continuum de violência (COCKBURN, 2004).

Por fim, o quarto e último capítulo realiza um esforço disciplinar de crítica e debate sobre o status ontológico do corpo nas Relações Internacionais. A partir da territorialidade indígena e do conceito de corpoterritório e suas implicações, busco deslocar o lugar do corpo na disciplina e demonstrar que trabalhar o corpo de mulheres indígenas significa trabalhar com toda a universalidade que elas carregam dentro de si. Assim, reconheço a atuação do continuum de violência (COCKBURN, 2004) nos corpos-territórios e demonstro que refletir sobre a violência infligida sobre os corpos indígenas significa muito mais do que apenas contabilizar mortes e/ou agressões. É sobre entender como o corpo afeta o território e como o território afeta o corpo: são partes indissociáveis de uma relação de segurança que precisam ser pensadas e asseguradas em conjunto.

A colonização europeia, colonialidade e o Outro Lado da Linha Abissal: o que acontece quando descoloniza-se mentes e corpos?

"[U]ma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo, assim como podemos viver e atuar na resistência feminista sem jamais usar a palavra feminismo". (HOOKS, 2013, p. 86).

Começo esse capítulo com essa colocação de bell hooks pois ela informa muito sobre minha proposta nesta seção inicial e neste trabalho como um todo. Inicialmente, tenho como objetivo discutir a tensão ontológica, baseada em múltiplas formas de violência, entre o processo de colonização e posterior consolidação do Estado westfaliano nas Américas (mais especificamente no Brasil) e o modo de vida dos povos indígenas de forma geral. Para isso, proponho uma breve análise das formas de colonização e diferentes formas de violência vivenciadas pelos povos indígenas ao redor do globo, compreendendo que há padrões de ataques a todos eles.

Como parte de um esforço inicial de localização da minha pesquisa, discutirei aqui a resistência epistêmica dos povos indígenas e a criação do conceito-luta a partir das ideias, mobilizações e conceitos destes. Para isso, este capítulo situa o debate onto-epistemológico sobre tensão ontológica entre o projeto de Estado westfaliano e a indianidade nos estudos sobre o conhecimento indígena no Brasil. Reconhecendo essa colocação do Outro no projeto estatal, adentro o campo teórico dos escritos pós/de-coloniais através da discussão sobre a modernidade e colonialidade, apoiando-me majoritariamente no debate desenvolvido pelos autores da tradição decolonial como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Homi K. Bhabha e Frantz Fanon. Com base nessa discussão, é possível questionar o lugar da diferença e da construção do Outro no discurso estatal sob uma perspectiva decolonial (SMITH, 1999).

Por meio deste esforço, busco acessar os termos, conceitos e casos mobilizados pelos povos indígenas na luta contra a violência e o genocídio através do que é chamado de 'teoria anticolonial'. Promovo esse movimento pois, assim como é apontado por hooks, há na experiência e na luta uma forma de teorização potente que deve ser reconhecida no debate disciplinar das Relações Internacionais. Recorro ao trabalho de autores indígenas como Valdelice Veron (2018), Célia Nunes Xakriabá (2018), Eloy Terena (2019) e Tonico Benites (2012) e de

etnografias como as de Aline Crespe (2015) e Bruno Moraes (2019) para explorar os termos e conceitos dos povos indígenas em sua teorização da resistência. Partir dos conceitos nativos e considerá-los como um fazer epistemológico válido é um esforço inicial necessário e político.

É importante sinalizar que os trabalhos aqui utilizados serão focados no caso empírico dos Guarani e Kaiowá, maior população indígena do Brasil e que vivencia os maiores índices de violência no país. As obras utilizadas neste capítulo orientarão todo o trabalho, funcionando como referencial teórico com um fim curativo e libertador (HOOKS, 2013). Frente a uma situação de ‘genocídio continuado’ (VERON, 2018), o povo Guarani e Kaiowá resiste, teorizando e agindo a partir dos saberes ancestrais e da resignificação de conceitos do ‘homem branco’.

Portanto, esse movimento inicial é necessário para adentrar a situação histórica e humanitária dos povos Guarani e Kaiowá. A posicionalidade do conhecimento indígena é o ponto de partida desse trabalho: meu argumento parte da necessidade disciplinar de aprendermos com os teóricos da resistência, mesmo quando eles próprios não formalizam a criação de uma teoria como sistema de saberes. Parto aqui de uma análise semântica de ‘teoria’ como uma *Weltanschauung*: ou seja, um conjunto de valores que constitui uma perspectiva pela qual enxerga-se e interpreta-se o mundo.

Embora exista uma pluralidade de sentidos atribuídos à teoria, a discussão nesse trabalho parte da compreensão do termo como a forma pela qual compreendemos e representamos o mundo. Esse sentido significa que a teoria funciona como uma ‘lente’ para se enxergar e interpretar o mundo. Por isso que quando se fala sobre ‘teoria pós-estruturalista’, ‘teoria feminista’, ‘teoria crítica’, etc, é geralmente nesse sentido da palavra. Essa ‘lente’ pela qual o mundo é analisado é informada por percepções epistemológicas e ontológicas localizadas e que definem quais perguntas devem ser feitas, o que deve ser investigado, quais as relações entre os atores analisados, etc.

É importante reconhecer que essa concepção sobre a teoria também engloba outros significados da palavra. Por exemplo, a teoria pode ser semanticamente definida como uma explicação de determinado fenômeno. Entender a teoria como uma *Weltanschauung* também incorpora esse sentido da palavra – afinal, a perspectiva de observação do mundo tem um objetivo explicativo (ABEND, 2008).

A partir disso, reconheço uma tensão inicial entre a indianidade e o Estado e início um debate sobre as categorias mobilizadas pelos povos indígenas no Brasil: no processo de luta por direitos, demarcação e segurança, são centrais não apenas os conceitos nativos, mas também a apropriação de conceitos do próprio Estado, como território, segurança, fronteiras e direitos.

Por exemplo, como sujeitos moldados pela constante oposicionalidade e relacionalidade ao Estado, os povos indígenas são detentores da internacionalidade por excelência. Suas diversas concepções de territorialidade desafiam as fronteiras estatais como linhas demarcadas na terra, pois a relação dos povos indígenas com o território, apesar de ter particularidades entre os diferentes povos, é uma relação ontológica. Nesse contexto, os corpos, pensados através do espaço e do tempo, são território e vice-versa. Assim, conforme apontado por Beier (2005, p. 221 apud URT, 2016, p. 881), “indigenous people(s) and their knowledges should be of interest not because we might suppose that they can inform our theories, but because what they have to tell us is bona fide international theory in its own right”.

Esse capítulo inicia-se a partir do reconhecimento da cartografia abissal da modernidade, que fundamenta as relações hierárquicas que serão aqui exploradas. Em seguida, é realizada uma breve regressão sobre a centralidade do processo de colonização como fenômeno global na criação das diferenças e consequente demarcação abissal entre o ‘Eu’ e o ‘Outro’. Tal retomada da colonização não apenas conversa com o conceito da colonialidade, mas permite a exploração da relacionalidade dos povos indígenas e o sistema moderno de Estados. Nesse contexto, reconheço as tensões entre a (r)existência de povos indígenas no sistema de Estados soberanos e exploro-as a partir da literatura sobre o tema nas Relações Internacionais. Por fim, acesso os fazeres epistemológicos de povos indígenas com um objetivo duplo: em primeiro lugar, busco superar as dicotomias abissais, que se reproduzem social e academicamente; e, em segundo lugar, parto da agência epistemológica de povos indígenas para fundamentar a possibilidade de um pensamento trans-ontológico neste trabalho.

1.1

A cartografia abissal da modernidade: colonização europeia, colonialidade e a dialética do não-lugar da diferença

Apesar de uma análise teórica e filosófica sobre a modernidade e a colonialidade não ser o foco deste trabalho, cabe fazer algumas observações sobre esses conceitos e suas implicações como caminho para compreender não apenas o processo colonial, mas também a construção do Estado tal como ele existe atualmente. Contrariamente ao que o termo sugere, a inauguração da modernidade não significou avanço, muito menos novidade. Aníbal Quijano argumenta que o termo ‘modernidade’ faz referência, na realidade, ao poder mundial estruturado sob algumas articulações de poder que regulam a vida da população mundial há, pelo menos, 500 anos.

Segundo ele, a modernidade instaurou uma organização de poder mundial na qual “no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p. 113). Cada uma dessas instituições relaciona-se de maneira interdependente com a outra, criando um sistema que abarca toda a população do planeta.

Para Anthony Giddens, tratar da modernidade significa tratar não apenas sobre organizações (no sentido de uma pluralidade de organizações estatais), mas sobre a organização social, entendida como “o controle regular das relações sociais dentro de distâncias espaciais e temporais indeterminadas” (GIDDENS, 2002, p. 22). Ademais, a modernidade cria uma dialética entre o local e o global: ela reorganizou o espectro social de tal forma que, “pela primeira vez na história humana, ‘eu’ e ‘sociedade’ estão inter-relacionados num meio global” (GIDDENS, 2002, p. 27).

Para Boaventura de Sousa Santos, a modernidade ocidental é como um paradigma fundamentado na tensão entre a regulação e a emancipação social (SANTOS, 2007). Essa dicotomia, contudo, não é aplicável aos territórios coloniais pois neles é exercida a dicotomia apropriação/violência. Com isso ele demonstra que o pensamento moderno se destaca pela capacidade de criar e radicalizar distinções: é por isso que o autor afirma que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Ele consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis,

no qual o “o outro lado da linha” desaparece como realidade e é produzido como inexistente, sendo excluído da própria concepção do Outro (SANTOS, 2007). Nessa lógica, o “outro lado da linha” é produzido como inexistente: a diferença é excluída de forma radical pois é entendida como exterior ao universo “deste lado da linha” (SANTOS, 2007).

A impossibilidade de coexistência do sistema de referência com “outro” lado da linha abissal o reserva o não-lugar da diferença ao mesmo tempo em que necessita desta demarcação para a construção da referência “deste lado da linha”, materializada pelo Estado moderno em si. Desta forma,

[a] negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (e essa negação fundamental permite, por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo e, por outro, que a criatividade do pensamento abissal banalize facilmente o preço da sua destrutividade) (SANTOS, 2007, p. 76).

Esse profundo binarismo do pensamento abissal e a incomensurabilidade entre seus termos foram instauradas via bases institucionais (como universidades, escolas e profissões) e através das linguagens técnicas científica e jurídica. Nesse sentido, as linhas cartográficas abissais que outrora demarcaram as colônias e as metrópoles resistem no pensamento moderno ocidental e estruturam as relações políticas, sociais e culturais exclusivas que moldam o sistema contemporâneo mundial.

Desta maneira, entende-se que tratar da modernidade significa debater a colonização europeia. O processo colonizador “civilizador” faz parte do projeto moderno de desenvolvimento e redefinição das formas de vida e é através dele que se deu a expansão dos ideais organizacionais modernos, que dependeu da exploração de povos originários e da criação de novas entidades políticas nos termos da modernidade. É através do processo de colonização que a violência epistêmica da linha abissal toma forma física e atinge diretamente os corpos e os territórios daqueles considerados inexistentes pelo pensamento ocidental moderno. Assim, essa construção epistêmica justifica e possibilita não apenas o ataque indiscriminado aos corpos diferentes, mas também a criação de um discurso possibilitador da tomada dos territórios desses indivíduos e a posterior criação de Estados soberanos sobre a terra previamente ocupada por esses sujeitos “não sujeitos”.

Por exemplo, Ailton Krenak aponta que a ideia de que os europeus poderiam colonizar o resto do mundo baseava-se na premissa de que havia uma categoria de ‘humanidade’ mais esclarecida, mais humana, que precisava ir ao encontro daquela ‘humanidade’ obscurecida e trazê-la para ‘o lado de cá’ da civilização. Esse chamado para civilização “sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (KRENAK, 2019, p. 11).

Essa noção da qual fala Krenak é o que constitui a modernidade porque, conforme aponta Santos (2007), a criação da linha abissal gera esse movimento dialético de presença e ausência que produz uma falta radical: a ausência de humanidade (SANTOS, 2007, p. 76). Nesse sentido, entende-se que a modernidade está “intrinsecamente associada à experiência colonial” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.84 apud BALLESTRIN, 2013, p. 100). Ou seja: “não existe modernidade sem colonialidade” (QUIJANO, 2000, p. 343 apud BALLESTRIN, 2013, p. 101). Assim, a reflexão sobre a relação entre modernidade marca o desenvolvimento do pensamento decolonial, o que é importante pois, conforme apontado por Santos (2007), “o reconhecimento da persistência do pensamento abissal é condição sine qua non para começar a pensar e a agir para além dele” (p. 85).

O que busco demonstrar através dessa articulação é, portanto, a maneira pela qual a violência epistêmica do pensamento abissal coexiste de maneira interdependente com a violência física e ontológica executada no e a partir do processo colonial. A construção da diferença foi o discurso possibilitador e de justificativa da violência executada na guerra injusta de invasão de Abya Yala e, mais precisamente, Pindorama. Além disso, é importante também ressaltar que esse é um processo inerentemente global: a construção epistêmica sobre a diferença foi mobilizada não apenas no contexto das Américas, mas no processo de colonização em todo o mundo. As relações de poder raciais, epistêmicas e físicas são desiguais também na micropolítica dos povos indígenas Canadá, dos Estados Unidos, dos indígenas do Ártico, dos nativos da Ásia, dos Maori da Nova Zelândia, entre outros.

Na macropolítica global, por sua vez, o pensamento abissal criou também uma hierarquia racial expressa trans e internacionalmente: é sobre ela que o sistema internacional foi criado e consolidado tal como o conhecemos hoje. Ou seja: as

diferenças de poder entre as nações e a consolidação das chamadas ‘Grandes Potências’ são, em última instância, resultado da criação das diferenças abissais pelo colonialismo. Apesar deste não ser o objetivo desse trabalho, minha análise sobre os Guarani e Kaiowá no Brasil nos permite enxergar os efeitos deste processo. Ao longo de minha argumentação, buscarei demonstrar que a criação das diferenças, alinhada com a reprodução do sistema capitalista global baseado na expropriação dos territórios nativos e com a violência do Estado soberano, criou as condições para o “genocídio continuado” (VERON, 2018) dos povos indígenas no Brasil.

Uma articulação teórica que permite compreender esse processo interdependente é a teoria decolonial. Ela fundamenta-se primordialmente a partir do conceito da colonialidade, que pode ser entendida como a lógica continuada do colonialismo. Tal conceito foi desenvolvido por Aníbal Quijano (2005), que desenvolve a ideia da colonialidade do poder, posteriormente estendida por Walter Mignolo e Catherine Walsh através da elaboração das ideias sobre a colonialidade do ser, do saber e da cosmologia.

Quijano reconhece que “as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 99). Segundo o autor (2005), a colonialidade do poder, em conjunto com o capitalismo e o eurocentrismo, afeta a vida cotidiana da população mundial. Ela se sustenta “na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2009, p. 73).

Segundo Walsh (2018), a colonialidade do poder se refere a um sistema de classificação fixado a partir de uma divisão racial hierárquica, na qual o branco (europeu ou europeizado e masculino) ocupa posição superior enquanto os não-brancos são classificados como inferiores a partir de identidades impostas e negativas. Essa divisão serve aos interesses tanto da dominação como do capitalismo eurocêntrico, que em última instância sustentam o projeto de Estado nação (WALSH, 2018).

É importante ressaltar que o conceito da colonialidade, ainda que vinculado ao colonialismo, não é um sinônimo deste último, que nem sempre implica relações raciais de poder. “O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a

Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo” (QUIJANO, 2009, p. 73). Segundo Walter Mignolo, a colonialidade implica a imperialidade do poder no mundo moderno/colonial, que por sua vez é inscrito não através de armas e exércitos, mas pela articulação discursiva que justifica o uso das armas e exércitos pelo “bem, salvação e felicidade da humanidade” (MIGNOLO, 2018, p. 140). Essa análise advém do que Quijano denomina a matriz colonial de poder (daqui para frente, MCP), que representa uma estrutura complexa de controle e administração de diversos âmbitos da dinâmica social. Esse conceito permite uma revelação teórica das construções coloniais persistentes no mundo moderno que permanecem invisíveis a olho nu.

Desta maneira, o problema estrutural/colonial/racial da modernidade executado a partir da matriz colonial de poder cria múltiplas nuances de discriminação (QUIJANO, 2009). Catherine Walsh (2012) discorre sobre a colonialidade do saber, que constitui o posicionamento do pensamento europeu como a ordem exclusiva da razão e do conhecimento, que por consequência descarta e desqualifica a existência de outras racionalidades epistêmicas que não as produzidas pelos homens brancos europeus.

Através da colonialidade do saber, o conhecimento se torna um aparato de dominação que opera dentro do discurso disciplinar e acadêmico. Linda Smith (1999) reconhece isso ao apontar que “a pesquisa não é um exercício distante e inocente, mas uma atividade que tem algo em jogo e que ocorre em um conjunto de condições políticas e sociais” (p. 5, tradução nossa). Conforme aponta Mignolo (2018), essa é a colonialidade epistêmica, que informa a educação e o treinamento dos indivíduos através da desvalorização de formações epistemológicas diferentes daquela orientada pelos valores da modernidade.

Em última instância, ela informa a ontologia dos indivíduos: é esse movimento epistemológico que institui a desvalorização de determinadas existências em termos raciais e de gênero, construindo uma suposta inferioridade ontológica. Isso é o que se denomina de colonialidade do ser (MIGNOLO, 2018). Essa expressão da colonialidade é exercida através da inferiorização, subalternização e desumanização: o que Frantz Fanon se referiu como o trato da “não existência” (WALSH, 2012, p. 68, tradução nossa). Ou seja, a colonialidade do ser desumaniza os sujeitos racialmente marcados e colonizados, que são distanciados da ideia de modernidade.

Por fim, o que Walsh denomina de colonialidade cosmológica refere-se à hierarquização advinda do binarismo natureza/cultura, que relega a natureza a um espaço discursivo inferior. Através desta divisão, a relação dos seres para com a natureza é negada e esta e tudo que ela inclui é relegada à objeto que funciona à serviço do indivíduo moderno ocidentalizado (WALSH, 2012). Nesse sentido, a decolonialidade é, em última instância, uma liberação do conhecimento e da valorização das diversas formas de subjetividade que foram sistematicamente desvalorizadas pelas narrativas da modernidade (MIGNOLO, 2018).

Desta forma, a teoria decolonial reconhece diversas esferas de dominação e construção da imagem do colonizado frente ao colonizador. Esse esforço, segundo Mignolo, reconhece a ontologia do mundo como instituída pela epistemologia. Nesse sentido, a colonialidade do conhecimento implica a colonialidade do ser, visto que o que existe, nesse sistema de saber, depende do que fomos programados a saber. Portanto, uma ontologia informada por uma epistemologia racista e sexista tal como a da modernidade resulta na desvalorização de certos corpos, subjetividades e saberes (MIGNOLO, 2018).

A teoria decolonial funciona, neste trabalho, como ponto de partida para uma análise sobre a colonização e a dialética do não-lugar da diferença perpetuada através da colonialidade. A partir dos conceitos dos teóricos decoloniais, podemos analisar o processo de colonização de maneira crítica, o que nos permite reconhecer padrões de funcionamento social e político que perpetuam a linha abissal de Sousa Santos. Entretanto, ela não representa nossa linha de chegada. Parto da teoria decolonial para discutir o pensamento indígena, que é, em si, anticolonial.

Esse esforço me permite questionar o início da construção epistêmica e ontológica do Brasil como Estado nação. Isso porque a narrativa sobre a ‘descoberta’ do ‘Novo Mundo’ pelos europeus no século XV conta muito sobre a construção da História como uma história única. Conforme coloca a autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, “[q]uando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso” (ADICHIE, 2019, p. 5). Contada a partir do ponto de vista do invasor, a narrativa do descobrimento finca em anos específicos o surgimento de terras que existiam há séculos e corpos que as habitavam fazia quase tanto tempo.

Ao contrário do que a narrativa hegemônica apresenta, o continente das Américas não foi descoberto quando firmado o Tratado de Tordesilhas (1494) e muitas pessoas já o habitavam há séculos. Abya Yala foi violada, penetrada por homens vindos do outro lado do mar. Começar a narrativa histórica deste trabalho com o período de invasão de Abya Yala pode parecer contraditório, mas é necessário. Parto, contudo, da história única ao avesso: discuto a invasão de Abya Yala a partir de uma perspectiva informada pela decolonialidade e pela perspectiva dos povos indígenas, o que me permite discutir as violências que isso representou. A invasão não criou apenas um ‘Novo Mundo’, mas também produziu a linha abissal (SANTOS, 2007), que demarca as diferenças de maneira hierárquica, criando aquilo que Ailton Krenak chama de ‘humanidade’ e ‘subhumanidade’ (KRENAK, 2020).

Apesar deste trabalho focar no processo de colonização ocorrido no território brasileiro, é importante reconhecer que tratar da colonização significa analisar um processo transnacional. Enquanto cada região apresenta especificidades geográficas, climáticas e populacionais, a invasão colonial teve um objetivo básico comum em todas as áreas do globo que foram exploradas: a tomada de território. É o território que, em termos gerais, guiou a exploração e desumanização das populações indígenas.

Afirmar que a colonização foi um processo global não significa, contudo, que foi um fenômeno homogêneo. De maneira geral, as colônias foram organizadas como de povoamento ou de exploração. Enquanto as primeiras eram focadas no assentamento organizado populacional da metrópole no novo território, as segundas correspondiam aos interesses mercantilistas de enriquecimento rápido da época. Embora existam diferenças entre as formas de colonização que ocorreram, por exemplo, na América do Norte e Oceania em relação à colonização da América do Sul, a violência contra a população nativa dos territórios foi um denominador comum nestas incursões.

Glenn Coulthard (2014) define o colonialismo territorial como uma estrutura de dominação predicada na expropriação de terras e autoridade política dos povos indígenas. A partir dos escritos de Marx sobre a acumulação primitiva do capital e da crítica anticolonial feita por Frantz Fanon, Coulthard demonstra que a expropriação de terras funcionou (e continua funcionando) como elemento chave para a instauração e manutenção do sistema colonial. No Brasil, por exemplo, a

expropriação territorial continua informando as formas de resistência indígenas: o território é central em todo o discurso indígena, principalmente pela ligação dos povos com sua ancestralidade e com a natureza.

Segundo Coulthard, a relação colonial entre colonizador e colonizado é caracterizada por uma forma particular de dominação na qual o poder é sedimentado de maneira segura através de relações hierárquicas que facilitaram e continuam facilitando a despossessão das terras indígenas. A centralidade do território na política colonizadora leva o autor a aplicar o entendimento marxista sobre a acumulação primitiva⁸, conceito que é analisado por Marx como um processo baseado na expropriação das terras camponesas na Europa. Com essa expropriação, os capitalistas começaram a explorar essas terras e a população que vivia de subsistência nessas terras precisou vender sua mão de obra - seja nos campos ou nas cidades - para sobreviver. Assim, dadas as devidas proporções e ressalvas sobre o *framing* temporal e o desenvolvimentismo normativo, Coulthard enxerga o colonialismo como uma forma de expropriação tal qual Marx apontava que houve com os camponeses na Europa. No processo descrito por Marx, entretanto, não havia a variável racial, enquanto a raça foi central na construção identitária colonial.

Desta forma, Coulthard contribui com sua visão profunda sobre a importância do território nas políticas de resistência indígenas. Segundo ele,

Indigenous struggles against capitalist imperialism are best understood as struggles oriented around the question of land—struggles not only for land, but also deeply informed by what the land as a mode of reciprocal relationship (which is itself informed by place-based practices and associated form of knowledge) ought to teach us about living our lives in relation to one another and our surroundings in a respectful, nondominating and nonexploitative way (COULTHARD, 2014, p. 60).

A análise de Coulthard é ainda mais relevante quando analisada sob a compreensão de que a sociedade internacional moderna é baseada no

⁸ Segundo Coulthard (2014), o conceito de acumulação primitiva discutido por Marx representa uma crítica à ideia de que seria a acumulação primitiva do capitalismo. Isso significa que Marx, através dessa articulação, estava criticando a ideia desenvolvida por alguns economistas no século XIX de que houve uma suposta acumulação primitiva do capital através do movimento de poupança por parte de alguns indivíduos, que acumularam a ponto de fazer a economia rodar. Pelo contrário, Marx aponta que o fenômeno que entendem como acumulação primitiva foi baseado na verdade na expropriação das terras camponesas na Europa (enquanto nas Américas foram terras dos povos nativos). Com a expropriação, os capitalistas começaram a explorar essas terras e, como consequência, a população que anteriormente vivia de subsistência precisou vender sua mão de obra - seja nos campos ou nas cidades - para sobreviver. Assim iniciou-se o processo de venda da mão de obra e consolidação do sistema capitalista. Coulthard parte dessa concepção para apontar o colonialismo como uma forma de expropriação tal qual Marx disse que houve com os camponeses na Europa. Obviamente que no processo descrito por Marx não havia a variável da identidade, enquanto no processo colonial isso é central.

reconhecimento mútuo de formações estatais fixadas territorialmente, as quais reconhecem mutualmente o controle territorial soberano de cada uma (RUGGIE, 1993). Associada à articulação da terra como propriedade provada, essa compreensão permite apontar que o poder estatal doméstico e internacional foi estruturado a partir de uma série de relações sociais hierárquicas que permitiram e continuam facilitando a expropriação de terras indígenas (COULTHARD, 2014). Isso implica em uma resistência indígena ainda informada pela questão territorial, o que será explorado posteriormente neste trabalho.

Conforme aponta Picq (2018), o desafio indígena à soberania é uma constante na história dos Estados coloniais, mas raramente é reconhecido como a base da política moderna. Ela argumenta que a política indígena é, em última instância, sobre o locus da soberania. Assim, a teoria e a prática do anticolonialismo indígena é uma luta inspirada e orientada acerca de questão territorial – mas, conforme aponta Coulthard (2014), aqui a terra é entendida não apenas como o espaço físico, mas também como um sistema de relações recíprocas.

No encontro colonial, o ímpeto pelo controle territorial teve, por sua vez, impacto nas dinâmicas de vida e da população indígena. No caso brasileiro, a população indígena no território do que viria a ser o Brasil em 1500 era de cerca de 3 milhões de pessoas. Apenas setenta anos depois, esse número caiu em mais da metade.

Enquanto os povos indígenas constituíam 100% da população total do território em 1500, em 2010 eles correspondiam a 0,26% da população brasileira. Essa drástica diminuição se deve a séculos de políticas genocidas e violentas como a escravidão, contaminação de aldeias inteiras com doenças trazidas pelo homem branco (como a varíola e, hoje, o Covid-19), estupros em massa e assassinatos.

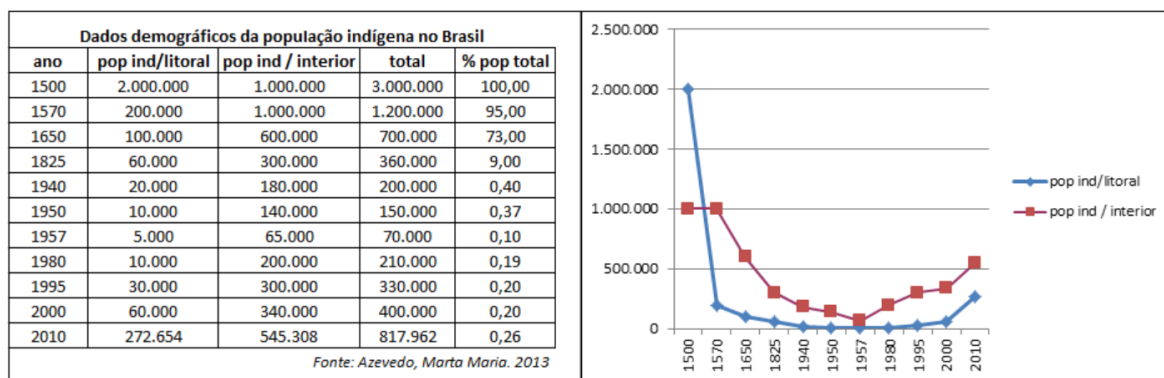


Figura 4: FUNAI⁹

Desta forma, o processo de colonização iniciado em 1500 representou o massacre de corpos, mas também de sociedades. Isso porque conforme aponta Patrick Wolfe (2006), a lógica colonial de eliminação dos povos indígenas não funciona apenas através da liquidação física. O objetivo final da dissolução das sociedades indígenas é, em essência, a tomada territorial, que pode ser feita através de imposição cultural e religiosa, relocação forçada, destruição da ideia comum de povo, etc. Assim, os corpos indígenas podem até sobreviver, mas de maneira marginalizada (WOLFE, 2006).

Nesse sentido, a colonização inaugurou um período caracterizado pela demarcação: seja ela territorial ou social, a invasão de Abya Yala representou um esforço de criação de fronteiras espaciais e subjetivas que, em última instância, criaram categorias de humanidade. Hobbes, por exemplo, formulou o conceito de “estado de natureza” à luz do encontro colonial, pensando nos homens ‘selvagens’ como menos sujeitos: logo, menos racionais, menos humanos. Segundo Cristina Rojas, a divisão entre cultura e natureza, desenvolvida pelo pensamento Iluminista europeu, acompanhou e fundamentou o projeto da modernidade colonial e capitalista como um projeto universal (ROJAS, 2016).

A partir disto, o (não) lugar da diferença na sociedade moderna ocidental é representado pela exclusão violenta de tudo considerado exterior ao universo referencial. Essa forma de exclusão ocorre, pois, a diferença permanece “exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”” (SANTOS, 2007, p. 71). Assim, o pensamento moderno é caracterizado pelo seu

⁹ FUNAI. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>>. Acesso em 01 de dezembro de 2020.

caráter abissal, fundamentado em um sistema de distinções que criam a referência e a diferença.

No contexto da invasão do ‘Novo Mundo’, o humano passou a ser representado pelo homem branco e vice-versa. Enquanto a branquitude e a masculinidade foram construídas como a representação universal do humano, tudo aquilo demarcado como diferente está fora da zona da humanidade. Nesse sentido, a criação do ‘branco’ é, ao mesmo tempo, a criação do ‘não branco’ pois o inferior precisa existir para que haja hierarquia. Conforme sugere Fanon, “c’est le blanc qui crée le nègre”¹⁰ (FANON, 1968, p. 28 apud (FAUSTINO, 2015, p. 47).

Simultaneamente, a construção do referencial masculino significou a exclusão do feminino. O feminino racializado do ‘Novo Mundo’ foi encurralado nas hierarquias do patriarcado colonial moderno. Essa relação tomou forma na invasão violenta dos corpos das mulheres indígenas, considerados ‘menos humanos’ justamente por estarem ainda mais fora da zona da humanidade por serem corpos racializados e marcados pelo gênero (SEGATO, 2012; SMITH, 2015).

É nesse contexto que se inserem os esforços de homogeneização nacional e apagamento das diferenças, na qual a linha abissal é ao mesmo tempo reforçada e eliminada. Por um lado, ela é reforçada pois, para a existência do referencial identitário nacional há a necessidade da demarcação da diferença e do inteligível, daquilo que não desejamos ser. Por outro lado, a linha é eliminada pois há um movimento homogeneizante do projeto moderno de Estado que busca inserir todos - mesmo que de maneira diferenciada e hierarquizada - em seus termos. Essa inserção, contudo, nunca é completa: o gênero e a raça, por exemplo, são marcadores inscritos nos corpos, expondo sempre que apesar de disfarçada, a linha nunca é apagada. Conforme é apontado por Santos (2007), “[a]s colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece no pensamento e nas práticas modernas ocidentais tal como no ciclo colonial” (SANTOS, 2007, p. 76).

Assim, os povos indígenas, especialmente no caso brasileiro, localizam-se, ao mesmo tempo, do lado de cá e do lado de lá da linha abissal. Enquanto são alvo de políticas de assimilação pelo Estado para se tornarem sujeitos ‘culturados’, são também o Outro do lado de cá, tendo suas tradições e modos de experienciar o mundo negados e suprimidos como se não existissem. A violência da modernidade

¹⁰ Foi o branco que criou o negro (tradução livre).

é tamanha que silencia a possibilidade de outras percepções organizacionais e relacionais sobre o mundo e, portanto, suas entidades - o Estado, o tempo, a ciência, etc... - negam qualquer alternativa crível de existência e vivência.

Conforme sugere Homi K. Bhabha (1991), a construção do sujeito colonial parte da articulação das formas sexual e racial de diferença. O discurso colonial, segundo ele, é crucial para a ligação de uma gama de diferenças que informam as práticas repressivas e políticas que sustentam a hierarquia cultural mundial. O sujeito colonizado é, portanto, construído como inferior, degenerado e ‘anormal’. Ou seja: enquanto a norma é a identidade desenhada pelo Estado, o anormal demarca o Outro (BHABHA, 1991). Além disso, Fanon demonstra como o discurso colonial - baseado no e reprodutor do racismo - reproduz práticas de negação da humanidade que são, em si, um eixo estruturante da própria modernidade (FAUSTINO, 2015, p. 58).

Nesse sentido, o discurso da ‘identidade nacional’ é exercido em meio a essa batalha das linhas abissais. No Brasil, enquanto a identidade nacional foi construída como antagonista à identidade indígena, as fronteiras imaginárias criadas pelo colonialismo são perpetuadas. Assim, a nação colonial foi construída sobre uma fragilidade soberana: o reconhecimento de outras nações dentro do território sobre o qual o Estado se consolidou significa reconhecer outras formas de soberania e, portanto, admitir a não-excepcionalidade do Estado westfaliano.

Além disso, o Estado colonial é não apenas uma estrutura racializada, mas também patriarcal em sua essência (COULTHARD, 2014; LUGONES, 2007; SEGATO, 2012). Para compreender os efeitos disso, Maria Lugones (2007) chama atenção para as dinâmicas de gênero existentes no processo de dominação e exploração colonial. Segundo ela, o processo de colonização impôs um fardo duplo de inferiorização racial e subordinação de gênero aos povos colonizados. As normas de gênero, desenvolvidas a partir de um referencial branco e europeu, criam a imagem do colonizado não apenas racializado, mas também genderizado.

Desta maneira, Lugones demonstra como os homens não brancos eram (e continuam sendo) vistos, em geral, como uma ameaça para as mulheres brancas enquanto as mulheres não brancas eram (e continuam sendo) hipersexualizadas e, portanto, indignas da proteção masculina tal como são as mulheres brancas (LUGONES, 2007). Nesse sentido, ela atribui à colonização europeia a introdução

das diferenças de gênero nas sociedades “pré-modernas”. Para ela, a inferiorização de mulheres indígenas é intimamente conectada à dominação colonial.

Tal concepção sobre a dominação de gênero trazida pela autora não é, contudo, aceita sem ressalvas. Conforme demonstra Segato (2012), há três posições dentro do feminismo sobre o impacto da colonialidade nas relações de gênero. A primeira, segundo a autora, é a do feminismo eurocêntrico, “que afirma que o problema da dominação de gênero, da dominação patriarcal, é universal, sem maiores diferenças” (SEGATO, 2012, p. 116). Essa vertente justifica, sob a bandeira da unidade, uma suposta posição de superioridade das mulheres brancas/europeias, como se sua intervenção sob o discurso de “direitos” representasse uma instauração de igualdade, quando na verdade somente reproduz as violências introduzidas pela própria colonialidade (SEGATO, 2012).

No outro extremo, Maria Lugones representa uma corrente do pensamento feminista decolonial que afirma a inexistência do gênero no mundo pré-colonial (LUGONES, 2007). Em consonância com Oyérónké Oyewùmí (1997), ela parte do entendimento do gênero como uma ferramenta de dominação introduzida pelo Ocidente. Tal introdução violenta, segundo ela, criou duas categorias sociais hierárquicas opostas de maneira binária.

Por outro lado, uma terceira posição é defendida por Rita Segato (2012). Ela afirma que, diferentemente do que aponta Lugones (2007), evidências históricas confirmam a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades indígenas das Américas. Isso significa que havia, sim, uma organização patriarcal pré-existente à colonização europeia, ainda que diferente da do gênero ocidental. Segato denomina essa configuração como um “patriarcado de baixa intensidade” (SEGATO, 2012). Ela aponta a “existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade” (SEGATO, 2012, p. 117). Tais relações, contudo, eram mais abertas ao trânsito entre as posições. Desta forma, isso indica que por um lado, que o gênero existia, “mas de uma forma diferente da que assume na modernidade” (Ibid, p. 118).

Julietta Paredes (2010) aponta que houve um “entronque patriarcal” entre o patriarcado pré-colonial e o ocidental. Segundo a autora, a opressão de gênero não surgiu apenas com os colonizadores europeus, mas havia também dinâmicas opressoras nas sociedades pré coloniais. O feminismo comunitário de Abya Yala,

conceito desenvolvido por Paredes, nos leva a reconhecer e recuperar a luta e memória daquelas mulheres que se colocaram contra um patriarcado existente ainda antes da invasão colonial.

O entronque patriarcal ocorre, portanto, quando a colonial/modernidade adentra o gênero da aldeia e modifica-o perigosamente. Conforme aponta Segato, a invasão colonial

[i]ntervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. (...) Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica (...). [A] superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado (SEGATO, 2012, p. 118).

Assim, a autora demonstra que a posição masculina ancestral foi transformada pelo papel relacional com as poderosas agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. Foi “com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial/modernidade também o faz” (SEGATO, 2012, p. 119). A eleição dos homens como interlocutores privilegiados “foi deliberada e serviu os interesses da colonização e a eficácia de seu controle” (SEGATO, loc. cit.). Por outro lado, as mulheres foram “domesticadas” e distanciadas da esfera pública para que a empreitada colonial fosse facilitada.

Assim, a modernidade, com sua racionalidade focada no indivíduo, deslocou da comunidade o poder de decisão e articulação, reservou às mulheres a esfera privada, enquanto o homem foi promovido a interlocutor público. Isso implicou no “sequestro de toda política (...) por parte da nascente esfera pública republicana em expansão, e a consequente privatização do espaço doméstico, sua “outrificação”, marginalização e expropriação de tudo o que nela era político” (SEGATO, 2012, p. 121). A invasão da colonial/modernidade acarretou também na imposição do binarismo de gênero. Próprio do mundo da colonial/modernidade, esse binarismo invadiu o mundo da aldeia e o modificou perigosamente. Conforme aponta Segato (2012), as hierarquias do binarismo intervêm na estrutura de relações e as modifica

substancialmente, criando uma ordem hierárquica onde outrora houve igualdade. Assim, há a “binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado” (SEGATO, 2012, p. 118). Através disso, são criadas as hierarquias que, enquanto conferem a um (no caso, o homem), o status de representação universal, conferem ao outro o status de “resto” (SEGATO, 2012, p. 122).

A partir disso, o enclausuramento das mulheres na esfera doméstica/privada significou a destruição dos rituais políticos, sociais e solidários existentes entre elas. Isso implica em uma destruição da capacidade de participação da mulher em decisões que afetam toda a coletividade (SEGATO, 2012). As consequências dessa dinâmica afetaram a segurança das mulheres: removidas da esfera pública, elas foram tornadas “progressivamente mais vulneráveis à violência masculina” (Ibid., p. 121).

Esse processo, portanto, explicita como a ocupação territorial está no cerne material da dinâmica colonizadora que implicou na invasão ontológica e epistemológica da vida dos povos indígenas. Não foram apenas os territórios que foram invadidos, mas também os corpos, a coletividade, as dinâmicas sociais. Como consequência, a invasão criou uma nova política de vida e morte que se ramifica até os dias atuais através de diversos tentáculos: o do capitalismo, do patriarcado, do racismo, entre outros. Assim, é possível inferir que o território representa vida - ou ao menos, conforme coloca Wolfe (2006), é necessário para a vida. Desta forma, o reconhecimento da dinâmica dialética entre a modernidade e colonialidade é um importante ponto de partida para as reflexões deste trabalho pois elas ditam as dinâmicas de vida e, portanto, as dinâmicas territoriais. Entretanto, é de suma importância escutar as vozes daqueles que têm a experiência nativa. Por isso, procuro analisar nas seções seguintes as tensões entre as diferentes expressões da soberania no jogo de (re)produção de fronteiras que é o colonialismo. Com isso, é possível acessar as implicações da colonialidade nas dinâmicas de (r)existência de povos indígenas com o objetivo de fundamentar a discussão sobre o pensamento crítico à teoria decolonial, que apesar de difuso e plural, denomino aqui de teoria anticolonial.

1.2

Fronteiras entre soberanias: os povos indígenas e o Estado moderno

“Land is life—or, at least, land is necessary for life. Thus contests for land can be— indeed, often are—contests for life” (WOLFE, 2006, p. 387).

Compreender a colonização implica em uma reflexão sobre sua mais concreta consequência: o Estado-nação. A idealização do Estado-nação é baseada na construção de fronteiras imaginárias entre locais de existência e não existência, assim como fronteiras físicas territoriais (CAMPBELL, 1992); SANTOS, 2007). Desta forma, é importante partir do reconhecimento de que o projeto de Estado não admite outras formas de organizações políticas e soberanas que não ele. O núcleo da sua existência reside no monopólio do poder, da autoridade e da identidade. Nesse sentido, os povos indígenas são ontologicamente antagônicos ao projeto estatal, que é íntima e necessariamente atrelado à lógica de dominação territorial (PICQ, 2018).

Portanto, analisar a relação entre os povos indígenas, suas vivências e o Estado westfaliano, dialoga, em essência, com a disciplina das Relações Internacionais. A criação dos Estados e do que se entende hoje como as relações entre eles depende e condicionou-se do colonialismo. Com o objetivo de explorar a relação assimétrica, violenta e genocida dos Estados para com os povos indígenas de Abya Yala, parto do reconhecimento de um silenciamento das várias formas de (r)existência soberana dos povos indígenas.

Vistos como “povos sem Estado”, os povos indígenas são retratados como grupos incompletos, privados de algo que lhes é necessário - o Estado. Analisadas sob uma perspectiva eurocêntrica, etnocêntrica e estadista, as populações indígenas são determinadas sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história (CLASTRES, 1988). A ideia de civilização europeia é tomada como referencial normativo e assim os povos indígenas são constituídos como o incompleto. Por outro lado, esse trabalho vai contra o sentido único da história e a ideia de que “toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização” (CLASTRES, 1988, p. 170).

Poderíamos retomar a história desde o Tratado de Vestfália, no século XV, para discutir sobre a soberania estatal, mas me interessa pensar não apenas a soberania, mas a relacionalidade da instituição soberana para com a diferença. Por isso, cabe realizar uma reflexão sobre as tensões entre o Estado moderno e os povos

indígenas, que em si representam a diferença. É nesse sentido, por exemplo, que Frantz Fanon demonstra como o sujeito colonizado fora colocado na ‘zona do não ser’ (2008). O autor trabalha com a ideia de que o colonizador entende o negro (e aqui, o negro representa o povo colonizado) como um ser "sem cultura", sem "um longo passado histórico". Desta forma, o branco enxerga o colonizado como um sujeito sem civilização e, portanto, fora da "zona do ser" (FANON, 2008). Essa negação está intimamente ligada à negação da soberania. Indivíduos ‘aculturados’, ‘selvagens’ ou ‘sem Estado’ precisam, portanto, ser guiados até a luz da civilização. E o Estado moderno westfaliano representa a civilização nos moldes ocidentais por excelência. Desta maneira, apontar que os povos indígenas são sociedades sem Estado é uma afirmação correta, mas que não pode ser feita como juízo de valor.

A demarcação da diferença, ao mesmo tempo homogeneizante e segregacionista, nega as possibilidades de vivência dos povos indígenas dentro do Estado nacional em nome de uma suposta ‘identidade nacional’, que funciona como referência para a demarcação da referência e da diferença. É por isso, portanto, que afirmo haver uma tensão ontológica entre o Estado moderno e os povos indígenas. Construído sobre o sangue e lágrimas dos últimos, o Estado se reproduz através da demarcação do diferente e, ao mesmo tempo, da destruição e precarização dessas diferenças. É neste ponto que reside o binarismo da linha abissal proposta por Santos (2007): embora o processo de colonização envolva a assimilação do colonizado para que o domínio seja estabelecido, tal assimilação é somente parcial.

Caso o grupo colonizado seja muito diferente dos colonizadores, ele pode representar uma ameaça ao projeto colonial por se recusar a se adaptar à maneira de viver dos últimos. Por outro lado, caso o colonizado seja idêntico ao seu colonizador, a diferença é apagada e o referencial, assim como o Outro, deixa de existir. Assim, o colonizado deve se parecer apenas parcialmente com os colonizadores para reforçar a ideologia dominante, porém “nunca pode ser completamente assimilado – senão seriam iguais aos colonizadores, e não haveria razão para colonizá-los” (SMITH, 2015, p. 216).

O trabalho de Maria Lugones nos fornece uma perspectiva interessante sobre as desigualdades no sistema internacional a partir de sua análise sobre as dinâmicas de gênero no chamado ‘Terceiro Mundo’. A partir de uma articulação entre o feminismo terceiro-mundista e o trabalho de Quijano (2000) sobre a matriz colonial

de poder, Lugones (2008) introduz uma concepção sobre o gênero intimamente relacionado a outras múltiplas relações de poder, como as de raça, por exemplo.

Apesar de conferir exclusivamente ao colonialismo o papel de introdução do gênero nas sociedades indígenas, a reflexão da autora me permite espelhar as dinâmicas gerais de poder das Relações Internacionais em sua análise sobre o gênero. Lugones demonstra que o sistema de gênero euro centrado e baseado no capitalismo global conecta o conceito de gênero ao de sexo, o que implica no controle do sexo, dos corpos, e da reprodução. Tal controle constitui o que ela denomina de dominação de gênero, que implica uma dominação da todas as esferas de vida: a pública, que fica reservada apenas às figuras masculinas, e a privada, na qual a mulher é controlada (LUGONES, 2008).

Desta forma, é preciso deixar claro que o colonialismo europeu e as estruturas que dele se originam são patriarcais. Por um lado, os corpos femininos foram invadidos e explorados e controlados; por outro, as estruturas patriarcais coloniais permitiram a articulação do Estado tal como o conhecemos em seus moldes modernos. Nesse sentido, o controle colonial significou

a emergência da grade universal moderna, da qual emana o Estado, a política, os direitos e a ciência, tanto a esfera doméstica como a mulher que a habita transformam-se em meros restos, na margem dos assuntos considerados de relevância universal e perspectiva neutra” (SEGATO, 2012, p. 121).

Visto que falar sobre o Estado moderno implica em uma discussão sobre soberania, o livro *Vernacular Sovereignities* (2018) se apresenta como parada obrigatória na discussão deste trabalho. A partir de uma análise sobre a atuação política de mulheres indígenas no Equador, Manuela Picq promove um exercício mais geral sobre a atuação das mulheres indígenas no Internacional, escancarando as formas entrelaçadas de violência vivenciadas por estas. Ela aponta que a tradição colonial e eurocêntrica da disciplina reproduz o foco no Estado soberano, perceptível até mesmo em trabalhos feministas e pós-coloniais. A partir disso, ela reconhece que o exercício político das mulheres indígenas desloca a autoridade legal, assim reconfigurando a soberania estatal. Longe de serem meramente marginais à política internacional, elas influem no centro da arquitetura desta (PICQ, 2018).

A autora discorre sobre as Relações Internacionais Indígenas a partir do reconhecimento da centralidade da indianidade nas RI e da agência política das

mulheres indígenas, conceitualizada por ela como uma forma de soberania vernacular: o conceito, que se refere a construções ordinárias, domésticas e pragmáticas ao invés de monumentais, é transportado da arquitetura para a política. Assim, a autora busca tratar das formas locais de autoridade descoladas do Estado: "[A] governança vernacular se constrói em sua relação com a alta política, mas é focada no local, sendo replicável em formato e resultante de mínima intervenção estatal" (PICQ, 2018, p. 170, tradução nossa). Assim, o trabalho de Manuela Picq (2018) representa, em essência, um debate sobre os limites do poder soberano.

Apesar do esforço da autora, discutir as epistemologias indígenas na disciplina de Relações Internacionais requer também repensar o sistema sob o qual a disciplina foi construída. É preciso compreender que a própria ontologia da disciplina deve ser, no mínimo, analisada sob um olhar crítico. Para esse esforço se desenvolver é preciso escutar as vozes indígenas - vozes essas que sempre existiram, mas são constantemente silenciadas. Há uma construção do silêncio sobre as violências vividas pelos povos indígenas no Estado e ela se estende ao campo disciplinar das Relações Internacionais.

Ao mesmo tempo, conforme demonstrado por Picq (2018), a soberania é constantemente ressignificada pelas mulheres indígenas em suas resistências no espaço internacional. O conceito de soberanias vernaculares é especialmente interessante neste sentido: frente à expressão violenta do Estado, as mulheres indígenas se articulam através de suas próprias soberanias para advogar por seu direito de viver em segurança. É através das formas vernaculares de soberania que elas lutam pelos seus direitos e por justiça no sistema estatal racista e excludente, recorrendo a uma estratégia multifocal em busca de autonomia e segurança (PICQ, 2018).

No âmbito internacional, a autonomia dos povos indígenas é advogada por estes há décadas. De acordo com Picq (2018), o internacional se apresenta como o local mais propício à performatividade das soberanias vernaculares e, portanto, foco do ativismo indígena por direitos e segurança. Isso é perceptível no histórico de lutas dos povos (e principalmente as mulheres) indígenas em fóruns internacionais como a ONU (Organização das Nações Unidas) e a OIT (Organização Internacional do Trabalho). Além disso, os documentos internacionais são pioneiros e centrais na luta pela garantia dos direitos indígenas nos Estados membros da ONU (TICKNER, 2015). De fato, fora do entrave soberano dos Estados, os povos indígenas

conseguem se articular de maneira mais organizada, mesmo ainda presos na divisão abissal da classificação racial e epistemológica do sistema internacional, pensado e baseado nos princípios soberanos ocidentais.

As mulheres indígenas, em especial, se organizam historicamente no âmbito internacional para reclamar seus direitos. Elas se fizeram presentes no Grupo de Trabalho da ONU sobre Populações Indígenas ainda em 1982. Em 1995, levaram suas demandas para discussão do movimento internacional de mulheres na Plataforma de Pequim, onde se fizeram ser ouvidas. Pensar nos termos das soberanias vernaculares, portanto, significa entender as opressões históricas do sistema moderno capitalista sobre a vida das mulheres indígenas. Assim, a partir de uma triangulação estratégica entre normas internacionais, normas locais e normas estatais, os povos indígenas buscam sua autodeterminação usando o próprio sistema opressor a seu favor (PICQ, 2018).

Em essência, portanto, o indígena é uma categoria relacionada ao Estado. A produção de diferenças do processo colonial criou os indivíduos racializados para sua própria perpetuação: *'c'est le blanc qui crée l'indien'*. Desta forma, essa é uma categoria relacionada à soberania, criada a partir e como condição da criação do Estado. Assim, o indígena é uma identidade co-constitutiva ao Estado (Ibid).

O território é novamente um ponto central neste debate. Glen Coulthard (2014), por exemplo, afirma que a desapropriação de terras - e não a proletarianização, como ocorreu no continente europeu - é o pano de fundo que informa a relação histórica entre os povos indígenas e o Estado. Ou seja, ele aponta que a teoria e a prática anticolonial indígena são informadas e orientadas pela questão territorial (COULTHARD, 2014). É uma defesa do território não como terra apenas, mas como um espaço de vivência cultural e ancestral onde se é. Isso se torna tão central porque apesar dos diversos povos indígenas serem muito distintos entre si, a terra é um unificante entre todos eles.

Em termos internacionais, é aí que está a radicalidade do debate porque, para o Estado, a terra indígena ameaça a soberania. Ao mesmo tempo que desafia a soberania estatal, a relação nativa com o território desafia também a articulação moderna entre o corpo e a coletividade. Enquanto os direitos sociais do chamado Estado liberal de direito são focados no indivíduo, a ontologia de povos indígenas baseia-se na relacionalidade entre corpo e território e desafia, portanto, não apenas a soberania territorial do Estado ao demarcar terras autônomas dentro do espaço

nacional, mas também a concepção do indivíduo como organismo independente da coletividade ao seu entorno. Compreender esse desafio, desse modo, é compreender que a terra é um eixo que conecta o corpo humano com a natureza.

O debate sobre as soberanias vernaculares proposto por Picq (2018), portanto, direciona a reflexão para a compreensão de que a soberania estatal não é a forma inevitável para a organização política, mas o produto de uma teoria do conhecimento específica e situada. Partir da indianidade proporciona uma libertação epistemológica que revela formas alternativas de autoridade política e social e demonstra como as narrativas hegemônicas são informadas por cosmologias políticas que naturalizam o Estado como o único local do político (PICQ, 2018). Assim, as soberanias vernaculares desafiam as autoridades dos Estados individuais e também a própria organização da política mundial em torno dos Estados soberanos.

1.2.1

A tensão soberana no caso brasileiro

A relação do Estado brasileiro - tanto no período colonial como após a independência - com os povos indígenas foi baseada em choques. A incompatibilidade entre as formas de vida dos povos nativos e do sistema capitalista ocidental representado pelo Estado westfaliano exercida através de uma assimetria de forças cruel resultou no dramático declínio da população indígena em solo brasileiro nos últimos cinco séculos.

Nesse sentido, parto da teoria decolonial para apontar que o Brasil foi - e continua sendo - um Estado colonialista. No entanto, diferentemente do colonialismo europeu do século XVI, esse colonialismo é interno. Segundo Pablo González Casanova, o colonialismo interno é um fenômeno resultante da conquista colonial no qual populações nativas não são exterminadas e passam a fazer parte do Estado colonizador e, posteriormente, do Estado independente. Nesse caso, os povos nativos não possuem governo próprio e são colocados em situação de desigualdade frente às elites e, enquanto governados pela elite nacional, são excluídos dos círculos de poder e tomada de decisão (CASANOVA, 2006 apud CAVALCANTE, 2016, p. 17).

Assim, os Estados de origem colonial, como é o caso do Brasil, acabam por reproduzir as relações coloniais com as suas minorias que habitam seu interior. Esse colonialismo interno, por sua vez, faz parte de um processo de dominação global.

Pensado em uma escala mais ampla, o colonialismo interno relaciona-se com o colonialismo internacional e transnacional porque “se, como afirmara Marx, ‘um país se enriquece à custa de outro país’ igual a ‘uma classe se enriquece à custa de outra classe’” (CASANOVA, 2006, p. 396 apud CAVALCANTE, 2016, p. 18), a matriz colonial do poder também faz uma raça enriquecer à custa de outras raças.

A manifestação do colonialismo do Estado brasileiro se dá através da questão fundiária, do etnocídio e do epistemicídio indígena. Sua face mais evidente é a luta por territórios: no caso dos Guarani Kaiowa, “o Estado participou ativamente do processo de esbulho do território guarani e kaiowa e hoje se nega de maneira contumaz a agir de modo a efetivar os direitos territoriais indígenas” (CAVALCANTE, 2016, p. 21). Embora o Estado não seja uma entidade monolítica, o conjunto de forças expressas pelos aparatos estatais a nível federal, estadual e municipal nos poderes executivo, legislativo e judiciário é majoritariamente opressor para com os povos indígenas.

A posterior criação e consolidação do Estado brasileiro representou um impasse soberano entre as soberanias vernaculares dos povos indígenas e a soberania westfaliana. Ainda no Brasil colônia, por exemplo, os povos indígenas foram sistematicamente expulsos de seus territórios para a construção das primeiras cidades e fazendas. Após a independência, o assimilacionismo e genocídio tomou caráter burocrático nacional.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, representou o esforço de tutela do Estado brasileiro em relação à sua população indígena. Apesar de carregar o termo “proteção” em seu nome, o SPI “favoreceu a execução dos projetos coloniais. o criar reservas indígenas e liberar terras para a exploração colonial” (CRESPE, 2015, p. 53). A partir e através do órgão, o Estado brasileiro perpetuou as políticas de colonização sobre os povos indígenas. Durante o Estado Novo, por exemplo, o governo promoveu a colonização do sul MS a partir de um projeto de colonização da região com vista a “povoar” as terras do estado.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) substituiu o SPI após sua criação em dezembro de 1967. O ano foi marcado pela produção do Relatório Figueiredo¹¹, que

¹¹ O Relatório Figueiredo, documento com mais de 7 mil páginas, está disponível no site do Ministério Público Federal. Ver em: < <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>>. Acesso em 17 de março de 2021.

em plena ditadura militar mapeou e denunciou uma série de abusos e massacres promovidos em todo o país contra os povos indígenas. O relatório trazia relatos de caçadas humanas, infecções de varíola propositais e até envenenamento de populações inteiras. Os funcionários públicos (e, por vezes, suas esposas e familiares), quando não responsáveis por tais atos de crueldade, eram cúmplices e negligentes com as denúncias.

Nesse contexto, quando não vítimas da crueldade assassina, os povos indígenas encontravam-se sob tutela de uma política assimilacionista e integracionista. Conforme aponta Crespe (2015), as ondas de colonização, a política de aldeamento do SPI, as invasões territoriais em áreas de ocupação indígena e diversas outras formas de violência institucional foram - e continuam sendo - uma materialização dos ideais de assimilação e integração cultural nas terras, corpos e mentes da população indígena.

Conforme demonstra Smith (2015), Homi Bhabha e Edward Said apontam que parte do processo de colonização envolve a assimilação parcial do colonizado para que o domínio colonial possa ser estabelecido. Ou seja, se o grupo colonizado é radicalmente diferente de seus colonizadores, ele desafia a supremacia do domínio colonial por estar se recusando a se adaptar à maneira de viver dos colonizadores. Por isso, o colonizado “deve se parecer parcialmente com os colonizadores para reforçar a ideologia dominante e estabelecer que a maneira como os colonizadores vivem é a única maneira boa de se viver” (SMITH, 2015, p. 216). Entretanto, o grupo colonizado nunca pode ser completamente assimilado – senão seriam iguais aos colonizadores, e não haveria razão para colonizá-los. A partir disto, é possível afirmar que embora a colonização e assimilação promettesse a cidadania brasileira aos povos indígenas, essa assimilação nunca lhes tornaria integralmente brasileiros com os benefícios dos grupos dominantes. Pelo contrário, a assimilação incompleta marca seus territórios e seus corpos, tornando-os mais facilmente subjugados ao domínio colonial.

Em 1988, a formulação da Constituição Federal (CF) representou um grande marco da política indigenista no país ao romper com a tutela estatal e garantir uma série de direitos básicos da população indígena. É inegável o avanço trazido pelo documento na política indigenista do Brasil: o direito à terra, por exemplo, é apresentado como um direito originário – ou seja, anterior ao próprio Estado. O documento também abandona oficialmente a política assimilacionista do Estado,

predominante ao longo do período anterior a 1988, conforme será discutido no capítulo seguinte. Na prática, contudo, esses avanços não foram aplicados de maneira satisfatória e em pouco melhoraram a vivência da população indígena no país.

Desta maneira, mesmo com os avanços políticos e institucionais advindos da criação da FUNAI e da CF 88, os povos indígenas ainda são considerados como invasores em seus próprios territórios. Essa lógica distorcida e cruel da soberania estatal os exclui da plena integração ao mesmo tempo em que os impede também de exercer plenamente seus modos de vida. Nesse contexto, tal dinâmica de exclusão é baseada também no gênero. Enquanto as mulheres são aquelas excluídas duplamente por serem mulheres e racializadas, os homens também são afetados por dinâmicas de gêneros do Estado patriarcal. Os corpos indígenas são comumente vistos como fetichizados ou, em um outro extremo, violentos.

Assim, a prática e o pensamento anticolonial surgem como forma de resistência desses povos frente a esse processo violento e assassino que afeta não apenas seus territórios, mas também seus corpos. A prática anticolonial indígena, portanto, realiza esse movimento de resistência através da performance das soberanias vernaculares no cotidiano. Por isso, a próxima seção discute o que chamo aqui de pensamento anticolonial, uma corrente transhistórica, transpolítica e transnacional por essência, que questiona a soberania e o Estado como organização política ideal. É a prática soberana vernacular.

1.3

Teoria da práxis: o pensamento anticolonial

— O homem trabalhava na roça, no tempo antigo. Plantava rama, quebrava milho, fazia chicha. Trabalhava, ficava todo, todo, todo sujo. O pé sujo igual tatu, a cara toda suja. Aí o índio ia no rio banhar no rebojo, esfregava, e aquela sujeira saía assim fazendo uma espuma. O vento soprou a espuma, ia soprando, pra longe, pro outro lado do mar. Ia soprando, ia fazendo um montão de espuma. No meio da espuma surgiu o karai. Você imagina? Karai apareceu no meio da espuma, com o lápis na orelha e o papel debaixo do braço! O branco não falava, aí veio Deus soprar o branco. Soprou: você sabe qual foi a primeira coisa que ele disse?

— Não sei, Seu Olimpo...

— Você não sabe, mas devia saber! O branco disse assim: “Eu sou o karai, e sou muito sabido!”

— E onde é que foi isso, Seu Olimpo? Onde foi que nasceu o branco?

— Aaaaah, eu não sei bem... foi muito longe, parece que foi em Portugal.

Seu Olímpio, membro dos Guarani-Kaiowá, em entrevista a Bruno Moraes, em MORAIS, 2019, p. 6-7.

“O que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo?”, questiona Viveiros de Castro (2015). Segundo Célia Xakriabá (2018), “reconhecer a

participação indígena no fazer epistemológico é contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos” (XAKRIABÁ, 2018, p. 19) e é isso que eu busco com esse trabalho. Com esse objetivo em mente, recorro ao pensamento nativo brasileiro, expresso aqui pelo que denomina-se ‘teoria anticolonial’.

A entrada em cena de pesquisadores e intelectuais indígenas “enriquece o debate sobre a necessidade de impulsionarmos a pluralidade epistemológica” (VARGAS, 2017, p. 333) e permite um diálogo e articulação de saberes sem haver desqualificação e hierarquização. Entretanto, apesar de haver uma crescente presença de acadêmicos indígenas na produção de pesquisa a nível global, o número ainda é insuficiente para que os saberes anticoloniais sejam difundidos na academia e na sociedade de forma geral.

Os povos indígenas do Brasil, e em especial as mulheres, são atores que por vezes, sem jamais ter recebido educação formal - ou ter tido um acesso muito limitado a ela – exercem a teoria por excelência. Suas articulações sociais e capacidade de reconhecer os padrões de dominação partem da experiência inscrita em seus corpos. Assim, praticam a teorização sem conhecer o termo. Afirmo isso pois, conforme apontado por bell hooks,

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas - um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra (HOOKS, 2013, p. 86).

Em consonância com o esforço proposto por hooks, Boaventura de Sousa Santos afirma que um pensamento pós-abissal parte do reconhecimento da “inesgotável diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS, 2007, p. 85). Isso cria uma ecologia de saberes como uma forma de contra-epistemologia que tem como premissa o reconhecimento da existência em todo o mundo de não só “diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento” (SANTOS, 2007, p. 86). Conforme aponta Krenak (2019), a ecologia dos saberes deve integrar nossa experiência cotidiana e inspirar nossas escolhas sobre o entorno em que vivemos.

Desta forma, a ecologia dos saberes e a ideia de hooks criam o suporte para a defesa da validade e relevância do que é conhecido como ‘teoria anticolonial’. A

partir do reconhecimento do processo de colonização explorado anteriormente, o pensamento anticolonial demarca sua relacionalidade para com as instituições modernas ao mesmo tempo em que busca superá-las. Assim, esse é um saber inseparável das experiências coloniais e das práticas anticoloniais, e que promove uma ruptura total com as produções da modernidade, inclusive a ideia do tempo. Por isso a teoria anticolonial não possui um marco temporal ou teórico: ela existe nas práticas de resistência dos povos de Abya Yala¹². É uma teoria da práxis.

Ecoando o esforço de não falar sobre, mas a partir e com as perspectivas dos povos indígenas proposto por Catherine Walsh (2018), apresento aqui a práxis anticolonial porque ela representa as vozes, práticas, pensamentos, espíritos e forças dos povos engajados no anticolonialismo. Eles, por sua vez, pensam e agem a partir da luta de resistência, promovendo uma reviravolta epistemológica que meu trabalho busca explorar e amplificar.

A partir de referências como Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi, o pensamento anticolonial surgiu de maneira organizada acadêmica e politicamente a partir de uma crítica à teoria decolonial como uma corrente ainda enraizada na prática da tutela sobre os povos indígenas. Apesar do pensamento decolonial reconhecer e buscar desfazer-se das amarras da colonialidade, muitos pensadores indígenas ainda o entendem como uma prática fincada no apagamento da branquitude. Assim, a reflexão racial desta corrente, segundo acadêmicos indígenas, não discute a branquitude dos próprios teóricos que a formulam.

Com isso, o que denomino aqui de teoria anticolonial representa a criação de um programa político construído a partir de epistemologias ancestrais, levando em conta todas as mudanças que ocorreram ao longo do tempo. Formulado pelos povos indígenas e para os povos indígenas, o pensamento anticolonial busca romper com a persistente tutela acadêmica e política em relação às suas vidas, produções e conhecimento. É a expressão, portanto, da soberania epistemológica indígena, um pensamento e prática que não se limita às fronteiras espaciais e epistemológicas da modernidade. É, assim, transhistórico, transnacional e transespacial.

¹² Segundo a socióloga Lais Munihin, em ocasião do curso online ‘Sementes Anticoloniais’, Abya Yala é um termo da língua Kuna que é utilizado por diversos povos indígenas ao redor do continente para referir-se ao continente “americano” em uma postura política anticolonial que traz uma relação de união entre os povos originários (MUNIHIN, 2020).

Apesar deste trabalho focar na produção de povos indígenas do Brasil, a teoria anticolonial é um pensamento Abya Yalano. Sebastião Vargas, por exemplo, explora o pensamento anticolonial a partir da produção teórica na historiografia mapuche. Segundo ele, esses intelectuais partem de uma influência pós e decolonial, mas vão além dos esforços previamente existentes. Através do cruzamento entre o saber tradicional e as ciências humanas, os autores mapuches buscam recuperar a “dimensão subjetiva da violência e do sofrimento social” (VARGAS, 2017, p. 327) que estão alojadas nas ‘zonas cinzentas’ da história. Nesse sentido, o autor traz o conceito de ‘contrahistória’ de Nahuelpan Moreno (2013), que diz respeito às experiências cotidianas e contraditórias que constroem a identidade mapuche, mas que foram apagadas e silenciadas pela historiografia chilena.

Pensar a contrahistória neste trabalho é como exercer um esforço genealógico nos termos foucaultianos. O recurso à teoria anticolonial nos permite não apenas questionar e expor as violências estruturais e físicas que sofrem os povos indígenas no Brasil, mas, acima de tudo, nos habilita a *des-silenciar* as vozes que há tanto são abafadas. *Des-cobrir* e *des-enterrar* as dimensões violentas da epistemologia e da história moderna ocidental a partir das experiências dos “mais explorados entre os explorados” (GALEANO, 2010, p. 79) nos leva, portanto, a uma práxis epistemológica mais sensível e conectada com as dores daqueles chamados de ‘objeto’ de estudo.

O anticolonialismo não é, portanto, de uma corrente teórica homogênea: pelo contrário, a prática anticolonial é plural. No Brasil, é possível afirmar que uma série de pesquisadores fazem parte do movimento anticolonial. Autores como Célia Xakriabá, Davi Kopenawa, Tonico Benites, Ailton Krenak e outros representam o esforço de recuperação das epistemologias e ontologias indígenas a partir da agência dos indivíduos indígenas.

Trata-se de um exercício autônomo da contribuição indígena para repensar a história. É um movimento que surge da “periferia de la periferia” (Devés-Valdés, 2013 apud VARGAS, 2017, p. 330) e questiona “o caráter monolítico do cânone epistemológico ocidental (e da dimensão epistemológica do colonialismo)” (VARGAS, 2017, p. 333). Essa forma de recuperação e revalorização de saberes cria, segundo Vargas (2017), incômodos na intelectualidade latino-americana pois

os estudiosos indígenas denunciam o “colonialismo inerente às ciências humanas praticadas na América Latina” (VARGAS, loc. cit.). Conforme aponta o autor,

ao desconstruir a maneira como os “outros” (intelectuais, indigenistas, historiadores, antropólogos, cronistas e escritores não indígenas) vêm tematizando sobre os indígenas, esses pensadores deslocaram a problemática e, desde a perspectiva crítica da sociologia da dominação (e de sua própria condição sócio-histórica de oprimidos), implementaram um salutar curto-circuito em esquemas longamente preestabelecidos, de quebra, brindando o quadro do pensamento latino-americano com excelente história social crítica (VARGAS, 2017, p. 333).

É preciso ressaltar, contudo, que o anticolonialismo é pensado a partir e através da experiência. É, simultaneamente, fruto das experiências violentas do colonialismo e baseado na resistência. Desta forma, é uma forma de teoria que não parte apenas das palavras escritas, mas principalmente da vivência e da ação. Ou seja: é uma práxis que defende a autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas. Nesse sentido, o saber ancestral e a reprodução cultural dos diversos povos indígenas são uma teoria anticolonial. O saber dos anciãos, as práticas dos rituais, a reprodução cultural, tudo isso está relacionado à resistência anticolonial.

A partir disso, o esforço anticolonial reconhece e resiste ao projeto genocida da colonialidade, que se exerce especialmente a partir do etnocídio e do epistemicídio. É uma prática de sobrevivência contra o projeto político e homogeneizante da modernidade que funciona a favor da soberania estatal enquanto nega sistematicamente a (sobre)vivência das identidades e dos corpos indígenas. Nesse sentido, a resiliência das formas de dominação torna necessária uma estratégia de descolonização que confronte diretamente mais do que apenas as relações econômicas. É preciso lidar com as diversas formas que o patriarcado, a branquitude e o caráter totalizador do poder estatal interagem um com o outro. Afinal, o colonialismo, como uma estrutura de dominação baseada na expropriação, não é uma ‘coisa’, mas o efeito da soma da diversidade de relações opressivas interligadas (COULTHARD, 2014).

Além disso, o anticolonialismo é uma prática constante contra os fenótipos estereotipados: a imagem do indígena foi construída a partir da comparação com a imagem europeia, sendo essencializada portanto na pele escura e nos cabelos pretos e lisos. Contudo, não há como generalizar e fixar o fenótipo indígena. Segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena brasileira é constituída por 896.917 pessoas que pertencem a

aproximadamente 305 grupos distintos que se identificam como povos indígenas, falando cerca de 274 idiomas diferentes (IBGE, 2010¹³). Em cada região do país, os indígenas apresentam características físicas (e culturais) distintas. Além disso, o passado colonial deixou um legado de miscigenação forçada através dos estupros sistemáticos das mulheres (SMITH, 2015), o que implicou em uma mudança no fenótipo de muitos indivíduos que, apesar disso, não deixam de ser indígenas.

A prática anticolonial também busca romper com a representação do indígena como alegoria do passado. Apesar de ainda haver povos isolados que mantêm seus modos de vida tradicionais, “[a] sociedade indígena de nossos dias não existe no vazio, fora do marco geral da economia latino-americana” (GALEANO, 2010, p. 79). No Brasil, 37% da população indígena vive em áreas urbanas (IBGE, 2010) e mesmo aqueles que habitam áreas rurais estão incorporados ao sistema de produção e ao mercado de consumo, seja de maneira direta ou indireta.

Os povos indígenas são constituídos de sujeitos com desejos, dores, problemas e angústias como qualquer um: a imagem de pureza e aculturação destes que ainda permeia o imaginário social brasileiro não condiz com a realidade hoje, nem condizia no século XVI. Assim, os pensadores do anticolonialismo buscam romper com os marcadores raciais e afirmam que os sujeitos devem ser reconhecidos por suas diversidades e diferenças, mas sem que sejam racializados.

Dado que a dicotomia abissal é um movimento global, a resistência contra ela também deve ser global. Desta maneira, entendo a teoria e prática anticolonial como um esforço que, apesar de localizado, reflete e atinge as dinâmicas dialéticas entre o local e o global. Em uma ecologia de saberes,

[u]ma vez que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas espaciais e com diferentes durações e ritmos, a intersubjetividade requer a disposição para conhecer e agir em diferentes escalas (interesalaridade) e com diferentes durações (intertemporalidade) (SANTOS, 2007, p. 89).

Assim, a teoria anticolonial é subversiva por excelência: ela representa uma ruptura total com as (re)produções coloniais e neocoloniais. Justamente por isso, ela não é localizada no tempo e no espaço moderno: visto que é uma prática que, em si, transpassa as imposições coloniais, isso inclui a ideia linear de tempo e localização geográfica. Não é possível definir um período e um local no qual ela surgiu - ela é transhistórica. Assim, a práxis anticolonial é dispersa na

13 Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acesso em 09 de junho de 2020.

temporalidade e territorialidade dos povos indígenas: é expressa nas micro-ações e nas articulações políticas enquanto também é exercida nas dissertações de mestrado e discursos políticos.

Braulina Aurora (2019), por exemplo, demonstra como as práticas de resistência à colonização foram executadas pelas mulheres de seu povo Baniwa, que habita a região do Alto Rio Negro, no estado do Amazonas. A partir da percepção do processo de catequização como uma estratégia planejada para silenciar as práticas culturais e a relação destas com seus corpos, a autora demonstra que essas mulheres tentaram (e permanecem tentando) resistir à imposição religiosa através da reprodução de práticas básicas de formação, como por exemplo a reclusão, cerimônia realizada na ocasião da primeira menstruação de uma jovem Baniwa. Nessa cerimônia, a jovem “aprende a controlar o sangue que flui e transforma seu corpo/saber a partir desse ritual” (AURORA, 2019, p. 112).

A manutenção desse tipo de prática frente ao avanço da catequização no povo Baniwa pode, desta forma, ser entendida como uma prática anticolonial. Não significa apenas a reprodução cultural, mas representa uma estratégia de enfrentamento Baniwa contra o neocolonialismo etnocida. Assim, é possível afirmar que o pensamento anticolonial é um exercício de soberania dos povos indígenas: ele representa um esforço de recuperação da agência física, social e espiritual destes na economia global do conhecimento. Conforme é apontado por Vargas (2017), se queremos multiplicar as possibilidades do nosso mundo, por que não levar a sério o pensamento nativo?

Ele pode e deve ser levado a sério porque, conforme o sentido de teoria apresentado anteriormente e explorado por Abend (2008), o pensamento nativo é sim uma teoria. Ele representa uma *Weltanschauung* por excelência porque representa uma forma de enxergar e compreender o mundo. É um pensamento que oferece o equipamento conceitual e linguístico para darmos sentido às relações e experiências.

É nesse sentido que Célia Xakriabá ressalta a importância da práxis ao afirmar que “subverter requer colocar nosso corpo e mente em ação, e isso provoca deslocamento, portanto, não há outra alternativa senão a de começar e fazer” (XAKRIABÁ, 2018, p. 214). Segundo ela, devemos aprender a se descalçar dos sapatos que usamos para “percorrer os caminhos e acessar os conhecimentos teóricos produzido no centro” e deixar nossos pés tocarem no chão do território.

Uma vez em contato com o território nativo, os sapatos se tornarão pequenos demais a ponto de limitar “o acesso ao conhecimento no território do corpo” (XAKRIABÁ, loc. cit.). Afinal, conforme é colocado pela autora, devemos deixar “a sabedoria chegar, ela tem uma temporalidade diferente da inteligência” (XAKRIABÁ, 2018, p. 214).

1.4

Anticolonialismo e o antropocentrismo antropofágico: somos uma ameba gigante

O homem, bicho da Terra tão pequeno
chateia-se na Terra
lugar de muita miséria e pouca diversão,
faz um foguete, uma cápsula, um módulo
toca para a Lua
desce cauteloso na Lua
pisa na Lua
planta bandeirola na Lua
experimenta a Lua
coloniza a Lua
civiliza a Lua
humaniza a Lua.

Lua humanizada: tão igual à Terra.
O homem chateia-se na Lua.
Vamos para Marte — ordena a suas máquinas.
Elas obedecem, o homem desce em Marte
pisa em Marte
experimenta
coloniza
civiliza
humaniza Marte com engenho e arte.

Marte humanizado, que lugar quadrado.
Vamos a outra parte?
Claro — diz o engenho
sofisticado e dócil.
Vamos a Vênus.
O homem põe o pé em Vênus,
vê o visto — é isto?
idem
idem
idem.

O homem funde a cuca se não for a Júpiter
proclamar justiça junto com injustiça
repetir a fossa
repetir o inquieto
repetitório.

Outros planetas restam para outras colônias.
O espaço todo vira Terra-a-terra.
O homem chega ao Sol ou dá uma volta
só para tiver?
Não-vê que ele inventa
roupa insiderável de viver no Sol.

Põe o pé e:
mas que chato é o Sol, falso touro
espanhol domado.

Restam outros sistemas fora
do solar a col-
onizar.
Ao acabarem todos
só resta ao homem
(estará equipado?)
a difícilíssima e perigosíssima viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrendo em suas próprias inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de con-viver

Carlos Drummond de Andrade

A luta anticolonial não pode ser centrada no humano. Essa impossibilidade deriva, em primeiro lugar, da concepção de humanidade no mundo pós-colonial que elege alguns como “mais humanos”: conforme aponta Fanon (2008), o colonizador extirpa o valor da vida do sujeito colonizado e entende-o como um “parasita no mundo” (FANON, 2008, p. 94). Em segundo lugar, a violência colonial é uma violência fundada no assalto à terra. Protegê-la e entendê-la como valiosa em si é um ato anticolonial, anticapitalista e antirracista. Assim, o binarismo entre humano e não humano deve ser repensado a partir de termos recíprocos ao invés de impor uma diferença hierárquica entre seres humanos e não-humanos. O humano deve ser deslocado do centro, portanto, para que outras perspectivas sobre o mundo possam ser vislumbradas.

Nesse contexto, a Humanidade assiste hoje um fim duplo da natureza. Por um lado, a biosfera do planeta vem sendo gradual e progressivamente destruída. As mudanças climáticas carregam com si a possível extinção de espécies de animais, plantas e de ecossistemas inteiros. Por outro lado, os debates sobre o antropocentrismo denunciam o fim de uma ideia particularmente ocidental da natureza como algo alienado às organizações humanas como a política, economia e cultura. Tal percepção foi central ao desenvolvimento do sistema de Estados

modernos, no qual o mundo não humano foi fixado como fonte de extração de recursos apenas.

Frente a esse final em dobro, o pensamento anticolonial me permite questionar as divisões espaciais, epistemológicas e ontológicas da modernidade. Ele ressignifica o estar no mundo em relação a todos os aspectos que nos cercam, abrindo um espaço no qual é possível vislumbrar um mundo diferente, voltar a comprometer o pensamento com a vida e revisitar a diversidade de saberes que ainda sustentam aqueles cujas experiências não são lidas a partir do saber eurocêntrico. Sendo, ao mesmo tempo, motor de mudança e guiado pelo fim duplo da natureza, a prática anticolonial me permite enxergar outras formas de viver, sentir e pensar a Terra que perpassam uma compreensão mais ampla do que chama-se de Humanidade.

Essa Humanidade com H maiúsculo é, por sua vez, um conjunto excludente. Conforme discutido anteriormente, o arcabouço social da modernidade dividiu os Homens entre humanos sujeitos e humanos não-sujeitos. A alguns foi reservado o status da humanidade, enquanto outros foram relegados a um status de sub-humanidade. Enquanto isso, o outro lado da linha abissal reserva um status de não-humanidade: é aí que a natureza, contemplando tudo que é não-humano, é entendida. Além disso, essas exclusões são, em si, fundamentadas em relações de gênero porque, conforme aponta Segato (2012), “as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social” (SEGATO, 2012, p. 115).

Não é meu objetivo aqui realizar uma revisão ou um debate teórico sobre produções acadêmicas sobre o antropocentrismo. Busco, por outro lado, demonstrar as formas pelas quais o pensamento anticolonial vem, há séculos, falando sobre a relação humana com a totalidade do planeta e como isso ilumina não apenas a discussão teórica e empírica deste trabalho, mas também debates sobre desenvolvimento, extrativismo e ecologia. Esse debate possibilita, em última instância, a compreensão o anticolonialismo como uma forma de pensamento que rompe completamente com as divisões coloniais e que ressignifica o lugar da natureza e dos seres humanos na organização da vida na Terra. Conforme coloca Ailton Krenak,

Quando falo de humanidade não estou falando só do Homo sapiens, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre: caçamos baleia, tiramos

barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo. Somos a praga do planeta, uma espécie de ameba gigante (KRENAK, 2020, p. 9).

Nesse contexto, Arturo Escobar aponta que essa compulsão divisória da Humanidade é baseada na articulação teórica entre os âmbitos da natureza e da cultura que emergiu no pensamento europeu Iluminista. Frente à ideia monolítica de “Mundo”, o autor inspira-se na tradição zapatista de “*Mundos donde quepan muchos mundos*” para discorrer sobre o reconhecimento da infinita pluralidade e relacionalidade do mundo. Nessa configuração divisória entre natureza e cultura, os povos indígenas são entendidos como pertencentes ao primeiro âmbito e, portanto, vistos como destrutíveis tal como é a natureza (ESCOBAR, 2015).

Assim, o binarismo entre cultura e natureza serviu ao projeto da modernidade colonial e capitalista como projeto universal, colocando a Europa no campo da cultura, como “berço” da civilização, educação e organização social enquanto os povos nativos do chamado ‘Novo Mundo’, vistos como selvagens, eram identificados com a natureza (ROJAS, 2016). Essa divisão entre cultura-natureza ignora o conhecimento relacional e divide dois âmbitos que são, na verdade, conectados. Assim, o foco no humano relegou a proteção (e, por consequência, a segurança) como direito digno apenas aos humanos (os sujeitos de direito) (ESCOBAR, 2015).

A partir do pensamento anticolonial, compreende-se que lutar contra a modernidade é lutar contra um sistema de poder que relega à natureza um papel de servidão, como meramente um meio para obtenção de recursos para reprodução da cultura. Assim, esse breve debate teórico demonstra que a modernidade parte de uma vivência excludente porque o conceito da Humanidade é, em si, focado no ser humano: ele transpõe uma lógica implícita de centralidade do Homem nesse gigante organismo que é a Terra. Assim, todos os outros seres e forças aqui existentes são vistos como à serviço do Homem.

Essa divisão binária esquece que nós humanos também somos natureza: somos 70% água e, em nossa forma mais crua, dependemos do organismo terrestre pra sobreviver. De nada adianta construir máquinas produtoras de alimentos, de água ou até de ar: sem a matéria prima, nada existe. Então por que insistimos nessa superioridade humana, que não cansa de consumir o seu próprio organismo tal

como fosse um bem de consumo? Ailton Krenak faz uma crítica à perspectiva antropocêntrica da existência:

É mais ou menos o seguinte: se acreditamos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a Terra são os tais humanos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial. Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta (KRENAK, 2020, p. 42).

Nesse sentido, o fim teórico da natureza encontra seu fim material. As queimadas no Pantanal em setembro/outubro de 2020 são um exemplo desse fim: aliadas às crescentes estiagens na região, queimadas criminosas destruíram cerca de 14% do bioma¹⁴. O foco no lucro e na exploração da terra ignora que ela é um conjunto de seres vivos: e como ficam os animais que viviam no território que hoje virou pasto? E como sobreviverão os povos que dependem da água dos rios e da carne da caça? É tudo destruído, transformado em cinzas em nome do capital. Estamos, em última instância, cegos frente à organicidade da Terra:

Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: “Olha, ela é viva”? É de uma estupidez absurda (KRENAK, 2020, p. 18).

Célia Xakriabá (2018) aponta que o povo Xakriabá considera o contato com a terra desde a infância como uma experiência significativa que “aproxima a criança com os dois corpos que constituem a nossa pertença, o corpo como território e o território como corpo” (XAKRIABÁ, 2018, p. 40-41). A práxis anticolonial nos ensina que a conexão dos seres humanos com a Terra e com todos os seres que nela habitam (seja no plano físico ou espiritual) é muito mais complexa e constituinte da vida humana do que a ontologia moderna considera. Tal relação é expressa também por Ailton Krenak: o autor aponta que quando os indígenas dizem que “a Terra é a nossa mãe”, os outros dizem: “Eles são tão poéticos, que imagem mais bonita!”. Contudo, o autor aponta que “[i]sso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo” (KRENAK, 2020, p. 114).

14 Fonte: G1. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/10/07/pantanal-bate-recorde-historico-de-numero-de-queimadas-em-setembro-desde-inicio-das-medicoes-do-inpe-com-mais-de-14-mil-focos-em-um-mes.ghml>>. Acesso em 19 de novembro de 2020.

Valdelice Veron (2018), por sua vez, reconhece a relacionalidade dos seres, um pensamento inerentemente contrário à divisão binária moderna entre os domínios da natureza e da cultura. Segundo ela, a espiritualidade Kaiowá liga os indivíduos a seus antepassados, aos parentes de hoje, “com aqueles que virão, com a mata e com outros seres que nos rodeiam, as divindades que se fazem presentes em nossas vidas” (VERON, 2018, p. 18). Tal perspectiva considera que o território e o corpo são definidos a partir de um conjunto de relações histórico-sociais que compõem “um todo composto de várias dimensões – política, econômica, social e simbólica – que não podem ser dissociadas” (CAVALCANTE, 2016, p. 28). Isso “inclui a ideia de que as relações sociais é que produzem o território, mas ao mesmo tempo são produtos deste. É, portanto, uma relação dialética” (CAVALCANTE, loc. cit). Conforme Valdelice coloca: estamos todos relacionados tal como uma teia.

Apesar de haver uma pluralidade de percepções sobre o território entre os variados povos indígenas no Brasil, ele se apresenta como aspecto central na luta por sobrevivência. Nesse contexto, o território não é apenas um espaço de terra para habitação ou exploração. Ele é um conjunto de vidas que importam em si próprias das quais provêm as fontes da vida: a água, a terra, as plantações, o alimento. Nele também há a conexão espiritual com a ancestralidade e com a Mãe Terra.

1.5

O fazer epistemológico anticolonial: o corpo-território

Nesse sentido, cabe recorrer às reflexões de Célia Xakriabá sobre o fazer epistemológico Xakriabá como um ponto de partida conceitual para os próximos capítulos deste trabalho. A dissertação de mestrado de Célia, intitulada “*O barro, o Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de autoria Xakriabá: Reativação da Memória por uma Educação Territorializada*”, é cara a este trabalho não apenas pelo esforço anticolonial em sua discussão epistemológica, mas também pela articulação do conceito do *corpo-território*. Célia analisa o processo de educação indígena dentro e fora das escolas Xakriabá e a forma pela qual a aprendizagem e vivência cultural são permeadas pela relação com o território tradicional.

Apesar de focar em seu povo Xakriabá, a autora discorre de maneira geral sobre a relacionalidade indígena com o Estado e as formas de resistência que os saberes anticoloniais encontram para sobreviver. Célia nos oferece reflexões centrais sobre o movimento indígena de maneira mais ampla, pois, segundo ela, a

reflexão sobre a importância do território e sua relação com os corpos parte de uma preocupação constante e geral entre os povos indígenas do Brasil e que remonta ao início da colonização.

Célia trabalha com o conceito de corpo-território, que representa o fazer epistemológico Xakriabá e funciona aqui como uma referência teórica sobre as dinâmicas de corporalidade e territorialidade indígena. Este fazer epistemológico representa a construção de um conhecimento corporificado pelo engajamento do corpo na luta, que é, em si, uma luta de resistência anticolonial. Segundo Célia, existe uma relação essencial no espaço corpo-território que nos permite considerar o território como “um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo” (XAKRIABÁ, 2018, p. 80).

Esse conceito demonstra que não é possível uma concepção epistemológica que concebe o indivíduo separado do território, “pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo” (XAKRIABÁ, loc. cit.). Esse é um conceito essencialmente oposto à ontologia moderna do Estado-nação: ele une dois âmbitos entendidos pela ontologia moderna como separados, o corpo do indivíduo e a natureza. Tal reconhecimento é importante pois, partindo da simultaneidade das invasões dos corpos e dos territórios e da perspectiva de grande parte dos povos indígenas do Brasil, não há a divisão entre as categorias do corpo e do território. O corpo é o território

Célia Xakriabá entende que o controle estatal sobre os ‘corpos-territórios’ existe para que os povos indígenas sejam confinados não apenas em seus territórios - através dos processos violentos de demarcação inconclusos e negligenciados -, mas também culturalmente, confinando as expressões ancestrais e a identidade indígena. Isso ocorre especialmente porque o impedimento da reprodução cultural funciona como projeto de extermínio. A privação da terra “é como uma arma que também extermina o nosso povo” (XAKRIABÁ, 2018, p. 71).

Assim, Célia me orienta a pensar a relação entre os corpos e o território, principalmente os corpos femininos. Essa relação permite a experiência territorializada da vida, que conecta o corpo ao território e cria indivíduos-territórios-corporificados, marcados por suas ancestralidades (XAKRIABÁ, 2018). Célia promove um exercício epistemológico anticolonial ao considerar que epistemologias historicamente apagadas pelo projeto da modernidade são importantes não apenas no projeto crítico disciplinar, mas também para a

sobrevivência dessas populações há tanto tempo marginalizadas e precarizadas. Assim, ela coloca que é importante que exista uma descolonização do pensamento, que requer uma transformação das estruturas sistêmicas. Isso passa necessariamente por colocar “nosso corpo e mente em ação” (XAKRIABÁ, 2018, p. 214). Ela aponta que o ser humano deve se

descalçar dos sapatos que usou para percorrer os caminhos e acessar os conhecimentos teóricos produzido no centro, mas deixe os pés tocarem no chão no território, esses sapatos que já estarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertarão tanto a nossa mente, que limitarão o acesso ao conhecimento no território do corpo (XAKRIABÁ, 2018, p. 214).

A imagem abaixo foi produzida pela própria Célia Xakriabá e representa os conceitos nativos Xakriabá que foram por ela pensados a partir das interações que teve com os interlocutores de sua pesquisa. Esse desenho é importante para compreender a importância, no caso de seu povo, do corpo território a partir principalmente da educação territorializada.

Por fim, o trabalho de Xakriabá (2018) é de suma importância para minha argumentação porque ele aborda duas das temáticas centrais em meu esforço teórico: por um lado, é um trabalho essencialmente decolonial que demonstra a importância da valorização dos conhecimentos nativos e de como os conceitos podem ser construídos na experiência e na luta; por outro, ela discute o corpo como território e o território como corpo, fornecendo reflexões que guiarão o esforço crítico deste trabalho. Além disso, a ideia do corpo-território me auxilia a compreender o processo de colonização como uma invasão dupla: do território e dos corpos.



Figura 5: Foto do desenho produzido manualmente Célia Xakriabá, destacando os conceitos nativos Xakriabá. Foto: Célia Xakriabá (2018). Em: XAKRIABÁ (2018, p. 215).

Nesse sentido, o corpoterritório une, em uma só coisa, a esfera humana e não humana. Ele exprime em excelência a relacionalidade entre os seres e a co-dependência dos indivíduos para com aquilo que os rodeia. Por um lado, pode-se afirmar que o esforço de Célia é de suma importância na tradução das concepções corpo-territoriais Guarani e Kaiowá em uma crítica ontológica nas Relações Internacionais. Por outro, é, em si, a expressão de uma prática de resistência ontológica que vem, há séculos, fazendo frente à ontologia do Estado moderno.

Através de conceitos como esse, a práxis anticolonial grita para avisar que estamos comendo o mundo. A resistência dos povos indígenas vem sendo um apelo comunitário: o antropocentrismo é uma antropofagia incessante porque, afinal, somos todos parte do mundo. Assim como são os rios, as montanhas, os pássaros e todos os outros seres vivos, animados ou inanimados, que aqui coexistem conosco. Este capítulo, portanto, representa um esforço teórico de demarcação do terreno epistemológico que este trabalho ocupará. Desde a teoria decolonial até o reconhecimento das políticas de diferença e a práxis anticolonial, este esforço inicial sedimenta a base epistemológica da análise central da pergunta de pesquisa. No próximo capítulo, analiso o caso do povo Guarani Kaiowá e discuto, através de

seus termos e conceitos nativos, a práxis anticolonial de resistência que eles exercem no seu contexto de luta.

2

O caso Guarani e Kaiowá: afeto entre cercas, facções e mandados judiciais

“Se a lei vai ter poder de tirar de nós o Passo Piraju, eu quero que a lei retire só as minhas crianças. Eu quero deixar a minha carne, o meu osso em cima dessa terra aqui. Eu vou deixar”.

(Carlito de Souza em: MORAIS, 2019, p. 15).

“Isso aqui é minha vida, minha alma. Se você me levar para longe dessa terra, você leva a minha vida.”

(Marcos Veron, liderança Guarani-Kaiowá, morto em 2003, aos 70 anos).

Para ilustrar as dinâmicas anticoloniais do exercício das soberanias vernaculares expostas no capítulo anterior, esta seção se dedica a explorar o caso dos povos Guarani Kaiowá no Brasil. A escolha deste caso parte de uma somatória de motivos: em primeiro lugar, eles compõem a maior população indígena em território brasileiro e registram também o maior número de ocorrências violentas. Sua história é marcada por remoções violentas, tomada de terras, instalação forçada em reservas estatais, violência física e assassinatos, mas também é marcada por uma força de resistência inigualável. Em meio a esse conflito tão antigo quanto o Estado brasileiro, os Guarani Kaiowá resistem através de políticas de afeto e força, exercendo suas práticas anticoloniais como forma de sobrevivência em meio a um sistema que não deseja vê-los sobreviver. Nesse contexto, o território funciona como eixo central que guia a sobrevivência destes indivíduos em meio a um dos piores conflitos do país: a promessa do tekoharã, de um tempo em que todos poderão viver novamente em harmonia com a terra e todos os outros seres que a habitam, orienta essa luta incansável, que já levou mais de 355 vidas humanas apenas entre os anos de 2003 e 2014 (BUSCIOLI, 2018).

Dou início a esse capítulo com uma revisão histórica sobre o processo de colonização e ocupação dos territórios Guarani Kaiowá no estado do MS. A partir disso, promovo uma análise sobre o conflito atual na região a partir do reconhecimento da negligência nacional e internacional frente à constante violação dos direitos humanos dos Guarani e Kaiowá na região, que leva hoje a uma crise humanitária. Nesse contexto, promovo um esforço de recurso aos conceitos nativos Guarani e Kaiowá para discutir as dinâmicas corpo-territoriais e políticas vivenciadas por esses indivíduos frente ao Estado e à ‘sociedade branca’. Esse recurso é de suma importância no esforço teórico deste trabalho pois além de me

permitir partir das epistemologias próprias dos Guarani e Kaiowá para a análise do conflito vivenciado por eles, reforça a resistência e agência desses indivíduos engajados na luta pelo território e pela soberania ontológica.

Desta forma, esse movimento representa uma análise e demonstração da práxis anticolonial por excelência. As vivências dos Guarani Kaiowá ilustram como, em última instância, o anticolonialismo acontece diariamente na re(ex)istência de povos indígenas ao redor do globo, que subvertem a lógica da modernidade e - mais especificamente, da soberania estatal - com seus corpos e territórios. Esse movimento é especialmente importante para o reconhecimento das dinâmicas corpo-territoriais que toma a luta anticolonial, minha posterior crítica à concepção de segurança na academia das Relações Internacionais e as consequentes dinâmicas corpo-territoriais que a última implica.

2.1

História: as ondas de colonização e exploração

Tradicionalmente, o discurso histórico hegemônico sobre a história das Américas é o discurso da descoberta. Fruto de uma historiografia eurocêntrica e evolucionista, essa perspectiva nega “o passado das diversas populações pré-coloniais que viviam nas Américas, como se acreditou que foi a partir da descoberta que estas outras sociedades foram inseridas na história, no desenvolvimento, na civilização” (CRESPE, 2015, p. 39). A narrativa do descobrimento apaga a história das diversas populações indígenas que viviam em Abya Yala no momento de chegada dos europeus no continente e tal apagamento funciona em prol do silenciamento das vozes que desde então denunciavam o caráter violento e genocida que tomaram as expedições coloniais. Por isso, falar da história do povo Guarani Kaiowá significa reconhecer tempos anteriores à colonização. A história desse povo remonta a épocas distantes, quando nem os humanos ocupavam a terra e envolve temporalidades distintas à ideia evolutiva europeia.

Os grupos Guarani Kaiowá se estendiam pela área que hoje corresponde ao Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Também há registros de grupos Guarani Kaiowá no Paraguai, Argentina e Bolívia. Conforme colocado por Anastácio Peralta na ocasião do lançamento da campanha “Povo Guarani, Grande Povo”, “[o] povo Guarani era como um rio que corria lentamente em seu curso quando uma pedra gigante foi

lançada dentro do córrego. A água espirrou para vários cantos” (PERALTA, 2007¹⁵). Segundo Tonico Benites, as memórias das lideranças anciãs e a documentação oficial do governo brasileiro “demonstram uma presença Guarani e Kaiowá muito antiga nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã” (BENITES, 2012, p. 165-166).

Nessa época, a disposição de terras era grande e os Guarani e Kaiowá tinham livre acesso à mata e às casas de seus parentes. Com frequência, viajavam ao longo de dias para participar de rituais importantes, ocasiões nas quais os vínculos entre os núcleos familiares eram construídos e fortalecidos (CRESPE, 2015). A mata e tudo que a envolve tanto física como espiritualmente era livre e de fácil acesso. Entretanto, esse não era um tempo livre de tensões. Como qualquer grupo de pessoas, os Guarani e Kaiowá enfrentavam conflitos entre si e com outros povos. Além disso, colonizadores paraguaios já tinham tido contato com os povos que habitavam a região que hoje corresponde ao MS antes mesmo de qualquer registro de contato dos colonizadores portugueses no Brasil (CRESPE, 2015). A colonização, contudo, marcou um novo período para os povos da região, que tiveram seus modos de vida e sociabilidade alterados: a chegada das cercas (CRESPE, 2015).

Um detalhe me chamou atenção ao assistir o documentário *Martírio*, já referido anteriormente. Os discursos dos indígenas, quase sempre feitos no idioma Guarani, tinham algumas palavras específicas em português ou espanhol. Veja bem, o que chama atenção não é a inserção de palavras e/ou expressões de outro idioma na fala, mas sim quais palavras são essas: pistoleiro, fazendeiro, retomada, dinheiro (plata), acampamento... entre outras. São as as palavras ruins, carregadas de dor e sofrimento que precisam ser incorporadas da língua do homem branco — porque não há expressão nativa para esses processos dolorosos. Afinal, no mundo Guarani e Kaiowá, não existia cerca. Não existiam fazendas, por que então existiria, no idioma, uma palavra pra se referir a elas?

Conforme apontado por Crespe (2015), a colonização significou a retirada violenta e compulsória dos povos indígenas de suas terras, fazendo-os migrarem de um lugar para o outro e criando empecilhos para sua circulação no território que

¹⁵ Fonte: Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/es/Not%c3%adcias?id=126701>> Acesso em: 05 de novembro de 2020.

reconhecem como seu. Desta forma, “não é possível compreender a atual situação vivida pelos Kaiowá no sul de MS sem que saibamos mais sobre a violência do processo colonial e os impactos para os Kaiowá” (CRESPE, 2015, p. 42).

Os Guarani Kaiowá foram impactados pelo o que Crespe (2015) chama de ondas de colonização, que vieram de diferentes direções e com variados objetivos ao longo do tempo. Apesar da colonização dos povos Guarani e Kaiowá ter iniciado ainda no século XVI, suas terras eram periféricas ao projeto da colônia portuguesa. Por esse motivo, foram poucos os contatos realizados com esses povos até o início do século XX. Neste primeiro momento, grande parte das iniciativas de exploração na região foram tomadas pelos espanhóis, que adentraram a região do Rio da Prata em busca de territórios do Império Inca. Ainda na primeira metade do século XVI, os espanhóis firmaram alianças com povos Guarani na região onde a cidade de Assunção foi fundada. Na segunda metade do século, contudo, teve início uma política de concessão de terras para exploração de trabalho escravo no território onde hoje é o Paraguai. Essa iniciativa estabeleceu o território de Xerez, que foi posteriormente abandonado devido a doenças e ataques de grupos bandeirantes (URT, 2016).

Apesar disso, esse primeiro momento não gerou perdas territoriais para os povos Guarani e Kaiowá. O século XVII, por sua vez, foi marcado por novas investidas bandeirantes na região e tensões entre grupos indígenas. Frente a isso, os Guarani e Kaiowá abandonaram as margens dos rios e esconderam-se na mata fechada, concentrando-se no território entre os rios Iguatemi e Brilhante. O mapa abaixo demonstra a referida região:

Mato Grosso do Sul

(hidrografia)

■ Campo Grande

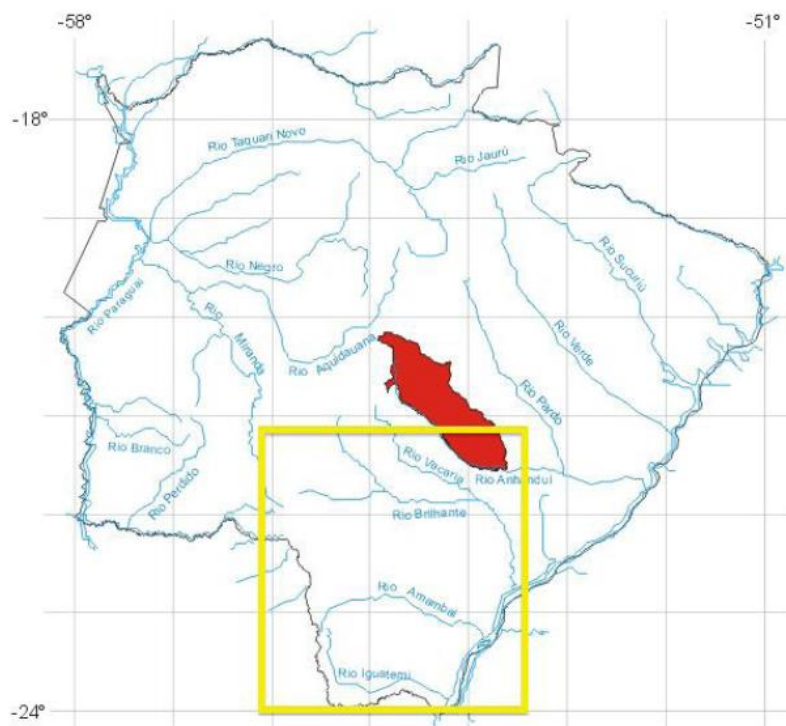


Figura 6: Mapa I. Fonte: URT, 2016, p. 874.

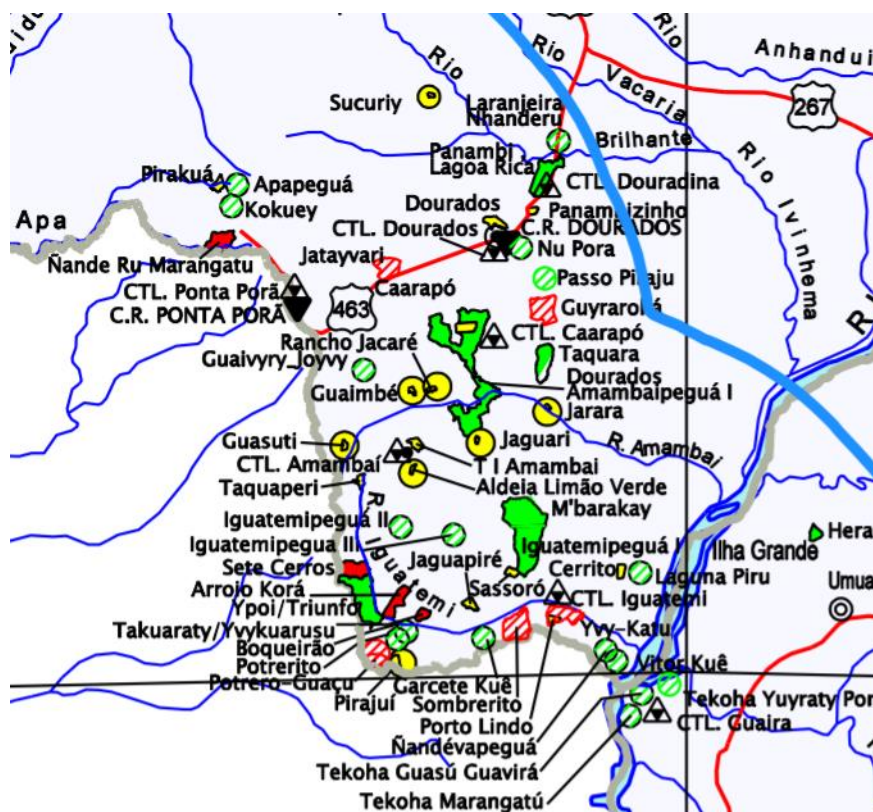


Figura 7: Mapa II: mapa das Terras Indígenas demarcadas no cone sul do MS¹⁶. Fonte: FUNAI.

¹⁶ FUNAI. Disponível em: < <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggeo/pdf/terra-indigena.pdf>>. Acesso em 17 de março de 2021.

No século XVIII, depois de assinado o Tratado de Madri (1750), os portugueses iniciaram esforços mais concretos de ocupação da região sul do Mato Grosso. A partir do princípio da *utis possidetis*, previsto no Tratado de Madri, ficou definido que as terras seriam de posse daqueles que as ocupassem (à exceção dos povos indígenas, é claro). Assim, o governo colonial incentivou o “povoamento” do sul do MS, à época considerada uma região “inóspita” e “selvagem” (CRESPE, 2015, p. 51) e fonte de tensão para o Império tendo em vista as dinâmicas fronteiriças com o Paraguai. Apesar da região ser habitada por milhares de indígenas, eles não foram considerados pelo Império como “população”: eles “eram considerados apenas como parte da paisagem que deveria ser ‘civilizada’, explorada e dominada” (CRESPE, loc. cit.).

Os investimentos coloniais para povoamento e militarização da região, contudo, tiveram pouco sucesso no povoamento, tanto devido aos ataques de bandeirantes como às epidemias de doenças tropicais. Nesse momento, a militarização significou o aumento da presença militar e a construção de fortes. Apesar de não ter êxito no povoamento, esses esforços foram importantes no mapeamento da presença indígena na região (CRESPE, 2015). No início do século XIX foram criadas as primeiras fazendas na região do Mato Grosso, que demarcam o início de um povoamento mais significativo da região, apesar de ainda disperso. Abertas ainda antes da independência do Brasil, elas eram destinadas majoritariamente à criação de gado. Após a independência de ambos Brasil e Paraguai, os vínculos comerciais das elites dos países com outras regiões se intensificou, o que significou uma continuação na função exportadora de commodities agrícolas e consequente incentivo à abertura de mais fazendas (CRESPE, 2015).

O ímpeto para aquisição de terras pós-independência intensificou a colonização dos povos indígenas a nível nacional. Esse movimento de “independência-colonialista” (URT, 2016, p. 875) permitiu o colonialismo interno, que começou a se intensificar para os Guarani e Kaiowá após os anos 1840 e a Lei de Terras de 1850 facilitou a tomada de terras por parte de fazendeiros, que começaram a adentrar de maneira mais agressiva os territórios dos povos Guarani e Kaiowá. As demarcações naquele momento eram feitas a olho, desconsiderando qualquer possibilidade de violação dos territórios dos indígenas que já ali habitavam, o que demonstra a violência do processo.

A Lei n ° 601 de 1850, a Lei de Terras, foi um marco importante no estabelecimento da terra como propriedade privada no Brasil. Segundo Crespe (2015), a lei colocava que “eram devolutas as terras consideradas vazias e que deveriam ser destinadas à colonização, incluindo aí a colonização dos índios via aldeamentos” (p. 81). Para os Guarani e Kaiowá do MS, isso significou que embora os territórios indígenas estivessem ocupados pelos indivíduos que neles viviam, ainda assim elas foram consideradas “vazias, devolutas e ideais para colonização” (CRESPE, 2015, p. 81). Na prática, isso significou que as terras ocupadas pelos indígenas eram consideradas *terra nullius*, tal como o território de brasileiro foi considerado na ocasião da invasão. A ideia de que os povos indígenas não fazem o ‘uso correto’ do meio ambiente - ou seja, o uso exploratório para a acumulação de riquezas – embasou a invasão colonial e continuou a informar a atuação do Estado pós-colonial brasileiro.

Desta forma, a não validade das posses dos territórios indígenas foi legitimada pela Lei de Terras, que permitiu o início de uma tomada territorial ancorada no Direito brasileiro. Desta maneira, a legislação permitiu a continuação do processo colonial de expropriação das terras indígenas através da legalidade estatal. Assim, “muitas terras indígenas foram consideradas devolutas e tituladas a favor de terceiros. Porém, ao contrário das terras devolutas, as indígenas sempre foram ocupadas (REZENDE, 1924 apud CRESPE, 2015, p. 81).

Através de uma extensa revisão de relatos de expedicionários que foram até a região do Mato Grosso a mando do governo imperial na primeira metade do século XIX, Aline Crespe (2015) demonstra que os Guarani Kaiowá estavam distribuídos por todo o sul da província. Fontes documentais relatam o encontro dos expedicionários com diversas casas espalhadas pela mata e caminho traçados entre elas. Eles "encontraram-se com várias famílias indígenas vivendo em casas comunais e com autonomia política e econômica" (CRESPE, 2015, p. 59).

A questão fronteiriça da região foi uma preocupação latente desde o início do século XIX, o que gerou uma militarização massiva da área principalmente através da construção de fortes e criação de colônias de povoamento. Nesse sentido, o projeto colonial aliou-se ao projeto militarista em prol do objetivo da segurança nacional. Exemplos destes esforços foram o Forte Nossa Senhora dos Prazeres e a Colônia Militar de Dourados, ambos instalados pelo governo imperial com o objetivo de povoamento, segurança e manutenção da ‘ordem’ na região (CRESPE,

2015). As tensões fronteiriças se desdobraram na Guerra do Paraguai (1864-1870), quando a atenção nacional se virou para os territórios Guarani e Kaiowá. O conflito travado entre o Paraguai e a aliança entre Brasil, Argentina e Uruguai é marcado na história brasileira como o mais cruel e sangrento da história nacional.

A guerra foi especialmente cruel para os povos indígenas da região não apenas pela violenta desterritorialização imposta a eles, mas também pela inserção involuntária em um conflito que não os representava. Ela teve implicações decisivas na história desses povos, especialmente porque produziu novas fronteiras e novas dinâmicas territoriais. Após o fim do conflito e a redefinição fronteiriça, o Brasil criou uma política muito mais agressiva e violenta para com os povos indígenas em comparação com o Paraguai, sendo mais efetivo no aldeamento dos mesmos (CRESPE, 2015).

Apesar do conflito ter se dado em sua região e eles terem participado ativamente da luta, os Guarani Kaiowá foram completamente apagados tanto do posterior processo de demarcação das fronteiras entre Brasil e Paraguai quanto da história da guerra. Além disso, o fim da guerra gerou um ‘boom’ de migração para a região, incluindo ex-combatentes, fazendeiros e antigos posseiros (CRESPE, 2015). Nesse momento, o Estado brasileiro começou a abrir a região para investimento do capital privado. Em especial, foram concedidos pelo Brasil mais de cinco milhões de hectares à Companhia Mate Laranjeira, nos quais a ela foi permitida a exploração exclusiva da erva-mate da região. Entretanto, apesar de visto como desocupado pelo Estado, esse território era habitado pelos Guarani Kaiowá. Nesse contexto, a mão-de-obra indígena era vista como mais um recurso explorável da região: assim como a erva, os indígenas também eram nativos daquela região e por isso “foram percebidos como parte da natureza e não como homens portadores de cultura diferenciada” (FERREIRA, 2007, p. 56 apud CRESPE, 2015, p. 97).

Apesar da incorporação da mão-de-obra indígena ser mais uma forma de inserção destes sujeitos no processo civilizador através da inserção forçosa na economia, é interessante ressaltar que, de certa forma, a Cia. Matte Laranjeira “acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani Kaiowá” (BENITES, 2012, p.167). Para garantir seu monopólio na extração da erva, a companhia impedia a entrada de outros colonos na região, o que acabava ‘protegendo’ os territórios Guarani e Kaiowá.

O fim do século XIX e início do século XX foi um período no qual desenharam-se as primeiras remoções em massa dos Guarani Kaiowá. Conforme é apontado por Crespe, “[e]nquanto os colonos produziam seu ‘céu’ nas terras indígenas, as remoções necessárias para que isso ocorresse se encarregaram de reservar o ‘inferno’ para os Kaiowá” (CRESPE, 2015, p. 90). Nesse período, a política oficial de povoamento avançou, primeiramente, sobre os territórios Guarani e Kaiowá (BENITES, 2012).

Através do decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI): Cunha (2009, apud CRESPE, 2015, p. 108) aponta que o órgão foi criado como resposta à pressão internacional sofrida pelo Brasil no XVI Congresso dos Americanistas, em 1908. Na ocasião, o Brasil foi denunciado internacionalmente por estar realizando um “massacre das populações indígenas em território nacional” (CRESPE, 2015, p. 108). Frente à pressão internacional, portanto, o SPI foi criado como representação dos ideais protecionistas e desenvolvimentistas do Estado sob a égide de proteção das populações indígenas.

Apesar do SPI ter sido criado com o objetivo expresso de proteção aos povos indígenas, a política indigenista brasileira foi subordinada aos projetos de desenvolvimento econômico e social do país. A atuação do órgão teve início como uma ferramenta do Estado-nação como projeto colonial: ou seja, a independência e consolidação do Estado não significou a libertação dos povos nativos de um controle externo. Pelo contrário, eles continuaram sendo tratados como estrangeiros em seu próprio território.

Em um primeiro momento, o órgão representava os interesses federais de ocupação e colonização das áreas de fronteiras no país e era guiado pelo fervor de fazendeiros pela ocupação das terras do centro-oeste do país. Organizado a partir do nacionalismo territorial, darwinismo social e do positivismo, o SPI iniciou o processo de restrição dos grupos indígenas às reservas no Mato Grosso do Sul que, ao mesmo tempo, liberaram milhares de hectare de terras para a exploração do agronegócio e restringiram a liberdade das comunidades indígenas, que se viram controladas pelo poder estatal (URT, 2016).

Em especial no caso Guarani Kaiowa, as Reservas Indígenas foram criadas com dois principais objetivos: “1) liberar milhares de hectares de terras ocupadas pelos indígenas para a colonização agropastoril; e 2) submeter os indígenas ao

controle do Estado sob a ótica assimilacionista da política indigenista de então” (CAVALCANTE, 2016, p. 92). Nesse contexto, os povos indígenas eram vistos como transitórios. Não houve preocupação do Estado com a dimensão das reservas, “pois esperava-se que eles fossem assimilados tornando-se trabalhadores rurais assalariados indistintos dos demais trabalhadores braçais e integrados ao mercado regional a partir dos mais baixos níveis” (CAVALCANTE, 2016, p. 92).

Entre 1915 e 1928 foram criadas pelo SPI oito reservas indígenas no sul do estado e destinadas aos Guarani e Kaiowá. O órgão “aconselhava” aos indígenas a ida para a reserva e recorria ao uso da força quando estes resistiam (CRESPE, 2015). Essa política foi um ataque direto à ontologia indígena, representada como incompatível com a do Estado moderno: o ‘aldeiamento’ compulsório serviu como ferramenta de destruição do modo de vida tradicional Guarani e Kaiowá, que abarca não apenas o modelo de assentamento e a relação com o território, mas também toda a reprodução cultural, as dinâmicas de gênero e de segurança da população.

Assim, a criação das reservas representou a desterritorialização dos Guarani Kaiowá e implicou no fim da autonomia das famílias e o declínio da autoridade tradicional das lideranças tradicionais (URT, 2016). Conforme demonstra Moraes (2016),

Foram os braços indígenas, guiados pelas políticas de Estado, que cercaram as terras e produziram o “melhor produto da dinâmica tutelar”. As pequenas glebas demarcadas pela administração pública abriam campo à empresa privada (Lima, 1992, p. 125). (...) [A]o mesmo tempo que serviam à liberação das terras, a política de reservas – esquadrihadas pela escola da missão, pelo posto de saúde, pelo aparato estatal e missionário embutido no “pacote” – convinha à disciplina de uma massa de trabalhadores disponível à empresa da colonização (MORAIS, 2016, p. 89)

Expulsos das próprias moradas, os Guarani Kaiowá foram forçosamente inseridos em um modelo de assentamento criado pelo SPI que não condizia com sua territorialidade e sociabilidade. Conforme exposto por Crespe,

[c]onduzir os índios aos postos indígenas foi a maneira encontrada para liberar as terras para a exploração econômica, de tal forma que a resistência era tomada como uma recusa à ordem, um ato subversivo, digno de punição. Uma forma de puni-los passou a ser negar-lhes o acesso a recursos oferecidos pelo estado, destinados apenas aos indígenas reservados. Aqueles que recusavam a permanência na reserva eram considerados “desaldeados”, não recebendo assistência por parte do estado (CRESPE, 2015, p. 114).

Esse período marca também o início do crescimento exponencial da violência na região. Muitos fazendeiros passaram a usar a força para retirar grupos indígenas inteiros de seus territórios, recorrendo à violência e ameaças. Por vezes, os próprios

fazendeiros levavam os indivíduos forçosamente. Ao longo dos anos seguintes, a desterritorialização promovida pelo Estado criou novas fronteiras de expansão permissivas ao desflorestamento sistemático da região. Assim, é fundamental ressaltar que a metade do século XX marcou um período de mudança extrema na vida dos Guarani Kaiowá da região porque até então “diversas famílias extensas guarani e kaiowá, aliadas entre elas, ainda habitavam determinados lugares exclusivos onde ainda havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes d’água para o consumo” (BENITES, 2012, p. 166).

Apesar do processo de assentamento imposto pelo SPI datar da primeira década do século XX, a segunda metade do mesmo século marcou um período mais violento de remoção das famílias indígenas de seus territórios. Segundo Benites (2014), “esse novo período é marcado tanto pelo fim do monopólio da Cia. Mattelangeiras quanto pelo aumento do loteamento da região quando se abre a região para a instalação de inúmeras fazendas privadas” (BENITES, 2014, p. 231). Assim, a política de aldeamento do SPI e o incentivo à criação de fazendas de monocultura teve um impacto triplo na região: em primeiro lugar, o confinamento nas reservas modificou a organização social dos Guarani Kaiowá e os líderes tradicionais perderam sua influência frente às práticas assimilacionistas do SPI; em segundo lugar, muitas famílias foram desarticuladas: cada pequeno núcleo refugiou-se onde conseguiu, o que desmantelou redes parentais seculares; por fim, a expansão das fazendas destruiu a terra: já na década de 1950, o desmatamento acabou com quase a totalidade de área de mata existente. Como consequência, os últimos grupos que tinham resistido às remoções do SPI e se escondido na mata perderam seu último refúgio (URT, 2016).

Desta maneira, portanto, foram criadas as condições para a situação de extrema precariedade na qual vivem os indígenas Guarani e Kaiowá atualmente. Cada reserva foi instituída com um Posto Indígena, que contava com a figura do chefe do posto, responsável por controlar e ordenar os indivíduos dentro da reserva. Essa autoridade, contudo, entra em choque com as formas de autoridade parentais tradicionais dos Guarani Kaiowá. Além disso, as reservas foram ficando progressivamente superlotadas. Conforme expõe Crespe (2015), o número de pessoas na reserva de Dourados dobrou entre os anos de 1976 e 1984, foi de 2.344 para 4.490 (ALMEIDA, 2001:224 apud CRESPE, 2015, p. 117). Sr. Getúlio, que

se apresenta como cacique da Reserva de Dourados, quando entrevistado por Morais (2016) explica que nas reservas “nada está certo”:

Aqui nada está certo, tudo tá misturado [jopara]. Nada fica no lugar. O certo é assim, cada um tem o seu lugarzinho. Aqui não tem espaço, a casa é toda junta, parente more com parente que não deve, parente mora com quem não é parente. A gente tá sempre pondo ordem, mas é difícil. Não tem espaço, fica tudo bagunçado. Tem minha plantação, aí, pra você ver: o certo não era assim, na beira da estrada. Kaiowá planta mais escondido, não pode ficar vizinho se misturando com a roça da gente (MORAIS, 2016, 92).

Assim, “com os mecanismos próprios de regulação social enfraquecidos, os Kaiowá e Guaraní ficam totalmente dependentes da intervenção dos agentes externos para mediação dos conflitos” (MORAIS, 2016, p. 111). Contudo, ao mesmo tempo que a reserva é um território controlado, ela controla os corpos dos indivíduos que ali se encontram. Desta forma, o Posto Indígena funciona simultaneamente como um controle territorial do Estado e como um controle corporal das expressões subjetivas e culturais. Esses corpos controlados e cada vez mais amontoados, portanto, são destituídos de sua subjetividade frente ao Estado regulador e considerados um problema a ser resolvido através da reclusão territorial.

É importante revelar a faceta controladora das reservas à luz da modernidade tal como entendida pela teoria decolonial: segundo Quijano, a modernidade representa uma organização de poder mundial baseada no controle do trabalho, do sexo, da autoridade e da intersubjetividade (QUIJANO, 2005). Nesse contexto, as reservas do SPI funcionam como um aparelho do Estado moderno no controle dos corpos, do trabalho, do território e das dinâmicas de gênero dos Guaraní Kaiowá.

A educação também é uma forma de controle nas Reservas. Conforme demonstra Aline Crespe (2015), a educação escolar dentro das aldeias, “partindo do princípio de um sistema educacional fechado, fixado no local da escola, separa as crianças dos saberes transmitidos via oralidade, no cotidiano, nos encontros, nas brincadeiras, nas caminhadas, nas visitas e nas rezas” (CRESPE, 2015, p. 376). Conforme é apontado por Lugones (2008), as reservas representam o que ela denomina de dominação de gênero, que implica uma dominação de todas as esferas de vida (LUGONES, 2008).

Os efeitos deste processo são, por sua vez, desastrosos para o povo Guaraní Kaiowá. Nesse processo, as populações indígenas foram forçosamente inseridas no processo de exploração da terra no Mato Grosso do Sul. Conforme demonstra Cavalcante (2016), isso representa a atuação da colonialidade do poder (QUIJANO,

2005) nas políticas do Estado brasileiro. Isso teve duas implicações na vivência dos povos indígenas: em primeiro lugar, eles foram despojados de sua identidade; em segundo lugar, os foi imposta uma nova identidade racial, colonial e negativa, que “implica o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (QUIJANO, 2005, p.11 apud CAVALCANTE, 2016, p. 205). Isso os caracterizou não apenas como indivíduos de raças inferiores, mas também sujeitos localizados no passado. Ou seja, “o padrão do poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo o inferior, sempre primitivo (QUIJANO, 2005, p.11 apud CAVALCANTE, 2016, p. 205).

A partir dessa articulação, os indígenas são relacionados constantemente com a ideia de atraso no discurso dominante nacional – especialmente o discurso ruralista -, que os tacha como “inimigos do progresso”, “improdutivos”, “gente que não trabalha”, entre outros. Uma única exceção ocorre quando o atributo da civilidade pode ser evocado como argumento para retirar-lhes o direito territorial, que lhes “é contestado ora porque são primitivos e porque não irão explorá-la economicamente nos padrões ocidentais, ora porque já são civilizados (usam roupas ocidentais, têm telefones celulares, etc.)” (CAVALCANTE, 2016, p. 205), e, portanto, não são mais indígenas, o que lhes retira o gozo dos direitos garantidos pela Constituição de 1988.

Essa dinâmica está intimamente relacionada ao colonialismo interno: tendo em vista que a dominação colonial vai além das relações do Estado e permeia os ideais eurocêntricos de dominação social e racial, é possível reconhecer o ruralismo, como ideologia, como a expressão mais forte do conservadorismo das elites brasileiras (CAVALCANTE, 2016). Segundo dados do IBGE (2009, apud CAVALCANTE, 2016, p. 207), o Brasil conta com índices altíssimos de concentração de terras. Isso significa que poucos indivíduos possuem enormes quantidades de terra e não estão interessados em abrir mão de tais posses.

Mesmo os pequenos produtores, que se diferenciam dos grandes produtores rurais pelo tamanho de suas propriedades e escala de produção agrícola, defendem a manutenção do status quo da situação fundiária brasileira. Isso ocorre porque, quando o assunto é a estabilidade da propriedade de terra, todas essas propriedades foram “constituídas como fruto de um mesmo sistema colonialista, cujo grande maestro tem sido o Estado brasileiro” (CAVALCANTE, 2016, p. 209), que cedeu

enormes áreas para a construção de fazendas e assimilação dos povos indígenas que nelas viviam.

Assim, os ruralistas são “todos os que movem suas ações por essa ideologia conservadora focada na manutenção do status quo da organização fundiária nacional – o que, necessariamente não inclui todos os possuidores de áreas rurais” (CAVALCANTE, 2016, p. 210). Eles se organizam para defender os interesses dos proprietários de terras através de movimentos suportados pelo poder político que possuem a nível local, estadual e nacional. Por exemplo, os políticos eleitos a cargos públicos em 2006, 2008 e 2010 (exceto vereadores), são detentores de cerca de 4,4 milhões de hectares (CASTILHO, 2012 apud CAVALCANTE, 2016).

Há, no sistema político brasileiro, fortes articulações destinadas a manter o status quo da situação fundiária: muitos são os políticos que têm suas campanhas financiadas pelo agronegócio, o que faz com que os eleitos defendam os interesses econômicos agropecuários em seus mandatos. Conforme coloca Cavalcante, “o fato de um político ou qualquer outra pessoa possuir terras não os torna criminosos, nem tampouco um radical ruralista, mas a atuação política deste grupo de pessoas demonstra que eles são muito afinados na defesa dos interesses de sua classe” (CAVALCANTE, 2016, p. 211). Isso implica, enfim, em um desequilíbrio de forças gritante no sistema político-eleitoral brasileiro que resulta em uma constante dificuldade dos indígenas em conseguir seus territórios e demarcações.

Nesse contexto, o embate contra o ruralismo tem ramificações na vida cotidiana dos Guarani e Kaiowá. Nas Reservas, por exemplo, o crescimento populacional cria tensões entre grupos familiares de diferentes regiões, que não se relacionariam em condições de disponibilidade de terras. Surgem também outros problemas como falta de espaço para construção de casas e cultivo de alimentos. Somada a isso, a falta de disponibilidade de trabalho ou às condições de extrema precariedade laboral que enfrentam muitos dos indivíduos Guarani Kaiowá contribui para a situação de pobreza em que vivem atualmente os indígenas na região (CRESPE, 2015). Os conflitos com fazendeiros também permanecem sendo uma fonte de tensão. Atualmente, os Guarani Kaiowá têm dificuldade de acessar até mesmo as terras legalmente demarcadas.

O avanço do agronegócio sobre os territórios indígenas, suportado pelo poder militarizado dos fazendeiros, leva a mais mortes de lideranças a cada ano. Aqui, a militarização da região significa a crescente mobilização de ‘forças de segurança’

privadas, munidas de forma cada vez mais agressiva. Essa escalada na agressividade resulta na explosão de violência direta, como o aumento do número de assassinatos, ataques e ferimentos entre os Guarani e Kaiowá (COCKBURN, 2004). A figura do “capataz”, que antes fazia a segurança das fazendas, hoje foi substituída por empresas de segurança privada especializadas em conflitos fundiários. Há, no estado do Mato Grosso do Sul hoje, um mercado de segurança especializado em conflitos fundiários com indígenas (MORAIS, 2016). A empresa Gaspem Segurança Ltda é um exemplo notório de grupos de segurança privada no estado. Em sua conta há uma série de homicídios, como o da rezadora Xulite Lopes em 2007 no tekoha Kurusu Amba e da liderança Dorvalino Rocha, do tekoha Ñanderu Marangatu, em 2005 (MORAIS, 2016, p. 151).

O documentário ‘Martírio’ (2016)¹⁷ apresenta imagens nas quais forças privadas de segurança, geralmente à serviço dos fazendeiros, rondam os acampamentos indígenas para intimidar a população que ali vive. Munidos com armamento forte e motocicletas, eles rondam a região, dando tiros para o alto e circundando o acampamento em alta velocidade, em uma clara demonstração de poder. Nesse sentido, os movimentos de resistência indígena na região são alvos constantes de ameaças e ataques, o que torna a situação de res(ex)istência destes indivíduos mais precária a cada dia. Esse conflito é o objeto da próxima seção.

¹⁷ Filme de Vincent Carelli, Ernesto de Carvalho com Celso Aoki, Myriam Medina Aoki, Oriel Benites, Tonico Benites.

2.2

Um conflito urgente: a faixa de Gaza brasileira



Figura 8: Foto de cemitério em território indígena Guarani Kaiowá. Foto: Reprodução Facebook. Disponível em: <
<https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/photos/490429204663084>>. Acesso em 02 de março de 2021.

Na ocasião de um debate na Feira Literária de Paraty em 2014, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirmou que os povos indígenas que habitam a região sul mato-grossense "vivem numa espécie de Faixa de Gaza brasileira"¹⁸. A partir da comparação sobre a diminuição territorial progressiva e violenta que sofrem os palestinos, Viveiros de Castro disse haver “semelhanças perturbadoras” com o processo que sofrem os povos indígenas nos estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

A comparação do antropólogo não é à toa: os Guarani Kaiowá vivem na região com o maior número de indígenas no Brasil, o Cone Sul do Mato Grosso do Sul (BENITES, 2012), mas a maioria destes está assentada em Reservas Indígenas (criadas pelo SPI) ou em acampamentos montados às margens de rodovias em total situação de vulnerabilidade. Seus territórios tradicionais foram quase em sua totalidade tomados em um processo gradual que data desde o século XIX e até mesmo áreas com demarcação garantida pelo governo federal são de difícil acesso aos Guarani Kaiowá. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário,

¹⁸<http://g1.globo.com/pop-arte/flip/2014/noticia/2014/08/indios-vivem-em-faixa-de-gaza-brasileira-diz-antropologo-na-flip.html> - Viveiros de Castro.

[d]as 31 terras reconhecidas pelo Estado brasileiro, os Guarani Kaiowá e Nhandeva estão na posse de apenas 29,04% delas. Com uma população de 54.658 pessoas, segundo a Funai, as comunidades ocupam somente 70.370 dos 242.370 hectares reconhecidos oficialmente como territórios tradicionais. Desse modo, a ocupação de terras para esse povo representa 1,2 hectare por pessoa. Isso significa mais do que limites estreitos para viver (CIMI, 2020, p. 45).

A situação na qual vivem hoje os Guarani Kaiowá representa os efeitos perversos da colonialidade em excelência. As esferas de poder coloniais ainda permeiam a vida destes indivíduos das maneiras mais nefastas possíveis: não apenas através da matriz colonial de poder, mas também através dos efeitos da colonialidade do ser, do saber e a cosmológica (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2018; WALSH, 2012). A matriz colonial de poder, representada agora pelo Estado pós-colonial e pelo agronegócio, os priva de terra e confina em reservas para serem controlados. Enquanto isso, o projeto de epistemicídio e etnocídio do Estado segue em busca da assimilação cultural indígena: enquanto as reservas servem como controle territorial da população, ela serve também como ferramenta de imposição da identidade nacional. A “culturação” indígena é levada a cabo através de projetos escolares e psicológicos e, aliado a isso, a colonialidade cosmológica segue desconsiderando a relação dos povos indígenas para com a terra e os seres que nela habitam. Nesse contexto, a situação é a de um “genocídio permanente” (VERON, 2018).

Foi a espoliação de terras e a concentração de um grande número de pessoas em pequenas áreas artificialmente reservadas que “engatilharam as epidemias de violência” entre os Guarani e Kaiowá, disparando o número de casos de homicídios, feminicídios, estupros e suicídios (MORAIS, 2016, p. 63). Moraes aponta que “tanto a pistolagem nos conflitos de retomada como os homicídios nas reservas, inclusive o de indígenas contra indígenas, seriam produto do mesmo processo de espoliação das terras tradicionalmente ocupadas” (MORAIS, 2019, p. 64).

Conforme coloca Frantz Fanon (1968), o valor mais essencial para a população colonizada é a terra: é ela que “deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (FANON, 1968, p. 33). Em meio à desterritorialização massiva, a resistência Guarani Kaiowá busca recuperar sua dignidade através das retomadas. A partir das décadas de 1960 e 1970, frente a um aumento na violência e nos níveis de retiradas de famílias de seus territórios tradicionais, várias lideranças iniciaram uma articulação pelas chamadas retomadas territoriais. Ao longo das décadas de 1980 e 1990 as primeiras retomadas foram ocorrendo com o “claro objetivo de

pressionar a identificação e regularização de outros espaços reivindicados. Essa situação de conflito perdura até os dias de hoje com grau extremo de violência” (BENITES, 2012, p. 169).

Em nome do agronegócio e da exportação de commodities, as terras foram (e continuam sendo) retiradas dos Guarani Kaiowá, desconectando-os não apenas de seu território ancestral, mas também de sua fonte de alimento e reprodução cultural. Em reservas superlotadas, as pessoas não conseguem cultivar seus alimentos de maneira adequada, muito menos caçar na floresta, o que cria uma insegurança alimentar latente. Neste contexto, os Guarani Kaiowá se vêem extremamente marginalizados: sem ter como viver da terra, sofrem preconceito nos centros urbanos e desvalorização de sua força de trabalho: assim, são relegados à precariedade. Eles vivenciam a pobreza, conflitos internos, desavenças familiares, alto consumo de bebidas alcoólicas, envolvimento com o mundo das drogas, estupros e roubos. O já falecido Hamilton Lopes uma vez disse: “o que faz um homem sem terra para plantar? Bebe” (CIMI, 2020, p. 45).

As reservas do sul do MS são “as terras indígenas com maior índice de violência do país. A falta de espaço é a principal causa do atual alto nível de conflitividade dentro das reservas” (CRESPE, 2015, p. 130). Em meio à essas diferentes formas de violência, muitas pessoas sucumbem à angústia, pobreza e marginalização. “[D]ados apresentados pelo Ministério da Saúde em 2017 demonstram que o Coeficiente de Mortalidade (CM) por suicídio entre os povos indígenas no Brasil foi quase três vezes maior que o CM por suicídio entre a população geral no país” (MONDARDO; SEREJO; STALIANO, 2019, p. 11). Conforme exposto no Relatório de 2019 do CIMI, o estado do Mato Grosso do Sul é o com o maior número de suicídios no ano de 2018, contando com 44. Sabe-se que há subnotificação dos casos e que a maioria dos suicídios ocorrem entre os Guarani Kaiowá (MONDARDO; SEREJO; STALIANO, 2019).

Os suicídios são uma forma de grito silencioso da população Guarani Kaiowá. Acuados, violentados e marginalizados, suas vozes são historicamente negligenciadas. Foram cerca de 645 suicídios entre indígenas no MS nos últimos 14 anos, o que corresponde a um suicídio a cada 7,9 dias (CIMI, 2020, p. 45). Segundo o CIMI, essa situação deve ser analisada à luz de uma complexidade de fatores, tais como:

perda de vínculos culturais e históricos, abuso e dependência de drogas e bebidas alcoólicas, problemas psíquicos, abusos sexuais, separação de familiares, isolamento na vida social e na família (...), estresse cultural e enfraquecimento do sistema espiritual e de crenças (CIMI, 2020, p. 45).

Além disso, os níveis de militarização da região onde vivem os Guarani Kaiowá crescem exponencialmente. Por um lado, fazendeiros contratam serviços de empresas privadas de segurança para intimidar e agredir os povos indígenas que buscam retomar suas terras. Por outro, as forças policiais do Estado também têm um papel importante na perpetuação da violência e militarização dos territórios indígenas. Entre 2015 e 2016, foram registrados 33 ataques de natureza paramilitar contra grupos Guarani Kaiowá. Foram 14 assassinatos de lideranças indígenas na região entre os anos de 2001 e 2018, o que corresponde ao contexto mais violento do Brasil (CIMI, 2020, p. 45).

A simbólica representação da violência do agronegócio contra os Guarani Kaiowá é a imagem do “caveirão rural”: um trator agropecuário transformado em “caveirão” para atacar indígenas em uma região onde há disputa de terras¹⁹. Vídeos gravados pelos Guarani Kaiowá denunciam a truculência e violência com a qual são atacados diariamente em suas terras por parte de fazendeiros que buscam tomar os territórios para o agronegócio. Maria, uma idosa de 75 anos do povo Guarani Kaiowá, teve suas pernas prensadas e quebradas pelo dito “caveirão rural” em setembro de 2019, no município de Dourados (CIMI, 2020, p. 137).

¹⁹ Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/10/04/video-trator-e-transformado-em-caveirao-para-atacar-indigenas.ghtml>>. Acesso em 21 de novembro de 2020.



Figura 9: Trator blindado usado por forças privadas de segurança nas imediações da Reserva Indígena de Dourados. Foto: povo Guarani Kaiowá. Fonte: CIMI, 2020²⁰.

São recorrentes os ataques violentos contra os Guarani Kaiowá no MS. Em outra denúncia, homens são acusados de avançar atirando contra os indígenas na Terra Indígena Dourados utilizando caminhonetes e o “caveirão rural” (CIMI, 2020). De acordo com as vítimas, “o trator possuía uma perfuração na lateral, através da qual eram disparados tiros em todas as direções. Na denúncia feita pelos indígenas, as investidas contra os Guarani-Kaiowá ocorriam sempre entre às 23h e às 4h” (CIMI, 2020, p. 72). Na retomada Avaeté, em Dourados (MS), um ataque realizado no dia 12 de outubro de 2019 é descrito no Relatório Violência Contra os Povos Indígenas de 2020:

Chama atenção a brutalidade da violência empregada em um dos ataques às retomadas Guarani-Kaiowá, ocorrido no feriado de 12 de outubro. Segundo os indígenas, durante o atentado à retomada Avaé'te, na manhã daquele dia, um jovem de 21 anos foi baleado na perna esquerda ao tentar fugir. Em seguida, ele foi capturado e levado, dentro de um trator blindado e adaptado para realizar os ataques, denominado “caveirão”, para uma área da fazenda próxima à retomada, onde teria sido violentamente torturado. As agressões ocorreram à vista de todos os indígenas. “Ele foi amarrado numa caixa d’água, na nossa frente, e ficavam batendo nele. Diziam: ‘vem pegar o amigo de vocês’, e batiam nele. Ele tremia e gritava. Quando vimos, ele estava desmaiado”, relata uma Guarani-Kaiowá. Outro indígena que presenciou a cena afirma que, antes de ser carregado, o jovem também tinha sido agredido com a própria pá do trator blindado. “Quando ele tava no chão, os jagunços prensaram ele com a pá do trator. Depois jogaram ele no caveirão e levaram embora”, recorda (CIMI, 2020, p. 144).

²⁰ Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/01/caveirao-tiros-feridos-segurancas-policiais-retomadas-guarani-kaiowa/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2020.

Em outubro de 2020, Indígenas do tekoha Kokue'y, em Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul, relataram que foram assediados e ameaçados por um fazendeiro da região. O território do tekoha, que aguarda demarcação há mais de 20 anos, faz parte da propriedade do homem. Ele ofereceu dinheiro para que os indígenas desocupassem a terra e disse que caso eles não aceitassem, teriam que deixar o local “na marra”. Chegou a ser oferecido R\$ 80 mil reais para a comunidade deixar o local. Em um vídeo gravado pelos indígenas e disponível na plataforma Youtube (https://www.youtube.com/watch?v=Yr-gTXn5Stc&feature=emb_logo), é possível ver o fazendeiro conversando com alguns homens e mostrando uma série de papéis que seriam, segundo reportagem do CIMI (2020)²¹, documentos que garantem a posse daquela região e documentos do processo de reintegração de posse movido pelo fazendeiro contra a comunidade, que corre na Justiça.

As ameaças, é claro, assustam os moradores do tekoha. Segundo os indígenas, a postura do fazendeiro foi a de tentar convencê-los que, caso não aceitassem sua proposta, acabariam despejados e sem o dinheiro. Apesar do medo e da disparidade de forças, os Guarani Kaiowá afirmam que não deixarão seu território. Segundo Ava Verá, liderança da comunidade, o tekoha já sofreu duas expulsões, mas eles sempre retornam porque “o nosso único lugar é esse aqui mesmo, herança do nosso pai, do nosso bisavô” (CIMI, 2020).

Mais uma vez, esse caso ilustra a incomensurabilidade do território indígena na concepção do ‘homem branco’, que acredita que o dinheiro pode comprar o tekoha. Essa relação se agrava devido à desigualdade de forças nessa batalha, pois enquanto os fazendeiros contam com o poder econômico, material e do Estado, os Guarani Kaiowá continuam reféns das dinâmicas de precarização de suas vidas.

Além da violência física, eles sofrem também com o preconceito e racismo. São frequentemente associados a estereótipos negativos, “como preguiçosos e bêbados, muitas vezes veiculados pela imprensa regional” (CRESPE, 2015, p. 132). Essa construção serve aos interesses de tutela estatal, assim como os de produção do agronegócio. Enquanto o controle territorial funciona como controle do espaço ocupado pelas formas de soberanias dos Guarani Kaiowá, ele abre espaço para a crescente ocupação do capitalismo nas terras e na vida destes povos, que acabam sendo incluídos na divisão internacional do trabalho como mão de obra

²¹ CIMI, 2020. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2020/10/fazendeiro-pressiona-guarani-kauiowa-abandonar-aldeia-aguarda-demarcacao-20-anos/>>. Acesso em 26 de fevereiro de 2021.

barata em fazendas e plantações. Assim, entendidos como os inimigos da ‘ordem’ e do ‘progresso’, os indígenas são marginalizados, atacados e colocados na zona do ‘não ser’ (FANON, 2008).

Sem dominar o português, muitos indígenas Guarani Kaiowá ficam sem acesso a serviços básicos tais como a documentação básica. Sem intérpretes e laudos antropológicos, os serviços estatais não atendem à demanda de seus próprios cidadãos. Assim, a negligência estatal, uma forma de violência estrutural²², cria a impossibilidade desses sujeitos acessarem seus direitos básicos. Segundo o relatório do CIMI de 2020, o Dsei de Mato Grosso do Sul recebe o menor orçamento per capita do Brasil, apesar de concentrar a segunda maior população indígena do país. Com isso, os indígenas que vivem na região são as principais vítimas das diversas consequências da omissão do poder público. No atendimento à saúde, por exemplo, são numerosos os casos de:

[D]esnutrição de crianças; desvio de dinheiro público; falta de medicamentos; ausência de veículos para transporte de pacientes; sucateamento da frota já existente; fornecimento de alimentos estragados; fila de espera de mais de um ano para a realização de exames. Toda essa situação é ainda agravada pela falta de acesso à água potável (CIMI, 2020, p. 177).

Além disso, a saída dos médicos cubanos do programa nacional do Mais Médicos em 2018 afetou diretamente as populações indígenas do MS. Apesar da relação entre os povos indígenas e o Estado ser antagônica por excelência, o governo de Jair Bolsonaro é caracterizado por sua especial hostilidade e crueldade para com os povos indígenas do Brasil. Em novembro de 2019, por exemplo, o atual presidente da Funai, delegado da Polícia Federal Marcelo Augusto Xavier da Silva, foi contra o propósito da instituição e assinou um despacho “requerendo à Procuradoria Especializada do órgão indigenista a desistência de uma ordem judicial que mantém indígenas do povo Guarani-Kaiowá na TI Nande Ru Marangatu” (CIMI, 2020, p. 155).

Esse processo violento representa a força da tutela estatal sobre os corpos e territórios dos Guarani Kaiowá. Um exemplo da violência estatal para com os

²² Parto aqui do conceito de violência estrutural desenvolvido por Galtung (1996). O autor reconhece que a violência não é um fenômeno apenas físico. Ela também é um processo embricado nas estruturas. Segundo ele, a “violência existe quando o potencial desenvolvimento de um indivíduo ou grupo é impedido pelas condições da relação e, em particular pela distribuição desigual, do poder e recursos” (GALTUNG, 2004, p. 30). Desta maneira, o conceito nos alerta para as formas pelas quais atores podem fazer seus interesses prevalecerem sobre países, grupos e indivíduos com menos recursos ou forças. A violência estrutural se manifesta como a marginalização, privação, descriminalização, etc, e seus efeitos.

povos indígenas é a tese do marco temporal da ocupação territorial, que estabelece que as terras indígenas são aquelas nas quais havia ocupação efetiva na ocasião da promulgação da Constituição Federal de 1988 (05 de outubro daquele ano).

Eliseu Lopes Guarani-Kaiowá, liderança de seu povo junto à APIB, aponta que a aprovação do Marco Temporal legitima o massacre e tutela dos povos indígenas no Brasil. O critério, originado de uma ação sobre a ocupação de terras indígenas no Supremo Tribunal Federal (STF), restringe o “direito a terra para aquém do trazido, gramaticalmente, no próprio texto constitucional” (PEGORARI, 2017, p. 248). Enquanto a Constituição coloca que as terras indígenas são aquelas habitadas por populações indígenas em caráter permanente, o texto não exige que eles a estivessem ocupando na data de promulgação da Constituição.

Esse debate, originado pela disputa de terras entre fazendeiros, garimpeiros e proprietários de terras contra povos indígenas em todo o país está no cerne de uma problemática sociojurídica brasileira. Além da disputa judicial que corre no STF, a tese do Marco Temporal representa a força da colonialidade e da tutela sobre os povos indígenas no país. O direito dos povos indígenas ao seu território não é uma questão judicial, pois ela antecede a própria criação do Estado. Conforme aponta Eliseu, “os povos indígenas não foram trazidos da Europa para o Brasil. Todos os povos indígenas já eram aqui do Brasil” (LOPES GUARANI-KAIOWÁ, para a Rádio Yandê, agosto de 2017 apud XAKRIABÁ, 2018, p. 64-65).

Desta forma, delegar ao STF a decisão sobre o direito ou não de ocupação do território tradicional indígena é entregar nas mãos dos mecanismos da colonialidade a decisão sobre a vida, as terras e os corpos dos indivíduos colonizados. Desta forma, Eliseu apontou, às vésperas do julgamento no STF sobre o marco temporal, que lutar contra a expulsão dos indígenas de seus territórios é resistir ao genocídio continuado da colonialidade:

Nós indígenas estamos sendo expulsos da nossa terra. Há mais de quinhentos anos, nós estamos sendo massacrados. (...) Com essas leis, e o marco temporal que está sendo pautado dia 16 de agosto no STF, se for aprovado vai legitimar esse massacre verdadeiro que nós povos indígenas sofremos há décadas, há mais de 500 anos aqui no Brasil. (...) Estamos na luta e não vamos desistir, porque estamos em guerra. Já resistimos há mais de 500 anos. Querem acabar com a nossa cultura, querem acabar com a nossa língua, querem acabar com o modo de ser indígena. Mas até hoje estamos mantendo a nossa língua, a nossa tradição, a nossa reza, o nosso canto. Devastaram nossos matos e nossos rios. Mas estamos vivos. (Eliseu Lopes Guarani-Kaiowá, para a Rádio Yandê, agosto de 2017 apud XAKRIABÁ, 2018, p. 64-65).

Conforme aponta a fala de Eliseu, se, por um lado, a resistência Guarani Kaiowá se dá pela própria sobrevivência diária em meio aos ataques constantes, por outro ela também se configura de maneira mais organizada através das retomadas. Essa resistência, contudo, não é uma experiência que deva ser romantizada. É preciso ressaltar que, caso o Estado brasileiro não promova a demarcação e regularização dos territórios indígenas no Mato Grosso do Sul, a situação se agravará substancialmente nos próximos anos (CAVALCANTE, 2016, p. 100). A partir disso, as próximas seções dão continuidade ao recurso aos conceitos nativos e aprofundam a relação subjetiva desse povo com o território e as dinâmicas de recuperação deste como resistência política e social Guarani Kaiowá.

2.3

(Des)Territorialização: tekoha e o sarambi

Antes do tempo, as divindades já existiam. Pairavam no universo vários xiru (seres das divindades masculinas), gwaxãs (seres das divindades femininas) e o Xiru Hyapugwasúva (ser supremo sem gênero definido) junto com sua metade Jekoakui, os quais dançavam e cantavam. Em certo momento, Jekoakui ganhou uma bolinha do tamanho de um amendoim, foi um presente de Xiru Hyapugwasúva.

Jekoakui era uma Nhandesy muito formosa e ganhava muitos grãos de todos os Xiru. Mas essa bolinha foi a que mais gostou e a observava com muita atenção. Num determinado momento, ela pegou a bolinha e começou a cantar:

“Koyvyppehetava’erãneremimbogwejy²³”. Foi esticando a bolinha no meio da mão e ela foi se desfazendo, se esticando e ganhando outra forma. Quanto mais ela mexia, mais o pequeno grão aumentava. Quando Xiru Hyapugwasúva retornou de seus passeios, viu o trabalho de Jekoakui e eis que aquele grãozinho já estava do tamanho de um pátio de aldeia. Então, Xiru Hyapugwasúva perguntou a Jekoakui :

— Porque está perdendo seus momentos de passeios com isso?

E ela disse:

— Tenho muitos presentes que ganhei dos Xiru e das Jasytata, vou colocá-los aqui neste lugar e vou chamar esse lugar de yvy (terra).

Jekoakui colocou os pequenos presentes no yvy, enquanto continuava a mexer neles e a esticá-los. Quando ficou cansada, foi se deitar no yvy e dormiu. Ao acordar, viu que tudo o que havia colocado dentro da terra tinha brotado e crescido. Eram árvores, frutas, ervas de remédios, raízes e folhagens.

Então, Jekoakui ficou muito feliz e foi chamar o Xiru Hyapugwasúva para ver. O Xiru veio ver e gostou muito. Jekoakui, então, resolveu fazer kagwĩ do avatimorotĩ (milho sagrado) que tinha nascido onde ela havia colocado. Essa semente foi um presente de Xiru Jakaira. Assim foi feita a primeira festa do Avatikyry . E ela chamou todos os seres da divindade para participar. Vieram os seres femininos:

NhandesyMbo’y –guardiã das plantas rasteiras,

NhandesyJasytaty –guardiã das fases da lua,

NhandesyIxupari –guardiã do amanhecer,

NhandesyIxujaty –guardiã da noite,

NhandesyJarivete –guardiã dos quatro ventos,

NhandesyJekoakui –guardiã da terra,

NhandesyTapeendy – guardiã dos remédios folhosos.

Entre os Xiru convidados vieram:

Xiru Hyapugwasúva – ser do firmamento,

Xiru Jakaira – guardião do milho sagrado,

²³ Não há tradução para o português.

Xiru Karavie –guardião do tempo.,

A festa começou com a chegada de Xiru Hyapugasúva, com ventos e trovoadas. Seu canto era assim: “Arygwasuáryapyrûhatã, Hatâramoreikoonhendu, onhendu.”

O canto do Jakaira era assim: “Jakairareropuã, rerojepeiy, Jakairarerogwahê, nhemoiti, Jakairajoasahaverarendy.”

Continuando a festa, o Jakaira - dono do gwah u - iniciou o canto do gwahu: “Xurumburumbukugwahijeje, gwahijeje. Rumasisikorugwajehee, rumasisikorugwajehee. Hiapyhiapyxejegwakaxe – vyjari”.

A festa estava muito boa e Xiru Hyapugasúva tomou muito kagwĩ (bebida de milho das maxu), cantou e dançou. Jekoakui também dançou e cantou com todos. Em certo momento, Xiru Hyapu Gwasúva achou que devia voltar para o firmamento. Sentiu que Jekoakui estava bem, pois viu que todos os Xiru estavam em redor dela. Então, XiruHyapugasúva foi embora sem se despedir e sem avisar Jekoakui. Quando terminou a festa, Jekoakui viu que Xiru já havia partido. Então pensou:

—Vou atrás, porque sei o caminho.

Quando se preparava para ir, sentiu a barriga se mexer. Então ela perguntou:

—Quem está aí?

De dentro da barriga, os filhos responderam:

— Somos nós.

Jekoakui novamente perguntou:

—Como assim“nós”?

E as crianças riram dentro da barriga. Então, um dos meninos falou:

— Sou eu, Pa’iKwara, e o outro aqui é Jasy.

Jekoakui falou:

— Olha,crianças, nós vamos atrás de Xiru Hyapugasúva ,o hi’u (pai) de vocês.

Os meninos logos se animaram, e Pa’iKwara disse:

— Vou te ajudar no caminho.

E assim iniciou a grande jornada (caminhada, viagem).

VERON, 2018, p. 25-28.

Falar sobre o território para os Guarani Kaiowá implica necessariamente em uma discussão sobre os principais conceitos nativos sobre o tema, em especial o tekoha, tekoharã, esparramo, sarambi e retomadas. À luz do conceito do corpo-território, compreender os conceitos Guarani-Kaiowá relacionados ao território é um passo essencial e primordial na discussão que este trabalho se propõe a fazer. A partir do reconhecimento da dialética do território como corpo e o corpo como território, trabalhar a dimensão territorial da ontologia Guarani Kaiowá e as dinâmicas de violência a ela relacionadas significa investigar também os efeitos corporais da violência nas mulheres.

Enquanto concepções essencialmente desproporcionais à organização moderna do Estado, esses conceitos representam um pouco da ontologia indígena e sua oposição ao Estado-nação e tornam mais clara a relação entre corpo-território, trazendo à superfície as dinâmicas relacionais das diferentes formas de violência contra os Guarani Kaiowá. Assim, o corpo-território permite conectar a esfera epistemológica com a dimensão física da violência colonial e o debate sobre os conceitos nativos Guarani Kaiowá são o primeiro passo dessa articulação.

A história no prólogo desta seção foi contada por Valdelice Veron em sua dissertação de mestrado (2018) para ilustrar a cosmovisão Kaiowá que se relaciona com o conhecimento e a importância das mulheres na reprodução da vida nos territórios tradicionais, os tekohas. Primeiramente, se faz necessário esclarecer que território, territorialidade, territorialização e desterritorialização são categorias analíticas e conceituais formuladas pelas ciências humanas como esforço de instrumentalização e esclarecimento das relações humanas com o espaço. Discuto esses conceitos separadamente pois cada um representa um nível analítico importante para a reflexão deste trabalho, porém essa não é uma diferenciação necessariamente feita pelos povos Guarani Kaiowa (CAVALCANTE, 2016).

Nesse sentido, é importante realizar a distinção fundamental entre a terra indígena (categoria administrativa delimitada pelo Estado) e o território indígena (a expressão de um grupo sobre o espaço no qual estão situadas e são reproduzidas suas relações). Terra indígena é um conceito jurídico originado na definição de direitos territoriais indígenas, garantidos no Art. 231 da Constituição Federal de 1988 (CAVALCANTE, 2016). Enquanto a terra indígena representa o espaço físico demarcado pelo o Estado, o território é relacional: ele representa movimento e fluidez, opondo-se à rigidez e estabilidade da definição de terra indígena. O território é “temporalidade, é histórico” (CAVALCANTE, 2016, p. 27). Essa dimensão holística do território carrega a territorialidade, que representa a relação humana com o espaço e suas diferentes dimensões (política, econômica, social e simbólica).

Assim, parto do entendimento de que a colonização da região que hoje é o MS foi, em essência, um conflito de territorialidades. As relações colonialistas “põem em conflito distintas territorialidades, sendo que os grupos ruralistas tentam como podem impor a sua forma de territorialidade aos colonizados” (CAVALCANTE, 2016, p. 29-30). É desse choque, por exemplo, que surgem as afirmações de que as terras ocupadas pelos grupos indígenas na região são ‘improdutivas’ (CAVALCANTE, 2016).

No caso Guarani Kaiowa, o termo tekoha representa a oposição entre essas categorias. Em primeiro lugar, o tekoha é “o local onde acontece a vida” (VERON, 2018, p. 28). Esse é um conceito central para os Guarani Kaiowá, tanto em sua organização social e cultural, mas também em sua luta por sobrevivência (física e cultural). Conforme apontado por Tonico Benites (2014):

Tekoha, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico, muitas vezes, de uma liderança de uma família extensa (tey'i). Assim, tekoha é definido como o lugar exclusivo de uma liderança de uma família onde ela pode realizar seu modo de ser "teko". Por sua vez, tekoha guasu significa um espaço territorial muito mais amplo e de uso de várias famílias extensas e de várias lideranças religiosas e políticas (BENITES, 2014, p. 229-230).

Apesar deste não ser um trabalho sobre linguagem, uma análise etimológica se faz necessária para entendermos a construção e a ontologia do território no modo de vida Guarani Kaiowá. A partir da etimologia do termo, Valdelice Veron aponta que Teko é "a vida do Kaiowá e de todo ser que respira na terra, em cima da terra e embaixo dela, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves (VERON, 2018, p. 28). Assim, o tekoha refere-se ao tempo e o espaço "concretizado no território tradicional. É o modo de viver na terra tradicional, lugar onde se vive com harmonia" (VERON, loc. cit.). Logo, o significado do tekoha vai além da questão territorial. Conforme apontado por Veron:

[A] terra não é apenas o lugar onde pisamos, mas é, também, onde nossos costumes são desenvolvidos e preservados, em um território onde viveram nossos antepassados, onde estão suas marcas profundas que se relacionam com seus corpos. Não é qualquer território, mas aquele que carrega a essência da vida Kaiowá, que está lá, nas marcas deixadas pelos antepassados (Ibid., p. 29).

Ressalto a polissemia do termo, que representa simultaneamente questões territoriais, históricas, sociais e políticas. Em face da realidade fundiária que vivem os Guarani Kaiowa atualmente, a ênfase na base territorial e histórica do tekoha vem sendo dada por muitas lideranças e acadêmicos, que o compreendem como um conceito territorial, histórico, social e político (CAVALCANTE, 2016). No tekoha vivem as parentelas (te'yi), que são grupos de "parentes bilaterais, aliados e agregados que vivem juntos, atraídos por um homem de expressão" (PEREIRA, 2004:154 apud CRESPE, 2015, p. 173). Os grupos são chefiados pela figura do hi'u, o cabeça de parentela, que articula as relações entre os diversos fogos domésticos da parentela, que correspondem à pequenos círculos de pessoas próximas (CRESPE, 2015).

Desta maneira, entende-se que o tekoha exprime um sentido além da terra física e denota também uma dimensão espiritual da terra sagrada. No tekoha acontece a vida, a reprodução cultural, as relações parentais, a sustentabilidade, a conexão com a natureza e também a morte (VERON, 2018). É nele que são realizados os rituais importantes para os Kaiowá e onde é possível viver a

tekoMarane'ỹ: “a vida sem mal, numa terra sem mal” (VERON, 2018, p. 32). Além disso, Veron chama atenção para o Tekohanhẽ'ẽ: a vida-terra-língua. Segundo ela, a vida, o território e a língua são essências da vida do Kaiowá e estão intimamente relacionadas. Assim, deve haver terra para haver vida, e sem vida não há língua. Sem a língua, o “bom modo de ser Kaiowá” se perde (VERON, 2018, p. 32).

O termo kunhãkoty refere-se ao conjunto de práticas, prescrições e conhecimentos relativos à vida da mulher na cultura tradicional Kaiowá, na qual a mulher desempenha um importante papel social (VERON, 2018). As mulheres Guarani Kaiowá são as guardiãs dos saberes tradicionais e da dinâmica da vida, responsáveis pela transmissão do conhecimento e práticas rituais (VERON 2018, p. 20). Assim como o território, elas reproduzem a vida e mantêm vivo o tekoha através transmissão do conhecimento.

Segundo Crespe (2015), os tekohas eram conectados entre si através de caminhos pela mata através dos quais os indígenas viajavam durante dias para se reunirem durante rituais importantes. Esse território amplo no qual viviam diversas famílias e lideranças é entendido como o tekoha guasu. Enquanto o termo tekoha denota a ideia do território tradicional e ancestral, a expressão guasu significa grande e amplo. Ele pode ser entendido como “uma rede de tekoha que inclui diversos espaços compartilhados de caça, de pesca, de coleta, de habitação, de ritual religioso e festivo, constituindo-se como o palco das relações intercomunitárias” (BENITES, 2012, p. 166).

Este era um território sem barreiras físicas construído a partir de regras de parentesco e alianças (CRESPE, 2015). A partir disso, a ideia do tekoha guasu é atualmente articulada com base na reivindicação dos territórios tradicionais de maneira ampla, que se localizam em sua maioria nas margens dos rios citados acima. Assim, essa é uma categoria compreendida como um amplo território em rede, e “não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas e delimitadas pelos órgãos indigenistas do Estado Brasileiro, como, por exemplo, as Reservas Indígenas criadas pelo SPI entre 1910 e 1930” (BENITES, 2014, p. 230).

Morais (2019) defende que o tekoha é, antes qualquer coisa, “uma expressão do movimento de reprodução das relações dos Kaiowá e Guarani” (p. 14). Esse movimento, segundo Marcela Coelho dos Santos, é constituído por duas categorias: a interação, que se trata das relações entre os humanos e os outros seres; e narração, que contempla “a performance situada de tradições orais que constituem a memória

dessas interações” (Coelho dos Santos, 2017, pág. 112 apud MORAIS, 2019, p. 14). De acordo com Moraes (2016), a terminologia do tekoha teria uma história recente. A classificação emergiu frente à necessidade de exprimir medidas territoriais no combate à expropriação de terras. Conforme aponta Mura (2006, p. 116 apud MORAIS, 2016, p. 40), é “em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por ele expressado através da categoria tekoha”. Em suma, o tekoha seria “uma objetivação das relações territoriais dos Kaiowá e Guaraní no contexto fundiário atual sul-matogrossense, e não ‘mera projeção de concepções filosóficas pré-construídas’” (MORAIS, 2016, p. 40).

Compreender a importância do território para os Guaraní Kaiowá nos permite entender as dinâmicas territoriais atuais do estado do Mato Grosso do Sul e ficam claros os motivos do porquê a incessante permanência e resistência deste povo na região, mesmo com tantas dificuldades e sob tantas formas de violência. Por exemplo, Dona Damiana é conhecida nacionalmente por sua atuação como cacica e liderança na luta pelas retomadas territoriais Guaraní Kaiowá. Em entrevista a Moraes (2019), ela diz que a terra de Dourados é vermelha porque “tem sangue de índio” (em MORAIS, 2019, p. 11). As plantações de cana das grandes fazendas foram feitas sobre os corpos enterrados dos filhos, do pai e do neto de Dona Damiana: a partir da conexão dos mortos com o território, há uma conexão com a terra através da qual transcende-se o tempo e o espaço e conectam-se o sangue dos ancestrais com o sangue daqueles que estão vivos. Segundo Moraes (2019), o “verbo empregado pelos Kaiowá e que define o ato de enterrar os seus mortos é –ñoty, “semear”, “plantar”; ñoñotyha, a “plantação”, é uma das maneiras de se referir a “cemitério”” (p. 12), conjuntamente à expressão te’õgueha, “o lugar dos derramamentos” (MORAIS, loc. cit.).

O processo violento de remoções, que se iniciou com as primeiras tomadas de terras por colonos e pelo Estado, gerou a fragmentação de muitos tekoha guasu e núcleos de familiares. Essa forma de dispersão é chamada de sarambi, ou esparramo (CRESPE, 2015). Deste modo, a família que antes vivia junto, fica espalhada – esparramada porque “o que amarra o índio é a terra” (MORAIS, 2016, p. 95). O esparramo é uma forma de mobilidade negativa, imposta. É relacionado ao processo de colonização da região, quando as áreas de mata foram perdendo lugar para as reservas indígenas do SPI e fazendas. Com esse processo, muitos

Guarani-Kaiowá foram retirados à força de seus territórios, seja para alocação nas reservas do SPI ou para trabalhar nas fazendas. Este é um fenômeno consequente das frentes de colonização da região: a partir destas, os Guarani Kaiowá foram coagidos a se dividir em reservas, acampamentos e na cidade (CRESPE, 2015).

Essa mudança territorial afetou profundamente o modo de vida Guarani Kaiowá e é marcada na memória do povo. Ela representou não apenas a perda do território, mas também a retirada de sua autonomia e a desarticulação dos núcleos familiares. Nesse momento, o poder dos fazendeiros e do aparato estatal impediu que os Guarani Kaiowá usufruíssem de seus territórios de maneira geral (incluindo a floresta e os rios) e mantivessem suas redes de sociabilidade tradicionais (URT, 2016, p. 869).

Antes desse processo, apesar de aparentemente dispersos, os grupos Guarani-Kaiowá mantinham proximidade entre si “através das relações de parentesco, dos caminhos e das relações de reciprocidade produzidas no movimento de caminhar” (CRESPE, 2015, p. 323). O período do sarambi é especialmente marcante na memória Guarani-Kaiowá pois foi o momento de massiva perda dos territórios, o que não apenas gerou o esparramo das parentelas, mas também a perda de autonomia e modo de vida tradicional (URT, 2016). A atual condição fundiária dos Guarani e Kaiowá pode ser analisada no Mapa Guarani Digital²⁴, um mapa eletrônico e interativo que permite observar a situação das inúmeras terras indígenas do povo Guarani no Brasil.

A situação vivenciada pelos Guarani Kaiowá relaciona-se, portanto, com a expropriação de suas terras. Conforme é colocado por Coulthard (2014), a desapropriação dos territórios continua informando as formas de resistência indígena hoje tal como no período colonial. Assim, a teoria e a prática anticolonialista indígena devem ser entendidas como uma luta orientada e inspirada pela questão territorial. Contudo, a luta vai além da terra em seu sentido material: ela é informada também pelo sistema de relações de igualdade e cooperação que a vida no território representa. O território ocupa, portanto, uma posição ontológica nas relações indígenas: ele representa uma forma de saber, de experienciar e se relacionar com o mundo e com outros seres vivos. Frente ao poder do Estado moderno e sua tutela, essas práticas e conhecimentos relacionais guiam formas

²⁴ Disponível em <https://guarani.map.as/#!//?content=lands>. Acesso em 17 de março de 2021.

de resistência indígena contra as expressões violentas da colonialidade (COULTHARD, 2014).

Desta maneira, o enfrentamento indígena contra o colonialismo e capitalismo é uma resistência baseada na compreensão da terra como locus de vivência de relações respeitadas e recíprocas entre todos os seres. Afinal, conforme coloca Fanon (1968), o valor mais essencial para a população colonizada é a terra. Assim, a articulação de resistência dos Guarani Kaiowá, que será explorada a seguir segue essa linha de entendimento. Através da ressignificação e formulação de conceitos nativos, esse é um povo que recorre ao afeto, ao corpo e ao sangue para fazer frente à violência neocolonialista e extrativista que insiste em assolar seus corpos e seus territórios.

2.3.1

Retomadas: o conceito-luta

“Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você” - Adrienne Rich em hooks (2013, p. 224).

Conforme exposto na seção anterior, a ideia do tekoha vai além da terra. Assim, a luta por ele é mais do que uma luta pela terra: é uma luta pelas condições materiais do exercício do autogoverno e reprodução cultural dos Guarani-Kaiowá. A territorialidade expressa no tekoha representa a temporalidade Guarani-Kaiowá pois esse é um espaço para ser e pertencer à cultura Guarani, onde outros tempos informam o presente (URT, 2016).

Após a colonização e o consequente sarambi, a demanda pelos territórios tradicionais passou a nortear a relação dos Guarani-Kaiowá com o Estado brasileiro. Encontrando-se alocados em reservas desmatadas e superlotadas, em centros urbanos em situação precária e até mesmo em acampamentos às margens da estrada MS 156, os Guarani-Kaiowá então começaram a se articular politicamente para reocupar seus territórios tradicionais.

A tutelação foi e segue sendo uma estratégia do Estado que, através da tomada dos territórios e da assimilação cultural, busca controlar os corpos-territórios indígenas de forma que os indivíduos são confinados não apenas em seus territórios ou em reservas, mas também privados de suas expressões ancestrais e de sua identidade (XAKRIABÁ, 2018). Em meio a esse processo violento emerge o que Célia Xakriabá chama de *práxis de resistência* dos povos indígenas, que se sobrepõem “às opressões históricas e contemporâneas de tutelação” (XAKRIABÁ,

2018, p. 65). Tal *práxis de resistência* se assemelha ao que discuto nesse trabalho como *práxis anticolonial* que é, por excelência, uma prática de resistência.

A organização dos acampamentos é um exemplo de tal *práxis de resistência*. Acampar significa mobilizar os corpos no território em clara sinalização de que, conforme aponta Dona Damiana em Moraes (2016, p. 120), “eu não vou sair mais daqui não. (...) Vou recuperar a terra, não toda, ao menos um pedaço”. “Por que eu desistiria?”, questiona ela. “Esse tekoha era a luta do meu pai, meu pai ficou aqui. Eu vou lembrar sempre da terra, da luta do meu pai, da luta do meu marido, que ficou aqui. Eu também fico” (MORAIS, 2016, p. 120). Essa resistência é, portanto, ancorada não apenas em uma luta territorial, mas tem raízes também nos afetos cultivados na comunidade entre os vivos e destes com os mortos. Conforme bem sintetiza o autor, uma das maneiras de entender essa dinâmica é tomar a reterritorialização indígena como efeito da territorialização estatal. Ele aponta, entretanto, que:

O problema é que nessa formulação o denominador comum “Estado” tende a sufocar, no mapa colonial, o foco subversivo dos acampamentos de retomada como espaços a partir dos quais se podem produzir e reproduzir relações alheias à disciplina do cerco. Mais do que um produto, os acampamentos e as retomadas são a face inversa da política tutelar, e é nesse sentido que Mota (2011, pp. 320-58) sugere, e tomo de empréstimo, que se os entenda como “multiterritorialidades de resistência”. (...) Sob essa luz, os acampamentos aparecem como ‘linhas de fuga’ do cerco. Sua mera existência é um ato subversivo, porque contraria o projeto disciplinar que impõe ao espaço e à sociedade a territorialização estrita dos índios na reserva. Se as reservas são “o melhor produto da política tutelar”, os acampamentos são, portanto, o melhor produto da resistência indígena (MORAIS, 2016, p. 188).

Os movimentos de desterritorialização são ao mesmo tempo movimentos de reterritorialização: nesse sentido, a década de 1980 representou um momento de fortalecimento dos movimentos sociais dos Guarani e Kaiowá (CAVALCANTE, 2016). Essa foi a época na qual surgiram os primeiros acampamentos em beira de estrada, organizados por pessoas expulsas de suas terras pelos fazendeiros e que se recusaram a viver nas reservas (CRESPE, 2015). Nesse contexto, algumas famílias iniciaram a discutir e desenvolver táticas de recuperação dos territórios ao longo da década de 1970, que começaram a ser reocupados na década de 1980. Em especial, durante a realização da Assembleia Aty Guasu (Grande Assembleia dos Guarani-Kaiowá) de 1979 foi iniciado o processo de articulação para recuperação e retomada dos territórios tradicionais (BENITES, 2012). Além disso, é necessário ressaltar que esse processo é uma forma de protesto frente à negligência do Governo Federal

frente ao reconhecimento dos territórios tradicionais e a excessiva demora nos processos judiciais de demarcação daqueles territórios já reconhecidos pelo Estado brasileiro como dos Guarani-Kaiowá.

Na ocasião da Aty Guasu de 1979, os líderes religiosos determinaram que a realização do ritual religioso Guarani Kaiowá (o jero ky) seria imprescindível para a realização das reocupações. A realização dos rituais (os jero ky guasu) é feita através de um grande encontro entre líderes espirituais (ñanderu), seus auxiliares (yvyra'ija) e os demais indígenas (homens, mulheres, crianças, jovens). Realizados com maior frequência a partir dos anos 1970, quando o movimento de retomadas iniciou sua articulação formal, os rituais criam os contextos de emergência da força para lutar e que se elaborar “as táticas e as estratégias para reocupar os territórios tradicionais perdidos” (BENITES, 2012, p. 168-169).

Conforme expresso em Urt (2016), não podemos entender o ímpeto de recuperação dos territórios tradicionais como uma intenção ingênua de retornar à configuração de vida dos tempos pré-colônia. Isso seria impossível não apenas social, mas também materialmente e os Guarani Kaiowá possuem essa consciência. A ideia de um novo espaço-tempo inspirado no passado é expressa no termo ára pyahu. Ára pyahu é o futuro quando os valores Guarani e Kaiowá serão reativados e tornados possíveis pelo poder de sua crença (URT, 2016). Assim, essa ideia demonstra que a luta pelo tekoha é mais do que uma luta por terras. É, conforme aponta Urt, uma luta pelas condições materiais para o exercício do autogoverno (URT, 2016, p. 870). Isso se dá pois o tekoha não é um território congelado no tempo, mas um espaço no qual o passado pode informar a vivência presente dos Guarani Kaiowá.

Enquanto as mobilizações indígenas na luta fundiária são vistas pela sociedade nacional como um “problema administrativo-territorial, como um problema de mapas, linhas e limites”, os acampamentos de retomada estão engajados em “reproduzir um modo de viver específico sobre o território, baseado fundamentalmente na circulação de pessoas, objetos e afetos, e em relações de parentesco que envolvem tanto os vivos como os mortos” (MORAIS, 2016, p. 122).

Segundo Tónico Benites, a concepção Guarani entende que o antigo tekoha, junto ao “rio e a floresta são compostos por seres visíveis, invisíveis e guardiões com quem os indígenas devem saber conviver em harmonia, de forma equilibrada, mantendo uma boa relação de diálogo e respeito mútuo” (BENITES, 2012, p. 173).

Essa coexistência harmônica permitirá a reativação social e cultural dos tekohas. Ele aponta que as táticas de reocupação dos territórios tradicionais (Jeike Jey) são “discutidas e deliberadas amplamente pelas lideranças religiosas e políticas organizadas através do Aty e Jeroky Guasu” (BENITES, 2012, p. 169). A expressão Jeike possui o significado de “entrar”, “ocupar”, “enfrentar”. Jey, por sua vez, significa “repetir” (BENITES, 2012). Ou seja, a recuperação dos territórios tradicionais é uma forma de resistência resultante “da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais” (Ibid., p. 169). Nesse sentido, os rituais religiosos e as grandes assembleias intercomunitárias são essenciais na articulação dos Guarani Kaiowá nos movimentos de retomada. Partindo da concepção anticolonial, as retomadas são um conceito-prática que surgiu como parte da luta por resistência dos Guarani Kaiowá.

As retomadas são sempre eventos cercados de tensão. Para tentar fugir do ataque de pistoleiros e grupos paramilitares a serviço dos fazendeiros, elas são geralmente feitas durante a madrugada. Ainda assim, são eventos que comumente resultam em conflitos, feridos e mortos. Quando conseguem resistir à violência militar e se organizam no território, os Guarani Kaiowá enfrentam outro empecilho: os pedidos de reintegração de posse na Justiça Federal. A reintegração de posse pode resultar na expulsão dos indígenas do local, seja através de negociação dos oficiais de justiça ou uso da força por parte da polícia. Nesses casos, os Guarani Kaiowá possuem duas opções: retornar para as reservas ou se organizarem em acampamentos às margens da rodovia, montados geralmente nas proximidades da área reconhecida pelo grupo como seu território tradicional. Conforme aponta Crespe (2015), “os acampamentos revelam novas estratégias políticas elaboradas pelos indígenas para protagonizar a própria história” (CRESPE, 2015, p. 137), mas que, por outro lado, demonstra como eles passam a sofrer ainda mais fortemente os impactos resultantes do ambiente colonialista da qual fazem parte.

A articulação pela retomada dos territórios é referenciada através da expressão ñomoiru ha pytyvõ: ñomoiru significa “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser companheiro (a)”. Pytyvõ, por sua vez, pode ser traduzida como “prestar apoio”, “cooperar”, “dar força”, “encorajar”, “escortar”, etc. Assim, “Ñomoiru ha Pytyvõ, é definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação e retorno aos territórios antigos”

(BENITES, 2012, p. 170). Tônico Benites afirma que as lideranças engajadas nas reocupações utilizam até hoje as mesmas táticas decretadas em 1970 pelos ñanderu na Aty Guasu. A replicação dessas estratégias já levou à ocupação de “mais de duas dezenas de territórios tradicionais. Todos os processos de reocupação desses tekoha antigos foram coordenados pelos líderes religiosos e políticos” (BENITES, 2012, p. 172).

As retomadas são discutidas e organizadas também na Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia das Mulheres Guaraní Kaiowá. O evento, que ocorre anualmente, discute a situação das mulheres em meio ao sarambi, às reservas e nos tekohas. Como agentes de resistência, elas se colocam no cerne da atuação contra as interseções da violência colonial e a violência de gênero.



Figura 10: Aty Guasu Kunhangue (Encontro de Mulheres), na Terra Indígena Sucury'i - MS. Fotos: Mário Vilela/Funai

Quando conseguem montar seus acampamentos nas áreas de retomada, os Guaraní Kaiowá seguem sendo alvo da violência. Por exemplo, a retomada Avaé'te foi alvo de um ataque no dia 02 de novembro de 2019, quando, em torno das 23h, os indígenas foram atacados por pistoleiros. Segundo uma moradora do tekoha,

[o]s pistoleiros atiraram nos barracos e nas pessoas. Ninguém viu direito, mas chegaram atirando. O pessoal fugiu, porque não tinha como ver e nem como se proteger, era escuro. Os capangas dos fazendeiros estavam atirando para todo lado. Não querem saber se vai acertar alguém, uma criança, nada (CIMI, 2019, p. 75).

A violência também é judicial. Nas terras indígenas Laranjeira Nhandaru e Boqueirão, uma decisão em primeira instância na Justiça Federal de Dourados

autorizou o uso da força policial para realizar o despejo dos indígenas da região, além de multa de R\$ 110 mil a ser paga pela Funai (CIMI, loc. cit.). Felizmente, a decisão em questão foi suspensa em abril de 2019, mas as ameaças de despejo e ataques permanecem.

A partir disso, torna-se necessário debater aqui o termo ‘teokharã’. Nesse caso, o sufixo *rã* é um indicativo de futuro. Contudo, “*rã* não indica qualquer futuro e, sim, um futuro obrigatório, o futuro que necessariamente deve acontecer” (CRESPE, 2015, p. 25). Nos anos 1970, a Aty Guasu iniciou os esforços para reocupação dos tekohas e decidiu nomear os acampamentos de reocupação de *tekoharã* (URT, 2016). Nesse sentido, “as retomadas são sementes do *tekoharã*” (URT, 2016, p. 870). Assim, o conceito do *tekoharã* aponta para o *tekoha* que necessariamente existirá no futuro, um que será realidade quando as retomadas acontecerem e tiverem sucesso. No entanto, o termo aponta também para uma condição presente: a condição de constante mobilização para recuperação dos antigos *tekoha*.

Conforme aponta Otoniel Ricardo, liderança Kaiowá, as terras hoje reivindicadas são, para os indígenas, o *tekoha*. Contudo, para a maioria dos não-índios e políticos não é. Para não haver confusão sobre isso, então, os Guarani Kaiowá começaram a falar do *tekoharã* porque referem-se ao futuro. Ele coloca: “[é] *tekoharã* enquanto eles não estão na área, ou enquanto não tiver finalizado o processo de identificação destas áreas. Mas para os Kaiowá e Guarani, ao mesmo tempo, é *tekoha*, porque foi no passado, é no presente e continuará sendo no futuro” (OTONIEL em CRESPE, 2015, p. 168).

Assim, esse termo condensa a temporalidade Guarani Kaiowá: ele diz respeito ao passado - os *tekoha* que existiam antes do início da colonização; do presente - da necessidade de articulação atual para os processos de retomada; e de futuro, pois indica o que virá. “*Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro por que já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas” (CRESPE, 2015, p. 163). Assim, o *tekorahã* é sobre tempo e espaço ao mesmo tempo.

Em entrevista a Crespe, o Guarani Otoniel Ricardo afirma:

O *tekoharã* para nós é uma vida. É onde nós nascemos, os nossos antepassados estão lá. Nós fomos expulsos de lá e estamos retornamos para lá para ser *tekoha* de novo. O *tekoharã* só existe agora porque ele já foi *tekoha*. O *tekoharã* é para mostrar para a sociedade que aquela “ilha” agora é o *tekoharã*, por que existem dois momentos, o

de tekoha e de tekoharã. Por exemplo, para nós indígenas, na nossa cosmologia é tekoha, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é tekoha. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do tekoharã, por que é futuro. Mas na nossa cosmologia, quando a gente retorna lá nós vamos permanecer aí não vai ser mais futuro como é agora. Nós estamos pedindo “nós vamos entrar, nós vamos entrar” então chama “nós vamos entrar no tekoharã”, onde é o nosso tekoha, que a gente tem nossa pertença (Otoniel Ricardo, 27/06/2014 apud CRESPE, 2015, p. 163-164).

Em seu início, as áreas em processo de retomadas eram referidas como acampamento, ocupações, área de conflito, área de retomada, entre outros. O termo tekoharã é usado especialmente para demarcar claramente que o território em questão é uma terra indígena. Seu uso indica que se tratam de terras reivindicadas e que “devem tornar a ser tekoha novamente” (CRESPE, 2015, p. 164). No entanto, os termos retomada, área de conflito e acampamentos ainda são utilizados. Eles são úteis na interlocução dos indígenas com os órgãos do Estado e a sociedade branca no geral. Por outro lado, o tekoharã é um termo que não apenas conversa com os conceitos nativos dos Guarani Kaiowá, mas também representa uma alternativa a termos mal vistos politicamente no país, como os acampamentos, que são vilanizados no cenário político brasileiro como típicos de movimentos da esquerda radical.

Moraes (2019) desenvolve uma análise antropológica sobre as articulações territoriais dos Guarani Kaiowá. Ele afirma que o termo tekoha guarda uma aporia na teoria antropológica de territorialidade pois, por um lado, este não é um termo especialmente cultural: entendê-lo como tal seria essencializar a cultura Guarani e Kaiowá sem localizá-la no tempo e no espaço. Por outro lado, o conceito também não pode ser reduzido a um resultado da relação com o Estado. Apesar do tekoha ser um termo interlocutório utilizado para as demandas territoriais, isso “não significa que no processo de territorialização os indígenas não estejam operando categorias próprias, ou produzindo eles mesmos uma oposição ontológica aos projetos de Estado” (MORAIS, 2019, p. 6). Assim, o termo fica inerte “na quina teórica entre terra e território” (MORAIS, loc. cit.).

Apesar disso, é inegável a constatação de que a luta territorial produz conhecimento. Na interseção entre passado, presente e futuro, os Guarani Kaiowá resgatam o saber ancestral e articulam-se de maneira ativa na produção de uma teoria-práxis subversiva por excelência. O conhecimento, que viaja no espaço-tempo através da recuperação do que já um dia houve e a visualização do que um

dia haverá, produz um saber anticolonial que guia as demandas e articulações políticas pelas demarcações dos territórios indígenas. Por serem grupos intimamente marcados pelo conflito contra a desterritorialização, os povos indígenas do Brasil - e, em especial, os Guarani Kaiowá - dão vida ao saber na luta e na articulação política. Eles (re)criam o fazer epistemológico através da luta, dando vida ao que denomino ‘conceito-luta’. Nesse processo, as mulheres têm um papel não apenas central, mas especial. São elas as semeadoras da vida, assim como a Mãe Terra, e reprodutoras das práticas de sociabilidade. Elas guardam as sementes e as germinam para dar continuidade à luta e ao afeto.

Nesse sentido, o próximo capítulo se dedica a ocupar o terreno teórico-conceitual da relação do corpo com o território na luta pela sobrevivência e vivência Guarani Kaiowá. Partindo da discussão aqui realizada sobre o tekoha, o sarambi e o tekoharã, é possível concluir que o corpo é peça central nas dinâmicas violentas da vida dos indígenas Guarani Kaiowá no MS atualmente, seja como alvo de tiros do “caveirão” ou como ferramenta de ocupação e resistência. Para isso, faço recurso ao conceito de corpo-território explorado por Célia Xakriabá (2018): a perspectiva trazida por Célia permite adentrar a íntima relação entre o corpo das mulheres indígenas e seus territórios tradicionais. Conforme exposto, essa é uma relação constituinte da vida Guarani Kaiowá e a próxima seção irá analisá-la com foco especial nas mulheres, sua agência política e sua resistência na forma corpo-territorial.

3

"A Terra é mãe": Corpo e Território nas narrativas de mulheres indígenas.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.
(Manifesto da Marcha das Mulheres Indígenas, 2019).

Segundo Glen Coulthard (2014), a política indígena é enraizada no território. As práticas e o conhecimento dos povos nativos são, em sua maioria, conectados ao território de maneira estruturante. É essa normatividade fundamentada na terra que informa os engajamentos éticos de povos indígenas com o mundo ao longo do tempo. No caso dos Guarani Kaiowá, por exemplo, ela é expressa através da importância do tekoha e das conexões culturais e ancestrais. Conforme aponta o autor:

Dito sem rodeios, a teoria e a prática do anticolonialismo indígena, incluindo o anticapitalismo indígena, é melhor entendida como uma luta principalmente inspirada e orientada em torno da questão da terra - uma luta não apenas pela terra no sentido material, mas também profundamente informada pelo que a terra como sistema de relações e obrigações recíprocas pode nos ensinar sobre como viver nossas vidas em relação uns aos outros e ao mundo natural em termos não dominantes e não exploradores - e menos em torno de nosso status emergente como "proletários sem direitos (COULTHARD, 2014, p. 13).

A partir disso, as mulheres são relevantes atrizes políticas e sociais na produção da luta pelo território através de seus corpos, criando uma política de resistência que é, ao mesmo tempo, afetiva e combativa. No Brasil, as mulheres indígenas vêm se articulando de maneira crescente como agentes políticas a nível nacional e internacional: elas mobilizam seus corpos-territórios como local de dor e transformam o sofrimento em força e resistência. O ano de 2019 foi especialmente importante nesse sentido pois foi marcado pela realização da I Marcha das Mulheres Indígenas, que ocorreu entre 10 a 14 de agosto daquele ano e contou com cerca de 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil. Reunidas em Brasília (DF), as participantes ocuparam espaços tradicionalmente negados a elas e fizeram suas vozes ecoarem no centro de poder político do país. A Marcha teve como lema a luta pelo "Território: nosso corpo, nosso espírito".

Essa articulação, contudo, não é nova. Como espaços que se co-constituem, o corpo e o território das mulheres indígenas foram invadidos simultaneamente na

ocasião da colonização de Abya Yala e, mais especificamente, Pindorama. Desta maneira, as demandas de resistência corporais e territoriais das mulheres indígenas são tão antigas quanto a colonização em si. Nessa interseção entre corpo e território, ambos foram (e continuam sendo) violentados.

Sônia Guajajara, liderança indígena, falou sobre a relação entre corpo e território na concepção indígena em entrevista à ONU Mulheres em 2015. Ela coloca:

Para nós, território é todo o conjunto. É o universo, onde estão todas as coisas que garantem a nossa sobrevivência, o exercício do nosso modo de vida no sentido cultural, político e a relação íntima com a natureza e meio ambiente. Não é terra, lote ou bem que se quer para vender. É espaço onde se tem relação muito íntima com a água, o sol, a lua, as estações, as árvores. É todo esse conjunto. Não tem como falar em território se não se tem todo esse conjunto livre. A gente sempre diz que índio sem território deixa de existir. Sem território não temos como manter viva a nossa identidade. É a partir disso que a gente consegue nos reafirmar e nos manter como povos indígenas (GUAJAJARA, 2015).

No tocante às mulheres indígenas especificamente, ela adiciona:

Para as mulheres, isso é ainda mais forte. Para nós, terra é como mãe. A terra é a nossa mãe, a nossa protetora. É uma relação sagrada e onde temos tudo. A gente acredita que a terra é que dá toda a força para as mulheres atuarem e exercerem o seu próprio jeito (GUAJAJARA, 2015).

Compreender essa relação é central no esforço anticolonial: libertar-se das amarras da colonialidade significa retomar o controle de ambos os corpos e territórios, esferas que são interdependentes. Assim, o corpo se relaciona intimamente com o território, que por sua vez, é o ponto de partida na vivência da soberania indígena. A soberania territorial é, ao mesmo tempo, a soberania dos corpos e, por fim, a soberania dos corpos-territórios significa não pensar mais em termos soberanos-vestfalianos, que é, em si, uma categoria colonial.

Sendo assim, é possível partir do entendimento de que o território tem uma ligação não apenas física, mas ontológica com o corpo. A terra é o local de morada, de cultivo do alimento e da cultura. Quando esses territórios são invadidos (seja por forças do Estado como por garimpeiros e fazendeiros), por exemplo, os corpos das mulheres também são. Além disso, o território se configura também como parte constitutiva do modo de vida e da expressão subjetiva dos povos indígenas.

Segundo o relatório de 2020 “Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil” do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foram registrados 113 homicídios contra indígenas em 2019. O estado de Mato Grosso do Sul contabilizou, sozinho, 40 destas mortes. Todos esses casos estão direta ou indiretamente relacionados ao

combate territorial entre os Guarani Kaiowá e fazendeiros da região. O estado também foi campeão no número de denúncias de violência sexual coletadas pelo CIMI. Foram quatro casos no total, todos com vítimas mulheres Guarani Kaiowá. Encurraladas na interseção violenta entre as opressões de gênero e raça, as mulheres indígenas precisam sobreviver não apenas aos ataques de fazendeiros, pistoleiros e do “caveirão”, mas também à incessante violência de gênero e sexual, questão que persiste desde o período da invasão no século XVI.

Pensar a situação das mulheres indígenas no Brasil significa, portanto, realizar um movimento teórico duplo: por um lado, é preciso compreender as inseguranças vivenciadas por elas expressas através das diferentes formas de violência; por outro, faz-se necessário teorizar o conceito de segurança de forma que dê conta de tais dinâmicas. Parto do reconhecimento de que, para estas mulheres, o Estado não se configura como fonte de segurança, mas representa uma ameaça à vida (não apenas a delas, mas também de outros seres vivos). Isso se deve à oposição de suas formas vernaculares de soberania frente à soberania estatal: ser indígena e ser mulher representa tudo aquilo que o Estado não é. Por isso, a soberania westfaliana demarca constantemente o não-lugar desses corpos-territórios através da violência, da exclusão e da opressão.

Existe aqui uma dinâmica de insegurança bastante peculiar: essas mulheres são ameaçadas, ao mesmo tempo, por serem corpos marcados pelo gênero e pela raça, ameaçadas por setores da elite, como o agronegócio; e pelo Estado, que ativa ou passivamente permite o genocídio continuado dos povos indígenas e suprime as soberanias vernaculares destes. Somado a isso, a relatividade dos corpos com o território cria espaços adicionais de ameaça: o ataque à natureza é também um ataque aos corpos indígenas e vice-versa.

Desta maneira, identifico aqui dois objetos referentes do discurso sobre segurança que precisam andar juntos na teorização: corpo e território. A relacionalidade entre eles cria uma terceira esfera de análise: a natureza (e seus seres não humanos). Essas esferas, informadas pelo reconhecimento da matriz colonial de poder e da práxis anticolonial, me permitem acessar as dinâmicas de violência que afetam a vida e a morte dos Guarani Kaiowá. Para articular essa rede multidimensional de dinâmicas de poder e violência, este capítulo parte de uma reflexão sobre a violação dupla da invasão: em um primeiro momento, discorro sobre as formas de violência de gênero inauguradas pela colonização do território

brasileiro e como elas transformaram o corpo da mulher indígena como uma figura ao mesmo tempo fetichizado e violável.

À luz da teoria anticolonial e do contexto de violência dos Guarani e Kaiowá, discuto o conceito de corpo-território formulado pela autora Célia Xakriabá (2018) e previamente exposto. Apesar de Célia partir das experiências de seu povo Xakriabá, seus escritos permitem repensar o corpo como território e o território como um corpo, ponto essencial na compreensão do conflito vivenciado pelos Guarani e Kaiowá no MS. A análise de Célia me auxilia a adentrar as particularidades do conceito-luta das retomadas e sua conexão com o corpo indígena, em especial o corpo feminino. Este é um conceito chave neste trabalho pois consegue unir todas as dimensões de análise aqui proposta: ele representa a relação interdependente entre os corpos das mulheres indígenas e seu território, que representa todo o cosmo de seres que o compõem.

Assim, como podemos, portanto, compreender o tekoha, o sarambi e o tekoharã a partir de uma perspectiva corpoterritorial? E como essa compreensão nos permite pensar e melhorar a situação de segurança das mulheres Guarani Kaiowá? Essas são as perguntas que guiam este e o próximo capítulo e desenrolam-se consecutivamente.

3.1

Iracema, a virgem dos lábios de mel: corpos silenciados, vozes presentes

Será que o estupro em massa contra mulheres europeias é um genocídio, enquanto o estupro em massa contra mulheres indígenas é uma atividade normal?

SMITH. A. 2015.



Figura 11: Iracema (1884). José Maria de Medeiros.

A história da colonização é, sobretudo, uma história de invasão. Sob uma perspectiva anticolonial, essa invasão representou um controle territorial que implicou em um controle simbólico e físico dos corpos da população indígena de forma geral. Inseridas nesse contexto de “descoberta” do “Novo Mundo”, as mulheres indígenas passaram a representar a diferença por excelência: apesar de - e justamente por - serem aquelas do ‘outro lado da linha’, seu “exotismo” significava para os europeus um acesso irrestrito a seus corpos - e consequentemente aos seus territórios e vice-versa. Ou seja, enquanto seus territórios eram considerados terra de ninguém, seus corpos também não eram de sua posse e controle.

Isso se deu porque as representações de gênero e sexualidade foram centrais na articulação colonial do racismo: visto que as normas de gênero foram construídas a partir das experiências de homens e mulheres brancos e europeus, os corpos das mulheres indígenas representavam tudo que uma mulher não deveria ser. Elas foram, portanto, vistas como hiper sexualizadas e indignas da proteção sexual e social do homem (LUGONES, 2007) e, desta maneira, a mulher indígena, esse corpo hiper sexual, tornou-se um objeto do colonizador.

Ilustro o esforço inicial deste capítulo com Iracema, a “virgem de lábios de mel” do romance de José de Alencar (1865) e da pintura de José Maria de Medeiros (1884). Na obra literária, Iracema é uma índia virgem e encantadora que se apaixona pelo forasteiro europeu. Em sua descrição romantizada, é fantasiada como uma mulher de beleza estonteante e imaculada. Enquanto a agência das mulheres que

Iracema supostamente representa é deixada de lado, as obras em questão auxiliam na fetichização da mulher indígena enquanto retira dela o controle sobre sua própria imagem. Assim, a Iracema dos romancistas representa a diferença hierárquica da permissibilidade sobre o corpo das mulheres indígenas, da invasão corpo-territorial e também da simultânea fetichização destes corpos.

É importante ressaltar que as mulheres indígenas têm sua agência retirada até hoje, inclusive por movimentos feministas. Isso acontece porque a colonialidade atua sobre o saber e o gênero, perpetuando a imagem de Iracemas no imaginário social (WALSH, 2018; LUGONES, 2007). Por muitas vezes, o feminismo liberal não responde às demandas de mulheres indígenas porque é uma corrente com heranças coloniais e que responde às questões burguesas das mulheres brancas, o que abafa as vozes de mulheres indígenas (PAREDES, 2010). Por isso, elas são vistas como vítimas, oprimidas, silenciadas e em necessidade de ‘salvação’ quando não são ao menos ouvidas. Entretanto, elas falam! Têm suas demandas, seus posicionamentos e defendem sua conexão do corpo com o território através de articulações afetivas e combativas. Contudo, suas vozes não são escutadas, e isso serve ao projeto colonial de ocupação dos corpos-territórios.

Julieta Paredes (2010) argumenta que o feminismo ocidental responde às necessidades das mulheres da sociedade ocidental: ou seja, as lutas e construções teóricas deste movimento servem aos interesses específicos da situação de subordinação das mulheres brancas. Na relação colonial, contudo, as dinâmicas imperialistas e transnacionais de dominação invisibilizam a interseção de raça e classe na luta por igualdade de gênero, tornando ocultas essas vozes indígenas que têm tanto a falar. Além disso, o gênero percebido nessa sociedade liberal e burguesa é o gênero opressor, construído sobre relações de violência da colonialidade. Por outro lado, a reconceituação do gênero proposta por Paredes representa uma categoria de denúncia de uma relação exploradora, hierárquica e opressora entre homens e mulheres que ocorre no patriarcado colonial-neoliberal (PAREDES, 2010).

Nesse contexto, as mulheres indígenas não são representadas e têm seus espaços restritos. A partir do contexto boliviano, Paredes cunha o que chama de feminismo comunitário, uma vertente feminista que pensa os homens e as mulheres em relação à comunidade. Ainda a nível superficial, a proposição de Paredes já rompe com a dicotomia entre o público e o privado instaurada pelo patriarcado

colonial. Conforme demonstrado anteriormente, a estrutura patriarcal do Estado moderno relegou às mulheres o espaço doméstico enquanto a comunidade, o público e, em última instância, o sistema estatal, foi construído tal como um ambiente masculino. O feminismo comunitário, com suas raízes na política coletiva dos contextos comunitários da Bolívia, devolve às mulheres indígenas sua autonomia que a colonialidade do gênero retirou. Isso porque quando trata da comunidade, Paredes se refere à uma maneira comunitária de reger a sociedade e a vida. A comunidade é constituída por homens e mulheres como metades iguais e complementárias, não hierárquicas e recíproca (PAREDES, 2010). Ou seja: duais, não binárias.

Assim, o feminismo comunitário parte dessa ideia de comunidade inclusiva para desmistificar a relação entre o homem e a mulher (o chacha-warmi, o par complementar na perspectiva sociocultural de Paredes) e propõe uma reconceitualização desta relação a partir da igualdade, horizontalidade e reciprocidade. Desta maneira, busca despojar a relação homem-mulher do machismo, do racismo e do classismo, compreendendo homens e mulheres como iguais e em relação à comunidade.

A partir disso, Paredes argumenta que as relações de poder no mundo colonial são inscritas nos corpos femininos. Embora, por um lado, isso marque os corpos com o racismo, o machismo e a discriminação, isso também os permite ser espaços de resistência e liberdade. Assim, o feminismo comunitário se desenvolve a partir da relacionalidade dos corpos com o espaço e o tempo: o emaranhamento dessas esferas constrói a vida, que atua sobre os corpos e deles floresce (PAREDES, 2010). Essa concepção relacional em muito se aproxima com o conceito de corpo-território de Célia Xakriabá (2018). Isso significa que apesar do feminismo comunitário ser um pensamento localizado no contexto boliviano, as semelhanças com o Brasil e com os escritos dos povos indígenas daqui são claramente perceptíveis. Assim, embora cada caso reserve suas especificidades, a origem das opressões entre os contextos brasileiro e boliviano é a mesma, assim como as estratégias e articulações teóricas de resistência são similares.

O feminismo comunitário de Julieta Paredes representa uma grande antítese de Iracema. Enquanto a imagem romantizada é pura, doce e com uma história apagada, Paredes oferece um esforço de recuperação da luta e resistência das mulheres indígenas. Compreendendo o corpo como local de expressão do espaço e

do tempo, seus escritos permitem acessar aquela mulher que Iracema poderia ser. Assim, contrariamente ao que é feito no romance de José de Alencar, recorro aqui ao saber etnográfico e auto-etnográfico sobre as mulheres indígenas, em especial as Guaraní Kaiowá.

Em especial, parto do reconhecimento de que, no contexto colonial, a violência sexual e de gênero funcionou como uma ferramenta do racismo e do colonialismo contra as mulheres não-brancas. Segundo Smith (2015), os colonizadores frequentemente questionavam a relação dos povos indígenas nas Américas com a natureza: a partir de uma razão produtiva, entendia-se que os indígenas falhavam em não explorar os recursos naturais para a produção de riquezas. A partir disso, o território do Novo Mundo era considerado “*terra nullius*”.

Nessa complexa rede de poder, as mulheres indígenas são a face ainda mais excluída da modernidade porque não apenas experienciam o limiar da linha abissal como parte dos povos indígenas, mas sofrem também o ataque a seus corpos e suas experiências de gênero. Essa construção entrelaçada das categorias de gênero e raça se sustentam até hoje, pois esses corpos femininos e indígenas permanecem sendo vistos como violáveis, assim como seus territórios. A partir de uma análise sobre o colonialismo na América do Norte, Andrea Smith (2015) afirma que a violência sexual não é apenas uma ferramenta do patriarcado, mas também do colonialismo e do racismo. Os corpos das mulheres não-brancas foram um local de execução do genocídio colonial, um espaço também de dominação cruel e violenta assim como as terras. Por exemplo, mulheres afro-americanas eram vistas como “naturalmente estupráveis” (SMITH, 2015, p. 205). A situação não é diferente no Brasil: a figura de Iracema, exótica e pura, é uma figura violável pois não tem agência reconhecida sobre seu corpo. A partir disso, já são mais de 520 anos que as mulheres indígenas (e negras também) sofrem com os estupros sistemáticos (SOUZA; OLIVEIRA; SANTOS, 2020; CIMI, 2020; KUÑANGUE, 2019).

A conexão entre a colonização dos corpos dos povos nativos - em particular, os corpos das mulheres nativas - e o território nativo não é apenas metafórica. Segundo Smith (2015), há uma conexão entre o desprezo do patriarcado moderno pela natureza, pelas mulheres e pelos povos indígenas, pois a mentalidade colonial e patriarcal busca controlar a sexualidade das mulheres indígenas assim como tenta controlar a natureza (SMITH, 2015). O corpo e o território são, portanto,

articulações e espaços centrais na vivência e resistência indígena de forma geral. No caso do Brasil, esse reconhecimento foi expresso de forma escrita no manifesto da I Marcha de Mulheres Indígenas de 2019. O documento coloca:

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019²⁵).

Compreender o corpo-território tal como categoria epistemológica é de suma importância, pois o conflito vivenciado pelos Guarani Kaiowá no MS é um conflito *sobre* o corpo-território. No processo violento de desterritorialização, ataques e retomadas, tanto o corpo como o território são destruídos pelas forças extrativistas, paramilitares e estatais. Somadas a isso estão as dinâmicas de gênero: as mulheres estão posicionadas nessa dinâmica como vítimas de um entroncamento de opressões e agentes de uma resistência incorporada. Tal como articula Julieta Paredes, as mulheres Guarani Kaiowá têm em seu corpo o local de expressão da violência colonial e patriarcal ao mesmo tempo que resistem a partir dele. Nas retomadas dos tekohas, por exemplo, elas defendem o movimento com seus próprios corpos porque lutar pela terra significa lutar pelo corpo e vice-versa. Ao mesmo tempo, seus corpos se articulam em relações espirituais e afetivas através dos rituais xamânicos e do cultivo da terra, das famílias e das relações (BENITES, 2012; PAREDES, 2010; CRESPE, 2015).

3.2

Corpo-território das mulheres Guarani Kaiowá: a sabedoria da mulher indígena revela-se na sabedoria da mata

A terra é o útero onde toda a sustentabilidade, a tradição e a memória de um povo são geradas. Célia Xakriabá, 2018, p. 132.

Meus filhos estão apodrecendo nessa terra, que já apodreceu meu pai. E agora o meu netinho. Eu não vou mais deixar passar veneno, eu quero que essa cana apodreça aqui na terra. Vai apodrecer a cana, igual meu pai, meu filho apodreceu. É só essa a minha palavra. Dona Damiana, cacica Guarani Kaiowá em: MORAIS, 2019, p. 11.

“Do que é feito um corpo?”, perguntava Moraes (2019) às lideranças Guarani Kaiowá do MS em seu trabalho antropológico sobre a territorialidade daquele povo.

²⁵ MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>>. Acesso em 20 de dezembro de 2020.

Seu trabalho delineia uma escatologia entre o corpo e a terra a partir de entrevistas com lideranças da comunidade. Nas entrevistas, relata que não recebia afirmações objetivas como resposta, mas sempre uma descrição de relações. Isso o fez refletir que, para esses indivíduos, o corpo “não é nada mais do que um ponto de relações” (MORAIS, 2019, p. 9). Apesar de não conseguir traçar uma genealogia do corpo, Morais recebeu uma resposta unânime dos rezadores Guarani e Kaiowá quando questionava o que o corpo virava quando morria. “O corpo vira terra”, respondiam todos (MORAIS, 2019, p. 9).

As narrativas das lideranças com quem Morais realizou entrevistas demonstram que “o corpo tem uma escatologia evidente, mas não uma primigênese” (MORAIS, 2019, p. 10), o que parece um paradoxo. “Como sua escatologia poderia estar ligada de maneira tão objetiva à terra?”, ele questiona (MORAIS, loc. cit.). O discurso de Otoniel Ricardo, liderança Kaiowá, expressa esse paradoxo. “É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra”. Ele prossegue:

Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não-índigena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim, da retomada, “fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo”. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo (RICARDO apud MORAIS, 2019, p. 10).

Para Morais, o discurso dos Guarani e Kaiowá sobre o corpo expressa “uma territorialidade viva, inscrita na reprodução de relações da substância com o corpo, e dos corpos entre si – nesta terra, e nas outras onde vivem as divindades” (MORAIS, 2019, p. 14). Assim, uma análise do corpo nas narrativas expostas pelo autor me permite enxergá-lo nas políticas do território: quando questionados sobre as dinâmicas de reocupação e reivindicação de seus tekohas, os interlocutores referiam-se “a todo tempo a um substrato material, em especial nos casos em que a tensão com o projeto do agronegócio resultou em mortes” (MORAIS, 2019, p. 11). Dona Damiana expressa essa relação em sua fala:

Essa terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não. A carne do branco é uma terra mais clara. (...) Hoje tem cana em cima, olha quanta cana. Mas é vermelha porque tem sangue de índio, é boa porque tem sangue de índio. Hoje tem cana em cima, mas embaixo estão os meus filhos. Meus filhos estão apodrecendo nessa terra, que já apodreceu meu pai. E agora o meu netinho. Eu não vou mais deixar

passar veneno, eu quero que essa cana apodreça aqui na terra. Vai apodrecer a cana, igual meu pai, meu filho apodreceu. É só essa a minha palavra (DAMIANA apud MORAIS, 2019, p. 11).

O termo te'õgueha significa “o lugar dos dessangrados” e é uma das maneiras com que se referem os Kaiowá ao cemitério. “Morrer é, portanto, esvair-se em sangue” (MORAIS, 2019, p. 12). Segundo o autor, essas narrativas demonstram uma potência da expressão da territorialidade indígena como crítica aos projetos coloniais impostos sobre seu território. Entre genealogia e escatologia, os Guarani e Kaiowá realizam uma crítica ao projeto do agronegócio e do Estado e como estes afetam suas vidas. A temporalidade, territorialidade e corporalidade é expressa nos discursos das lideranças Guarani e Kaiowá através da compreensão de dimensões territoriais e espaciais vivas, que são inscritas nas substâncias do corpo e nas relações dos corpos entre si, nos diferentes espaços e tempos. Nesse contexto, o tekoha representa uma “expressão do movimento de reprodução das relações dos Kaiowá e Guarani” (MORAIS, 2019, p. 13).

As dinâmicas sociais, políticas e acima de tudo, de resistência Guarani e Kaiowá frente a desterritorialização são sintetizadas na fala de Carlito de Souza, orador Kaiowá que foi liderança por muitos anos do tekoha Passo Piraju. Em entrevista ao Conselho Indigenista Missionário em 2012, ele afirmou:

Se a lei vai ter poder de tirar de nós o Passo Piraju, eu quero que a lei retire só as minhas crianças. Eu quero deixar a minha carne, o meu osso em cima dessa terra aqui. Eu vou deixar. Podem vim fazer o despejo. Só que daqui eu não saio. Eu quero que a morte, que minha catacumba seja no rio. Quero que minhas crianças, quando elas voltarem de novo, que elas caçam o meu osso para plantar de novo na aldeia. Eu quero que me plante aqui na aldeia Passo Piraju, porque aqui que eu nasci, daqui que fui expulso, aqui que eu vou pôr a minha catacumba. De novo aqui na aldeia Passo Piraju. Por que que eu estou chorando? Porque os finados meus avôs, não sei onde que está a catacumba deles. Nunca mais encontrei eles. Nunca mais encontrei minha vó, meus tios. Eu vou ser assim também. Eu quero (SOUZA apud MORAIS, 2019, P 15).

Conforme é apontado por Célia Xakribá (2018), a terra, assim como o corpo feminino, gera a vida. As mulheres criam a vida não apenas no nascimento de um bebê, mas também no contato íntimo com a terra na produção da alimentação, que é em si também uma forma de reprodução cultural. Essa conexão perpassa também os rituais sagrados, a relação ontológica de um povo e seu fazer epistemológico. Nesse sentido, a negação do acesso dos povos indígenas aos seus territórios coloca sob constante ameaça a relação de um povo com a sua própria vivência: isso vai além da dimensão espacial para construção das moradas e cultivo dos alimentos e

relaciona-se também à cultura e relações espirituais porque “[e]mbora a cultura não seja estática, é necessário manter a relação com o sagrado, e isso passa necessariamente pelo território” (XAKRIABÁ, 2018, p. 54).

É, portanto, um enorme mal entendido definir a terra apenas como questão material. O território é uma forma de saber, de experienciar e relacionar-se com o mundo e com os outros seres, relações estas que informam as práticas e o conhecimento de resistência destes povos, como exposto através da discussão sobre o tekoha, o sarambi e as retomadas. Essa dinâmica é definida por Coulthard (2014, p. 53) como uma ética baseada no local (*place-based ethics*, no original), que representa uma relação de co-dependência dos humanos com a terra, as plantas e os animais da mesma maneira que se relacionam com outros humanos. A partir do reconhecimento da posição ontológica da terra na territorialidade indígena, essa ética entra em choque direto com a soberania estatal moderna porque a territorialidade fixa do Estado define a modernidade na política internacional (RUGGIE, 1993).

Esse conceito auxilia o reconhecimento da centralidade do território na crítica ao Estado colonial e seu desenvolvimento. Por exemplo, o posicionamento de Philip Blake, indígena Dene do Canadá, expressa bem o papel do território através de três significados interrelacionados da terra: terra como recurso central para a sobrevivência material; terra como identidade constitutiva de um povo; e terra como uma relação (COULTHARD, 2014, p. 62). Blake define os povos indígenas como parte inseparável de um sistema de relações interdependentes que abrange o território, os animais, os ancestrais e as futuras gerações. Esse sistema é, portanto, informado por esse tipo de ética baseada no local que além de valorizar o território e a relacionalidade reforça a importância do compartilhamento, igualdade e vida em comunidade (COULTHARD, 2014).

Essa ética, segundo Coulthard, desafia fundamentalmente a legitimidade da soberania colonial sobre os territórios indígenas. Ela torna inegociável a existência fora do território nativo, pois a relacionalidade constitui um aspecto fundamental da identidade do indivíduo indígena. Desta maneira, Coulthard argumenta que, no caso canadense, foi essa forma de ética baseada no local que serviu como base para a crítica indígena aos imperativos binários da soberania colonial e da acumulação capitalista (COULTHARD, 2014).

Apesar do autor discorrer sobre o contexto canadense, a ética a qual ele se refere em muito se assemelha com a expressa por indígenas brasileiros como Ailton Krenak e Célia Xakriabá. Nesse sentido, o conceito do corpo-território representa essa ética trazida por Coulthard especialmente porque ele nos orienta a repensar o status ontológico do corpo - particularmente o corpo das mulheres - e sua relação com o território. Assim, ela aponta que “a sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território” (XAKRIABÁ, 2018, p. 80). Ela argumenta que precisamos considerar “o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo” (XAKRIABA, loc. cit.). É nesse sentido, portanto, que Coulthard (2014) defende uma praxis anticolonial distanciada do Estado nação. Para ele, os povos indígenas devem recorrer ao autoconhecimento individual e comunitário como forma de Estabelecimento de relações entre os povos e o mundo natural baseadas na reciprocidade e na coexistência.

Um exemplo da conexão do corpo com o território é trazido por Célia através de uma narrativa autobiográfica sobre um acontecimento ocorrido quando ela realizou uma viagem de campo ao México para a sua pesquisa. Na ocasião de realizar o check in para o voo de retorno ao Brasil, Célia foi impedida por um funcionário do aeroporto de embarcar da maneira que ela se apresentava: com suas pinturas corporais e faciais, que representam o território no corpo da mulher indígena. Chamando as pinturas de “maquiagem”, o funcionário lhe disse que a segurança não permitiria o embarque de alguém com esse tipo de pintura no corpo.

Célia conta que após muita conversa e recurso a outros funcionários conseguiu enfim embarcar. Contudo, o processo violento ficou marcado em sua vivência. Ela aponta que:

O sistema de segurança do aeroporto de um país com fortes raízes indígenas me tratou de forma violenta por conta da minha identidade. Embora eu expresse a minha identidade com muita altivez, o que ocorreu fez com que me sentisse extremamente violentada e com muito medo pela forma como fui abordada e pelo desrespeito à minha identidade e as minhas pinturas corporais, que também compõem a vestimenta do meu corpo. Como se fosse pouca a violência que a alfândega nos impõe ao nos obrigar a retirar o cocar, que é um dos elementos mais sagrados para nosso povo indígena como orientação espiritual, ser impedida de embarcar por conta de minhas pinturas é a mais absurda das violências que já sofri (XAKRIABÁ, 2018, p. 146).

Esse caso demonstra como a postura do sistema de segurança do aeroporto representou a expressão do poder colonial sobre o corpo de Célia, um corpo-

território anticolonial enquanto resistência. Tal como esse artefato anticolonial que se movimenta, o corpo-território desestabiliza as fronteiras. Ele vai além do que Picq (2018) denomina de soberanias vernaculares porque, ao mesmo tempo, destrói e reafirma a soberania. Destrói, por um lado, a ideia de soberania estatal fincada em fronteiras territoriais fixas enquanto reafirma a soberania do próprio corpo sobre a terra e da terra sobre o corpo.

As expressões corpo-territoriais como a pintura corporal representam, portanto, essas formas de representação ordinárias, domésticas e cotidianas da resistência. Elas estão presentes no cotidiano, na oralidade, “nos encontros, nas brincadeiras, nas caminhadas, nas visitas e nas rezas” (CRESPE, 2015, p. 376). Assim como a pintura corporal, o cultivo do afeto, o trabalho na terra, a passagem da sabedoria, os rituais, a alimentação e as caminhadas entre os tekohas são uma forma de expressão corpo-territorial da soberania vernacular. A reprodução dessas práticas cotidianas representa, em última instância, uma forma de resistência que, encarnada no dia a dia, mantém viva a tradição que o projeto de ‘aculturação’ e assimilação tenta acabar.

Dessa relação saliento a importância da escola indígena. No tempo do tekoha, as crianças aprendiam sobre o ambiente, os remédios, as plantas e os animais através da prática: elas “aprendiam na mobilidade, visitando os parentes, indo para uma festa ou ritual religioso ou ainda, indo à casa de um importante xamã para buscar um remédio ou receber uma reza” (CRESPE, 2015, p. 376). A imposição de um modelo de educação fechado nas reservas impede essa forma de educação fincada na terra: um projeto educacional mais afinado com os saberes dos anciãos e dos xamãs com foco na autonomia dos Guarani e Kaiowá representa, assim, um projeto de resistência e reprodução cultural. Afinal, “a escola, junto com profissionais capazes de pôr em ação uma “agroecologia guarani e kaiowá”, precisam trabalhar a partir da memória deixada pelos mais velhos sobre o ambiente” (CRESPE, 2015, p. 376).

É precisamente por essa relação que o corpo-território é um conceito tão central neste trabalho e na análise sobre a resistência política dos Guarani Kaiowá. A partir do que foi previamente discutido, é possível compreender que o corpo-território é tekoha. É tekoharã. E em meio às violências interseccionais que vivem as mulheres Guarani Kaiowá, pensar sua sobrevivência, resistência e segurança significa pensar o corpo-território. A segurança, nesse caso, é uma segurança que

transpassa as fronteiras corporais e territoriais: ela precisa ser uma segurança transfronteiriça, que abarque o viver não apenas das mulheres indígenas, mas também da terra, da água e dos animais não humanos.

A dimensão corpo-territorial da resistência das mulheres Guarani Kaiowá é exemplificada na organização da Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia de mulheres Guarani Kaiowá, que se reúne anualmente para discussão das demandas políticas, culturais e econômicas de seus povos. A Kuñangue funciona não apenas como reunião para discussão e formulação de demandas, mas atua constantemente como organização pública de representação das mulheres Guarani Kaiowá do MS. Além de ser um evento importante para o debate de pautas importantes e articulação contra a violência vivenciada pelas mulheres Guarani Kaiowá, a Kuñangue representa também um local de fortalecimento cultural.



Figura 12: Roda de Guaxiré durante a Grande Assembleia de Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá de 2019. Foto @vrinresende. Reprodução: Instagram. Direitos reservados @kunangueatyguasu.

Essas Grandes Assembleias representam um momento de fortalecimento não apenas cultural e político entre as mulheres, mas também afetivo. Em meio às discussões sobre temáticas que as afetam, elas conseguem criar redes afetivas e combativas que funcionam como fonte de resistência. Além disso, são espaços que permitem a expressão cultural e artística dessas mulheres em meio a uma sociedade que vive constantemente as reprimindo. Ou seja: as Kuñangue Aty Guasu são a expressão, em excelência, da vivência do corpo-território da mulher Guarani Kaiowá. Através de uma resistência combativa e afetiva, esse espaço devolve a elas a agência política, territorial, cultural e artística que o Estado outrora as roubou.

Em sua página online no Facebook, por exemplo, as mulheres atualizam umas às outras sobre suas situações e divulgam eventos, campanhas e ações de retomadas²⁶. O papel da internet na luta dessas mulheres se amplificou no ano de 2020 dado o contexto da pandemia e assim as páginas da Kuñangue Aty Guasu tornou-se uma forma de comunicação e construção de comunidade em tempos de isolamento.

A principal demanda das mulheres nas Kuñangue Aty Guasu é sempre relacionada ao território. A luta por demarcação das terras permeia a resistência do povo Guarani Kaiowá e no caso das mulheres não é diferente porque “sem tekoha não há vida” (KUÑANGUE, 2019, p. 10). Conforme elas apontam no documento formulado no encontro de 2019, “a única saída para retornarmos onde viveram nossos antepassados é reocupando as nossas terras tradicionais que estão de posse do agronegócio como “propriedade privada” (KUÑANGUE, loc. cit.).

Um exemplo de força e resistência corpo-territorial é Dona Damiana, a cacica de mais de 80 anos que há 30 luta pela demarcação do tekoha Apyka’i junto à sua comunidade. Nesses anos, Damiana já perdeu seu marido, três filhos, uma nora e um neto, mas nunca desistiu de lutar por sua terra. Recusa-se a desistir de sua luta pois, conforme coloca, a terra tem sangue de índio. A luta do tekoha Apyka’i é contra a Usina São Fernando, propriedade de um dos maiores frigoríficos exportadores das Américas, o grupo Bertin. As terras reivindicadas pelos Guarani Kaiowá são arrendadas pela Usina para o plantio de cana.

O corpo de dona Damiana, mesmo contaminado pelo veneno jogado no solo e nos rios pelos fazendeiros da região, recusa-se a se desconectar de suas raízes porque é a terra que produz o alimento e mata a nossa sede. Conforme Damiana coloca, “é nela que somos o que somos”²⁷.

²⁶ Página da Kuñangue Aty Guasu no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/about/?ref=page_internal>. Acesso em 02 de fevereiro de 2021.

²⁷ DAMIANA, 2019. Em: a luta de uma guarani kaiowá: ‘fui expulsa da minha terra seis vezes e perdi marido, filhos e neto’. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/07/11/a-luta-de-uma-guarani-kaiowa-fui-expulsa-da-minha-terra-seis-vezes-e-perdi-marido-filhos-e-netos/?fbclid=iwar1gxfhulxwc54qabfu5_-afy9brmmadppx41ntmaq3owxoujvqj8lc4i>. Acesso em 03 de março de 2021.



Figura 13: Damiana em frente à casa em que mora. Foto: Leandro Barbosa.

Reprodução The Intercept Brasil.

Mulheres como Dona Damiana colocam seus corpos na linha de frente de uma luta assimétrica contra grandes empresas multinacionais, fazendeiros ricos e poderosos e até mesmo contra o Estado colonial. Elas não são Iracemas: elas exercem suas soberanias vernaculares (PICQ, 2018), extrapolando a soberania do Estado-nação porque seus problemas são problemas que extrapolam a esfera doméstica. Seus inimigos não estão confinados no Brasil: são forças transnacionais como o agronegócio, empresas multinacionais como o grupo Bertin e, em última instância, a colonialidade.



Figura 14: criança em exposição fotográfica durante a Kuñangue Aty Guasu de 2019. Foto @mahemaia. Reprodução Instagram: Direitos reservados @kunangueatyguasu.

Por isso, a luta das mulheres Guarani Kaiowá não deve ser vista como uma luta geograficamente localizada: suas demandas são ontológicas e ecoam problemáticas inerentes à colonização. Por isso, a repetição no padrão de violência entre diferentes lugares do mundo onde houve a experiência colonial significa que, apesar das particularidades do caso brasileiro, a violência sistemática e organizada contra mulheres indígenas não é exclusiva ao Brasil. Casos do Canadá (KUOKKANEN, 2012), Estados Unidos (SMITH, 2015), Equador (PICQ, 2018) e Guatemala (SMITH, 2015) demonstram que as mulheres indígenas vivenciam situações semelhantes de violência sexual e estatal advindas principalmente da herança colonial patriarcal europeia. Seus corpos, assim como suas terras, foram tornados violáveis em todos estes locais e possivelmente muitos outros. A apropriação dos corpos e terras desse povo se mostrou regra entre todos os casos, o que torna clara a relação entre o a perpetuação do processo colonial e a contínua ameaça a estes indivíduos. Não me parece injustificável, então, afirmar que a apropriação da natureza para fins econômicos e a destruição corporal das mulheres indígenas é feita com um propósito claro baseado na concepção moderna, ocidental, capitalista e patriarcal, representada pelo Estado Vestfaliano.

Nossas terras NÃO são MERCADORIAS! DEMARCAÇÃO JÁ!



Figura 15: Reprodução Documento Final da Kuñangue Aty Guasu de 2019.

Essa reflexão me permite alinhar, por um lado, a prática anticolonial da vivência do corpo-território com a teoria decolonial e sua concepção sobre a matriz colonial de poder. O controle dos corpos, da subjetividade, do trabalho e da vida social implicada pela colonialidade é rompida, portanto, pela práxis anticolonial da resistência indígena. Mesmo que ainda a nível micropolítico, o corpo-território é uma prática de resistência e cultivo de afetos entre os corpos e os outros seres que o cercam e isso, em si, é uma práxis anticolonial. Desta maneira, a próxima seção discute a dimensão de violência inscrita nos corpos-territórios das mulheres Guarani Kaiowá. A partir de uma articulação teórica sobre violência, reconheço as diferentes formas de invasão e opressão vivenciadas por elas até os dias atuais e suas consequências físicas, materiais e subjetivas.



Figura 16: Mulheres Guarani e Kaiowá em protesto. Reprodução: Facebook Kuñangue Aty Guasu. Disponível em: <https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/photos/a.471495453223126/1120295971676401>. Acesso em 02 de março de 2021.

3.3

A(s) violência(s) contra o corpo-território: o continuum de violência

Valdelice Veron discorre, em sua dissertação do mestrado, sobre o viver da mulher Kaiowá: ela realiza uma autoetnografia, mesclando saberes próprios com informações coletadas com anciãs de sua aldeia. A partir da exposição do Kunhãkoty (o conjunto de práticas, prescrições e conhecimentos relativos à vida da mulher na cultura tradicional), ela afirma que a mulher Kaiowá desempenha um importante papel na vivência de seu povo. É dela a responsabilidade de transmissão do saber Kaiowá, assim como da dinâmica da vida e da sociabilidade, que mantêm vivo o tekoha (VERON, 2018).

Conforme demonstrado por Veron (2018), a sobrevivência da mulher indígena representa a sobrevivência da comunidade, do território, da cultura e da natureza. É essa perspectiva relacional que, em última análise, rompe com a epistemologia colonial e nos permite acessar um debate sobre segurança e insegurança de forma mais ampla. O conceito do corpo-território representa essa ruptura e se apresenta como alternativa epistemológica para a compreensão da dinâmica de violência e insegurança analisada neste trabalho.

Enquanto os capítulos anteriores foram dedicados à demonstração teórica e empírica dos efeitos da colonialidade no viver Guarani Kaiowá, as seções seguintes buscam iniciar diálogo entre a epistemologia anticolonial e o debate disciplinar sobre segurança, corpo e Relações Internacionais. Considero esse um esforço importante pois ele rompe com barreiras disciplinares que acabam por excluir questões indígenas e territoriais da considerada “alta política”. Se, como é perceptível através do debate aqui realizado, é a força do agronegócio global e do Estado moderno capitalista que perpetua a violência colonial sobre os corpos-territórios das mulheres Guarani Kaiowá, não há porque do pensar das Relações Internacionais não debater essa situação.

Nas Relações Internacionais, o debate sobre violência e segurança é geralmente relacionado ao fenômeno da guerra inter e intranacional. Isso orienta o fazer epistemológico dos cientistas sociais na categorização do que são os conflitos, além de influenciar na elaboração de políticas de segurança. Para a formulação de um debate devidamente abrangente e inclusivo sobre violência é preciso reconhecer que a violência colonial adentra todos os campos da vida social: ela se expressa através da perpetuação da colonialidade do poder, do ser, do saber, da cosmologia

e do gênero (QUIJANO, 2000; LUGONES, 2008; WALSH, 2018). O legado colonial, portanto, afeta direta e indiretamente os corpos e as subjetividades dos indivíduos através das estruturas do Estado.

A partir disso, reconheço que a situação atual dos Guarani Kaiowá do MS não se constitui como guerra ou conflito armado nos termos disciplinares. Entretanto, é preciso reforçar que a situação de violência experienciada por eles não pode ser ignorada e deve ser trazida para o debate teórico-conceitual sobre segurança. A situação atual do MS é fruto de um histórico colonial, exploratório e patriarcal que gera uma violência desmedida do Estado, das elites e da sociedade civil para com os povos indígenas e, no caso, os Guarani Kaiowá.

O patriarcado europeu que permeou a América Latina colonial privou as mulheres do controle de seus próprios corpos e de sua vida coletiva. Nesse sentido, os corpos das mulheres indígenas são os locais da mais cruel perpetuação do legado patriarcal do colonialismo. Não é à toa que a violência contra a mulher indígena é inseparável do processo geral de colonização: a violência sistemática contra seus corpos é intimamente relacionada à construção do Estado pois, conforme demonstram Picq (2018) e Smith (2015), a invasão dos corpos foi uma ferramenta da conquista colonial e construção do Estado moderno. Logo, é um fenômeno global.

Nesse contexto, as mulheres são enquadradas em uma dinâmica especialmente cruel de um continuum de violência (COCKBURN, 2004, 2010). O continuum de violência tal como teorizado por Cockburn (2004) parte de uma teorização feminista sobre a guerra e a paz e reconhece que um conflito é constituído por mais do que a violência direta. Conforme expõe a autora, há também “a violência congelada em estruturas, e a cultura que legitima a violência” (GALTUNG, 1996 apud COCKBURN, 2004, p. 30).

Ela parte da concepção de Galtung (1996) sobre a violência estrutural para chamar atenção para as formas pelas quais Estados e demais atores podem fazer seus interesses prevalecerem sobre países, grupos e indivíduos com menos recursos ou forças. Isso é útil para uma análise de gênero pois, segundo Cockburn, muito antes de um homem usar a força física contra uma mulher ela experiencia a violência estrutural em suas relações sociais. Uma perspectiva de gênero permite reconhecer a ligação entre a violência a diferentes pontos em uma escala que vai do pessoal para o internacional, da casa até a esfera pública. No escopo deste trabalho,

ela nos auxilia a acessar também as violências da colonialidade do ser, do saber, do poder e de gênero.

Em última instância, as implicações desse debate no escopo deste trabalho são claras: o processo de colonização, fetichização, exploração e genocídio constituem o continuum de violência que vivem as mulheres Guarani Kaiowá. Esse continuum, por sua vez, representa a força de sustentação do próprio sistema violento. No entanto, a perspectiva de Cockburn ainda é atravessada por diversos marcadores de raça, classe e nacionalidade. Conforme expõe Cavalcante (2016), é necessário um exercício teórico e semântico sobre a violência para que se evidencie que esse é um conceito que não se reduz à violência física. Afinal, [o] convencimento fraudulento, a coação, o constrangimento e a fuga de ameaças também devem ser caracterizados como atos violentos” (CAVALCANTE, 2016, p. 53). Assim, muito embora o conceito de Cockburn (2004) seja frutífero neste trabalho e forneça um suporte teórico para compreendermos a situação em que vivem as mulheres Guarani Kaiowá, um questionamento ainda permanece. Afinal, o que é violência?

Para definir esse fenômeno eu fugirei dos escritos acadêmicos. Recorro, neste caso, às palavras das próprias mulheres que aqui analiso. No relatório ‘Corpos Silenciados, Vozes Presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani’ (2020), produzido pelas membras da Kuñangue Aty Guasu, elas apontam que não existe a palavra violência no idioma Guarani e Kaiowá. Essa é uma palavra utilizada pelos brancos (karai), que tem apenas uma tradução aproximada como reko vaí (viver/comportar-se de forma ruim/negativa). Como não há uma palavra, não há definição. Mas a violência existe e essas mulheres sabem bem o que ela significa. Conforme apontam no relatório:

Espancar/bater nas mulheres Kaiowá e Guarani, xingamento, negação de direito, ameaça à vida/existência, o paradigma de que a natureza precisa gerar lucro, afirmar que uma criança tem prazer de ser estuprada ou durante o estupro, expressar que as pessoas indígenas só geram prejuízo para o desenvolvimento da economia do estado, que somos invasores das terras e não plantamos: tudo isso também é violência contra os nossos corpos.

Para nós, indígenas, a terra não deve ser destinada à geração de lucro, mas à preservação para a sobrevivência da humanidade e do mundo. Retiramos da natureza somente o necessário para a nossa subsistência, então não estamos agredindo a terra com agrotóxicos e desmatamento. Ao contrário, estamos tentando preservá-la para o bem de todas as pessoas: cuidar da natureza sempre foi e sempre será a nossa missão como povo da floresta.

Muitas vezes a nossa cultura e nosso modo de falar em Kaiowá e Guarani em espaço público é motivo de olhares racistas e maldosos e chega mesmo a ser proibido em alguns espaços públicos. Como mulheres indígenas Kaiowá e Guarani, nos sentimos violadas pela sociedade. Temos que usar roupa de acordo com a padronização do conservadorismo da sociedade: nem toda violência é somente física. A violência psicológica/mental é a mais letal e a que mais se pratica (KUÑANGUE, 2020, p. 7).

Esse pequeno trecho resume a relação de violência que essas mulheres sofrem sobre seus corpos-territórios enquanto vai além da articulação teórica de Cockburn (2004) sobre o continuum de violência. O que elas explicitam não é apenas a violência estrutural como nos termos da acadêmica britânica, mas a forma cruel de como elas vivenciam a colonialidade. São diversas as formas de violência contra as mulheres indígenas e todas elas têm origem nas relações de poder coloniais: “violência física e psicológica, torturas, massacres, preconceitos, humilhações, violência patrimonial, ameaças (inclusive de morte), assassinatos de líderes mulheres” (KUÑANGUE, 2020, p. 5). Tais violências são promovidas por diversas instituições e pessoas: maridos, namorados, fazendeiros, jagunços, polícia, instituições públicas e universidades.

A pesquisadora Braulina Aurora do povo Baniwa reflete sobre os efeitos dessas diversas violências sobre os corpos das mulheres de sua comunidade. Segundo ela, o processo do domínio do Estado e, em especial, da Igreja cristã sobre os povos indígenas, foi executado “de forma muito planejada” para silenciar as práticas culturais e a ciência para com o cuidado das mulheres indígenas com seus corpos (AURORA, 2019, p. 110). Através do silenciamento espiritual e do conhecimento das mulheres indígenas, a relação do corpo com o território foi sendo minada pelo projeto da colonialidade. Aurora ilustra esse fenômeno com a prática da reclusão típica de seu povo. A reclusão é praticada na primeira menstruação de uma mulher e é o momento no qual a “jovem aprende a controlar o sangue que flui e transforma seu corpo/saber” (AURORA, 2019, p. 112). Sob a retórica da salvação de almas e de civilização do índio, a civilização “impôs o fim de cuidados específico de mulheres com seu o corpo e a invisibilização de produção de conhecimento, fazendo com que a mulher indígena não tivesse sua própria história de resistência” (AURORA, 2019, p. 114).

Na dimensão material, a demora e negação da demarcação dos tekohas coloca sob constante ameaça o viver do corpo-território. No caso das mulheres, o confinamento nas reservas e as retomadas têm como consequência maior vulnerabilidade a espancamentos, abusos sexuais, torturas psicológicas, violência

física e violência moral. Além disso, a negação ao território tradicional impede essas mulheres de exercerem plenamente sua conexão com a terra e seus ritos culturais. Presas em terras inférteis e envenenadas pelo agronegócio, elas são colocadas em uma encruzilhada violenta: de um lado, as reservas superlotadas sob a tutela do Estado (CRESPE, 2015; MORAIS, 2019; KUÑANGUE, 2020). De outro, tekohas invadidos e acampamentos de retomadas precários, sem área de cultivo, sem oportunidades de emprego e sob constante ataque dos fazendeiros. Nesse contexto, há apenas uma certeza: a de que seus corpos-territórios continuarão sendo invadidos.

Fisicamente alocados em reservas, em acampamentos ou em centros urbanos, os Guarani e Kaiowá encontram-se à margem da sociedade: sofrem preconceito, dificuldade para conseguir empregos, sofrem para entrar e se manter nas universidades, entre outras questões. A demonização da cultura, dos costumes e tradições Guarani e Kaiowá faz parte da atuação da colonialidade e a face mais visível desse papel foi através da criação das oito Reservas Indígenas no MS. O confinamento, conforme apontado no relatório da Kuñangue, contribuiu muito para que houvesse uma mitigação e condenação das ancestralidades Guarani e Kaiowá. “Casas de rezas estão sendo incendiadas, anciãs e anciões estão sendo criminalizados pelo discurso da igreja. Frequentemente consideradas feiticeiras e bruxas, as anciãs são torturadas, estupradas e até ameaçadas de serem queimadas (KUÑANGUE, 2020, p. 10).

No cerne dessa dinâmica está a atuação do Estado, amparado em um arranjo institucional nos parâmetros jurídicos ocidentais, com o fim de “exercer e dar continuidade a um domínio colonizador” (KUÑANGUE, loc. cit.). Assim, a colonialidade permanece informando a c(C)onstituição do Estado brasileiro, uma vez que os povos indígenas que vivem no país ainda se encontram sob um regime de tutela sistêmica. A tutela estatal foi e continua sendo uma estratégia e uma estrutura política de controle dos corpos-territórios que confina as populações indígenas não apenas em seus territórios (que são violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou até mesmo negados), mas também em suas mentes, expressões ancestrais e em suas próprias identidades (XAKRIABÁ, 2018, p. 65). A República, herdeira direta da colonização ultramarina, “debilita autonomias, irrompe na vida institucional, rasga o tecido comunitário, gera dependência e oferece com uma mão a modernidade do discurso crítico igualitário” (SEGATO,

2012, p. 110), enquanto com a outra introduz o individualismo, o capitalismo, o racismo e o machismo.

A desconexão com o território tradicional também tem uma dimensão material sofrível. Em reservas lotadas, não há espaço para cultivo dos alimentos, tampouco para a vivência cultural comunitária: sob a tutela estatal, a vivência do tekoha é desfeita. A tutela, disfarçada pelo discurso de proteção, “acaba revelando a ausência da atuação do Estado brasileiro sobre aquilo que realmente nos interessa, quando se trata da efetivação dos direitos, como o acesso ao território e as políticas públicas” (XAKRIABÁ, 2018, p. 64). Assim, conforme expõe Célia Xakriabá,

a tutela foi (e será) uma estratégia do Estado, uma estrutura política de controle de nossos *corposterritórios*, de forma que fôssemos confinados não apenas em nossos territórios - quando estes são violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou colocados sob risco e suspeição - mas também de nossas mentes, nossas expressões ancestrais e por fim, de nossa identidade (XAKRIABÁ, 2018, p. 65)

No continuum de violência, a carência material se concretiza como agressão nos corpos das mulheres. Maridos que sofrem com dependência química, famílias despedaçadas, violência física e sexual dentro e fora de casa e outras problemáticas estão todas conectadas, em última instância, ao roubo dos corpos-territórios. Nesse contexto, a pobreza das famílias Guarani e Kaiowá passou a ser mobilizada pelo Estado brasileiro como justificativa para a execução de políticas públicas cruéis, tais como a retirada de crianças indígenas de suas famílias. Temos aqui a atuação estatal na punição dupla dos Guarani e Kaiowá: a situação de vulnerabilidade e precariedade em que eles vivem é resultado do projeto de assimilação e tutela do próprio Estado brasileiro, que ao invés de restituir os povos sua autonomia e sua história (SEGATO, 2012), os pune por sofrerem com a violência que ele mesmo infligiu.

O envio dessas crianças para abrigos representa mais um esforço do Estado no genocídio e etnocídio indígena. Segundo a Aty Guasu, a atuação dos órgãos estatais é baseada em conceitos e interpretações racistas que infligem os direitos constitucionais e humanos dos povos indígenas. Conforme levantamento do CIMI (2018), a população do município de Dourados (MS) é de 215 mil pessoas, enquanto cerca de 21 mil delas são indígenas. Apesar de representarem menos de

10% da população, 60% das crianças acolhidas em instituições de abrigo são indígenas²⁸.

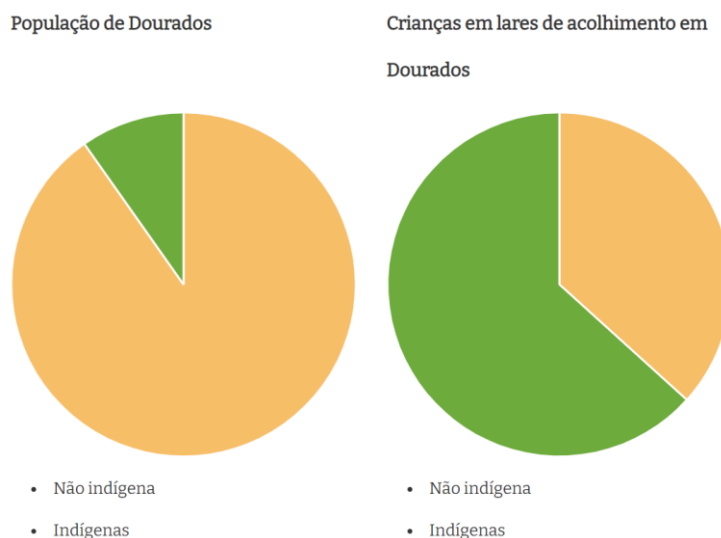


Figura 17: Gráfico I: Reprodução CIMI (2018)²⁹

Essa violência tem especial impacto nas mulheres, que têm seus filhos literalmente arrancados de seus braços. Esse foi o caso de Élide Oliveira, moradora do tekoha Nhuverá: ela teve o filho apartado de seus braços sete dias após o nascimento. Élide foi considerada pelo Estado como inapta a cuidar de seu filho por ser “insana” e estar em extrema pobreza (CIMI, 2018). Ela ficou cinco anos longe da criança, que retornou ao tekoha apenas em 2020. Élide é apenas uma mãe dentre muitas outras que sofrem com o racismo, o machismo e a crueldade do Estado. A retirada de uma criança da vivência de sua família e comunidade é também um ataque contra toda a organização social Guarani e Kaiowá, baseada na família extensa e na relação com o território tradicional. Retirar uma criança de sua mãe é, portanto, além de uma violência cruel contra a maternidade dessas mulheres, um ataque sistemático contra a reprodução cultural de um povo.

Ademais, a partir da concepção do corpo-território é possível afirmar que a violência contra a natureza também é uma violência que afeta os corpos das mulheres indígenas. Conforme é exposto no site Povos Indígenas do Brasil³⁰, as concepções indígenas sobre a natureza são variadas em meio aos vários povos.

²⁸ Fonte: CIMI, 2018. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2018/03/racismo-institucional-justificando-pobreza-estado-retira-criancas-de-suas-familias-guarani-e-kaiowa/>>. Acesso em 03 de março de 2021.

²⁹ Disponível em: < <https://cimi.org.br/2018/03/racismo-institucional-justificando-pobreza-estado-retira-criancas-de-suas-familias-guarani-e-kaiowa/>>. Acesso em 03 de março de 2021.

³⁰ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios_e_o_meio_ambiente>. Acesso em 05 de julho de 2020.

Contudo, há uma ideia em comum de que o mundo natural consiste em uma ampla rede de relações entre agentes humanos e não humanos. A divisão entre natureza e ‘humanidade’ construída na ontologia ocidental não reflete a cosmologia indígena e impor essa divisão a esses povos é uma violência que engloba em si uma série de outras violências.

Enquanto, por um lado, as mulheres Guarani e Kaiowá sofrem a violência diretamente em seus corpos (seja física ou psicológica e fruto da construção de gênero desigual na sociedade pós-colonial brasileira), por outro, sofrem seu corpo e seu espírito atingidos pela perda e destruição de seus territórios. A natureza, como mãe, é destruída pelo projeto extrativista capitalista e sua destruição implica na perda da vida. É por isso que o documento final da Kuñangue Aty Guasu de 2019 aponta que a luta pela demarcação das terras indígenas é uma luta “pela vida as mulheres indígenas, pela proteção das nascentes, rios, florestas, animais e pelo direito de existir” (KUÑANGUE, 2019). Nesse sentido, a demarcação significa “proteger muitas vidas, o meio ambiente, a medicina tradicional, os animais, nascentes, e tudo que nos produz vida” (Ibid, p. 8). Sem a proteção dos povos nativos, “as árvores choram, os rios sangram, a terra arde em chamas e com elas morre lentamente a população indígena desse país” (KUÑANGUE, loc. cit.).

Conforme aponta Smith (2015), o desprezo colonial pelo corpo indígena feminino e pela natureza andam juntos:

A conexão entre a colonização dos corpos dos povos Nativos – particularmente os corpos das mulheres Nativas – e das terras Nativas não é apenas metafórica. Muitas teóricas feministas argumentam que há uma conexão entre o desprezo do patriarcado pela natureza, mulheres e povos indígenas. A mente colonial/patriarcal que busca controlar a sexualidade de mulheres e povos indígenas também busca controlar a natureza (SMITH, 2015, p. 55, tradução nossa)

É por isso que argumento que o ataque à natureza é um ataque contra as mulheres indígenas. Não apenas representa a destruição de biomas e seres vivos não humanos, mas afeta diretamente o corpo-território da mulher Guarani Kaiowá: sua relação comunitária, suas crenças e sua reprodução social. Por isso, como forma de resistência, elas afirmam: “[t]emos água e eles o veneno, temos a terra e eles o dinheiro, viemos para preservar e eles para destruir” (KUÑANGUE, 2018).

Conforme aponta Segato (2012), a colonialidade despiu os povos indígenas de tudo. Ela rasgou o tecido comunitário dos Guarani e Kaiowá e roubou não apenas suas terras, seus corpos, seus bens e seus costumes. Roubou a sua história. O

processo de tutela e assimilação criou Iracema, uma imagem destituída de história e um corpo destituído de agência quando na verdade existem Élidás e Damianas que vivenciam até hoje o ‘genocídio continuado’ de seu povo (VERON, 2018). Nesse sentido, a demarcação das terras indígenas representa a formalização judicial do controle dos tekohas que são dos Guarani Kaiowá por direito e, em especial, possibilita a vivência das soberanias vernaculares dentro do Estado westfaliano. Um território demarcado – ao menos teoricamente – significa o poder de autonomia ou, conforme coloca Segato (2012), a devolução da história ao povo indígena.

É a partir disso, portanto, que promovo um debate disciplinar no próximo capítulo. Busco, a partir da concepção corpo-territorial, repensar os estudos feministas de segurança nas Relações Internacionais com vista a uma articulação teórica que dê conta das dinâmicas relatadas até aqui. Sem um movimento crítico deste caráter, a disciplina nunca estará preparada para assegurar a esses sujeitos uma visão teórica e política de vivência segura. Reconhecendo a colonialidade como um fenômeno internacional, o Estado-nação e todas as dinâmicas de controle que ele exerce como seu resultado final, reforço que o movimento de resgate, no debate acadêmico-disciplinar, da teoria anticolonial e da valorização das epistemologias de mulheres indígenas é uma via válida para repensarmos, a partir da teoria, a empiria. Assim, enquanto sujeitos internacionais por excelência, os povos indígenas precisam ser mais e melhor abarcados pelo pensamento disciplinar, que continuará apagando a existência vernacular dos povos indígenas enquanto não se permitir ultrapassar as fronteiras inertes do Estado moderno.

Nesse sentido, a situação das mulheres Guarani Kaiowá se enquadra no debate sobre segurança pois é, em última análise, uma questão de sobrevivência física, epistemológica e ontológica. O capítulo seguinte visa, portanto, contribuir para esse debate através da articulação da dinâmica corpo-territorial com o debate sobre segurança nas Relações Internacionais.

4

O corpo na relação de (in)segurança: aspectos físicos, ontológicos e territoriais.

“O Corpo é nosso! A gente decide quem entra e quem sai!”.

Cris Pankararu, 2019.

“Porque relacionar o corpo, o espírito com o território é um tema assim de muita importância, porque o nosso corpo está diretamente relacionado com a terra. Acho que desde que a gente nasce, né?! A gente cresce com um contato imenso com a terra/natureza (nós povos indígenas).”

Olga Macuxi, 2019.

Incorporar: verbo transitivo direto, bitransitivo e pronominal. Do latim *incorporare*. Significa (i) Dar corpo a; (ii) Dar a forma corpórea a; (iii) Misturar; (iv) Reunir, juntar, ligar; (v) Incluir; (vi) Admitir como membro ou indivíduo; (vii) Tomar corpo; (viii) Formar parte; (ix) Reunir-se a uma colectividade ou corpo; (x) Reunir-se em corporação ou grupo³¹.



Figura 18: Mulher Guarani-Kaiowá em ritual. Reprodução: Facebook Kuñangue Aty Guasu³².

Bruno Moraes (2016) aponta que, ao perguntar perguntava aos Guarani e Kaiowá sobre a violência, recebia respostas sobre o corpo, a terra e o cosmos. Isso me leva a reproduzir o esforço de “tradução” do autor dessas relações que

³¹ “**Incorporar**”, em Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/incorporar>>. Acesso em 15 de março de 2021.

³² Disponível em: <https://www.facebook.com/media/set/?vanity=kunangueatyguasus&set=a.466426470396691>. Acesso em 15 de março de 2021.

transmutam o corpo em terra, o cosmos em corpo, e a terra em território em um debate teórico sobre violência, corpo e segurança (MORAIS, 2016). Assim, falar sobre o corpo significa falar sobre todos esses processos acima descritos. Porque o corpo, enquanto representa, por um lado, a forma física individual, é também a representação do coletivo. Por isso a incorporação significa, ao mesmo tempo, reunião e forma corpórea. Isso é importante para meu argumento neste capítulo por duas razões: em primeiro lugar, porque é preciso situar o corpo enquanto categoria anticolonial no debate das Relações Internacionais porque a política – e em especial a política internacional – é sobre incorporação, seja de uma forma corpórea ou de territórios, riquezas, etc. O processo colonial é, em si, sobre a incorporação do povo indígena na lógica da modernidade, da colonialidade e, no Estado pós colonial, na identidade nacional. Em segundo lugar, porque compreender o corpo a partir da perspectiva das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá significa a possibilidade de experienciar o mundo de uma maneira distinta. A incorporação anticolonial adentra todos os sentidos léxicos da palavra e se expressa como uma prática diária coletiva de reunião à coletividade, cooperação, inclusão e corporificação.

A imagem acima representa a incorporação: os pés da mulher, já sujos da terra avermelhada - de sangue de índio, como diria Dona Damiana (MORAIS, 2019) -, parecem se incorporar à terra. Ou vice-versa: talvez seja a terra que está se incorporando ao corpo, já que tem tanto sangue do povo Guarani e Kaiowá correndo nela. Assim, incorporar significa misturar, formar parte, tomar corpo, e é isso que o corpo-território expressa.

Conforme explorado no capítulo anterior, seja como unidade individual ou conjunto coletivo, o corpo da mulher indígena sempre foi visto pela colonialidade como um espaço onde a desincorporação reina: ou seja, um espaço de exclusão e marginalização, mas ao mesmo tempo da invasão e tomada de posse. Andrea Smith (2015), por exemplo, discorre sobre como a violência sexual contra mulheres indígenas tem implicações territoriais. Seu trabalho é especialmente interessante pois demonstra que os povos nativos tiveram seus corpos marcados como violáveis e, por extensão, suas terras também o foram. O foco nas políticas de violações corporais presente no trabalho de Smith (2015) me orienta a pensar, a partir de reflexões de mulheres indígenas dos EUA, a centralidade do corpo como categoria de análise para pensar-se as violências contra elas seja nos EUA, no Brasil ou no Equador.

É por isso que, com vista ao que foi exposto nos capítulos anteriores, busco discutir nas próximas páginas o papel do corpo tal como expressão das relações de poder da colonialidade. A partir disso, promovo um debate sobre essa categoria dentro das Relações Internacionais e, mais especificamente, nos estudos críticos de segurança. Considero esse um movimento essencial como parte de um esforço anticolonial na disciplina porque, em face à situação de violência que experienciam as mulheres Guarani e Kaiowá, é preciso considerar as diversas dimensões do corpo para compreender as relações de poder que atuam não apenas sobre este, mas também sobre o regime político moderno de Estados.

Desta maneira, procuro articular a categoria do corpo a partir do corpo-território como meio para repensar a posição da categoria na concepção sobre segurança física e ontológica. Recorro ao corpo-território para repensar o corpo como categoria ontológica na literatura de segurança feminista (WILCOX, 2015; PURNELL, 2021) e a partir disso desenvolver formas anticoloniais de se examinar a violência e a segurança. Em primeiro lugar, pensar a violência a partir dessa articulação me permite identificar as formas através das quais o internacional atua na vida dessas mulheres. O impacto não apenas da colonialidade e do patriarcado, mas da estrutura moderna de poder fincada no Estado soberano afetam diretamente a vivência dessas mulheres como agentes de sua própria liberdade.

Assim, considerando que o corpo se relaciona com o território e incorporação significa relacionar-se com a coletividade, a práxis anticolonial permite compreender que uma análise sobre o corpo relacionada com as mulheres indígenas deve, por excelência, considerar a dimensão coletiva e relacional do corpo. Desse ângulo, seria incompleto pensar a resistência das mulheres indígenas sem considerar a dimensão corporal, territorial e ambiental de suas vidas. Em particular no caso dos Guarani-Kaiowá, a vivência nos tekohas está intimamente relacionado ao corpo, à cultura, à segurança alimentar e à preservação da natureza, em especial frente à destruição causada pelo agronegócio e monocultura na região.

Em seguida, para acessar a dimensão corpo-territorial da relação entre a violência contra mulheres indígenas, a força da colonialidade, o choque entre as soberanias (PICQ, 2018) e o Estado moderno, recorro ao conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2003, 2018) para discutir a gerência da vida e da morte no caso analisado. Considerando a necropolítica como a subjugação da vida ao poder da morte (MBEMBE, 2003, apud PURNELL, 2015, p. 272), construo uma noção

abrangente de exercício da necropolítica com base na prática anticolonial – demonstrando, por fim, que o continuum de violência atinge toda a dimensão corpo-territorial da vida das mulheres Guarani e Kaiowá. Ou seja: vai além do corpo físico e da terra e abrange todas as relações entre os seres nesses âmbitos porque a relação – a incorporação – do corpo com o território significa mais do que uma mera retórica, conforme será exposto a seguir.

Desta maneira, a desterritorialização dos Guarani e Kaiowá implica não apenas em uma perambulação forçada (CRESPE, 2015), mas desencadeia a vivência de uma série de violências que culminam em malefícios ambientais, sociais, culturais, alimentares e religiosos. Toda dimensão humana e não humana é afetada, pois já que a terra (o *tekoha*) condiciona a vida do Guarani e Kaiowá, a remoção desta também condiciona a sua morte.

4.1

O corpo na perspectiva crítica sobre segurança

Antes de adentar o debate sobre o corpo nos debates críticos sobre segurança nas Relações Internacionais, começo o capítulo reverberando o questionamento que faço no início deste trabalho: por que o corpo? Para responder a essa questão, faço uma outra: o que categoriza um corpo como digno de vida? Essa é uma pergunta que vem motivando escritos há séculos e não é aqui que pretendo respondê-la. Mas uma coisa é certa: a decisão de quais vidas devem ser vividas e quais corpos importam é uma decisão política baseada em relações de poder. Tais relações já foram exploradas nos capítulos anteriores: são coloniais, racistas e patriarcais por excelência.

Para acessar a dinâmica destas relações, dou início à reflexão sobre o corpo nas Relações Internacionais e nos estudos críticos de segurança a partir da metáfora do corpo político. O termo foi inicialmente usado como metáfora para se referir às comunidades políticas nos trabalhos contratualistas de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e John Locke. Nessa concepção, os ‘pais fundadores’ do pensamento realista partiam de uma ideia particular do corpo como o sujeito individual, soberano, liberal e masculinizado.

O corpo político é uma metáfora utilizada para fazer com que comunidades políticas sejam percebidas como uma forma particular de ser humano. A partir disto, o sistema internacional já pode ser considerado um sistema incorporado, visto que

é composto por corpos políticos. Conforme aponta Purnell (2021, p. 96), o corpo é encontrado nos próprios termos das Relações Internacionais: os órgãos das Nações Unidas, a ‘cabeça de Estado’ (head of state, no original), o olho público, entre outros. No entanto, a autora reforça que levar o corpo a sério nos estudos sobre a política internacional é muito mais do que apenas um jogo de palavras. Isso porque as metáforas se materializam e devem ser consideradas além de seu sentido lexical: no caso do corpo político, a ‘incorporação’ do Estado carrega consigo consequências que representam uma questão de vida e morte para os corpos que o compõem (PURNELL, 2021, p. 100).

De acordo com Shinko (2010, p. 17 apud PURNELL, 2021, p. 100), o corpo é o local no qual e através do qual o sentido é feito e atribuído. Tal sentido reverbera através de todo o corpo político, o que significa que as particularidades do corpo na origem da metáfora do corpo político representam efeitos materiais reais. Purnell (2021) argumenta que o entendimento do corpo a partir da concepção Iluminista binária informa essa metáfora que, por sua vez, informou (e continua informando) a construção dos Estados e do sistema internacional. O corpo político de Hobbes em *O Leviatã*, por exemplo, é um corpo específico: como expressão de seu tempo, o corpo hobbesiano é a expressão do binarismo Iluminista, que separa o corpo físico da mente. Por isso Hobbes descreve partes funcionais do corpo político, como os nervos, as mãos, os olhos, os músculos, etc.

Assim, ao representar a figura do Estado soberano como um corpo político, Hobbes naturaliza as fronteiras da comunidade política nas fronteiras do corpo humano (WILCOX, 2015, p. 19). Essa configuração metafórica permite, portanto, que ameaças de segurança sejam representadas como doenças e ameaças existenciais sejam direcionadas à vida do Estado. É por isso que Purnell (2021) afirma que embora a metáfora do corpo político ainda seja válida para as organizações políticas, é importante reconhecer que esse determinado corpo representado inicialmente na construção metafórica está ultrapassado (PURNELL, 2021). Assim, “the *body* at the source of the *body politic* remains outdated, making the *body politic* an unwell rather than dead metaphor” (PURNELL, 2021, p. 106, ênfase no original).

Desta maneira, Hobbes naturaliza as fronteiras da comunidade política nas fronteiras do corpo humano e essa metáfora ilustrada na imagem do soberano constituído pelos corpos dos cidadãos permite a representação de um corpo que

protege os corpos, mas que também os mata para sobreviver (FIERKE, 2012; WILCOX, 2011).



Figura 19: Ilustração de O Leviatã, de Thomas Hobbes (1651).

Essa concepção teve – e continua tendo – amplas ramificações políticas, incluindo a percepção de quais corpos ‘valem ou não a pena’. Ancorado nos binarismos iluministas, esse corpo na origem do corpo político é identificado com o âmbito ‘racional’ do sujeito cartesiano, isto é, relacionado com a mente, com o masculino, com a ‘cultura’ e com a civilização em oposição ao corpo físico, o feminino, a natureza e a barbárie, respectivamente. O corpo considerado vivível, portanto, ainda é entendido pelo Estado como seu semelhante enquanto os outros são relegados ao espaço de precariedade (PURNELL, 2021). Como parte de um debate maior sobre a construção dos sistemas de conhecimento ocidentais, o binarismo entre a mente e o corpo ainda permeia a disciplina.

Conforme mencionado na introdução deste trabalho, a superação desse binarismo é o primeiro passo em uma reformulação do corpo nas Relações Internacionais. Esse movimento se assemelha ao que recomendam Edkins e Pin-Fat (2005) sobre a resistência à relação de violência entre o soberano e aqueles que ele domina. Muito embora a tese das autoras sobre a atuação do poder soberano não converse com esse trabalho, elas apontam que a superação da relação de violência através das quais o poder soberano produz as formas de vida pode ser feita através de duas estratégias: 1. a recusa em desenhar as linhas de divisão entre as formas de vida; 2. assumir a ‘vida nua’, como nos termos de Agamben (1998). Essa recusa em

desenhar as linhas pode ser entendida a partir do esforço de fuga do binarismo cartesiano e todas as divisões que ele implica: seja entre o corpo e a mente, entre as vidas ‘vivíveis’ e ‘matáveis’ e, em última instância, entre o corpo e o território. A partir disso, a recusa deste trabalho em insistir nas divisões é, em si, a reprodução de uma forma de resistência que é informada pela experiência das mulheres indígenas (EDKINS; PIN-FAT, 2005).

Desta maneira, assim como a soberania demarca as fronteiras entre o dentro e o fora do Estado, o dentro e o fora dos indivíduos são marcados pelas fronteiras do corpo: ser um sujeito significa ocupar-se do espaço circunscrito pelas fronteiras do corpo tal qual o Estado é autônomo dentro de seu território (WILCOX, 2011). Desta maneira, a ilustração do Leviatã (HOBBS, 1651) ilustra como soberania é fundada a partir e por cima de corpos: enquanto parte da articulação dos corpos em um funcionamento organizado para legitimar a ação soberana, é construída por cima dos corpos ‘menos vivíveis’ deixados sem vida pelo caminho da história. Ou seja: a terra da região de Dourados (MS) é vermelha de sangue de índio porque o Estado soberano brasileiro passou por cima dos corpos Guarani e Kaiowá para se consolidar. Contudo, conforme as falas de Dona Damiana em Moraes (2016; 2019) sugerem, os corpos ficam. Eles ficam como parte da terra e é por isso que ela é vermelha.

Nesse sentido, Parashar (2013) sugere que as Relações Internacionais devem substituir a pergunta “o que é uma nação?” por “quem, como e onde é a nação?” (PARASHAR, 2013, p. 625). Ao tratar da violência, portanto, devemos incluir os corpos que são sujeitos a ela em nossas perguntas. Quem é violentado? Como a violência afeta os corpos? Quais são os corpos que vivem sobre e sob a terra? E, mais importante, como ela afeta de forma diferente cada corpo?

Quando, em 1993, David Campbell questionou onde estavam os corpos nas Relações Internacionais, o debate sobre a temática era ainda incipiente na disciplina. A fundação disciplinar na teoria dos pensadores contratualistas e Iluministas implicou em uma consequente adoção do corpo binário cartesiano como verdade incontestável, o que afastou a temática daquilo considerado pelos analistas como a ‘alta política’. Assim, a própria ausência dos corpos nos discursos de uma disciplina criada a partir da preocupação com a guerra e, isto é, com a violência contra os corpos, é, em si, um problema sobre as próprias condições de criação disciplinar (JABRI, 2006, p. 825 apud PURNELL, 2021, p. 7).

A chamada ‘virada corpórea’ nos estudos críticos de segurança trouxe o corpo para o debate teórico das Relações Internacionais de maneira mais organizada: esse movimento cobre os afetos, as emoções e a somática corporal, objeto da análise aqui promovida. O olhar ao corpo como espaço político foi originado inicialmente pelos estudos feministas de segurança a partir da análise do lugar da mulher e de grupos minoritários na sociedade. Já nos estudos críticos de segurança, o corpo aparece usualmente relacionado às experiências de guerra: ele é pensado não apenas como local de execução da violência, mas também como expressão do militarismo e sujeitos do trauma (DYVIK, 2013; BAKER, 2020; HAST, 2016; AHAL, 2019). O desenvolvimento dessas perspectivas levou as Relações Internacionais, e os estudos críticos de segurança mais especificamente, a trabalhar a subjugação de determinados corpos colonizados e feminizados pelo Estado, pelas forças armadas, por organizações internacionais e organizações não governamentais (MUTLU, 2013).

Para complementar essa análise, parto aqui da articulação anticolonial do corpo. Conforme aponta Paredes (2010), o corpo é a forma de existir de cada ser e o espaço que nos conecta com o mundo e as relações sociais. Enquanto os corpos têm a pele como limite individual, são lugares de expressão do mundo: ao mesmo tempo em que representam os efeitos da violência e da discriminação, são também o lugar de liberdade e resistência (PAREDES, 2010, pp. 98-100).

Assim, descolonizar o conceito e o sentimento do corpo requer um esforço de descolonização da concepção ‘esquizofrênica’ da separação da alma e do corpo, afinal, segundo Julieta Paredes (2010), essa divisão foi imposta pela colônia. Segundo ela, portanto, uma concepção descolonizada parte do corpo como uma integralidade de corporalidade que compreende desde a biogenética até o campo energético, a afetividade, a sensibilidade, os sentimentos, o erotismo, a espiritualidade, a sensualidade e a criatividade. Os corpos precisam comer bem, estar sãos, ter tempo para conhecer e fazer teorias e, o mais importante, ter o poder de nomear as coisas com sua própria voz (PAREDES, 2010, p. 100). Dessa maneira, entender o corpo como essa forma de somática corporal que inclui uma vivência anticolonial me permite focar nas práticas violentas e os efeitos destas sobre os corpos silenciados e marginalizados, expressos em todos os âmbitos da vida porque, afinal, o corpo é mais do que os ossos e a carne.

Assim, apesar do corpo tal como carne e osso ser, em última instância, o espaço no qual a violência se materializa, a concepção incorporada dos sujeitos (PURNELL, 2021) alinhada a uma análise sobre a violência como fenômeno que perpassa os corpos e vidas a partir do conceito do continuum de violência (COCKBURN, 2004) me permite acessar também os efeitos dessa materialização no espaço afetivo e relacional dos corpos. Ou seja: contrariamente ao binarismo cartesiano adotado pelos pensadores Iluministas e posteriormente reproduzido pelo desenvolvimento tradicional das Relações Internacionais, a carne e o osso são parte constitutiva e indissociável da relação somática que envolve os afetos e a relação física dos indivíduos com o espaço que os ronda – a natureza, os animais, a comida, o ar, etc.

Assim, enfim respondo à minha primeira pergunta: o corpo importa porque ele é político. Os corpos sentem, literalmente, os efeitos do internacional em sua carne e em suas relações. E, conforme demonstrado nas páginas anteriores, eles sentem esses efeitos de maneiras diferentes – e uns mais do que outros. Isso fica claro na discussão sobre as dinâmicas de liminaridade dos atos de auto sacrifício/auto flagelo corporal como forma de protesto político, por exemplo (FIERKE, 2013). Conforme aponta Lauren Wilcox (2011), uma teorização explícita sobre o corpo na disciplina permite a abertura de espaços reflexivos sobre política e resistência outrora negligenciados pela academia. Ela afirma: “[t]heorizing the body allows us to ask questions that have not, and cannot, be asked given prevailing implicit conceptions of the body in IR” (WILCOX, 2011, p. 4-5). Assim, trabalhar com o corpo me permite compreendê-lo tal como efeito de práticas das RI e, assim, me afastar do erro de considerar os corpos como objetos apolíticos (WILCOX, 2011).

Nesse contexto, o entendimento do corpo como categoria política desafia a estabilidade de vários conceitos centrais na disciplina, como soberania, violência e segurança (WILCOX, 2015). A partir disso, a teoria feminista questiona tais distinções a partir do reconhecimento da não naturalidade do binarismo entre a mente e o corpo: como construção da modernidade, essa divisão não é natural ou evidente, mas sedimentada em discursos históricos (WILCOX, 2011, p. 45). Assim, entender o corpo como central na teorização de Relações Internacionais nos permite repensar as dinâmicas da política internacional de forma a abrir novas possibilidades para entender os efeitos de diversas práticas políticas. Investigar

como os corpos são politicamente construídos e marginalizados a partir de categorias de gênero, raça, religião, sexualidade, entre outras, nos permite compreender como alguns corpos são considerados mais ‘matáveis’ do que outros (WILCOX, 2015).

Os eventos violentos atingem homens, mulheres e indivíduos não binários de maneiras diferentes (SJOBERG, 2016; SJOBERG; SHEPHERD, 2012), mas a compreensão estadocêntrica tradicional dos estudos de segurança é, em si, uma visão masculinizada: o Estado como categoria é masculinizado enquanto os indivíduos protegidos são feminilizados (WILCOX, 2015, p. 39). Nesse sentido, o livro *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations* (2015) de Lauren Wilcox representa um esforço da literatura feminista nos estudos críticos de segurança na discussão sobre o status ontológico do corpo na disciplina. De maneira geral, Wilcox argumenta que as práticas contemporâneas de violência e segurança demonstram a necessidade de se levar o corpo dos sujeitos a sério de maneiras que nem as teorias tradicionais de RI, nem a biopolítica foucaultiana fizeram até então. A partir disso, ela utiliza a teoria feminista para argumentar que os corpos não podem ser separados dos meios sociais, políticos e ambientais nos quais estão inseridos (WILCOX, 2015).

Wilcox trabalha o corpo a partir do entendimento da precariedade ontológica do mesmo: segundo ela, “[h]uman bodies are vulnerable to each other precisely because there is no “we” or “I” outside the other” (WILCOX, 2015, p. 167). Com isso, ela recorre ao conceito do ‘abjeto’ para explorar tal precariedade ontológica corporal. O abjeto é aquilo que demarca o ‘fora’, o ‘outro’ necessário para a construção do ‘dentro’, do ‘self’. O corpo considerado abjeto é destituído de seu valor humano e entendido como apenas carne e ossos. Assim, os corpos abjetos são o fora constitutivo que persegue o sujeito ‘completo’, tal como o próprio conceito de vida humana possui uma relação com o não humano. Nomear o ‘humano’ implica na nomeação do ‘não humano’, no desenho de uma fronteira que demarca o fora constitutivo (WILCOX, 2015, p. 174).

A partir disso, Wilcox (2015) argumenta que as práticas violentas das RI produzem os corpos que elas mesmas afetam. A violência não é apenas danosa, mas constitutiva dos sujeitos porque uma teorização explícita sobre o corpo permite a abertura de espaços reflexivos sobre política e resistência outrora negligenciados pela academia. Ela afirma: “[t]heorizing the body allows us to ask questions that

have not, and cannot, be asked given prevailing implicit conceptions of the body in IR” (WILCOX, 2011, p. 4-5). Essa perspectiva permite uma posição teórica que se afasta do erro de considerar os corpos como objetos apolíticos (WILCOX, 2011).

Reconhecendo que os corpos são resultados da política, Wilcox (2011) argumenta que, além dos danos óbvios causados ao corpo pelas práticas violentas das relações internacionais e do Estado soberano, a violência política constrói e reconstrói os corpos. Parto desse reconhecimento para acessar uma relação mais complexa em jogo no caso das mulheres indígenas no Brasil: de fato, a pele demarca os limites do corpo tal como unidade física, mas este se estende através das relações que desenvolve com o espaço – o território – e o tempo. Consequentemente, a violência infligida no corpo físico afeta as relações deste e vice-versa, a violência contra o espaço também afeta o corpo.

Assim, pensar o corpo e a violência significa, neste trabalho, investigar o efeito das diferentes formas de violência (principalmente aquelas perpetradas pelo Estado) sobre os corpos – entendidos como a totalidade das relações do corpoterritório - das mulheres indígenas, que são, em si, espaços políticos por excelência. Eles representam as interseções de todas as esferas de poder sobre as quais a disciplina das Relações Internacionais se fundamentou: são a corporificação da resistência à violência que essas relações podem reproduzir porque a conquista colonial foi e continua sendo atuada em seus corpos (PICQ, 2018).

Nesse contexto, não há dúvidas de que o gênero não é o único discurso produtivo de corpos: discursos sobre raça, religião, sexualidade e civilização também constituem os corpos dos sujeitos como ‘matáveis’ ou ‘vivíveis’ (WILCOX, 2011, p. 16). Apesar de reconhecer isso, a análise de Wilcox reproduz algumas violências da teoria feminista ocidental para com as mulheres indígenas. Por exemplo, enquanto a teoria feminista ainda discorre sobre a livre determinação sobre os corpos, as mulheres indígenas falam sobre liberdade sobre o corpo-território. Isso tem implicações importantes pois implica na luta pelo território como espaço de libertação do corpo. Assim, pensar a segurança a partir do status ontológico do corpo nas narrativas de mulheres indígenas implica compreender as maneiras pelas quais eles entendem a relação entre o corpo e o território e, portanto, entre o humano e a natureza.

Assim, o corpo tal como o conhecemos é resultado da criação de discursos da modernidade, que sugerem que os corpos são necessariamente confinados pelos

limites da pele (WILCOX, 2011). Isso gerou um apagamento da discussão sobre a categoria do corpo na disciplina, principalmente na área de segurança internacional. Assim, as pessoas protegidas da ou sujeitas à violência são entendidas como corpos apenas, descolados da subjetividade, da emoção e dos afetos: são unidades vistas como a-históricas, apolíticas e populações biopolíticas compostas por corpos orgânicos. A política dos corpos é, portanto, apagada. (WILCOX, 2015).

A partir disso, Purnell (2021) vai além do que é proposto por Wilcox e reflete sobre as dinâmicas de (re/des)incorporação contemporâneas a partir das “máscaras biopolíticas da necropolítica” (PURNELL, 2021). Segundo ela, a incorporação é o processo social e político através do qual os corpos continuamente se tornam e deixam de se tornar – por isso o uso do termo (re/des)incorporação. Estudar esse processo é, portanto, analisar o que vem antes e depois dos corpos e o que acontece com os sujeitos incorporados. Purnell (2021) faz isso a partir de padrões locais e globais de incorporação, examinando onde e como surgem os corpos e para onde eles vão (PURNELL, 2021, p. 12). Assim, partindo de uma concepção dos corpos como performativos e ontologicamente inseguros, a autora os reconhece como unidades em processo contínuo de sentimento e construção. Ela afirma que

[W]hile bodies, body politics, and the (re/dis)embodiment of IR’s traditional and typical units of analysis may have ‘long been outside the frame of International Relations’ (Wilcox, 2015a: 1), bodies were (and are) always political. (...) [T]here is much to be gained by taking the very particular (re)embodiment and contestation of specific bodies into account within IR (and beyond) because bodies – just as *man*, *the state*, and *war* – are intensely contested sites of global politics (PURNELL, 2021, p. 6).

Desta maneira, a (re/des)incorporação significa o processo através do qual “bodies are touched, moved and made different” (PURNELL, 2021, p. 51). Tendo Wilcox (2012, 2013, 2014, 2015) como forte influência, Purnell recorre a uma abordagem interdisciplinar para acessar o local do corpo na política global. Ela reconhece que o corpo nunca acaba: ele está sempre em processo de (re/des)incorporação, esse processo contínuo e intenso local e global pelo qual os corpos se constituem (PURNELL, 2021).

Nesse sentido, nem a morte pode fixar ou finalizar o corpo. No caso dos Guarani e Kaiowá isso fica bem claro na relação dos vivos com os mortos através dos cemitérios. A presença corporal do parente sob o solo não apenas representa uma conexão subjetiva e afetiva, mas uma conexão territorial daquele povo, que constantemente justifica a demanda territorial pela presença e cemitérios em

determinado território (CRESPE, 2015; URT, 2016). Conforme aponta Moraes (2019), essa relação é expressa por Dona Damiana:

Dona Damiana me repetiu muitas vezes que ela tinha de plantar sobre o tekoha Apyka'i porque a terra assim exigia. "Meu pai quer abóbora!", me dizia ela, "eu planto porque ele gosta, eu gosto" – não haverá modo de explorar neste artigo uma descrição da retomada chefiada por esta mulher, no entorno da cidade de Dourados. Registro apenas que, entre o canavial e a mata ciliar, o tekoha Apyka'i guarda dois cemitérios e sete túmulos, e o que aparenta me explicar Dona Damiana é que seus familiares enterrados ali demandavam cuidados, sobretudo o do plantio dos cultivos tradicionais (MORAIS, 2019, p. 12).

É preciso ressaltar, contudo, que apesar de romper com o binarismo cartesiano que orienta o pensamento ocidental, a categoria de (re/des)incorporação desenvolvida por Purnell (2021) ainda não consegue acessar as dinâmicas de relação entre o corpo e o território tal como existem na vivência das mulheres Guarani e Kaiowá. Para explicar essa lacuna referente ao caso empírico deste trabalho, acesso as particularidades dos povos indígenas e de sua relação corpo-territorial.

Como bem ilustra Picq (2018), as populações indígenas estão entre as mais pobres em todo o mundo. São pessoas com menor acesso à água, educação e saúde que raramente conseguem acessar as políticas redistributivas do Estado. Nesse contexto, as mulheres indígenas são especialmente afetadas: seus corpos são locais de execução da violência colonial e patriarcal que se materializam não apenas através dos estupros, agressões e assassinatos. Elas são afetadas também pela falta de assistência estatal na saúde, na segurança e na educação.

Na saúde, por exemplo, sofrem com o apagamento da medicina tradicional e a invasão médica em seus corpos, principalmente através da violência obstétrica. Enquanto a "a medicina do não indígena avança sobre o corpo da mulher indígena, o espaço estranho do hospital assusta, as violências obstétricas continuam quando vidas dão vidas a vidas" (KUÑANGUE, 2019, p. 5). A medicina não indígena possui uma concepção diferente sobre a vida e, segundo as mulheres, "não tem paciência em cuidar de um corpo indígena onde a pele é da cor da terra, a língua é diferente, os modos e costumes são diferentes" (KUÑANGUE, 2019, p. 5).

Isso é especialmente importante porque a dor do parto de uma mãe, na perspectiva dos povos Guarani e Kaiowá, faz como que se expulsasse a vida para fora do corpo e, com o choro do bebê, chama a alma. "A alma que vem do céu" (MORAIS, 2016, p. 233). Em meio à violência que vivem, por vezes a alma não é

chamada. Isso ocorre porque os bebês indígenas correm mais risco de não sobreviver: a mortalidade infantil entre indígenas é maior que os índices nacionais (MARINHO et al., 2019). De acordo com dados de 2019, foram 825 casos de mortalidade infantil indígenas (0-5 anos) no Brasil (CIMI, 2020).

Além disso, tanto a pobreza como a dificuldade de acesso à educação formal impedem a maior participação das mulheres indígenas nos espaços políticos. Segundo O'Connor (2007, p. 143 apud PICQ, 2018, p. 77), a masculinização das relações entre o Estado e os povos indígenas minou não apenas o status das mulheres indígenas como representantes de suas comunidades, mas também a relação delas com seus companheiros homens. Isso se reflete nas poucas mulheres representadas na política formal, principalmente a nível federal: a primeira mulher indígena deputada federal do Brasil, Joenia Wapichana, foi eleita apenas em 2018. Seus corpos, representações físicas da resistência e das soberanias vernaculares, não são bem-vindos nesses espaços, mobilizados historicamente para sua destruição.

A violência colonial atua também sobre a sexualidade das mulheres indígenas. Como corpos 'violáveis', não apenas elas estão mais sujeitas à violência sexual e doméstica, que tem suas origens na construção patriarcal e colonial do Estado e da sociedade (PICQ, 2018). Desta maneira, essas e diversas outras expressões da violência contra as mulheres indígenas demonstram como o legado colonial e patriarcal ainda atua sobre os corpos delas: enquanto a colonização foi performada em seus corpos, a perpetuação do modelo de Estado soberano pós-colonial também o é. Mesmo quando não são de fato fisicamente violadas, seus corpos e vidas são violados indiretamente, seja através da pobreza, da dificuldade ao acesso à educação e serviços básicos ou da supressão da medicina indígena.

Desta forma, na herança colonial das relações sociais brasileiras, os corpos das mulheres indígenas são corpos abjetos. São corpos amontoados, racializados, excluídos, marcados pelo gênero e pela desterritorialização. Corpos marcados pela terra, pela pobreza e pela tinta de jenipapo e urucum que representam, em vida, um "campo de batalha" (MORAIS, 2016, p. 224) que permite uma ascensão à "terra sem males" após a morte.

Conforme afirma Wilcox, "[r]ather than working on bodies as sovereign power, power works through bodies to shape subjects" (WILCOX, 2015, p. 23). Assim, os corpos são produzidos a partir de uma variedade de práticas - incluindo a violência política e discursos sobre raça, classe, etnia e desigualdade - que

classificam determinados corpos como torturáveis ou matáveis, determinando quais vidas devem ser protegidas.

A partir disso, as práticas contemporâneas de violência não são constituídas apenas em relação ao poder soberano, mas também ao biopoder. Afinal, enquanto a concepção hobbesiana da violência considera o poder soberano como protetor da vida (tendo em vista que apenas o soberano possui o uso legítimo da força para matar), o biopoder tal como concebido por Foucault (1976) chama atenção aos corpos como unidades de análise e de proteção. Enquanto os corpos são entendidos como objetos materiais apolíticos nas teorias tradicionais de segurança, Wilcox os entende não apenas como objetos de proteção, mas também objetos de intervenção ativa (WILCOX, 2015, p. 12). Partindo do biopoder, essa perspectiva crítica se torna útil para compreender a percepção das mulheres indígenas em relação ao corpo que, para elas, é intimamente relacionado com a terra e com a natureza. Conforme é apontado por Iranilde dos Santos (Olga Macuxi), membro da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima e conselheira da UMIAB (União da Amazônia Brasileira): “relacionar o corpo, o espírito com o território é um tema assim de muita importância, porque o nosso corpo está diretamente relacionado com a terra. Acho que desde que a gente nasce, né?!” (MACUXI, 2019)³³.

Assim, essa perspectiva me permite questionar o status ontológico do corpo nos estudos críticos de segurança a partir de uma perspectiva diferente. Isso porque as práticas contemporâneas de violência que procuro aqui analisar são direcionadas ao corpo-território. Nesse sentido, a biopolítica se torna especialmente útil neste trabalho para remover o foco dado pelas teorias realista e liberal ao corpo como estrutura individual. O caso das Reservas Indígenas exemplifica a atuação do biopoder no Estado brasileiro: nelas, o poder se confronta com a vida biológica com o objetivo de manejo populacional. Afinal, as reservas funcionam muito bem ao projeto de contenção de corpos e assimilação da população indígena, transformando essas vidas em uma forma de vida *quasi* nua, utilizando o termo de Agamben (1998 apud EDKINS, PIN-FAT, 2005). Assim, enquanto a soberania fazia morrer e deixava viver, o biopoder enquanto gestão populacional fundamental ao

³³ MACUXI, O. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%22Se_n%C3%A3o_temos_esse_cuidado_com_o_corpo_e_com_a_natureza_vai_se_acabando_vai_morrendo_de_ambas_as_partes.%22. Acesso em 03 de julho de 2020.

estabelecimento do Estado-Nação moderno faz viver e deixa morrer (FOUCAULT, 1976).

Nesse contexto, é crucial compreender a natureza ambígua do biopoder no mundo contemporâneo: para criar a vida, ele deve deixar morrer. Assim, enquanto a soberania fazia morrer e deixava viver, o biopoder enquanto gestão populacional fundamental ao estabelecimento do Estado-Nação moderno faz viver e deixa morrer (FOUCAULT, 2005). Ao invés de ser o poder de tirar a vida e deixar viver tal como é o poder soberano, o biopoder atua na administração da vida em si e funciona através de se fazer a vida humana o objeto de discursos de especialistas que permitem determinadas intervenções em corpos e em populações.

Desta maneira, as relações sociais (as práticas de segurança inclusas) se baseiam em e estão implicadas na produção de diferentes tipos de corpos e configurações de relações corporais. Ou seja, ‘levar os corpos a sério’ tal como faz Wilcox (2011, 2015) me permite analisar as políticas inscritas nos processos de se fazer com que determinados corpos ‘importem’ e outros sejam tornados ‘abjetos’. Assim, a guerra e a violência política funcionam tanto como produtivas e reprodutivas de corpos não apenas no sentido de matá-los e feri-los, mas também em torná-los como tipos reconhecíveis, demarcando-os como ‘vivíveis’ ou não (WILCOX, 2011).

Por outro lado, pensar a situação de violência vivenciada pelas mulheres indígenas no Brasil requer mais do que a concepção biopolítica. Isso porque, no contexto de colonialismo interno, é necessário entender o poder soberano como uma ameaça às vidas dessas mulheres. Isso se deve às novas manifestações da dominação colonial presentes no Estado nacional, que, embora independente dos antigos limites impostos pela antiga metrópole, intensificam a dominação sobre os povos nativos de seu território (URT, 2016). Segundo Crespe (2015, p. 126), isso implica no domínio econômico e cultural dos povos indígenas, que não apenas são descapitalizados e explorados na economia nacional, mas também inferiorizados cultural e socialmente frente à ideia de identidade nacional.

Assim, enquanto o biopoder lida com os corpos a nível populacionais, “nas quais os corpos são gerais e universalizados” (WILCOX, 2015, p. 26, tradução nossa), não apenas ele não acessa a dimensão de violência corpo-territorial das mulheres indígenas no Brasil, mas como contribui para ela. Afinal, para essas mulheres, além de informação, o corpo também é a representação de um território

e, por consequência, de uma ontologia própria e de uma forma de soberania vernacular diametricamente oposta ao Estado. Por exemplo, a identidade cultural e a raça também podem representar uma ameaça para a segurança dos corpos marcados pela diferença, conforme ilustra o caso de violência sofrido por Célia Xakriabá (2018) em aeroporto no México e explorada anteriormente. Nesse caso, um corpo marcado pelo desafio às fronteiras soberanas e ao projeto estatal, ao transitar em espaços de controle do Estado, é visto como ameaça e é, ao mesmo tempo, ameaçado.

A partir disso, para adentrar a relação da situação de violência vivida pelas mulheres indígenas Kaiowá e Guarani e a dimensão corpo-territorial das políticas de morte impostas pelo Estado, abro um parêntese na argumentação teórica com o objetivo de explorar a imbricação do corpo com o território nas relações de vida e morte. Isso é importante para acessar os efeitos da atuação do poder soberano sobre o corpo e sua infinidade de relações porque é preciso compreender, em última instância, que o debate sobre violência e sobre o corpo neste trabalho não se articula através dos binarismos entre corpo físico e essência. Pelo contrário: parto do reconhecimento do corpo como um ponto de relações (MORAIS, 2016, p. 262). Conforme aponta Moraes (2016) “o corpo surge, note-se, não propriamente de um substrato, mas a partir de uma relação” porque todas as respostas dos indígenas à pergunta “do que é feito um corpo?”, não eram sobre uma especificação da matéria do qual ele seria feito, mas com a descrição de uma relação (MORAIS, 2016, p. 259-260).

Conforme explicita o conceito do corpo-território e os debates dos capítulos anteriores, compreender o local do corpo nas dinâmicas de violência e segurança implica, no caso das mulheres indígenas, compreender os corpos como trocas e circulações que embora tenham sua dimensão material, também estão relacionadas com o mundo. Assim, dedico a próxima seção para adentrar as dimensões violentas da relação entre vida e morte Guarani e Kaiowá: a partir disso, é possível explorar o papel da territorialidade e da corporalidade nas dinâmicas política de construção dos corpos. Isso porque o corpo não é apenas a dimensão material: para demonstrar isso, recorro à relação ontológica dos Guarani e Kaiowá com seus tekoha e os efeitos subjetivos das remoções na vida e na morte deles. Por fim, esse movimento me permitirá adentrar o debate sobre a necropolítica e reconhecer, para além da articulação conceitual, a imbricação do corpo com o território, o que significa que

a sobrevivência de um depende da existência do outro. Transcrevo o canto abaixo, que “dá todo um sentido guarani ao bordão ‘meu corpo é um campo de batalha’ – afinal, é sobre o corpo que os Guaraní travam a luta para a ascensão à “terra sem males”” (MORAIS, 2016, p. 224):

Canto *yvyra'i kanga*:

Yvára ñembopyta
reira ete,

yvyra'i kanga
jeayukue'yramíri,

che yvyra'i kanga
ndarojekuaachéi.

Yvyramo ñóri che
yvyra'i

kangajeayu
ndaipotái opyta;

yvyra'i kanga
jeayukuérami ñóri,
ndaipotái.

No quiero que a semejanza del
alma que será abandonada,

a semejanza de los huesos que
serán despreciados,

sean considerados mis huesos.

Deseo vehementemente que
mis huesos amados no se conviertan
en tierra;

a semejanza de huesos de
quien portara la vara que nunca
fueran amados, en ninguna manera
quiero que se conviertan. (Cadogan,
1997, pág. 93 apud MORAIS, 2016,
p. 224)

A partir disso, adentro o reconhecimento da importância da proteção também do território e aquilo que ele representa, isto é, a natureza, as águas, e os animais, para a sobrevivência do corpo, especialmente o da mulher (MORAIS, 2016). Assim, uma vez debatido o lugar do corpo na vivência indígena, parto então para uma tecelagem da produção antropológica com a teoria sobre violência e segurança para, quase como um exercício antropofágico, re-debater o lugar do corpo na literatura feminista dos estudos críticos de segurança.

4.2

Corpo-território como o unificante entre a morte e a vida

“O corpo do índio será que não presta? Será que esse osso do meu irmão não presta? O coração da gente aperta, é por isso que a gente passa reintegração de posse, que a gente enfrenta. A gente vem aqui cuidar dos ossos. Se eu sair, onde é que eu vou guardar o meu irmão, como eu vou cuidar do osso dele?”

Fala de jovem Guarani Kaiowá a Morais, 2016, p. 199.

“O foco dos Kaiowá era o corpo, e sempre o corpo, e penso que isso diz bastante a respeito do modo com que percebem suas condições de vida”

MORAIS, 2016, p. 238.



Figura 20: Jovem segura o osso do falecido irmão. Fonte: MORAIS, 2015, p. 158.

A partir da discussão das seções e dos capítulos anteriores, seria incompleto pensar o corpo e a segurança das mulheres indígenas sem considerar a dimensão corporal e territorial de sua sobrevivência de maneira imbricada. Considerando o

corpo-território como conceito estruturante da articulação da corporeidade e territorialidade indígena no Brasil, é impossível falar do corpo das mulheres indígenas sem falar da terra e aquilo que ela significa. Em particular no caso dos Guarani-Kaiowá, o acesso aos tekoha está intimamente relacionado não apenas ao corpo, à cultura, mas também à segurança alimentar e à preservação da natureza, em especial frente à destruição causada pelo agronegócio e monocultura na região.

Essa relação deixa claro o que Purnell (2021) chama de redução dos corpos a ‘partes trabalhadoras’ para o desenvolvimento do capitalismo global. No entanto, diferentemente dos corpos alocados em fábricas, os corpos Guarani e Kaiowá são ainda mais precarizados: quando não usados como mão de obra barata nas fazendas, são vistos como obstáculos ao desenvolvimento capitalista global, expresso aqui pelo agronegócio. É importante salientar que o agronegócio sul mato-grossense teve um superávit comercial de mais de 3 bilhões de reais em 2020³⁴. As exportações do estado foram fortemente impulsionadas pelas vendas de soja e açúcar (que tiveram um aumento de 500 milhões e 240 milhões de dólares em vendas, respectivamente³⁵). Os corpos dos indígenas Guarani e Kaiowá, e especial os das mulheres, que são aquelas que frequentemente ficam nos acampamentos e nas reservas enquanto os homens trabalham na cidade ou nas fazendas, são considerados obstáculos aos lucros bilionários do agronegócio. Nessa lógica, esses corpos são explorados e/ou atacados em nome da relação capitalista global e isso configura um processo local-global de (re/des)incorporação, nos termos de Purnell (2021, p. 80).

A partir disso, a terra, quando explorada, se cansa e se torna infértil. E o nosso corpo, enquanto território, quando explorado, também se cansa e sucumbe. Afinal, não há um sem o outro. Tal sofrimento toma forma através do choro que molha o rosto de mães que perdem seus filhos, do grito de desespero quando as forças do Estado atuam nas remoções forçadas e, em última instância, através da retirada da própria vida. Isso é expresso através do crescente número de suicídios entre os povos indígenas no Brasil, em especial os Guarani e Kaiowá, que representa o desmoronamento do corpo frente à violência da colonialidade e preocupa as

³⁴ Dados disponíveis no site do governo federal. 2020. <http://www.ms.gov.br/exportacoes-de-ms-somam-46-bilhoes-de-dolares-em-setembro-com-destaque-para-soja-celulose-e-acucar/>. Acesso em 03 de abril de 2021.

³⁵ Dados disponíveis no site do governo federal. 2021. Fonte: <http://www.ms.gov.br/superavit-do-comercio-exterior-de-ms-foi-38-maior-em-2020-puxado-pelo-agro/>. Acesso em 03 de abril de 2021.

lideranças e as famílias. Conforme aponta Purnell (2021), a concepção do sujeito tal como um ser incorporado permite reconhecer que as emoções, tais como fenômenos intersubjetivos e sociais, são manipuladas a ponto de extrapolarem o corpo, seja como lágrima, grito ou através da própria desincorporação, o suicídio. Assim, as emoções têm a habilidade de nos moverem, e, por isso, elas funcionam na (re/des)incorporação. Desta forma, a constituição mútua entre corpo e emoção implica que a sucumbência de um significa o fim do outro (PURNELL, 2021, p. 47).

Essa relação deixa evidente a precariedade dos corpos: assim como Wilcox (2015), Purnell (2021) parte de Judith Butler (2011) para descrever os corpos como unidades inseguras ontológica e existencialmente porque todas elas dependem de outras para (sobre)viver. No entanto, alguns corpos são mais precários que outros e isso se relaciona com a raça, o gênero, as relações econômicas, etc. A partir disso, fica claro que evidencia nos corpos das mulheres indígenas, em especial as Guarani Kaiowá, que ficam presos na relação global-local precarizante, articulada e suportada através da raça, do gênero e de seus lugares frente ao capitalismo globalizado.

Isso implica, segundo Purnell (2021), em uma insegurança ontológica dos corpos. No entanto, o conceito de segurança ontológica apresentado pela autora e ecoado nesse trabalho não se alinha com o uso tradicional do termo nas Relações Internacionais por dois motivos principais. Em primeiro lugar, a teoria de segurança ontológica comumente referenciada na literatura das RI é ancorada nos estudos psicanalíticos de R.D. Laing e Anthony Giddens, que trabalham as formas através das quais os sujeitos compreendem sua existência no mundo socio-material (PURNELL, 2021, p. 34). Assim, enquanto a literatura de segurança ontológica está majoritariamente preocupada com a segurança de Estados, sigo o caminho proposto por Purnell (2021) e investigo a (in)segurança ontológica dos corpos através dos constantes processos de (re/des)incorporação.

Em segundo lugar, o foco no corpo do sujeito ‘incorporado’, isto é, distanciado da noção binária Iluminista, me desvincula da compreensão dominante na teoria de segurança ontológica sobre a separação entre o corpo e o self. Enquanto a segurança ontológica isola a mente e a subjetividade como objeto referente, as concepções anticoloniais e sobre o corpo-território previamente exploradas deixam clara a impossibilidade de um entendimento antagônico e

binário da vida. Nesse sentido, a perspectiva relacional à qual faço referência ao longo deste trabalho não diz respeito apenas a uma relação entre os processos da vida social ou dos sujeitos, mas sim de toda a existência humana com seu entorno não humano. Ou seja, construir meu argumento a partir do rompimento com a percepção divisória cartesiana me permite ir além do binarismo perpetuado na teoria de segurança ontológica e assim analisar o sujeito incorporado, que é “simultaneamente corpo e self e sempre político” (PURNELL, 2021, p. 35). Dessa forma, Purnell aponta que essa compreensão permite acessar o que ela chama de “queda das máscaras biopolíticas revelando as faces necropolíticas” dos atores dominantes (PURNELL, 2021, p. 35).

Assim, não somos nada sem um ao outro. Essa insegurança ontológica (pensada aqui nesses termos, e não nos termos que adentraram as RI a partir da discussão de Mitzen (2006)) no caso das mulheres Guarani e Kaiowá é relacionada também o território. Ou seja, a vivência destas depende não apenas de umas às outras, mas também da relação com o território que é, em si, uma relação ontológica. Ela é possibilitante da (sobre)vivência.

Nessa rede de sentimento coletivo de emoções, a impossibilidade de conexão com o território representa a própria impossibilidade de reprodução da vida para os Guarani Kaiowá. Enquanto é, por um lado, um articulador cultural, o território é também lar das relações que o corpo representa: são relações entre humanos e não humanos, entre o aqui e o agora, entre os xamãs e as divindades. Embora os assassinatos e casos de estupro assustem e representem a face violenta da relação da colonialidade na vida das mulheres indígenas, são os casos de suicídio que expõem a faceta mais dolorida da relação corpo-territorial. De acordo com dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) (CIMI, 2020), foram cerca de 645 suicídios de indígenas nos últimos 14 anos, o que significa 1 suicídio a cada 7,9 dias. Chama atenção o alto número de suicídios no estado do MS: entre os anos de 2000 e 2019, o estado contabilizou, sozinho, mais da metade de todos os casos de suicídio entre indígenas do país.

Também é útil pensar os suicídios a partir do que coloca Karin Fierke (2013). Embora a autora não trate de suicídios, ela explora o poder político do corpo através dos atos de auto sacrifício especialmente em relação a prisioneiros. Reconhecendo a continuidade entre as emoções e a materialidade do sujeito incorporado, o trabalho da autora acessa a maneira pela qual as emoções circulam e moldam as fronteiras

do corpo político. Assim, ela demonstra que o auto sacrifício do corpo individual representa a expressão da perda da soberania coletiva de uma comunidade e cria as condições para sua restauração. Aplicando isso no caso dos Guarani Kaiowá, afirmo que os suicídios podem representar uma forma de expressão da perda da soberania da comunidade. No entanto, não está claro ainda se eles criam as condições para a restauração dessa soberania neste caso. Os dados sugerem que não.

Suicídios entre indígenas no Brasil

UF	Período																					Total
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019		
AC											2							5	2	6	15	
AL/SE															1						1	
AM						3	11	5				3	1		56	24	50	54	36	59	302	
AP																1		1			2	
BA																			2		2	
CE							2								3		2			3	10	
GO																		1			1	
MA															8		1	6	1	5	21	
MG															2			3		1	6	
MT											2		4		1	1	2	2	2		14	
MS	44	40	38	53	42	50	40	40	59	42	40	45	56	73	48	45	30	31	44	34	894	
PA				2											1			1	3	1	8	
PE											1				2		2			2	7	
PR							1				1			3	3	4		2	4	2	20	
RN																				1	1	
RO													1								1	
RR												4	1		8	10	18	13	5	9	68	
RS																				4	4	
SC																				3	3	
TO												6		3	2	2		7	1	3	24	
Total	44	40	38	55	42	53	54	45	59	42	46	58	63	79	135	87	105	126	100	133	1.404	

Fontes: Cimi; Ministério da Saúde; secretarias estaduais de saúde.

Figura 21: Tabela 1: Suicídios entre indígenas no Brasil. Fonte: CIMI, 2020, p. 44.

É fato que há algo de sofrível no MS que o diferencia do restante do país em números de suicídios (e também de assassinatos): como bem questiona o documento do CIMI, “[o] que causa essa quantidade absurda de enforcamentos e envenenamentos?” (CIMI, 2020, p. 45). O texto de Lucia Helena Rangel, no relatório referido, aponta:

A falta de acesso aos territórios tradicionais gera a impossibilidade de vivência plena dos usos e costumes, conforme garante a Constituição Federal de 1988; gera também números assustadores de violência física, ataques a comunidades que tentam retomar suas aldeias e um número muito alto de assassinatos. (...) Para entender as explicações por parte dos indígenas é preciso compreender o xamanismo, pelo menos em parte. A morte por suicídio não é obra do morto, mas de um feitiço colocado por algum espírito do mal, um morto que perambula ou um inimigo; cônjuges envolvidos em conflitos amorosos podem atrair o feitiço por envenenamento. (...) Estudiosos e pessoas envolvidas com a causa indígena concordam que um conjunto de fatores devem ser interligados no esforço de compreender essa situação, conforme já foi dito. Perda de vínculos culturais e históricos, abuso e dependência de drogas e bebidas alcoólicas, problemas psíquicos, abusos sexuais, separação de familiares, isolamento na vida social e na família (muitos jovens têm vergonha dos pais alcoolistas), estresse cultural e enfraquecimento do sistema espiritual e de crenças são fatores de risco citados no estudo do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e do Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA) (CIMI, 2020, p. 45).

Assim, fica claro que a relação com o território dita não apenas o modo de vida dos Guarani e Kaiowá, mas também a morte. Argumento aqui que essa relação com a morte parte de uma insegurança ontológica tal como exposta acima (PURNELL, 2021) e expressa através do poder de retirar a própria vida. Essa precariedade dos sujeitos incorporados é expressa em última instância pela tomada de poder pelos sujeitos do seu próprio processo de desincorporação, isto é, a morte.

É por isso que o corpo-território é um conceito tão importante na compreensão da relação entre as mulheres Guarani e Kaiowá e sua (sobre)vivência: afinal, ter seu corpo-território sistematicamente invadido por séculos causa, de fato, um esgotamento da vida. Desta maneira, o grito Guarani e Kaiowá contra a violência pode ser representado, por um lado, pelos suicídios, símbolos da negação de uma situação de desesperança e, por outro, pelas retomadas de parcelas de terras que recuperam os *tekoha*, lugares da vida social, da esperança, da reprodução e da fertilidade.

Assim, ao perderem o território, os Guarani e Kaiowá perdem também o corpo. As mulheres, com seus corpos tornados violáveis pela colonialidade e pelo Estado colonialista, perdem não apenas sua agência sobre seus corpos, mas também sobre seus territórios. A terra está ali, mas, como ocorre com o *tekoha* Apyka'i de Dona Damiana, é explorada por outros. Assim como seus corpos, elas vivem e sentem a terra, mas não possuem agência sobre ela.

A morte, neste contexto, representa em última instância um retorno ao território: materialmente e espiritualmente, o corpo retoma sua agência e se une novamente à natureza que o constitui. É por isso que Dona Damiana diz que a terra é vermelha por ter sangue de índio: porque de fato o tem. Nela, “[h]oje tem cana em cima, olha quanta cana. Mas é vermelha porque tem sangue de índio, é boa porque tem sangue de índio. Hoje tem cana em cima, mas embaixo estão os meus filhos” (DAMIANA em MORAIS, 2016, p. 262). A fala de dona Damiana articula a parcela material da imbricação do corpo com a terra, mas a partir da relação ancestral com o *tekoha*. Como bem aponta Moraes (2016), uma análise centrada no substrato material ofusca relações menos concretas desse sistema de trocas de substâncias corpo-territoriais. Assim,

[n]ão é só em uma dimensão material que a máquina de cana furta o corpo dos filhos de Dona Damiana, mas em todo seu universo de relações expressos na terra, no sangue, no parentesco, nos compadrios, e também em suportes menos materiais como projetos, desejos, memórias, saudades, sonhos, que no caso dos Kaiowá

também têm suporte ou são estatutos do corpo, como tentei esboçar no capítulo anterior a partir da “circulação de afetos” (MORAIS, 2016, p 271).

Te’õgue é a palavra que os Kaiowá mais utilizam para se referir ao morto. Traduzido por “cadáver”, o termo é “a flexão passada do verbo te’õ, “perder líquido”, “gotejar”, mas pode significar também “sangrar” (MORAIS, 2016, p. 262) Assim, “morto”, significaria literalmente “desidratado”, ou “dessangrado”: a partir disso, o te’õgueha, “o lugar dos dessangrados”, “é uma das maneiras com que se referem em guarani ao cemitério” (MORAIS, 2016, p. 262). Dessangrar, portanto, é tornar-se pó na terra. Desta forma, “[o] corpo “faz parte do local”, ao mesmo tempo que seu pó escatológico, sua poeira, se mistura com a terra, e em alguma dimensão é a terra ela mesma” (MORAIS, 2016, p. 262).

Na língua guarani, yvy timbó significa “o pó da terra” e é usada em referência ao “pó” que é produto do corpo dos mortos. Timbó significa também o desprendimento do vapor d’água, e em sua forma verbal quer dizer “evaporar”. Segundo Morais (2016, p. 264), o yvy timbó representa, portanto, o sangue pulverizado do defunto sobre o terreno, misturando-se com a terra e tornando-se parte dela. Além disso, o verbo utilizado por eles para o ato de enterrar é -ñoty, que significa “semear”, “plantar”: ñoñotynha, que significa “a plantação” é uma das formas utilizadas para se referir ao cemitério. O corpo enterrado, conforme expõe Morais (2016, p. 262-265), vira adubo: o plantio representa, portanto, uma comunhão entre o corpo e a terra que não finda em vida. Por isso essa seção tem início com a imagem do jovem segurando um osso de seu falecido irmão. Como elementos remanescentes do corpo físico, os ossos são a associação material do corpo-território na territorialidade Guarani e Kaiowá (MORAIS, 2016, p. 269).

O conceito de (re/des)incorporação ilustra bem a relação que têm os Guarani Kaiowá com seus mortos. Conforme exposto na imagem e na epígrafe desta seção, a desincorporação dos sujeitos não significa o fim de seus corpos. Eles precisam ser cuidados, cultivados e mantidos junto à sua comunidade. Assim, é interessante perceber que a concepção de Purnell (2021), construída a partir da incorporação, se aproxima ao exercício do corpo-território nesse contexto. Tal reconhecimento da composição natural do corpo e sua escatologia alinha-se com o trabalho de Morais (2016) e, a partir disso, é possível compreender que a relação corpo-territorial dos GK com os cemitérios é, portanto, uma forma de (re/des)incorporação (PURNELL, 2021). A conexão corpoterritorial dos Guarani Kaiowá com os cemitérios pode ser

analisada também a partir da segurança ontológica: visto que os sujeitos são seres incorporados, os enterros e a conexão com o local de morada do morto podem ser entendidos como uma prática de (re)segurança ontológica, isto é, como um esforço de assegurar aos corpos suas vidas e suas identidades (PURNELL, 2021).

É por isso que a resistência Guarani e Kaiowá, tão investida no território, se articula a partir dos cemitérios: conforme demonstra Moraes (2016), embora essa articulação possa parecer estratégica – afinal, pode-se imaginar que, enterrando um corpo no tekoha, o Estado e a sociedade nacional reconheceriam mais propriamente a demanda dos indígenas sobre aquele território –, as falas dos índios colhidas por Moraes em sua etnografia vão além do uso instrumental da terra. O corpo e a territorialidade Guarani e Kaiowá relacionam-se quando reconhecemos, por exemplo, “uma relação com a terra no gesto do rapaz que me estendia o osso de seu irmão, perguntando se as reintegrações de posse viriam a cabo porque o corpo do índio ‘não presta’” (MORAIS, 2016, p. 251). Não há, ao meu ver, conceito mais apto a traduzir tal relação – se é que essa relação possa ser traduzida em nossos termos de alguma forma – que o corpo-território, e por isso a centralidade deste nesse trabalho.

Assim, os Guarani e Kaiowá “vivem o dia a dia sem quase nunca conjugar o verbo no futuro, o máximo é o futuro muito próximo do amanhã” (CIMI, 2020, p. 45). Carregam consigo “um trauma humanitário de histórias contadas por seus parentes, histórias de exploração, violências, mortes, perda da dignidade, enfim, a história recente de muitos povos indígenas” (CIMI, 2020, p. 45). Como mães, filhas, irmãs e sobrinhas, as mulheres Guarani e Kaiowá sentem seu corpo-território de maneira singular: elas não apenas carregam a vida em si, mas sentem nele a demarcação do Estado. Com suas histórias carregadas de traumas e “presas a um presente de frustrações e impotência” (CIMI, 2020, p. 45), as mulheres estão inseridas forçosamente na interseção entre gênero, raça e colonialidade. Elas vivenciam diariamente o que Fanon (1968) chamou de violência atmosférica, que se caracteriza pela constante impregnação da vida por “um potencial violento” que determina, “a par da opressão física, uma permanente tensão consciente e/ou inconsciente” (CABAÇO, 2011, p. 214). Assim, sucumbir à violência atmosférica da colonialidade é, ao mesmo tempo, uma desistência e um grito de resistência através do próprio corpo.

Com base em toda a discussão deste trabalho, é inegável, portanto, a importância da relação entre o corpo e o território na dinâmica de sobrevivência e resistência das mulheres Guarani e Kaiowá. A questão, contudo, vai além: essa relação implica em uma dinâmica de sobrevivência imbricada com a natureza. Ou seja, a destruição do meio ambiente impacta diretamente na vida dessas mulheres. Embora esse impacto possa parecer óbvio em um primeiro momento – afinal, a destruição do meio ambiente afeta a vida de todos os seres humanos, em maior ou menor escala -, argumento que essa relação é mais profunda do que pode parecer. É claro: a destruição ambiental impacta diretamente a sobrevivência dos Guarani e Kaiowá, especialmente aqueles que vivem em aldeias e/ou acampamentos, sem trabalhar ‘na cidade’.

Por ser uma vida baseada na terra, a vivência no tekoha depende do cultivo de alimentos, da caça e do acesso a água limpa. Como viver sem acesso a isso? Por serem grupos que ainda possuem contato direto com o meio ambiente, o desmatamento afeta os povos indígenas de maneira mais direta e agressiva. Entretanto, o cerne da articulação de resistência acerca do tekoha está justamente na crítica à visão da terra como recurso, que parte da compreensão corpo-territorial da relação entre os seres. Assim, proponho uma interlocução entre os conceitos do corpo-território, tekoha e da própria ontologia indígena com a teoria de segurança crítica nas Relações Internacionais para, por fim, demonstrar como as dinâmicas de vida e morte precisam ser analisadas a partir da relação corpo-territorial.

Essa interlocução não é fácil, mas tentarei articulá-la de maneira clara para, enfim, promover uma forma de autofagia disciplinar: através das próprias teorias sobre o poder soberano e violência que a disciplina produziu, tento captar a essência deste grito por sobrevivência dado pelos Guarani e Kaiowá há tantos anos – e que há tantos anos vem sendo ignorado e/ou mal compreendido. O corpo é, enfim, o ponto de articulação das relações da territorialidade kaiowá e guarani, e por isso ele é central na ordenação da vida social, na produção do espaço e na vivência espiritual. Como demonstra Moraes,

[o]s valores “bom” (porã) e “mal” (ei, vai), “velho” (tuja) “novo” (pyahu), manejado no discurso dos xamãs e no cotidiano das comunidades, têm escala no corpo. É a sua operação que produz a noção de temporalidade formulada no profetismo e na escatologia, e que pode estar expressa na noção de tekoharã (MORAIS, 2016, p. 274).

Afinal, conforme coloca Valdelice Veron, “a relação respeitosa do meu povo para com a terra, a fauna e a flora é uma expressão do modo de vida Kaiowá” (VERON, 2018, p. 16). O posicionamento do corpo no espaço e a relação do povo com o tekoha e seus cemitérios é, em última instância, um esforço de interlocução da relação Guarani e Kaiowá com a natureza para a compreensão do karai, o homem branco (MORAIS, 2016; MORAIS, 2019; CRESPE, 2015).



Figura 22: Terra é Vida, Despejo é Morte. Fonte: Jornal GGN em CRESPE, 2015, p. 378.

4.3

O corpo-território sob o poder do Estado: o *necroecopoder*

A política que nós queremos é ter a floresta em pé, é ter o rio limpo. Nós somos guardiãs da floresta. Se a gente não cuidar do rio e da floresta, quem é que vai cuidar?

Alessandra Korap Munduruku, 2019³⁶.

Vida é terra, vida é resistência, vida é estar junto do seu povo, e vida é existir. Acho que isso é importante e é por isso que a gente insiste em dizer que a terra é nossa mãe. Porque ela nos gerou. Ela gera toda a vida, ela nos alimenta, ela mata nossa sede. Mãe não se negocia. E nunca vai ser negociada enquanto nós existirmos e existirmos nessa terra.

Sonia Ara Mirim, 2019³⁷.

Conforme exposto, terra é vida. Contudo, ela não é vida apenas sob um viés utilitário da terra: afinal, é claro que precisamos da natureza para viver (embora pareça que algumas pessoas se esqueçam disso eventualmente). Para os povos indígenas no Brasil, e os Guarani e Kaiowá em especial, a terra é o local onde se é.

³⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GpfHnDh_z7I [6:55]. Acesso em 25 de março de 2021.

³⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GpfHnDh_z7I [8:01]. Acesso em 25 de março de 2021.

E ser, nesse caso, significa viver em harmonia com todos os seres que respiram na terra: seja “em cima da terra e embaixo dela, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves” (VERON, 2018, p. 28). Afinal, cada uma dessas vidas depende da outra para sobreviver.

Conforme aponta Aline Crespe (2015), o uso tradicional da mata pelos Guarani Kaiowá para sobrevivência não causava depredação do local. Pelo contrário: eles sempre tiveram uma relação respeitosa e de harmonia com a natureza, apesar de invariavelmente interagir com ela. Os que os índios retiravam do local – e retiram hoje nos locais que conseguem viver da terra - era apenas para o uso necessário, “não havendo sinais de desperdício” (CRESPE, 2015, p. 236).

O bom modo de viver, nesse contexto, implica em boas relações com os parentes e com os demais elementos que compõem o cosmo porque a terra para eles não é composta apenas pela mata e pessoas: nela também “viviam os seres espirituais que foram expulsos na medida em que o sul de Mato Grosso do Sul foi gradativamente desmatado” (CRESPE, 2015, p. 374). Assim, o desmatamento, o aldeamento e o avanço do agronegócio sobre as terras indígenas ameaçam esse bem viver ao destruir sistematicamente, sob a égide do Estado, a natureza e os seres que a compõem. Assim,

[o] processo de desmatamento tirou os índios dos lugares onde estavam, espantou e destruiu espécies vegetais e espantou os seres sagrados que tiveram que subir para o céu. No *tekoharã* os seres espirituais precisam ser convidados a retornar, os *jára* das plantas, os *jára* dos bichos precisam voltar para que as plantas voltem a nascer no *tekoha* e os bichos também retornem para viver nas matas. (CRESPE, 2015, p. 374).

É importante remarcar que tal exploração e expropriação paulatina do território dos Guarani e Kaiowá foi empregada sob anuência – quando não atuação direta – do Estado. Essa forma de colonialismo interno (CASANOVA, 2006 apud CAVALCANTE, 2016) é ilustrado pela Lei de Terras de 1850, pela criação das Reservas do SPI, pelo incentivo às ‘ondas de colonização’, através das quais buscava-se a ocupação da região, considerada um “sertão inóspito e selvagem na fronteira com o Paraguai” e pela atuação ruralista na política nacional (CRESPE, 2015, p. 51; CAVALCANTE, 2016). A ocupação territorial da área foi uma preocupação tanto do Império como do governo independente brasileiros. Em 1941, por exemplo, o governo de Getúlio Vargas criou as Colônias Agrícolas Nacionais, que distribuiu gratuitamente lotes de 20 a 50 hectares a brasileiros “reconhecidamente pobres que revelem aptidão para os trabalhos agrícolas” (Artigo

1º, caput, do Decreto apud MORAIS, 2016, p. 83). As Colônias Agrícolas funcionaram como um “front de povoamento e desenvolvimento das regiões consideradas “desabitadas” e “improdutivas”, no movimento da “Marcha para o Oeste”” (MORAIS, 2016, p. 83).

Desta maneira, o ímpeto desenvolvimentista e colonialista do Estado brasileiro foi exercido sobre os corpos indígenas e sobre a própria natureza do país. A “riqueza natural” do Brasil – pensada a partir dessa expressão já em termos capitalistas e acumulativos - representou, para o poder soberano, fator utilitário de geração de renda, ocupação territorial e, em última instância, assimilação dos povos indígenas. A ideia de que a terra só possui um uso legítimo – a exploração – é expressa na ideia de que as demarcações indígenas substituem terras produtivas por terras improdutivas: “esse discurso é marcado pelo etnocentrismo, o que prova que os ideais ruralistas são também ideais colonialistas. Transmitem a ideia de que o único uso legítimo para a terra é o seu” (CAVALCANTE, 2016, p. 283).



Figura 23: Revista “Veja” de 13/6/2012, p. 116-117. Fonte: CAVALCANTE, 2016, p. 283.

Essa articulação da natureza como mero atributo utilitário para o desenvolvimento é uma forma de violência contra a vida humana e não humana que resultou na destruição de grande parte da mata nativa da região. Na experiência dos Guarani Kaiowá, isso afeta a terra para além de seu fim utilitário, conforme expressa Aline Crespe:

Com o desmatamento os bichos também foram embora e com eles fugiram também os seus donos espirituais, os *jará*. Impedidos de usufruírem do ambiente que viviam e distantes dos seres espirituais que também foram embora, os Kaiowá e os Guarani vivem o desafio de continuar rezando e vivendo o *teko porã* em um ambiente transformado pela colonização. Como alerta a antropóloga Freidl Grunberg (1999), com a colonização os índios tiveram prejuízo em sua vida econômica, social, política e isso teve efeito direto na realização de sua vida religiosa (CRESPE, 2015, p. 366).

Esse trecho ilustra a dimensão espiritual, ontológica e relacional – e aqui falo em dimensão ontológica para facilitar a interlocução, já que não é um termo recorrente nas falas dos indígenas – do território na vida Guarani e Kaiowá. Essa reflexão sobre o papel da terra – e da natureza como um todo – é importante no argumento deste trabalho porque ela permite o acesso às dimensões corpo-territoriais da sobrevivência e resistência kaiowá e guarani. Assim, fica claro que vida sob a ‘tutela’ do Estado - e proponho pensar a tutela aqui como não apenas a vigilância, mas o processo organizado de cerceamento e controle estatal sobre os corpos indígenas (MORAIS, 2016) – tem efeitos e ramificações em todo o ambiente. É por isso que, quando questionados por Moraes (2016, 2019) sobre a composição do corpo humano, os Guarani e Kaiowá responderam com falas sobre as relações: relações essas entre as pessoas, os animais e natureza.

Nesse sentido, o autor reconhece que falar do corpo, para eles, significa falar sobre a “substância” (CARSTEN, 2004 apud MORAIS, 2016, p. 263) pois as substâncias permitem rastrear tais relações a partir dos elementos corporais como o sangue, suor, saliva e outros. Assim, Moraes afirma que quando tratam do corpo, os Guarani e Kaiowá ofertam “uma teoria da substância como relação, que entende um corpo nunca em si mesmo, mas sempre em analogia com uma alteridade” (MORAIS, 2016, p. 263). E se não houver alteridade é possível produzi-la, o que seria o imperativo básico dessa teoria: a sua capacidade de reprodução.

O processo agressivo de colonização, através de assassinatos, ataques aos corpos femininos, imposição do medo e do amontoamento dos Guarani e Kaiowá em reservas do SPI abriu espaço para que empresas privadas e fazendeiros tomassem as terras como suas. Ao mesmo tempo que esse processo liberou as terras para exploração do agronegócio, transformou a população indígena da região em corpos disponíveis para o trabalho (MORAIS, 2016, p. 58). Isso gerou uma ruptura nas formas de sociabilidade destes povos, que se estruturam a partir de uma relação indissociável com o ambiente. Por isso Aline Crespe afirma que “sem a terra os Kaiowá e Guarani não conseguem pôr em ação as práticas sociais inspiradas pelas

divindades, como as festas que acionam a economia da reciprocidade, não podem ver as crianças crescerem com saúde, não conseguem ter alegria” (CRESPE, 2015, p. 377). Ela continua:

A busca dos Kaiowá que lutam é pela terra, pelo seu lugar no mundo, pelo direito de viver perto dos antepassados mortos, pela saúde, pela alegria, pela vida, pelo *teko katu*, *teko marangatu* e *teko porã*. Por todas as razões expostas ao longo do capítulo e dos anteriores, para os Kaiowá e Guaraní a *terra é vida* e o *despejo é morte* (CRESPE, 2015, p. 377).

Por isso que reforço, novamente, a afirmação da autora: terra é vida. Atualmente, os Kaiowá e Guaraní vivenciam a escassez das terras e, consequentemente, a escassez de tudo que dela deriva. O desaparecimento dos animais e plantas consequentes do desmatamento e exploração da terra levou embora também seus *jára*. Assim, “a perda das terras, matas, rios e *jára* anunciam, para os Kaiowá, um tempo de desequilíbrio cosmológico e consequentemente, social” (CRESPE, 2015, p. 50-51).

A partir disto, como falar sobre violência e segurança das mulheres indígenas sem falar da terra - isto é, da natureza? Todo esse esforço argumentativo é feito com o objetivo de demonstrar, portanto, a relação ontológica do corpo com a terra para os Guaraní e Kaiowá. Essa relação é, entretanto, perpassada pelo poder soberano de maneira nefasta porque desde o encontro colonial foi estabelecida uma relação de ameaça e controle entre o soberano e os povos indígenas.

Desta forma, isso permite inferir certa responsabilidade social ao Estado pela destruição dos mundos de vida indígenas – que abarcam a natureza e as formas de reprodução social visados pelo projeto de assimilação. O debate entre desenvolvimento e preservação ambiental não é objeto deste trabalho e não adiantarei as questões específicas sobre o extrativismo e suas conexões com o projeto colonial. Busco, contudo, demonstrar como a dimensão corporal e territorial dos povos indígenas estão conectadas e são infligidas simultaneamente pelo poder soberano. Isso é possível pois a destruição ambiental impacta diretamente no corpo indígena e vice-versa. Afinal, na terra corre o sangue dos índios (MORAIS, 2019).

A partir das reflexões anteriores, reforço que trabalhar com a situação de violência das mulheres indígenas no Brasil requer ir repensar o lugar do corpo na literatura de segurança crítica nas Relações Internacionais. Embora esse passo teórico possa não parecer óbvio em um primeiro momento, são dois os caminhos possíveis para pensar tal articulação. Primeiramente, a segurança ambiental e o

debate sobre o ‘ecocídio’³⁸ é tema em crescente relevância na academia internacional devido às crescentes ameaças ambientais vivenciadas no mundo: o efeito estufa, aquecimento global e os crescentes níveis de desmatamento no Brasil ilustram o porquê dessa preocupação em ascensão. Em segundo lugar, a conexão entre corpo e território é um passo inicial para o desenvolvimento de perspectivas teóricas e práticas que abarquem a vivência de insegurança dos povos indígenas como os Guarani e Kaiowá. Para a teoria feminista em especial, esse movimento é importante para o reconhecimento das diferentes formas de violação do corpo para além das experiências de mulheres brancas e do Norte Global.

A teoria anticolonial é valiosa no reconhecimento dessa articulação: enquanto teoria, possibilita um entendimento do ‘continuum de violência’ (COCKBURN, 2004), ou da violência atmosférica (FANON, 1968) e do *reko vaí* como atuante sobre os corpos e territórios através da força da colonialidade; enquanto prática, permite a compreensão da resistência como uma execução cotidiana da práxis anticolonial, que envolve a relação substancial, física e ontológica com a terra.

Reconhecendo o papel colonialista do Estado brasileiro (CAVALCANTE, 2016; CRESPE, 2015; MORAIS, 2016, 2019) fica claro que o poder soberano é uma fonte de ameaça à segurança das mulheres indígenas, em especial as kaiowá e guarani. Isso porque a articulação estatal, seja através da criação das reservas, da atuação ruralista nos centros de poder, da negligência com os casos de violência ou da falta de assistência social, econômica e política, afeta direta e indiretamente os corpos-territórios. Os efeitos sobre um (o corpo ou o território) acabam invariavelmente afetando também o outro, e é isso que a literatura crítica de segurança nas Relações Internacionais precisa reconhecer. Isso é especialmente importante tendo em vista que o colonialismo interno está intimamente associado ao colonialismo internacional e transnacional (CASANOVA, 2006 apud CAVALCANTE, 2016, p. 19).

Assim, a articulação com as Relações Internacionais é feita em duas frentes. Por um lado, a violência experienciada pelas mulheres Guarani e Kaiowá é um

³⁸ O ecocídio refere-se à ideia de criminalização, a nível internacional, da destruição do meio-ambiente. Em analogia com o ‘genocídio’, o ecocídio permite a responsabilização das partes responsáveis pela destruição em massa da natureza. A tipificação do conceito como crime é pauta de ativistas na Corte Internacional de Justiça e teria implicações como a possibilidade de ingerência internacional na soberania de Estados julgados como responsáveis pela destruição ambiental. Fonte: BBC, 2020. Disponível em: < <https://www.bbc.com/future/article/20201105-what-is-ecocide>>. Acesso em 26 de março de 2021.

processo inerentemente global: o colonialismo, a colonialidade e a invasão corpo-territorial são dependentes do processo e da organização colonial do sistema internacional de Estados tal como desenvolvido a partir do capitalismo e colonialismo do século XVI e de Vestfália. Por outro lado, o debate disciplinar parte da necessidade de reconhecimento do atravessamento dos corpos-territórios das mulheres indígenas não apenas pelas forças da colonialidade expressas pelo Estado soberano, mas também através do fazer epistemológico. Nesse sentido, reconhecer e refletir sobre essas dinâmicas de violência permite abrir uma discussão mais ampla na produção acadêmica para a formulação de políticas de segurança – a nível nacional e internacional – que levem os corpos-territórios a sério e, portanto, deem conta das demandas das mulheres indígenas especialmente porque essas mulheres vêm gritando tais demandas ao mundo há décadas – até mais -, mas seguem sendo silenciadas.

Pensando as reflexões dos estudos críticos de segurança e partindo da literatura feminista, ilustrada aqui principalmente a partir da obra de Wilcox (2011, 2015), cabe ir além do biopoder tal como a administração de populações e entender a atuação do poder soberano como uma ameaça às vidas dessas mulheres. Valdelice Veron fala sobre um “permanente genocídio” contra os povos indígenas no Brasil e isso é explicitado no seguinte trecho das pesquisadoras indígenas Adriana de Souza, Edileia Oliveira e Juvana dos Santos:

É nítido que, após cinco séculos, o genocídio dos povos originários, esse horror, continua em curso e promovido pelo próprio Estado, por grandes grupos políticos e econômicos. Continuamos sofrendo todo tipo de violência e violações de direitos humanos, alimentando o capitalismo em detrimento dos povos indígenas (SOUZA; OLIVEIRA; SANTOS, 2020, p. 103).



Figura 24: Protesto no tekoha Apyka'i. Foto: Rafael de Abreu/Cimi³⁹.

4.3.1

“A vida e o território são a mesma coisa”: o conceito da necroecopolítica

Para entender essa relação de forças relatada até aqui se faz útil recorrer ao que Achille Mbembe (2018) denomina por necropolítica. O autor demonstra que a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte porque, enquanto Foucault crê que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e mais o direito de se fazer viver, a necropolítica acessa as maneiras pelas quais o poder é mobilizado no interesse da destruição máxima de corpos e da criação de “mundos de morte”. Esses mundos são formas novas e únicas da existência social nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2018). Segundo o autor, a “expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. (...) Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2018, p. 5).

Conforme aponta Purnell (2021), a linha entre técnicas biopolíticas e necropolíticas é tênue. Enquanto Foucault ressaltou como o poder, operando no

³⁹ Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/guarani-kaiowa-de-apykai-ms-sao-despejados-pela-policia-federal>. Acesso em 25 de março de 2021.

modo soberano desenvolveu, a partir do século XVII, técnicas disciplinares sobre a vida com o objetivo de sustentar e multiplicá-la (FOUCAULT, 1976), Purnell aponta a existência de um lado obscuro do biopoder, que expõe parte de uma população à morte enquanto se garante da outra. Nesse sentido, a necropolítica se distingue especialmente por causa de sua orientação através da manipulação e administração da morte e formas de se fazer morrer.

Embora por vezes sutis, são os investimentos necropolíticos, através do interesse na morte e na produção de corpos sem vida, que os distinguem da prática biopolítica. É essa sutileza que sustenta a invisibilidade das práticas necropolíticas, o que permite a própria continuação dessa ordem (PURNELL, 2021, pp. 64-67). Afinal, existem inúmeras maneiras de morrer, mas a autora aponta a especificidade daquelas formas internacional, social e politicamente construídas: seja através de assassinatos, negligência, exposição ou execução, a necropolítica faz os corpos morrerem de várias maneiras, mas nunca de causas meramente naturais (PURNELL, 2021, pp. 78-79).

A partir disso, Purnell aponta que os corpos dominantes – por exemplo, os militares, atores do governo e econômicos – atuam a partir de lógicas bio e necropolíticas contraditórias que moldam as práticas corporais. Por isso ela afirma que esses corpos vestem “máscaras biopolíticas sobre suas faces necropolíticas” (PURNELL, 2021, p. 73). Ao esconder a morte resultante de suas práticas necropolíticas, esses atores desincorporam inúmeros sujeitos e criam estratégias discursivas e emocionais de exclusão. No caso do povo Guarani Kaiowá, ilustro o uso dessas máscaras através da criação das Reservas. Muito embora tenham sido criadas como formas de ‘doação’ territorial da União para alocação de grupos nativos, fica claro hoje que elas são um espaço de confinamento e criação de ‘mundos de morte’, seja através da marginalização, privação de acesso a serviços básicos e/ou superlotação. É a necropolítica, portanto, que informa os padrões locais e globais de desincorporação dos corpos. E no sistema internacional contemporâneo, esses padrões são baseados nas distinções de raça, classe e gênero, que correspondem às demandas violentas do capitalismo liberal neo-colonial (PURNELL, 2021, p. 80).

Reconhecendo, portanto, que alguns corpos são mais ontologicamente inseguros que outros e tornados menos ‘vivíveis’, desenvolvo meu argumento a partir do reconhecimento de Berenice Bento (2018), que aponta que, no Brasil, a

necropolítica antecede a aplicação do biopoder. Segundo ela, o estado brasileiro distribui de forma desigual o direito à vida pois há grupos nos quais há a vida 'vivível' enquanto os grupos racializados são alvos de uma política de 'fazer morrer' orquestrada. Para a autora, no contexto brasileiro de racismo institucional e estrutural, os corpos tornados inseguros são, primordialmente, negros, periféricos e indígenas. Segundo ela,

Necropoder e biopoder são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam os marcos do Estado-nação. Vida vivível e vida matável, para utilizar os termos de Giorgio Agamben, são formas de gestão da população e não podem ser postas em uma perspectiva cronológica, em que o necropoder (ou poder soberano) teria sido ultrapassado pelo biopoder (BENTO, 2018, p. 1).

Nesse sentido, Bento parte da hipótese de que, para existir, a governabilidade precisa produzir zonas de morte. Ou seja: “governabilidade e poder soberano não são formas distintas de poder, mas têm, pensando no contexto brasileiro, uma relação de dependência contínua – seja numa abordagem sincrônica ou diacrônica (BENTO, 2018, p. 3). A partir disso, ela desenvolve o conceito de necrobiopoder, que diz respeito a um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte “a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver” (BENTO, 2018, p. 7).

Desta forma, para compreender melhor essa dinâmica, argumento que é preciso ir além do que é proposto por Wilcox (2011, 2015) no que toca ao corpo e a biopolítica. Para dar conta das dinâmicas de violência vivenciadas pelas mulheres indígenas no contexto brasileiro, é necessário compreender as maneiras pelas quais o direito à vida é distribuído de forma desigual através do genocídio continuado dos corpos indígenas. A discussão conceitual sobre violência nos termos dos autores citados anteriormente se torna especialmente crucial para compreender que, por vezes, essa violência não constitui um ataque violento direto aos corpos através de tiros ou agressões físicas. O genocídio indígena ocorre também através da desapropriação dos territórios não demarcados (e também daqueles já demarcados), da insegurança alimentar e da impossibilidade da vivência cultural. Assim, é possível afirmar que há corpos nos quais se faz a vida 'vivível' e outros que são expostos à morte através de uma política orquestrada de se 'fazer morrer' (BENTO, 2018).

A partir disso, vou além do conceito de Bento (2018) para pensar a relação entre o corpo, o território e a necrobiopolítica vivenciada pelas mulheres indígenas Guarani-Kaiowá. Tendo em vista que, no caso das populações indígenas do Brasil, a questão territorial está intimamente ligada à sobrevivência, é possível afirmar que seus corpos são tornados matáveis também através da destruição de seus territórios, o que acarreta na perda de vidas, mas também perdas culturais e espirituais. Argumento que a concepção indígena sobre corpo, território e segurança nos permite, enquanto acadêmicos inseridos na área de segurança internacional nas RI, enxergar as lacunas disciplinares no que tange as formas pelas quais as mulheres indígenas são tornadas inseguras à nível doméstico e global. Pensar a violência contra elas a partir dessa articulação nos permite identificar as formas através das quais o internacional atua na vida dessas mulheres. Por exemplo, o documentário “Gurarani-Kaiowá: Pelo Direito de Viver no tekoha”⁴⁰ da ONU Brasil expõe como a tomada das terras indígenas pelo agronegócio impacta no meio ambiente. Mesmo em áreas de retomadas, os Guarani-Kaiowá sentem o impacto ambiental da monocultura exportadora: pragas, a contaminação das águas, a seca e a falta de mata para caçar são todos reflexos da ocupação do agronegócio.

Meu argumento é que embora a percepção necrobiopolítica pensada a partir da incorporação rompa com o binarismo cartesiano e promova uma compreensão mais holística dos sujeitos, ela ainda é insuficiente para analisarmos o caso das mulheres Guarani e Kaiowá a fundo. Isso porque a relação corpoterritorial vivenciada por elas, pensadas aqui com suas nuances de gênero e raça, precisam romper também com o binarismo entre humano e não humano, isto é, entre o corpo humano e o território (e, portanto, todos os seres não humanos que o compõem).

Embora as concepções indígenas sobre a natureza sejam variadas em meio aos vários povos, há um consenso de que o mundo natural consiste em uma ampla rede de relações entre agentes humanos e não humanos. Tal como é expresso pelo conceito de corpo-território, a divisão entre natureza e ‘humanidade’ construída na ontologia ocidental não reflete a ontologia indígena: impor essa divisão a esses povos é uma violência que engloba em si uma série de outras violências. Nesse ponto, cabe realizar uma discussão acerca da divisão entre cultura e natureza, originária do pensamento Iluminista e explorada brevemente anteriormente. O

⁴⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ED5rHU1YEKE>. Acesso em 20 de agosto de 2020.

Iluminismo inaugurou o pensamento de valorização do Homem como sujeito racional dotado de agência e, nesse processo, que vai do século XV ao XIX pelo menos, os grandes pensadores europeus estão discutindo o que é ser sujeito. Descartes, Kant, Hegel, Hobbes e outros constroem o Antropocentrismo: o momento em que o Ocidente está formulando que o destino dos Homens não é feito por Deus ou pela Natureza. Hobbes, por exemplo, formulou o conceito de “estado de natureza” à luz do encontro colonial, pensando nos homens ‘selvagens’ como mais próximos ao âmbito da natureza: logo, menos racionais, menos humanos.

Deste processo surgiu a divisão binária entre mente e corpo discutida na Introdução e no início deste capítulo. Essa construção não se limitou ao corpo e orientou o pensamento acerca de toda a dinâmica de vida, inclusive o gênero. Conforme aponta Segato (2012), a colonial/modernidade transformou o dualismo pré-colonial, baseado na igualdade e na complementariedade, no binarismo, ancorado na concepção do “Um - universal, canônico, “neutral” – e seu outro – resto, sobra, anomalia, margem” (SEGATO, 2012, p. 125). Segundo ela, tal engessamento de posições identitárias é expresso também pela racialização e divisão de gênero, que “impele os sujeitos para posições fixas dentro do cânone binário” (SEGATO, 2012, p. 126), tais como branco/não-branco; homem/mulher; cultura/natureza; humano/não-humano; mente/corpo. Por exemplo, Silvio Almeida (2019) aponta, a partir de análise de obras de Kant e Hegel, que “o humanismo e o universalismo europeus foram pacientemente construídos a partir de uma oposição irreduzível entre “humanos e não humanos”, em que os primeiros são os homens brancos oriundos das fantasias que a Europa criou sobre si mesma, e os segundos são os *radicalmente outros* (grifo no original)” (ALMEIDA, 2019⁴¹).

Cristina Rojas, por sua vez, coloca que “[t]he division of culture and nature accompanying the project of colonial and capitalist modernity is a universal project, as it claims that the laws and forms of government of one (European) culture apply to people as distant as the natives of America” (ROJAS, 2016, p.3). Ou seja: os binarismos do Iluminismo, e em especial a divisão entre natureza e cultura, serviram ao projeto colonial ao colocar os Europeus no campo da cultura, como donos da civilização, educação e organização social – ou seja, relacionados ao self, à mente - enquanto os povos nativos, vistos como selvagens, eram identificados

⁴¹ Disponível em: <https://medium.com/@antofagica/imperialismo-colonizac%C3%A7%C3%A3o-e-racismo-bba95d8ee7e8>. Acesso em 25 de março de 2021.

com a natureza – ou seja, ao corpo. Assim, o foco no humano relegou a proteção (e, por consequência, as políticas de segurança) como direito digno apenas aos humanos (os sujeitos de direito), mas nem todos eles (ROJAS, 2016; ESCOBAR, 2015).

Esforços de crítica ao Antropoceno como o de Ailton Krenak (2019) buscam justamente quebrar essa lógica binária e apontar que somos todos habitantes de vários mundos inseridos em uma unidade interligada que é a natureza. Nesse complexo sistema de relações, o corpo faz parte da terra assim como a terra faz parte do corpo. E isso implica em uma íntima relação humana com a natureza de forma geral: uma relação que ultrapassa as necessidades de sobrevivência (como a água para beber e a terra para cultivo dos alimentos, por exemplo) e adentra o campo existencial, isto é, de co-dependência e convivência espiritual e ancestral. Por exemplo, a relação entre o corpo, o território e natureza é exposta por Valdelice Veron (2018):

Sempre estaremos cumprindo o nosso papel de preservar e de lutar, incansavelmente, de forma irrenunciável, pelos nossos territórios ancestrais, pelas nossas matas e rios, pelos nossos remédios tradicionais e pelos outros seres vivos. É necessário que todos os seres existentes se unam, ainda que de forma passageira neste planeta, pela continuação longa do bem viver, garantindo o futuro das novas gerações, e que tenham a possibilidade de conhecer todas as formas de vida presente na biodiversidade, na nossa terra, a satisfação de respirar ar limpo, livre de poluição ou quaisquer substâncias que afetem sua qualidade, para que o fluxo do sopro do nosso viver possa continuar acontecendo em nosso território, onde estamos e vivemos, respirando e falando entre nós. (VERON, 2018, p. 18).

A partir disso, essa perspectiva vai contra o ímpeto da teoria política moderna em criar fronteiras que, no caso dos Guarani e Kaiowá, não são apenas epistemológicas. O surgimento das cercas, isto é, das divisões territoriais tal como propriedade privada também foram determinantes na política corporal e territorial para os Guarani-Kaiowá e para o Estado: a transformação compulsória das aldeias em fazendas, os “aglomerados de exclusão” das reservas, os acampamentos e retomadas são processos oriundos da imposição das cercas. Nessa interseção entre corpo e território, ambos são violentados e políticas da vida e da morte são fincadas.

Esse processo tem especial impacto nas mulheres pois, por um lado, elas sofrem a violência direta em seus corpos (como fruto da construção de gênero e raça desigual na sociedade pós-colonial brasileira); por outro, sofrem a perda e destruição de seus territórios em seu corpo e seu espírito. Esse sofrimento é oriundo não apenas da necessidade dos ‘recursos’ naturais (e utilizo esse termo entre aspas

pois ele representa, em si, uma visão utilitária-capitalista da natureza) para a sobrevivência física, mas também do rompimento da relação ontológica com os *jarás*, com as águas, o vento, a terra. Essa relação alimenta a alma: conforme é colocado no documento final da primeira Marcha das Mulheres Indígenas,

[n]ós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019).

É a mulher indígena que “carrega o povo, a natureza, a geração de cultura, e é responsável por tudo isso. Ela mantém o povo e a natureza em harmonia” (SOUZA, OLIVEIRA, SANTOS, 2020, p. 100). Assim, a natureza, como mãe, é destruída pelo projeto extrativista capitalista. Essas dimensões violentas se conectam - expressas no corpo e na terra - e por isso proponho o conceito da *necroecopolítica*. Essa ideia condensa em si a concepção do continuum de violência (COCKBURN, 2004) sobre todas as formas de vida: é, em última análise, um conceito derivado do esforço para ir além do rompimento com os binarismos Iluministas (PURNELL, 2021; ESCOBAR, 2015; ROJAS, 2016) e reconhecer no mundo o continuum da vida. Ou seja, ele funciona para reconhecermos as formas pelas quais a o continuum de violência, executado pelo poder soberano, permeia e atua sobre todas as formas de vida que estão conectadas no *corpo-território*.

Pensar essas dinâmicas nestes termos me permite compreender que quando se teoriza sobre segurança e o status ontológico dos corpos nas dinâmicas de violência, não apenas alguns corpos são privilegiados no acesso a ela, mas as conexões entre as dimensões corporais e a incorporação são negligenciadas. Enquanto a uns é assegurada a ‘segurança’ (através dos aparatos militarizados, das forças de vigilância, aparatos jurídicos e administrativos), a outros é assegurada a morte. Estes corpos ‘matáveis’ são aqueles fora da ‘zona do ser’ (FANON, 2008), que tiveram sua vida roubada pelo projeto do Estado e experienciam a violência atmosférica (FANON, 1968) a partir de sua carne, seus ossos, suas emoções e seus afetos. Isso se materializa no caso dos Guarani Kaiowá através, por exemplo, do surgimento de companhias de segurança privada como a Gaspem Ltda ou da atuação da força estatal nas reintegrações de posse com mandos judiciais. Através disso, a segurança do agronegócio, da propriedade privada, dos fazendeiros e, em última instância, da sociedade que se constrói sobre isso (uma sociedade com a

identidade nacional embranquecida e colonial) em detrimento dos corpos indígenas que não apenas são retirados de seus territórios tradicionais, mas também diretamente atacados com balas, facões e os “caveirões rurais” (CRESPE, 2015; URT, 2016; MORAIS, 2016, 2019).

Meu ponto aqui busca justamente reforçar a não-hierarquia entre corpos. Ou seja, não se deve, por um lado, entender os corpos de indígenas como mais matáveis. Por outro lado, o território indígena – entendido aqui como os inúmeros e diferentes corpos que compõem a natureza (inclusive o humano), também não deve ser visto como violável, seja pelo agronegócio ou pelo próprio Estado. Assim, enquanto a necropolítica regula a morte dos corpos humanos, a necroecopolítica regula a morte de todos os corpos, humanos e não humanos, que se relacionam na territorialidade representada pelo corpo-território.

Desta maneira, argumento que a categoria corpo-território expõe, em última instância um problema de soberania: as mulheres indígenas têm a soberania sob ambos seus corpos e seus territórios negadas, seja pelo Estado, forças do agronegócio, equipes de segurança em aeroportos, entre outros. Isso acarreta na violação contra a vida destas e de todo o ecossistema com o qual elas se relacionam. É por isso, portanto, que ainda na Introdução afirmei que este trabalho discute o desafio indígena soberania estatal: porque essas mulheres, ao exercerem suas soberanias vernaculares sobre seus corpos-territórios, rompem com o binarismo estruturante da política ocidental e por conseguinte com a categoria westfaliana de soberania. Isso se dá através não apenas das articulações epistemológicas que desenvolvo neste trabalho, mas na própria vivência do corpo como território e do território como corpo. Conforme elas defendem no documento final da Marcha das Mulheres Indígenas de 2019, “[o] território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019).

É importante salientar que a relação corpo-territorial não se expressa igualmente para toda as mulheres. Visto que mulheres diferentes vivem vidas diferentes, as soluções para a violência de gênero que sofre uma mulher branca que vive na cidade de São Paulo (SP), por exemplo, não é a mesma para uma mulher Guarani Kaiowá que vive em um acampamento de retomada às margens de rodovia BR-463 na região de Dourados (MS). O policiamento e as políticas de remuneração igualitária de grandes empresas, por exemplo, podem melhorar a vida de uma, mas não de outra. Assim, um projeto de empoderamento que funciona na vida da mulher

paulistana pode não ser tão efetivo quanto possibilitar às mulheres indígenas a ocupação de seus territórios tradicionais, por exemplo.

Assim, “[d]emarkar e homologar as terras indígenas é proteger muitas vidas, o meio ambiente, a medicina tradicional, os animais, nascentes, e tudo que nos produz vida” (KUÑANGUE, 2019, p. 8). Tendo em vista o perigo da divisão entre os valores das vidas humana e não humana, Ailton Krenak chama atenção que “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, s.p.).

Assim, argumento que ocupação colonial contemporânea é, segundo Mbembe (2018), um encadeamento de vários poderes. O autor aponta o poder disciplinar, biopolítico e necropolítico. Para pensar a forma que essa ocupação toma na vida das mulheres indígenas, proponho adicionar também o poder necroecopolítico: enquanto a necropolítica regula a morte dos corpos humanos, a necroecopolítica regula a morte de todos os corpos, humanos e não humanos, em todas as suas dimensões e, em grande parte das vezes, em nome de um projeto capitalista-agropecuário-desenvolvimentista.

Além disso, o necroecopoder permite a compreensão das formas pelas quais o poder soberano permeia e atua sobre os corpos e territórios de mulheres indígenas: ele representa a interseção do gênero, raça, classe e meio ambiente existente no cerne da prática cultural e ontológica dessas mulheres. A necroecopolítica reconhece a complexidade das relações corpo-territoriais dessas mulheres e habilita o pensamento sobre corpos, violência e segurança a acessar aquelas dinâmicas apagadas e/ou silenciadas pela colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero.

Tomo emprestado de Mbembe o termo 'mundos de morte' (2018, p. 71) para expor que a tática necropolítica soberana relega a morte para vários mundos, tanto o humano quanto o não humano. Ao destruir (ou, em termos passivos, permitir a destruição das) biosferas inteiras em nome de projetos agropecuários, o Estado exerce o poder da morte não só para o mundo humano, mas também para o mundo “da natureza”, isto é, sobre o corpoterritório por excelência. Assim, ressalto que necropolítica é uma forma de governança que vai além do corpo humano: ela media, também, a relação humana (expressa através do poder do Estado e das elites capitalistas) para com a natureza. Ela mata os corpos humanos, deixando à vista os

esqueletos, enquanto mata os corpos não-humanos, deixando à vista a lama, a terra e o sangue.

Em suma, não há como falar sobre o poder soberano e a (re)produção de violências contra os povos indígenas e em especial os Guarani Kaiowá sem considerar a relação corpo-territorial. Isso porque está tudo relacionado: o corpo da mulher relaciona-se com a cana de açúcar exportada para a China porque o sangue dela e de seus familiares está no solo sobre o qual a cana foi plantada. E é esse sangue que corre pelos terrenos da região sul do MS enquanto as forças do Estado promovem o aldeamento e as remoções forçadas. Esse mesmo sangue possibilitou o desenvolvimento do estado a ponto de lucrar US\$ 5,808 bilhões no ano de 2020 com exportações⁴². Como consequência, o desenvolvimento de toda uma região acerca do agro (que, diga-se de passagem, não é pop) se materializa em eventos como o rodeio de Dourados, por exemplo, que só é possível pois muitos corpos-territórios foram violentados. Assim, como assegurar a vida a essas mulheres sem assegurá-las a relação mais fundamental entre seus corpos e seus territórios? É por isso que a categoria da necroecopolítica se faz necessária no escopo deste trabalho.



Figura 25: Rodeio de Dourados (2013) [MARTÍRIO, 22:31]

É importante, contudo, reconhecer que a literatura sobre racismo ambiental debate a interseção entre racismo, justiça e degradação ambiental. Não me proponho aqui debater com essa corrente teórica, mas articular especialmente a dimensão relacional da destruição dos territórios indígenas e a dimensão gendrada

⁴² Fonte: Disponível em <http://www.ms.gov.br/superavit-do-comercio-exterior-de-ms-foi-38-maior-em-2020-puxado-pelo-agro/>. Acesso em 03 de abril de 2021.

das violências vivenciadas por mulheres indígenas a partir das vozes delas próprias. O que proponho aqui não é a descoberta de um processo novo, mas a formulação teórica a partir de categorias de segurança sobre o que já vem sendo falado em outras áreas do conhecimento, como a do racismo ambiental, justiça ambiental, entre outros.

Desta maneira, pensar a violência contra as mulheres Guarani Kaiowá a partir da categoria de necroecopolítica implica em uma tentativa de acessar as dinâmicas cotidianas e estruturais de um sistema que atua sobre os corpos-territórios. Construindo essa perspectiva a partir do conceito de incorporação (PURNEL, 2021), das reflexões sobre o status ontológico do corpo em relação ao bio e ao necropoder (WILCOX, 2015; PURNELL, 2021), do recurso ao pensamento anticolonial e termos nativos dos Guarani Kaiowá e do conceito do continuum de violência (COCKBURN, 2004), consigo realizar, a partir de dentro da disciplina, uma crítica quase autofágica.

Isso porque tento romper com os próprios binarismos fundacionais da disciplina, que são “uma projeção eurocêntrica da estrutura das instituições na modernidade sobre as instituições do mundoaldeia (sic)” (SEGATO, 2012, p. 125), e vou ainda mais além ao afirmar que a segurança é uma questão holística: ou seja, o corpo (aqui pensado como o sujeito incorporado) depende do território assim como o território depende da relação harmoniosa com o corpo. Nesse contexto, o corpo-território expõe os binarismos que constituem o pensamento moderno e perpetuam as violências que são, até hoje, perpetuadas pela colonialidade. Nas relações hierárquicas do binarismo colonial, o padrão branco e masculino dita que a plenitude ontológica só é possível a partir da equiparação dos sujeitos a partir de uma grade de referência comum que nunca pode ser atingida. Assim,

O “outro indígena”, o “outro não branco”, a mulher, a menos que depurados de sua diferença ou exibindo uma diferença equiparada em termos de identidade que seja reconhecível dentro do padrão global, não se adaptam com precisão a este ambiente neutro, asséptico, do equivalente universal, ou seja, do que pode ser generalizado e a que se pode atribuir valor e interesse universal. Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reconverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço “neutro” do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto (SEGATO, 2012, pp. 122-123).

Tais binarismos, conforme apontado anteriormente, dividem todos os âmbitos da vida. Eles ditam a organização não apenas do corpo e do gênero, mas também “a redistribuição do cosmos e a terra inteira com todos os seus seres, animados e inanimados, de modo a encaixarem-se no binarismo da relação sujeito-objeto da ciência ocidental constitui uma triste parte deste processo” (SEGATO, 2012, p. 122). Logo, “viver de forma descolonial é tentar procurar brechas em um território totalizado pelo esquema binário, que consiste possivelmente no instrumento mais eficiente do poder” (SEGATO, 2012, p. 122-123).

Essas brechas, portanto, se materializam no corpo-território das mulheres indígenas. Ele representa a continuidade da vida em todas as suas formas, que existe e persiste na vivência destas mulheres há séculos enquanto elas gritam ao mundo suas vivências e seguem sendo silenciadas. Elas representam essas brechas das quais fala Segato, pois condensam em si a relação corpo-territorial e o reconhecimento da incoerência de um mundo binário quando na verdade a vida é contínua. Nesse sentido, a necroecopolítica me permite compreender o mundo para além dos binarismos, pois esse conceito explora as formas pelas quais a violência permeia não apenas os casos de assassinatos, roubos e agressões, mas também as próprias relações entre o corpo e o território e vice-versa. Nessas relações, quando se ataca um, ataca-se o outro. Ambos são partes indissociáveis um do outro, e, portanto, não há como pensar a violência contra as mulheres indígenas, e as Guarani Kaiowá em especial, sem considerá-los em conjunto.

Ou seja: as divisões entre mente/corpo; homem/mulher; humano/não-humano; branco/não-branco; cultura/natureza, entre outras, são apenas mais uma falácia que o sistema da colonial/modernidade criou para sua própria reprodução e manutenção através da colonialidade. Desta maneira, reforço que a brecha para o escape desta lógica está na força e na vivência das mulheres indígenas, ilustradas aqui pelas Guarani Kaiowá. Afinal, segundo as palavras do documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, são elas as “responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019).

Por fim, reafirmo que a vivência indígena é um local estratégico para se repensar a soberania. A partir das reflexões feitas nas páginas anteriores, fica evidente que a vivência do corpo-território contesta as construções históricas

hegemônicas porque é, em si, informada por ontologias que desnaturalizam os binarismos sobre os quais a disciplina de Relações Internacionais e o próprio Estado se construíram (PICQ, 2018; PURNELL, 2021). Logo, não me parece infundado reforçar a mensagem da foto abaixo. Despejo é morte e terra é vida para os Guarani Kaiowá.



Figura 26: Manifestação guarani e kaiowá contra ações de despejo. Foto: Rafael de Abreu/Cimi⁴³.

⁴³ Disponível em: < <https://amazoniareal.com.br/justica-federal-ordena-tres-reintegracoes-de-posse-contra-os-guarani-kaiowa-no-ms/>>. Acesso em 25 de março de 2021.

Conclusão

Território, Nosso Corpo, Nosso Espírito

A relação entre conhecimento, resistência e colonialidade na discussão sobre o status ontológico do corpo

Conforme coloca Fanon (1968, p. 10), o processo de descolonização é uma autofagia. Descobrir o colonizador em nós mesmos e compreender os aspectos que ele nos trouxe como sujeitos significa nos desmontar a partir de nós mesmos. Ou seja, é um processo não apenas de reconhecimento das violências, mas de destruição do nosso próprio ser para descolonizá-lo. Assim, é a partir destes termos que eu considero este trabalho uma crítica autofágica à disciplina das Relações Internacionais.

Fundamentei esse processo a partir de uma reflexão iniciada através do debate teórico sobre as teorias decolonial e anticolonial. Demonstrei, a partir delas, como a cartografia abissal da modernidade divide e hierarquiza os sujeitos e seus saberes. Através da colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero, acessei as formas pelas quais o poder colonial permanece permeando todas as esferas dos sujeitos incorporados e ditando as regras da vivência no Estado nação. Essa intromissão da colonialidade teve efeitos não apenas epistemológicos, mas também corporais. O binarismo sobre o qual o sistema moderno/colonial se construiu atuou invadiu Abya Yala junto com as navegações europeias e instaurou um sistema de hierarquização que afetou – e afeta até hoje – os sujeitos em todas as suas formas. Em especial, a divisão entre mente/corpo, cultura/natureza e masculino/feminino teve efeito perverso sobre os corpos das mulheres indígenas.

Segundo Segato (2012), essa organização compartimentalizou o mundo a partir de um referencial supostamente universal que representa o homem, branco, europeu e heterossexual. Assim, quando o mundo ‘ocidental’ encontrou-se com a pluralidade do ‘novo mundo’, ele o capturou e o modificou “desde seu interior como consequência do padrão da colonialidade do poder, que permite uma influência maior de um mundo sobre outro” (SEGATO, 2012, p. 126). Desta forma,

Nesta nova ordem dominante, o espaço público, por sua vez, passa a capturar e monopolizar todas as deliberações e decisões relativas ao bem comum geral, e o espaço doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque perde suas formas ancestrais de intervenção nas decisões que se tomavam no espaço público, como também porque se encerra na família nuclear e se isola na privacidade. Passa-se assim, a normatizar a família e a impor novas formas imperativas de conjugalidade e de censura dos laços extensos que anteriormente atravessavam e povoavam a

domesticidade (Maia, 2010 e Abu-Lughod, 2002), com a consequente perda do controle que o olho comunitário exercia na vigilância e julgamento dos comportamentos. A despolitização do espaço doméstico o converte em vulnerável e frágil, e são inumeráveis os testemunhos dos novos modos e graus de crueldade na vitimização que surgem quando desaparece o amparo do olhar da comunidade sobre o mundo familiar. Desmorona-se a autoridade, o valor e o prestígio das mulheres e ao decair sua esfera própria de ação (SEGATO, 2012, p. 127).

Ou seja: as relações de gênero, massacradas e hierarquizadas pela colonialidade, não apenas fizeram parte da construção do projeto de organização social do Estado moderno, mas foram fundamentais para ele. Esse reconhecimento me permitiu explorar a relação entre os povos indígenas e o Estado, com foco especial no caso brasileiro. Firmemente ancorada nos binarismos coloniais, essa relação representa um antagonismo soberano sobre todos os domínios da vida, especialmente o corpo e o território.

Esse exercício adentrou o debate sobre soberania a partir do conceito de soberanias vernaculares (PICQ, 2018) como ponto de partida para a compreensão da tensão política entre a organização estatal e os povos indígenas. Tensão, essa, que se configura mais como um conflito assimétrico, no qual um ameaça o outro. A partir do poder da colonialidade, argumento que o Brasil é, até hoje, um estado colonialista (CAVALCANTE, 2016) que reproduz as relações coloniais para assegurar sua identidade nacional, tendo o indígena como sua antítese necessária (FANON, 1968).

A partir deste reconhecimento, adentro o campo do pensamento anticolonial, a teoria da práxis. Essa seção, fruto do curso “Sementes Anticoloniais” da socióloga Lais Munihin, vai além das lacunas epistemológicas deixadas pela teoria decolonial e traz o e pensamento nativo para o centro do debate. Esse exercício de ecologia dos saberes (HOOKS, 2013) me permite demonstrar, portanto, como a resistência do saber nativo é, em si, um exercício de soberania. A partir dele adentro dois caminhos que são fundamentais para o desenvolvimento do trabalho: a fuga do antropoceno (KRENAK, 2019, 2020a, 2020b) e o conceito do corpo-território (XAKRIABÁ, 2018).

Com base na quebra do binário entre cultura e natureza, essa reflexão demonstra que a Humanidade tal como a conhecemos é ancorada em concepções específicas sobre a humanidade, reservando a concepção de humano “universal” para a figura do homem branco, enquanto o “resto” (SEGATO, 2012) é relegado à subhumanidade ou não-humanidade. Assim, o conceito de corpo-território se

apresenta como tão central e importante neste trabalho porque ele exprime a continuidade entre todos os âmbitos e a co-dependência do humano para com o não-humano e vice versa. Fugindo do binarismo hierárquico colonial, essas reflexões me permitem reconhecer a relacionalidade entre as formas de se viver, sentir e pensar com a terra. Esses dois movimentos terminam de pavimentar o caminho teórico inicial desse trabalho, que demonstra não apenas as incongruências do binarismo da colonial/modernidade, mas exploram como a vivência dos povos indígenas é, em si, um desafio à soberania estatal.

Com base nessas reflexões teóricas, o capítulo seguinte parte de uma exposição sobre a história dos Guarani Kaiowá e sua ocupação do cone sul do estado do Mato Grosso do Sul para analisar as dinâmicas de violência às quais eles são submetidos atualmente. Esse recurso me permite acessar as demandas de territorialidade do povo, que se vê inserido em um dos conflitos mais agressivos do país nos últimos anos. A situação destes povos ilustra a tensão assimétrica entre as soberanias vernaculares e a soberania estatal sobre a qual me debruço no capítulo inicial. A colonialidade do poder, expressa através da atuação estatal e dos poderes do agronegócio na região, permite o “genocídio contínuo” destes povos (VERON, 2018).

Fazendo recurso aos conceitos nativos kaiowa e guarani, exploro a territorialidade deste povo, o que me permite uma articulação entre o modo de se viver o território Guarani Kaiowá com o conceito de corpo-território. A partir do reconhecimento da centralidade dos conceitos do tekoha, sarambi e retomadas na vivência e na resistência Guarani e Kaiowá, adentro o capítulo seguinte com o foco especial nas mulheres e as formas pelas quais as dinâmicas corpo-territoriais se executam nelas.

Assim, o terceiro capítulo explora como a conexão do corpo com o território, na vivência das mulheres indígenas, escancara a forma pela qual a violência é executada continuamente sobre seus corpos – na forma física ou na forma incorporada. A violência sexual e de gênero, pilar estruturante da violência colonial e da criação do estado soberano, permeia a subjetividade das mulheres indígenas e se mantém como ameaça até os dias de hoje. Seja através das reintegrações de posse, despejos, agressões físicas e psicológicas ou da violência doméstica resultante do entronque patriarcal (PAREDES, 2010), os corpos-territórios das

mulheres indígenas continuam sendo um local de execução da violência do poder soberano.

Com isso, demonstro que os corposterritórios das mulheres indígenas são locais de execução da prática anticolonial, especialmente no caso das Guarani Kaiowá. Enfrentando uma forma de violência atmosférica (FANON, 1968), que se exprime em suas vidas através do continuum de violência (COCKBURN, 2004), elas resistem a partir da rotina, do afeto e das construções ordinárias em seus corposterritórios.

Conforme aponta Segato (2012, p. 123), “no mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo” e a articulação corpo-territorial nos demonstra, ao longo deste trabalho, que a vivência do povo Guarani Kaiowá e a relação das mulheres com o corpo-território é, na verdade, sobre a dualidade, e não o binarismo. Desta forma, a existência delas é, em si, uma forma de resistência e é por isso que são experiências atacadas e violentadas frente ao projeto estatal. Ou seja: elas fazem frente ao próprio binarismo estruturante da racionalidade moderna.

A partir disso, o último capítulo deste trabalho articula uma reflexão sobre o status ontológico do corpo nas Relações Internacionais a partir do debate com a literatura de segurança crítica. Demonstro que muito embora exista uma crescente produção sobre o tema na disciplina (FIERKE, 2012; PURNELL, 2021; WILCOX, 2009, 2011, 2015), a dimensão corpo-territorial abre espaço para repensarmos o status ontológico do corpo (entendido aqui como o sujeito incorporado) e as formas pelas quais a violência atua sobre todos os domínios da relação corpo-territorial que as mulheres Guarani Kaiowá nos apresentam.

Desta forma, o processo descrito ao longo desse trabalho é, em última instância, a expressão das diferentes formas da colonialidade sobre a vida dos povos Guarani Kaiowá. A colonialidade do poder, do ser, do saber, do gênero e da cosmologia estão no cerne de toda a dinâmica de poder que discuto ao longo das páginas anteriores. Mais do que isso, elas suportam a perpetuação dos binarismos na organização social ocidental.

Nesse contexto, seria no mínimo incompleto tratar da segurança, do corpo e do território de mulheres indígenas sem prestar atenção à dimensão ambiental da discussão porque a destruição do território implica na destruição do corpo e do sujeito. Sem terra pra plantar, sem animal para caçar, sem território pra rezar, como vive o Guarani Kaiowá? A destruição ambiental, proveniente majoritariamente do

avanço do agronegócio no MS, afeta não apenas a relação de subsistência entre o indígena e a terra. Ela afeta também a relação ontológica de conexão dos sujeitos com *os jarás*, com os animais, com os xamãs. É por isso que argumento e reforço que a destruição de um implica na destruição – física e/ou subjetiva – do outro.

Sugiro, portanto, o conceito da necroecopolítica para, a partir da bio, necro e necrobiopolítica (FOUCAULT, 1976; MBEMBE, 2018; BENTO, 2018), acessar as formas pelas quais a violência adentra o viver no tekoha. A partir da desnaturalização dos binarismos impostos pelo colonialismo e reproduzidos pela colonialidade, demonstro como o poder de se fazer morrer é executado sobre todos os corpos – humanos e não humanos. Ou seja, o corpo e o território passam, conjuntamente, por um ataque necroecopolítico. Esse movimento me permite superar os binarismos que insistem em permear a discussão sobre corpos nas Relações Internacionais – até naquelas que reconhecem e superam, em alguns âmbitos, as construções binárias como Wilcox (2015) e Purnell (2021). Isso porque a percepção relacional e co-constitutiva da vida proposta por Xakriabá (2018) através do corpo-território e exposta nas vivências e narrativas das mulheres Guarani Kaiowá como é o caso de Dona Damiana relaciona o corpo e a terra como uma só unidade.

Assim, por vezes pode ser até difícil acessar o lugar ontológico do corpo e do território nas vivências indígenas. Afinal, “pra que índio quer tanta terra?” (Em: CIMI, 2016). Isso porque o lugar ontológico da terra, na vivência do corpo-território, é diametricamente oposto àquele proposto pelo binarismo Iluminista. Não se trata de uma relação baseada no utilitarismo da terra, tampouco a partir da lógica de acumulação de propriedade. É sobre a vida, pois nós estamos fincadas na terra.

Como parte do meu esforço anticolonial e metodológico neste trabalho, aponto que a luta dessas mulheres representa uma forma de construir conhecimento através da vivência do corpo--território. Nesse sentido, esse movimento me permite pensar como a literatura das Relações Internacionais se propõe pensar a produção de conhecimento interagindo com a política. Logo, o que podemos aprender com a forma que as mulheres Guarani Kaiowá resistem e estabelecem a relação entre seus conhecimentos e a política?

Conecto essa reflexão com o ponto levantado na introdução e desenvolvido a partir da práxis anticolonial: a relação entre conhecimento e política é vivenciada. É literalmente a prática. Assim, as mulheres Guarani e Kaiowá vivem em seus

corpos a política da colonialidade e transformam essa violência em resistência e conhecimento. Conhecimento esse que deve ser levado a sério. Quebrar os dualismos e binarismos e entender que somos parte de uma continuidade de vivências é, portanto, um passo inicial para o reconhecimento dessa prática de resistência tão radical que é o corpo-território.

Muito embora a vida na cidade, vivida na frente das telas e por trás das multidões por vezes nos faz esquecer de que somos corpo e território, carne e mente, ossos e subjetividade, cultura e natureza. O corpo e a mente, essas categorias que co-existem, são parte do território e nós somos parte da Terra assim como ela também faz parte de nós.

Assim, ressalto que as mulheres indígenas, nas construções ordinárias cotidianas, produzem conhecimento de excelência. Mulheres como Dona Damiana sentem literalmente na pele a força da colonialidade e são tão ou até mais aptas a discorrer sobre ela quanto nós acadêmicos. Mesmo que com um português coloquial, que mistura as palavras com expressões em guarani, elas sabem muito bem como funcionam as relações de forças e de violência no Estado soberano porque são elas, em última instância, que vivenciam essa relação assimétrica no cotidiano. Reconheço, portanto, a importância de aprendermos com elas.

Assim, esse trabalho é, em última instância, um aprendizado. Um aprendizado autofágico que destrói em mim a colonialidade enquanto tento destruí-la também na disciplina. É por isso que reforço a importância de levarmos a sério não apenas o corpo e as relações de dualidade, mas também – e principalmente! - o conhecimento nativo. Nas práticas cotidianas, como por exemplo a passagem do conhecimento tradicional ao se reunirem para cozinhar no tekoha ou os rituais xamânicos, as mulheres indígenas mobilizam os afetos, as dores, os corpos e as relações em uma dinâmica de resistência e persistência. Através disso, conectam-se com o território, com os espíritos e com os corpos daqueles que já se foram. Ou seja, ao exercerem suas soberanias vernaculares (PICQ, 2018), elas colocam em prática a forma de resistência mais radical que o mundo já viu: vivem, mesmo sob ataques violentos, a sua própria corpo-territorialidade.

Mesmo que tendo seus corpos-territórios invadidos há 500 anos, elas seguem resistindo, gritando e produzindo um conhecimento que diz mais sobre as relações globais de poder do que muitos livros e artigos já publicados. Suas falas têm o poder de condensar, através da dor e da resistência, o funcionamento de uma construção

soberana diametricamente antagônica às suas existências. É, por isso, portanto, que trazer a violência contra a vida das mulheres Guarani Kaiowá é “trazer a dor, a indignação, a impotência, a tristeza, o choro e a resistência delas há 519 anos” (KUÑANGUE, 2020). Conforme aponta o relatório sobre violência da Kuñangue Aty Guasu de 2020:

Somos mulheres Guarani e Kaiowá e temos que ter a garantia dos nossos direitos que levem em consideração as nossas especificidades culturais. Sem a demarcação das nossas terras, nós não poderemos ter uma vida livre da violência. Resistiremos para que possamos ter uma vida com liberdade junto com nossos filhos, nosso povo, em nossa terra. A saúde pública também não está do nosso lado. Somos nós mulheres que damos a vida e temos o direito de viver.

Diante disso, esse trabalho é, em suma, um exercício que vai em busca da prática de resistência anticolonial. Embora utilize dos mecanismos de dominação coloniais – a língua, as instituições, e a própria academia –, essa dissertação tenta utilizar esses próprios mecanismos para promover uma autofagia disciplinar. Buscando fazer o “papel falar” (VERON, 2019) e ecoar vozes que são usualmente silenciadas, tentei aqui demonstrar como o corpo é, em si, um local de resistência e vivência territorial.

Por fim, proponho que você, leitor, experencie o seu próprio corpo-território. Já que chegou até aqui, peço que realize um exercício de conexão. Ailton Krenak o propõe em seu livro “Radicalmente Vivos” (2020) e reproduzo aqui:

Experimente misturar aquilo que você pensa que é você com a terra. Procure um lugar na terra em que você se sinta à vontade, para não ficar sentindo que está, sei lá, pegando bichinhos no chão – mas, se pegar bichinhos também, se estão lá no chão, não tem problema. Experimente fazer isso, nem que seja breve. Não precisa ficar tanto tempo. Pelo tempo que não te incomodar, experimente ficar misturado com a terra. Se essa experiência de misturar isso que é você – ou o que você pensa que é você – com a terra for boa, continue um pouco mais. Até a terra falar com você. Ela fala. E o seu corpo vai escutar. Vamos nessa? (KRENAK, 2020, p. 61).

Lembre-se: isso é um movimento de resistência.

Demarcação já! Justiça para o povo Guarani Kaiowá.

Referências bibliográficas:

ABEND, G. The Meaning of ‘Theory’. **Sociological Theory**,[s.l.] v. 26, n. 2, jun. 2008. pp. 173-179.

ADICHIE, C. N.; ROMEU, J.; CARVALHO, C. E. DE. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. (Colección Sur Sur).

AURORA, B. A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, [s.l.] v. 22, n. 1, p. 109–115, 3 jul. 2019.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89–117, ago. 2013.

BENITES, T. **Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais** tekoha guasu. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v.4, n.2, p.165-174, jul./dez., 2012

BENITES, T. Recuperação dos territórios tradicionais guaranikaíowá. Crónica das táticas e estratégias. **Journal de la Société des américanistes**, v. 100, n. 2, p. 229-240, 2014.

BENTO, B. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

BHABHA, H. K. A questão do Outro. (tradução Francisco Caetano Lopes Júnior In: HOLANDA, H. B. (org.) **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 117-204.

BUSCIOLI, L. Os números dos assassinatos indígenas Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul. **Geografia em Atos (Online)**, Presidente Prudente, v. 2, p. 114–131, dez. 2018.

CABAÇO, J. L. Violência atmosférica e violências subjectivas: Uma experiência pessoal. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.] v. 26, 2011.

CAMPBELL, D. **Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity**. [Mineápolis](#): U. of Minnesota Press, 1992.

CAVALCANTE, T. L. V. **Colonialismo, Território e Territorialidade**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

CIMI. **Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil – dados de 2019**. [s.l: s.n.], 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf> >. Acesso em: 09 de abril de 2021 . Relatório Técnico.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. 1ª ed. São Paulo: Ubu Editora, 1988.

COCKBURN, C. The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. In: GILES. W. **Sites of Violence: Gender and Conflict Zones**. Berkeley: U. of California Press, 2004. p. 24-44.

COULTHARD, G. S. **Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 2014.

CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade Kiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha dourados**. –. Dourados, 2015. Tese (Doutorado em História). - Universidade Federal da Grande Dourados.

EDKINS, J.; PIN-FAT, V. Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence. **Millennium**, Londres, v. 34, n. 1, p. 1–24, 1 ago. 2005.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madri, v. 11, n. 1, p. 11–32, 2015.

FANON, F. **Os Condenados Da Terra**. Lisboa: Livraria Letra Livre, 1968.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. **“Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos, 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos,

FIERKE, K. M. **Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1976.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

GIDDENS, A. **The Consequences of Modernity**. 1ª edição ed. Cambridge: Polity, 2002.

HOBBS, T. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 1ª edição ed. São Paulo: Martin Claret, 1651.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade**. 2ª edição ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

IBGE. **Censo Demográfico** | IBGE. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9754&t=sobre>>. Acesso em: 5 abr. 2021.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KUÑANGUE, A. G. **Documento Final da VII Kunãgue Aty Guasu - Grande Assembleia das Mulheres Guarani Kaiowá**. [s.l.: s.n.].

KUOKKANEN, R. Self-Determination and Indigenous Women’s Rights at the Intersection of International Human Rights. **Human Rights Quarterly**, [s.l.] v. 34, p. 225, 2012.

LACERDA, A. RAMALHO, L. Guia de Pesquisa na quarentena: obstáculos e possibilidades para as ciências humanas e sociais em isolamento social. Laboratório de Humanidades Digitais (dhlab) da PUC-Rio e Laboratório de Metodologia (LabMet) do Instituto de Relações Internacionais (IRI)/PUC-Rio (digital), 2020.

LUGONES, M. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, 2007, pp. 186–209., 2007.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 09, p. 73–101, 1 jul. 2008.

MARCA DAS MULHERES INDÍGENAS. 2019, Brasília. **Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas: "Território: Nosso corpo, nosso espírito"**. 14 de agosto de 2019. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/> >. Acesso em:

MARINHO, G. L. et al. Mortalidade infantil de indígenas e não indígenas nas microrregiões do Brasil. **Revista Brasileira de Enfermagem**, [s.l.] v. 72, n. 1, p. 57–63, fev. 2019.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 1ª ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

McALPHINE, L. Why might you use narrative methodology? A story about narrative. *Estonian Journal of Education*, v. 4 p. 32, 2016.

MIGNOLO, W. The Decolonial Option. In: MIGNOLO, W. WALSH, C. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. Duke university press: Durham and London, 2018. p. 105–245.

MONDARDO, M.; SEREJO, A. A. C.; STALIANO, P. Conflitos na luta pela terra e território em áreas de agronegócio: das violências, negligências e precariedades às manifestações e conquistas dos Guarani e Kaiowá. **Geosul**, Florianópolis, v. 34, n. 71, p. 573–598, abril 2019.

MORAIS, B. **Crônicas da Territorialidade Kaiowá e Guarani nas Adjecências da Morte**. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2016.

MORAIS, B. M. “Do que é feito um corpo?”: uma crítica substantiva kaiowá e guarani ao agronegócio. **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, Foz do Iguaçu, v. 5, n. 1, jan./abr. 2019.

MUTLU, C. E. Introduction. In: MUTLU, C. E., SALTER, M. B. (ed.). **Research Methods in Critical Security Studies: An Introduction**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 139–149.

PARASHAR, S. What wars and ‘war bodies’ know about international relations. **Cambridge Review of International Affairs**, [s.l.] v. 26, n. 4, p. 615–630, 1 dez. 2013.

PAREDES, J. **Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario**. [s.l.: s.n.].

PEGORARI, B. A tese do “marco temporal da ocupação” como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, [s.l.] v. 4, n. 5, p. 242-62, fev. 2017.

PICQ, M. L. **Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics**. Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 2018.

PURNELL, K. **Rethinking the Body in Global Politics: Bodies, Body Politics, and the Body Politic in a Time of Pandemic**. 1ª ed. Abngton, Inglaterra: Routledge, 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Almedina, 2009.

RAVECCA, P. DAUPHINE, E. Narrative and the Possibilities for Scholarship. *International Political Sociology*, v. 112, p. 125–138, 2018.

ROJAS, C. Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse. **International Political Sociology**, [s.l.] v. 10, n. 4, p. 368-82, dez. 2016.

RUGGIE, J. Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations. **International Organization**, Cambridge, v. 47, p. 139–174, 1 fev. 1993.

SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 78, p. 3–46, 1 out. 2007.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, Coimbra, n. 18, p. 106-31, 1 dez. 2012.

SJOBERG, L. Centering Security Studies Around Felt, Gendered Insecurities. **Journal of Global Security Studies**, Oxford v. 1, n. 1, p. 51–63, fev. 2016.

SJOBERG, L.; SHEPHERD, L. trans- bodies in/of war(s): cisprivilege and contemporary security strategy. **Feminist review**, v. 101, n. 1, p. 5-23, jul. 2012.

SMITH, P. L. T. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. 2º ed. Londres: Zed Books, 1999.

SOUZA, A. U. DE; OLIVEIRA, E. S.; SANTOS, J. E. DOS. A mulher indígena e o protagonismo da sua própria história de luta e resistência. **Emblemas**, Goiânia, v. 17, n. 01, 29 abr. 2020.

TICKNER, J. A. Revisiting IR in a Time of Crisis. **International Feminist Journal of Politics**, [s.l.] v. 17, n. 4, p. 536–553, 2 out. 2015.

URT, J. N. How Western Sovereignty Occludes Indigenous Governance: the Guarani and Kaiowa Peoples in Brazil. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 865–886, dez. 2016.

VARGAS, S. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. **História Unisinos**, v. 21, n. 3, 30 dez. 2017.

VERON, V. **Tekombo’e Kunhakoty**: modo de viver da mulher Kaiowa. Brasília, 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61–74, jan./dez. 2012.

WALSH, C. Decoloniality In/As Praxis. In: MIGNOLO, W. WALSH, C. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. Duke university press: Durham and London, 2018. p.. p. 15–104.

WILCOX, L. Gendering the Cult of the Offensive. **Security Studies**, [s.l.] v. 18, n. 2, p. 214–240, 12 jun. 2009.

WILCOX, L. B. **The body of International Relations**. Minneapolis, 2011. Tese (PHD) – University of Minnesota.

WILCOX, L. B. **Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations**. 1st ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2015.

WOLFE, P. Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, [s.l.] v. 8, n. 4, p. 387–409, 1 dez. 2006.

XAKRIABÁ, C. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Brasília, 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília.