

EVADING
THE
DILEMMA
OF
ENCOURAGING

**LUTA INDÍGENA E DECOLONIALIDADE NO BRASIL:
IDENTIDADE COMO TÁTICA,
MULTIPLICIDADE COMO DEVIR**



HELENA TULER CRESTON
*Laboratório Urbano,
PPG-AU/UFBA*

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 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/Mbarakay. 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 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 Pyelito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários dos 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 juizes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay 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/Mbarakay. (2012)

Esse foi o “anúncio” de resistência até a morte feito pelos Guarani-Kaiowá, por meio de carta pública, escrita em 2012, frente a um possível despejo de seus territórios em Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi, no estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. O caso ganhou notória visibilidade no período, expandindo a voz indígena para pressionar o governo de então, que suspendeu a liminar de despejo. Sendo assim, torna-se um exemplo que gera afetos em outros grupos de lutas cotidianas pela existência. Trata-se, também, de um disparador, que nos levou a analisar as políticas de identidade, no que se associam ao direito territorial em nosso país.

Nessa perspectiva, o disparador apresentado configura-se como sobrevivência a processos territoriais hegemônicos, guiados pelo capital. Sobrevivências que fazem uso do conceito de identidade para a garantia de seus direitos. Este texto, portanto, caminha no sentido de destacar a questão identitária na luta indígena brasileira enquanto tática. Atravessados pela (de)colonialidade, vamos ressaltar essa “*resistência* secular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017), problematizando, entretanto, as políticas identitárias.

A QUESTÃO INDÍGENA NO CASO BRASILEIRO

A identidade indígena remonta ao processo de colonização no Brasil, o qual extinguiu muitas comunidades, seja pelas armas, pelas doenças ou pelas políticas de assimilação. O processo não foi (e não é) pacífico. São séculos de luta pela sobrevivência. Em um breve histórico sobre os direitos indígenas, Alencar (2018) considera que uma das primeiras ações políticas, nesse sentido, foi a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910.¹ Posteriormente, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) substituiu o SPI pela Lei 5.371, de 05 de dezembro de 1967, sendo até hoje o órgão indigenista oficial do país, vinculado ao Ministério da Justiça. Desde então, as constituições brasileiras que se seguiram e o próprio Estatuto do Índio² passaram a reconhecer direitos desses povos. Entretanto, em semelhança com os grupos negros, os indígenas só tiveram garantias mais amplas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, na qual são definidos como um dos “grupos formadores da Nação”: “Art. 215. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988). Por meio do Art. 231 da mesma Constituição foram especificamente tratados os direitos dos índios.³

Alencar (2018) apresenta o Artigo 231 da Constituição de 1988 como uma grande conquista. Isso porque foram reconhecidas suas diferenças culturais e, principalmente, o direito de assim permanecer – uma perspectiva diferente daquela, anterior, de integrar o indígena ao restante da sociedade. Nesse novo texto constitucional, os direitos dos índios sobre suas terras são definidos como “direitos originários”, ou seja, anteriores à criação do próprio Estado, conside-

rando, então, o histórico processo de dominação via colonização. Em relação à questão identitária, tal direito à terra indígena não pressupõe autorreconhecimento por parte dos índios. Esse processo é regulamentado pelo Decreto nº 1.775/96, cabendo à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro dessas terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

No que tange ao órgão de proteção do patrimônio cultural brasileiro – o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) –, apesar dos avanços na Constituição de 1988, não há uma legislação específica destinada à proteção da cultura indígena. A primeira ação, nesse sentido, ocorreu somente em 2002: a consagração da Arte Gráfica Kusiwa, do povo Wajãpi (Amapá) como “patrimônio cultural do Brasil”, inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão. Em pesquisa na lista de bens tombados do IPHAN, atualizada em maio de 2019, há apenas um bem indígena tombado como patrimônio natural, em maio de 2016, inscrito no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. E outro bem em etapa de instrução, também como patrimônio natural, nomeado “Terras de ocupação imemorial dos grupos tribais remanescentes das grandes nações indígenas do Brasil”. Além disso, a preservação da materialidade só aparece em mais dois casos, inscritos no Livro de Registro dos Lugares em 2006 e 2014, respectivamente: a Cachoeira de Iaraúetê, lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, no alto rio Negro (Amazonas); e o bem imaterial Tava, lugar de referência para o povo Guarani, sítio histórico que abriga os remanescentes da antiga Redução Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo (RS). Os demais bens salvaguardados são de caráter imaterial.⁴

A partir da Constituição de 1988, várias outras legislações também foram criadas. No entanto, apesar da intenção em manter as terras indígenas como patrimônio da União e com autonomia relativa, vários desmontes legais foram também realizados pelo aparelho de Estado,⁵ além de inúmeras paralisações nos próprios processos de demarcação. Na visão do advogado Eloy Terena (2018), assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a política brasileira – baseada atualmente no modelo econômico “desenvolvimentista agroextrativista exportador” e dependente da exploração de matérias-primas (as *commodities* agrícolas e minerais) – é um grande entrave à efetivação da demarcação das Terras Indígenas. Além disso, a própria FUNAI verifica que prevalece uma “... situação de confinamento territorial e de permanente restrição dos modos de vida indígena, onde se constata a existência de um alto contingente populacional de povos indígenas vivendo, em muitos casos, em áreas diminutas ou sem terras demarcadas” (FUNAI, 2018), principalmente nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul, além do estado do Mato Grosso do Sul – local da área de nosso estudo disparador.

O DISPARADOR: “SOMOS TODOS GUARANI-KAIOWÁ”

O estado do Mato Grosso do Sul concentra a segunda maior população indígena no Brasil,⁶ que sofre constantemente violências sociais de toda ordem. O antropólogo ava kaiowá Tônico Benites traz dados de uma população aproximada de 45 mil pessoas das etnias Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva,⁷ distribuídas em mais de 30 áreas, demarcadas ou não. No caso dos Guarani-Kaiowá, há um processo histórico de presença nas regiões dos rios Brillhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã. Benites (2018), com base na literatura historiográfica/antropológica e na documentação oficial do governo brasileiro (especialmente os próprios registros do SPI), afirma que, até meados de 1930, diversas famílias das etnias por ele mencionadas viviam nas margens desses rios, habitando de modo autônomo seus *tekoha* (territórios tradicionais; “lugar onde se é”).

Ainda segundo Benites (2018) a colonização dos territórios guarani e kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), quando o Estado brasileiro cedeu grande parte dessa área para a Cia. Matte-Laranjeira. A empresa “absorveu” a população indígena como mão-de-obra para a extração da erva-mate. Entre 1915 e 1928, foram instituídas pelo SPI oito pequenas reservas no Mato Grosso do Sul, onde grande parte dos indígenas foram alocados e submetidos a um ordenamento militar. “Os funcionários do SPI e outros colonizadores não se conformavam com o modo espalhado dos indígenas de ocupar o espaço. Era preciso concentrá-los nas reservas para possibilitar a expropriação de seus territórios” (BENITES, 2018). Principalmente após o monopólio da Cia. Matte-Laranjeira e a intensificação de arrendamentos privados (grandes fazendas), entre os anos de 1950 e 1970, houve maior expulsão dos Guarani-Kaiowá. Tal expulsão aconteceu por meio de relações de agentes políticos locais com militares, missionários e com os próprios funcionários dos órgãos indigenistas do Estado, tanto do antigo SPI quanto da FUNAI (BENITES, 2018). Frente a esse quadro, muitos indígenas começaram a resistir e, apesar dos constantes impasses nas demarcações, Jaguapiré foi o primeiro território reconquistado nos anos de 1980.⁸

Já em 2012, é então escrita a *Carta pública dos Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbrakay*, povoado à beira do rio Hovy, composto por 170 indígenas, no município de Iguatemi, Mato Grosso do Sul. As palavras foram ditadas em 8 de outubro de 2012, no Conselho *Aty Guasu* (Grande Assembleia).⁹ Diante da iminência de seu despejo, a carta, apresentada na íntegra no início desse artigo, anunciou “a resistência até a morte”, sendo, portanto, interpretada por parte da mídia como um suicídio coletivo. Nesse documento, percebemos a forte ligação dos indígenas com o território, a ponto de optarem pela não saída, ainda que mortos. Tal resistência frente, de fato, a pistoleiros e à morte, conforme menciona a carta, demonstra a importância da terra pela conexão com a ancestralidade.

Chama nossa atenção, ainda, a noção de território atrelada à coletividade – há uma convicção cosmológica de que a terra pertence somente ao “Criador”, e é para o usufruto de todos. Como aborda Eloy Terena (2018), “as retomadas indígenas são processos próprios de territorialidade”, uma resistência à permanência nesses e desses territórios enquanto tais; uma resistência aos modos de vida do capitalismo, permitindo ao território outras possibilidades. Voltando à carta, também percebemos nela um manifesto em relação ao quadro histórico de injustiças contra os indígenas no Brasil, além do descaso e da violência também históricos e ainda presentes contra os mesmos. Obviamente, atentamos para a mais grave problemática ligada à terra: o genocídio indígena. O grupo descrente, embora resistente, questiona a Justiça brasileira, e aqui reforçamos a falta de compreensão desta para com outras cosmologias.

“Para qual Justiça do Brasil?” (Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay, 2012) – essa voz se fez e se faz ecoar; afeta! Diante da carta-manifesto, protestos também tomaram conta das ruas e das redes sociais virtuais, tal como o movimento “Somos todos Guarani Kayowá” na plataforma do Facebook, na qual os usuários demonstraram seu apoio aos indígenas, incluindo a expressão de etnia “Guarani Kayowá” como seus sobrenomes no perfil. Não se sabe, ao certo, o quantitativo dessa adesão, porém percebemos que foi um amplo movimento, divulgado em diversas páginas da mesma plataforma. Esse movimento contribuiu na suspensão da liminar que determinava a saída do grupo indígena das terras por eles ocupadas, ainda em 30 de outubro de 2012, após complexas negociações com vários agentes da causa indígena. Embora as disputas territoriais continuem, a tomada do rosto “Guarani Kaiowá” se expandiu para além desse grupo étnico para uma sociedade que se assume como tal enquanto uma identidade política, enquanto solidariedade – um modo de ser que o neoliberalismo faz questão de aniquilar com a pregação do individualismo, em um sistema baseado na competitividade.

LUTA INDÍGENA, COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA

A teoria decolonial nos ajuda a compreender melhor as resistências contra processos hegemônicos de domínio. Tal teorização também se relaciona com as discussões que tangem o conceito de identidade, tais como raça e etnicidade. Constitui, portanto, um debate que nos atravessa. Tem como marco o ano de 1992, quando foi lançado o livro *1492: O encobrimento do outro*, de Enrique Dussel ([1992] 1993). Ano também de realização da Eco-92, com expressiva presença indígena. Falamos, então, em “giro decolonial”,¹⁰ que seria uma superação da colonialidade¹¹ – padrão de poder, domínio e controle constituinte da modernidade ocidental e que permanece hoje atravessando a sociedade, para além do momento histórico específico de colonização da América. Ou seja, os processos de domínio estabelecidos a partir de 1492 não foram superados com o fim da colonização.

Nesses processos de formação do capitalismo mundial colonial/moderno, Quijano ([2000] 2005) é quem discorre sobre a conformação das novas identidades sociais. A partir da colonização, o padrão racista de classificação social universal da população mundial configurou novas identidades culturais, uma nova intersubjetividade mundial, que teve como base fundamental exatamente a ideia de raça. Assim, a colonialidade se funda na raça como modo de legitimar as relações de dominação impostas pela colonização:

“... todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. [...] sua nova identidade racial, colonial e negativa implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (QUIJANO, [2000] 2005, p. 127).

Nesse sentido, Grosfoguel (2008) afirma que “o que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e do racismo como ‘o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo’” (GROSFOGUEL apud BALLESTRIN, 2013, p. 101). Inseridos na colonialidade, o negro e o indígena foram invisibilizados não por sua ausência, mas por sua negatização. A ideia de raça criou identidades com papéis definidos no sistema-mundo – e há uma pregnância nessas representações, que não se restringem ao período colonial. A branquitude, por sua vez, embora também seja uma identidade construída geo-historicamente, não se declara como identidade, mas sim descorporificada, universal, abstrata. Na visão de Lugones (2008), as novas identidades raciais são “a expressão mais profunda e duradoura de dominação colonial” (LUGONES, 2008, p. 79). Tão duradouras e presentes, que são categorizações em nossa Constituição Brasileira de 1988; identidades definidas nos “grupos formadores” da Nação.

237

Em uma breve análise legal, apesar das ampliações conceituais da Constituição de 1988, que trouxe os grupos indígenas como diversidade, consideramos que não houve a adoção de políticas e tampouco ações governamentais capazes de reconhecer efetivamente seus territórios e cultura. Isso porque, a nosso ver, a legislação, e mesmo o campo do patrimônio cultural, são baseados em um sistema que não incorpora o cosmológico-outro do indígena. O próprio entendimento do termo “posse”, atrelado a uma ideia de propriedade, é um conceito que não faz sentido em relação ao seu modo de vida coletivo. Seguimos, então, com Mignolo (2008), que propõe uma “desobediência epistêmica”, uma “oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares” (MIGNOLO, 2008, p. 288). Por essa via, o giro decolonial propõe-se à abertura e à liberdade de pensamento e de formas de vida outras (LÉON, 2012, p. 112).

Ailton Krenak (2012), na posição de líder indígena, é a favor dessa perspectiva, na medida em que incentiva esses outros lugares de enunciação e questiona a

historiografia indígena brasileira contada a partir do olhar do colonizador. Com essa percepção, aponta o lugar secundário dos índios na “História do Brasil”, os quais nunca nela aparecem como protagonistas. Krenak (2012) discorda, ainda, da homogeneização dessa história como uma única narrativa, contada a partir da chegada dos portugueses em nosso território, uma vez que “... tem uma história dos krenak, dos xavantes, dos guaranis etc.; de dentro da memória viva desses povos, cada um deles é capaz de reportar a sua trajetória, desde a chegada dos brancos na praia até os dias de hoje” (KRENAK, 2012, p. 125).


Viveiros de Castro ([2009] 2015), de certa forma, aproxima-se também do pensamento decolonial ao propor uma equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo. Essa perspectiva busca afirmar os conceitos indígenas e os mundos que esses conceitos constituem. O antropólogo deixaria de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, mas sim passaria a utilizá-lo, além de verificar os efeitos que ele pode produzir no “nosso”. “O pensamento nativo deve ser tomado – se se quer tomá-lo sério – como prática de sentido: como dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, de ‘símbolos que representam a si mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015, p. 229). Dessa forma, o que cabe à antropologia, e podemos dizer ao campo do patrimônio cultural, não é explicar o mundo de outrem, mas “multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (ibid., p. 231).

Segundo Mignolo (2008), “já há uma forte comunidade intelectual indígena que, entre muitos outros aspectos da vida e da política, tem algo como muito claro: seus direitos epistêmicos e não somente seus direitos a reivindicar econômica, política e culturalmente” (MIGNOLO, 2008, p. 314). Nessa perspectiva, Santos (2009) aborda a diversidade epistêmica, confrontando a monocultura da ciência moderna com uma “ecologia de saberes”: “... uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (SANTOS, 2009, p. 44-45).¹² Escobar (2016) trata também da diversidade epistêmica e classifica os movimentos negros e indígenas em muitas partes da América como “movimentos autônomos” – isso porque o objetivo desses grupos não é mudar o mundo, mas criar novos mundos, novas formas de territorialidade (ESCOBAR, 2016, p. 199). Ou seja, essa autonomia significa condições de igualdade social e epistêmica.

Em complementaridade, Mignolo (2008) compreende e defende abertamente o uso da identidade enquanto uma operacionalização; ou seja, as identidades são assumidas enquanto operação política e tática de resistência. Grosfoguel (2012), da mesma forma, considera a identidade

um importante elemento na luta dos grupos inferiorizados pelo processo de colonização, visto que

“Na zona do não ser, inflar e construir identidades e epistemologias fortes, com metanarrativas sólidas, é necessário no processo de reconstrução e descolonização. Reconstruir identidades e epistemologias fortes é um requisito para reconstruir a zona do não ser, o que a colonialidade vem destruindo e reduzindo à inferioridade ao longo de séculos de expansão colonial e europeia. [...] Depois de séculos de epistemologias, conhecimentos e identidades destruídas, a descolonização na zona do não ser passa por um processo necessário de reconstrução de seus próprios pensamentos e identidades” (GROSFOGUEL, 2012, p. 100-101).

O próprio Mignolo (2008) destaca a fala de Fausto Reinaga, aimará intelectual e ativista, que afirmou o seguinte nos anos de 1960: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aimará. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação” (REYNAGA *apud* MIGNOLO, 2008, p. 290). Diante desse sentido e uso político que parece se destinar a identidade, abrimos então duas frentes.¹³ Aquela que ressalta tais táticas, ou seja, os territórios indígenas enquanto resistências espacializadas. Resistência também ao uso capitalista do território, mediante o uso comum, da coletividade. E uma outra frente, questionando em que medida a conformação do conceito identidade é totalizante, bem como as políticas territoriais atreladas a ele, visto que podemos pensar políticas-outras, a partir de territorialidade(s) e cosmologia(s)-outras, especialmente nos campos do direito territorial e do patrimônio cultural. Assim, trouxemos teóricos que caminham por essa dupla abordagem. “É preciso resistir, criando!”, como nos diria o anônimo do séc. XXI. 

NOTAS / REFERÊNCIAS

¹ O SPI foi criado pelo Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, comandado por Marechal Rondon.

² Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

³ Ailton Krenak foi a liderança indígena participante da Assembleia Constituinte que ficou conhecida por seu discurso no plenário da Câmara dos Deputados, em 4 de setembro de 1987, ocasião em que defendeu a

Emenda Popular da União das Nações Indígenas (UNI), a qual resultaria em tal artigo 231 da Constituição de 1988. Diante do risco da não aprovação da emenda, Krenak passou tinta de jenipapo no rosto ao falar, imagem simbólica de protesto, visto que essa tinta de cor preta é usada por sua tribo, os Krenaks, em situações de luto.

⁴ Os bens de caráter imaterial registrados atualmente pelo IPHAN são: o Sistema Agrícola Tradicional do

Rio Negro, que integra os saberes de vários povos indígenas da bacia do Rio Negro (Amazonas), inscrito no Livro de Registro dos Saberes; o Ritual Yokwa, do povo Enawenê-nawê (Mato Grosso), inscrito no Livro de Registro de Celebrações; os Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá, do povo Karajá (Goiás e Tocantins), inscritos no Livro de Registro dos Saberes; e A Ritxòkò – Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá (Goiás e Tocantins), inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão. Foi também desenvolvido o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), segundo o IPHAN, “*instrumento oficial de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas faladas pelos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, criado em 2010 via Decreto n. 7387*” (IPHAN, 2017).

⁵ Em documento do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de 2018, intitulado Congresso anti-indígena, foi feito um levantamento sobre os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas no Senado e na Câmara Federal, e também uma lista com os principais projetos que ameaçam os direitos indígenas, sob influência da pressão de poderosos setores econômicos, dentre eles o agronegócio. Segundo essa publicação, são mais de 100 projetos de lei e apensados que tramitam no Congresso Nacional e que colocam em xeque direitos constitucionais, na tentativa de restringir o direito à demarcação de terras indígenas. Somente em 2017,

por exemplo, foram contabilizadas 848 tramitações de projetos de lei anti-indígenas.

⁶ Dentre os indígenas presentes no Mato Grosso do Sul estão dentre os Terena, Guarani-Nandéva, Guarani-Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Atikum, Kamba e Ofaié.

⁷ As duas etnias indígenas, segundo Benites (2018), apresentam muitos aspectos culturais e de organização social em comum, porém, os Guarani-Kaiowá não se reconhecem como sendo Guarani – aceitam a denominação Ava (Homem) Kaiowá, e os Guarani-Ñandeva, por sua vez, se autodenominam Ava (Homem) Guarani.

⁸ O filme *Martírio*, de 2016, do diretor Vincent Carelli, retrata a luta indígena, tendo o diretor registrado o nascedouro do movimento, ainda na década de 1980, e retomado o conflito vinte anos mais tarde, por conta dos relatos de sucessivos massacres. Carelli aborda, inclusive, o ato da carta pública escrita pelos Guarani-Kaiowá.

⁹ Trata-se de uma prática iniciada na década de 1980, tendo passado a funcionar como um fórum aberto às diversas comunidades indígenas com vistas a discussão de estratégias de recuperação de seus antigos territórios (BENITES, 2018).

¹⁰ Termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres, já em 2005.

¹¹ Quijano ([2000] 2005) define a

colonialidade do poder como sendo as relações nas esferas econômica e política (expandidas a outras esferas de controle), que não findaram com a destruição do colonialismo.

¹² Santos (2009, p. 43) apresenta esse pensamento como “pós-abissal”: “*O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada*”.

¹³ Destacamos que compreender essas duas frentes nos fez atentar para o cuidado de não cairmos em um antiesencialismo equivocado, conforme nos provoca Grosfoguel (2012), pois tal crítica poderia se transformar em mais um instrumento de silenciamento e inferioridade epistemológica.

/

ALENCAR, A.V.S. Evolução Histórica dos Direitos Indígenas. **Âmbito Jurídico**, v. 18, n. 132, 01 jan. 2015.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. **Blog APIB**. Brasília, 11 de outubro de 2012. Disponível na internet via: <http://blogapib.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira**

de Ciência Política, n. 11, p. 89-117, 2013.

BENITES, T. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape. **Piseagrama**, n. 12, p. 18-25, 2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 5 de outubro de 1988.

CAVALLI, G. e CIMI (Orgs.). **Congresso anti-indígena: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos dos povos indígenas**. Brasília: Qualytá Gráfica Editora, 2018.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro**. A origem do Mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, (1992) 1993.

ELOY TERENA, L.H. Poké'ixa úti. **Piseagrama**, n. 12, 2018, p. 12-17.

EMGC. **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai**. CIMI: Campo Grande, 2016.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño**. La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Demarcação de terras indígenas**. Brasília, 2018. Disponível na Internet via: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoed/demarcacao-de->

-terras-indígenas.

GROSFOGUEL, R. El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, n. 16, p. 79-102, 2012.

IPHAN. **Bens Tombados**. 2019. Disponível na internet via: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>.

KRENAK, A. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIM A, P.L.O. **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira**: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012, p. 114-131.

LEÓN, C. Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *Aiethesis*, n. 51, p. 109-123, 2012.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008.

MARTÍRIO. Direção de Vincent Carrelli, Ernesto de Carvalho e Tita. Mato Grosso do Sul: Vídeo nas Aldeias/IPHAN, 2016. 162min.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

QUIJANO, A. 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, (2000) 2005, p. 117-142.

SANTOS, B.S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.S. e MENESES, M.P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 23-72.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, (2009) 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os involuntários da pátria**: elogio do subdesenvolvimento. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.