

# Floresta, memórias bioculturais e resistência territorial: uma ecologia política pensada desde o território e autonomia kaiowá e guarani

## *Gislaine Monfort*

Geógrafa e Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados.

E-mail: [gislainecmonfort@gmail.com](mailto:gislainecmonfort@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5677-5740>

## *Helbia da Silva Ortiz*

Geógrafa e Mestranda no Programa de Pós-graduação em Educação e Territorialidade da Universidade Federal da Grande Dourados.

E-mail: [helbia.s@gmail.com](mailto:helbia.s@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4888-6555>

## *Laura Gislotti*

Bióloga, Doutora em Biologia Animal (Unicamp), Professora da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados.

E-mail: [lauragislotti@gmail.com](mailto:lauragislotti@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3954-0245>



## Resumo

O artigo foi semeado junto aos povos Kaiowá e Guarani como parte de um processo de aprendizado e caminhada conjunta. Nesse entretecer de reflexões coletivas, o objetivo do artigo foi compreender as relações entre esses povos e a floresta como dimensão da memória, da cosmopolítica e da ecologia política. E, por outro lado, refletir sobre os conflitos socioambientais e as esferas da resistência frente ao agronegócio. A metodologia foi pautada na abordagem qualitativa, articulando a revisão narrativa focada na produção acadêmica kaiowa e guarani com entrevistas semiestruturadas junto a companheiros de *tekoha* (territórios ancestrais/onde 'se é') distintos. A memória biocultural e a espiritualidade são elementos imprescindíveis para a autodefesa dos territórios e para a recomposição da *Ka'aguy rusu*, além de serem fonte da autonomia e da luta anticolonial.

**Palavras-chave:**  
Autonomia territorial;  
Ecologia Política;  
Guarani; Kaiowá;  
*Ka'aguy rusu*;

## Resumen

El artículo se sembró junto a los pueblos kaiowá y guaraní como parte de un proceso de aprendizaje y recorrido conjunto. En este entretendido de reflexiones colectivas, el objetivo de este artículo fue comprender la relación entre estos pueblos y el bosque como una dimensión de la memoria, la cosmopolítica y la ecología política. Y por otro lado, reflexionar sobre los conflictos socioambientales y las esferas de resistencia al agronegocio. La metodología se basó en el enfoque cualitativo, articulando la revisión narrativa centrada en la producción académica kaiowa y guarani, con entrevistas semiestruturadas a compañeros de diferentes *tekoha* (territorios ancestrales/donde "se está"). La memoria biocultural y la espiritualidad son elementos esenciales para la autodefensa de los territorios y para la recomposición del *ka'aguy rusu*, además de ser una fuente de autonomía y de lucha anticolonial.

**Palabras-clave:**  
Autonomia territorial;  
Ecología Política;  
Guarani; Kaiowá;  
*Ka'aguy rusu*;

## Abstract

The paper was distributed with the Kaiowá and Guarani peoples as part of a learning process and a joint journey. In this interweaving of collective reflections, the objective of the paper was to understand the relationships between these peoples and the forest as a dimension of memory, cosmopolitics and political ecology. And on the other hand, to reflect on the social and environmental conflicts and the spheres of resistance against agribusiness. The methodology was based on a qualitative approach, articulating the narrative review focused on Kaiowa and Guarani academic production, with semi-structured interviews with companions from different *tekoha* (ancestral territories/ lit. where one is). Biocultural memory and spirituality are essential elements for the self-defense of territories and for the restoration of the *Ka'aguy rusu*, in addition to being a source of autonomy and the anti-colonial struggle.

**Keywords:** Territorial autonomy; Political Ecology; Guarani; Kaiowá; *Ka'aguy rusu*;

Os Kaiowá e Guarani compreendem o mundo e explicam o seu surgimento a partir da relação intrínseca com a espiritualidade. Elaboram um significado cultural para explicar a origem do mundo a partir da experiência das gerações ligadas ao território onde se estabelecem (Benites, E., 2014: 33-34).

## Introdução

Os povos Kaiowá e Guarani Ñandeva compõem a segunda maior população originária do país, com mais de 50 mil pessoas (Pereira, 2016, 2014) habitando a porção meridional do que atualmente é considerado o Mato Grosso do Sul<sup>1</sup>. Os territórios ancestrais estendem-se por todo sul do estado, margeado, sobretudo, pela bacia do Rio Paraná, com exceção do rio Apa. Em uma dimensão que é transpassada pela fronteira entre o Brasil e o Paraguai, uma região conhecida por estes povos como o centro do mundo, *yvy pyru'ã* (centro da terra), o lugar de origem (Benites, 2020).

Nessa dimensão territorial se auto-organizavam os *tekoha* (território ancestral/lugar 'onde se é') e o *tekoha guasu* (grande território) e, atualmente, abrangem diferentes arranjos socioespaciais como as reservas indígenas, Terras Indígenas, acampamento e os processos de retomadas (Benites, E., 2014; Veron, 2018; Martins, 2020). De acordo com Benites *et al.* (2021), o *tekoha* envolve o encontro de diferentes seres/coisas (físicos, biológicos, espirituais) e sistemas (*tape*) que permitem estabelecer a conexão perfeita, criando o *tekoha araguyje* para nivelar-se (*oheko arupity*) ao modo de ser das divindades. Desse processo surgem os mundos e os organismos perfeitos, como resultado do encontro das divindades que se materializa nos ecossistemas que embelezam a face da terra (*yvy ombojegua*). Nesse sentido, para os *Ñande Ru* e *Ñande Sy* (lideranças político-espirituais) os corpos perfeitos germinam do *tekoha* perfeito refletindo-se neles as forças dos guardiões que energizam os sistemas da vida.

Essas histórias e trajetórias são alicerces das memórias que fortalecem os discursos políticos por meio das belas palavras (*ñe'ë porã*) dos *Ñande Ru* e *Ñande Sy*, guardiões/guardiãs dos conhecimentos tradicionais, da espiritualidade e da resistência<sup>2</sup> que insurge de todos os sentidos cosmopolíticos<sup>3</sup> da terra. Sob essa perspectiva, o território, a espiritualidade e a biodiversidade têm uma relação profunda e são fundamentais da política, da memória biocultural e da cosmo-ecolo-

1. É importante destacar que os povos Guarani possuem o tronco linguístico tupi-guarani e auto-organizam-se em três povos etnicamente diferenciados: os Guarani Kaiowá- Paĩ-Tavyterã, Guarani-Ñandeva e Guarani Mbya. O povo Kaiowá-Paĩ-Tavyterã está na região oriental do que atualmente é configurado como Paraguai e Brasil, na dimensão oeste da Mata Atlântica. Os coletivos Ñandeva estão em territórios no Paraguai e no Brasil, nas dimensões do estado de Mato Grosso do Sul, do Paraná e Rio Grande do Sul, no litoral de Santa Catarina e no interior e litoral de São Paulo. E os coletivos Guarani Mbya estão no Brasil em diversos territórios que compreendem atualmente os estados do Rio de Janeiro, de São Paulo, Espírito Santo e na Mata Atlântica, que permeia o litoral e na região oriental do Paraguai, ao nordeste da Argentina (na província de Misiones) e ao norte do Uruguai (Ladeira, 2008; Mota, 2015). Os territórios originários foram divididos e são atravessados por quatro países diferentes: Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia.

2. Consideramos aqui como "formas de resistência" todos os processos que atravessam a luta indígena, neste caso, dos povos Kaiowá e Guarani no que tange a auto-organização em âmbito comunitário e intercomunitário, nos conselhos tradicionais, nas assembleias, coletivos, associações. E neste trabalho buscamos pensar estas relações a partir da

gia<sup>4</sup> kaiowá e guarani, assim como do jeito múltiplo de ser (*Ava kuera reko reta*) (João, 2011; Benites, 2020). A memória biocultural a partir do diálogo com Toledo e Barrera-Bassols (2008) evidencia o componente cognitivo da memória da espécie, revelando como os povos foram construindo formas de convivência e manejo dos ecossistemas que confluem com seus territórios, processo que constituiu um legado de interações com a diversificação biológica, agrícola e paisagística/espa-

cial. Isso nos permite mergulhar na complexa rede de conexões, eventos e saberes locais/ancestrais que compõem as múltiplas territorialidades, histórias e geografias socioambientais que atravessam a trajetória da humanidade; de modo que as culturas estão encravadas em ambientes que são antropogênicos em termos de biota e sua diversidade (Balée, 2008). A memória biocultural é um eixo fundamental da cosmopolítica, pois, possibilita pensar a ecologia política como território epistêmico-político em aprendizado com as lutas anticoloniais indígenas, a espiritualidade e as ecologias ancestrais, entendendo os caminhos apontados pelos povos diante da crise ecológica e climática.

Sob essa ótica, a ecologia política pode ser compreendida como um campo de saber com um forte lado ativista, contra hegemônico e de compromisso com a práxis através da horizontalidade no diálogo de saberes. Em *Abya Yala* a reflexão nasce em aliança com a atuação dos povos originários frente aos efeitos do poder estatal-capitalista e aos cercos dos conflitos territoriais e socioambientais (Leff, 2001 [1998]; Porto-Gonçalves, 2012; Machado Araóz e Paz, 2016; Leff, 2017; Souza, 2019). Esses fatores evidenciam que há uma inseparabilidade entre o território, a biodiversidade e a espiritualidade como aspectos fundamentais para outras reflexões sobre a importância dos conhecimentos tradicionais e da autonomia territorial diante da crise permanente criada por esse sistema-mundo.

Uma dimensão vital da memória biocultural, da cosmopolítica e da ecologia política kaiowá e guarani é a relação com a *Ka'aguy rusu*, sobretudo, para os kaiowá, cuja mata densa dá origem à própria autodenominação como povo da floresta - *Ka'aguy ygua* ou *Ka'aguy rehegua*. A mata densa é um agente central da espiritualidade, da política e das relações territoriais e socioecológicas, constituída por diversos sujeitos que participam do seu equilíbrio, da harmonia e da convivência orgânica nos ecossistemas onde se estabeleciam os cultivos, a caça e a coleta.

resistência territorial, articulando os aspectos que permeiam o *tekooha*, a política Kaiowá e Guarani e as lutas autônomas.

3. O que estamos entendendo aqui como cosmopolítica dialoga com as autoras Stengers (2018) e La Cadena (2019) a partir do pluriverso e da presença crucial de todos os seres para a política e a condição relacional entre seres humanos e outros humanos (fauna, flora, territórios bioculturais e paisagens multiespécies) em contraposição à ontologia política do Capital-Estado. Uma concepção de política construída desde uma constelação de seres sencientes, seres-terra que compõe a diversidade ecológica sem a qual os seres humanos não podem sobreviver, uma política em que o cosmos caracteriza a multiplicidade de vida e territórios, que designa o desconhecido e as articulações que constituem os mundos múltiplos e divergentes (Massey, 2008; Tsing, 2015; Haraway 2016; Stengers, 2018; La Cadena, 2019).

4. Entre as sociedades ameríndias, a perspectiva sobre a cosmo-ecologia envolve o pluriverso de interação entre humanos, não-humanos, divindades, o território e a biodiversidade. Esse processo abrange as histórias, trajetórias e a espiritualidade de cada povo, assim como abrange suas formas de relação com as demais espécies, a fauna e a flora (Da Matta, 1973; Descola, 1994).

A floresta é um espaço de patamares, divindades e classificações, com entes relacionais que integram diversos aspectos da vida, produzem a paisagem multiespécie e os territórios sociobiodiversos.

Essa diversidade territorial e paisagística foi intensamente afetada pelo desterro e pelas violências coloniais dos *mbairy*<sup>5</sup> ('brancos'/ não-indígenas), principalmente, a partir da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1970) que estabeleceu novas relações de poder e despossessão. Em meio a esse contexto, o Estado brasileiro decretou o avanço de grandes arrendamentos, como foi a dimensão das terras cedidas à Companhia Matte Laranjeira, considerada um dos maiores arrendamentos da região e que esteve articulado à exploração do trabalho de pessoas indígenas, bem como à usurpação do conhecimento ancestral e das tecnologias de manejo sobre a erva mate nas agroflorestas kaiowá e guarani.

Soma-se a essa situação, o projeto nacionalista das Reservas Indígenas (1915 e 1928), a intensa redução da cobertura vegetal nativa (Rego *et al.*, 2010), os cercos da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (1930-1940) e da agricultura intensiva (1950-1980) com o mercado de grãos e de proteína animal, avicultura industrial e os frigoríficos (Lima e Faccin, 2019). Toda essa dinâmica de desterro configurou um amplo processo de degradação ecológica, de violações e precarização territorial para os povos originários (Martins *et al.*, 2020; Monfort e Gislotti, 2020).

O desterro e o saque à biodiversidade regulados pelo neoextrativismo têm sido permanentemente combatidos pelas expressões das lutas autônomas e pela autodefesa dos povos indígenas (Lima *et al.*, 2021). Quando tratamos do neoextrativismo destacamos que está fundamentado na dominação do capital e como economia-mundo refere-se às atividades de extração de minérios, ao agronegócio, petróleo, gás e biocombustíveis (Svampa, 2019). Diante do estado de exceção, os povos Kaiowá e Guarani fortalecem os processos de resistência territorial por meio de ações políticas por meio dos conselhos, das bases comunitárias e dos processos de retomadas.

Sob essa perspectiva, o objetivo deste artigo foi compreender as relações entre os Kaiowá e Guarani com a floresta, entendendo que esses povos habitavam uma dimensão de mata densa confluyente ao bioma da Mata Atlântica, que hoje se encontra profundamente dilacerada, mas compõe parte fundamental da memória, da cosmopolíti-

5. Utilizamos dois termos para nos referir aos não indígenas: *karai* e *mbairy*. O primeiro termo é mais utilizado na contemporaneidade e o segundo, um termo mais antigo, comumente utilizado pelas/os anciãs e anciões.

ca e da ecologia política desses povos. Por outro lado, refletimos sobre os conflitos socioambientais e as esferas da resistência considerando a importância da *Ka'aguy rusu* para a memória biocultural e territorial. Na metodologia nos pautamos na abordagem qualitativa com a revisão narrativa, principalmente através da produção acadêmica kaiowá e guarani, com entrevistas semiestruturadas junto a companheiros de quatro *tekoha*. Um deles é pesquisador/educador do *Tekoha* Panambizinho, um *Ñande Ru* da aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados, um agente de saúde morador da Retomada Nhu Vera I e um conselheiro da Retomada Aty Jovem (RAJ) da retomada Guyra Kambi'y em Douradina.

Tendo isso como pressuposto, tecemos nossos olhares articulados à uma perspectiva libertária para pensar os conflitos socioambientais, o desterro e as violências ocasionadas pela política do Capital-Estado, bem como para pensar a luta anticolonial e a resistência em defesa da vida cultivada pelos Kaiowá e Guarani.

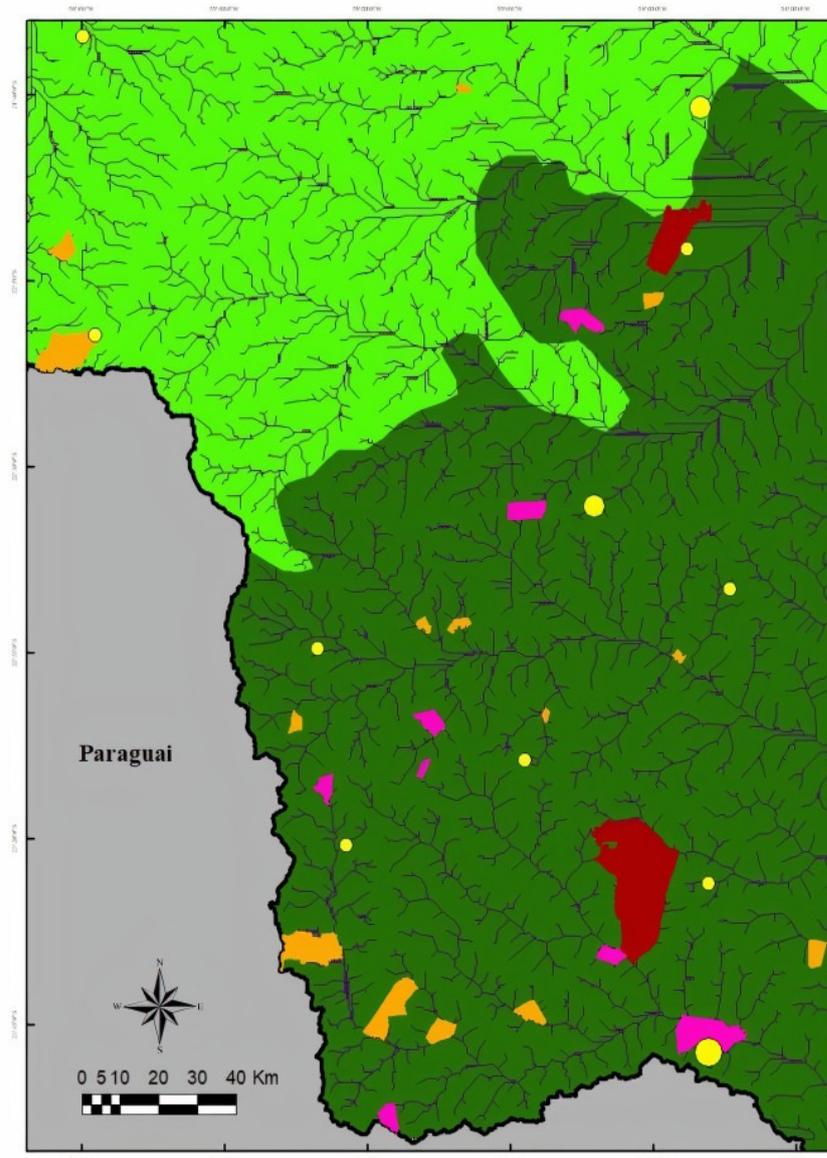
## **O pulsar da vida diante da adoecida grande mata *Ka'aguy rusu*: dimensões da cosmopolítica e da ecologia política kaiowá e guarani**

7

Uma mata com plantas, árvores, rios, animais e não com as marcas da destruição que a sociedade dominante, globalizada e predadora promove. 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: 16).

A Mata Atlântica é uma das florestas mais sociobiodiversas e ocupa a dimensão oriental do país e parte da bacia do Paraná. Em Mato Grosso do Sul, a porção sul do estado está em área remanescente do bioma, constituindo a fronteira ocidental que abrigara também os ervais nativos, lugar onde se estruturou o processo de economia extrativo-industrial da erva-mate (Myers, 2000; Albanez, 2018). Abaixo compartilhamos a dimensão da Mata Atlântica em Mato Grosso do Sul (Figura 1.). O mapa foi construído a partir das projeções das Coordenadas Geográficas – SIRGAS -2000 e utilizou como fontes: Funai (2015), IBAMA (2013) e IBGE (2018).

A Mata Atlântica abrange formações florestais (primárias e secundárias) de floresta estacional decidual, estacional semidecidual, matas ciliares e remanescentes florestais embutidas em outras forma-



**Legendas**

- Paraguai
- Faixa de Fronteira
- Área de Cerrado
- Área de Mata Atlântica
- Reservas Indígenas
- Territórios identificados
- Territórios homologados

~~~~~ Cursos d'água

**Acampamentos de retomada  
Número de acampamentos:**

- 1 - 2
- 3 - 4
- 5 - 9

figura 1. Mata Atlântica em Mato Grosso do Sul.

ções, em confluência biogeográfica com áreas de tensão ecológica entre duas ou mais tipologias vegetacionais (Zaú, 1998). É a segunda maior floresta tropical da América do Sul e seus ecossistemas são vitais para a memória territorial e biocultural de diversos povos originários e outros povos tradicionais.

O bioma da Mata Atlântica como conhecemos em sua composição e funcionalidade é a resultante dialética das territorialidades de seres humanos e não de sua ausência, em cada uso superposto no tempo e no espaço, podem ser esperadas resultantes ecológicas distintas. Grande parte da paisagem dos remanescentes florestais brasileiros e, em particular, a Mata Atlântica, são formadas por paleoterritórios que evidenciam, no presente, os frutos e efeitos cumulativos de atividades humanas em diferentes épocas (Oliveira, 2007). Ao longo do tempo, a sucessão dos usos deixa grafias e rastros, se espacializa e se sobrepõe como paleoterritórios como processo sucessional e definido como a espacialização das resultantes ecológicas derivados do manejo dos ecossistemas por diferentes povos na busca de suas condições de existência (Oliveira, 2015).

Essa perspectiva dialoga com a abordagem de que a conversão de florestas naturais em florestas antrópicas/humanizadas é uma prática antiga nas regiões tropicais do mundo, onde por meio da coexistência de plantas silvestres e cultivadas, muitos povos originários e outros tradicionais buscaram manejar os processos ecológicos mantendo e expandindo a diversidade biológica e territorial. Os saberes bioculturais permitem esquadrihar os usos políticos da memória nas relações históricas e geoecológicas de diversos povos. De modo que o processo de diversificação é a expressão da multiplicidade da vida humana e não humana, o resultado é a complexa gama de interações específicas (Toledo e Barrera-Bassols, 2015, Krenak, 2018).

Os povos originários, por meio das formas de cultivar a terra através de relações de mutualidade em diferentes ecossistemas, produziram gradualmente paisagens culturais vividas pelas territorialidades autônomas (Sauer, 1998; Diegues, 2000). Nessa perspectiva, as ecologias ancestrais e as lutas territoriais fundamentadas nas cosmologias formam a força motriz da política construída desde a autonomia e desde os territórios. Para Graeber (2011), a relação com os entes não humanos é uma dimensão fundamental de onde advêm os potenciais revolucionários da política dos povos e suas formas de contrapoder.

Essas relações e as epistemologias nativas são fontes da autonomia e autogoverno que se contrapõem às formas canônicas do pensamento e da política do Ocidente em suas relações com a terra-território, o poder e o Estado.

Ou ainda, como enfatiza Viveiros de Castro (2008) os mundos indígenas são mundos múltiplos, perspectivistas e contra o Estado. Essas três coisas caminham juntas, daí vem a necessidade de romper com o “modo-Estado” e os mecanismos de conjuração-antecipação desse aparato. A noção de Perspectivismo está relacionado às etnografias de *Abya Yala* (Viveiros de Castro, 2008) e às referências da teoria que analisa o universo povoado por diferentes tipos de negociações e agentes subjetivos humanos e não-humanos (deuses, animais, mortos, plantas, fenômenos meteorológicos, objetos e artefatos) como sujeitos providos de um conjunto de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, as categorias de pessoas/gente torna-se um campo relacional (Viveiros de Castro, 2011).

Apesar das diferenças teórico-metodológicas de Graeber e Viveiros de Castro, o que está posto em destaque aqui é a necessidade de reorientar os olhares para pensar as múltiplas esferas e dimensões que compõem a política e os processos de resistência indígena. Isso dialoga com a noção de que o universo é concebido como ser vivente no qual não existe dualismo entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e divindades (Escobar, 2005).

Esses elementos levantam pontos importantes que possibilitam refletir sobre as maneiras com que os povos reelaboram as lutas pelo território, por autonomia e pela restauração ecológica na contemporaneidade. Na dimensão da Mata atlântica, é possível dizer que os povos originários Guarani Mbya, Kaiowá e Ñandeva apontam caminhos com suas diferenças e multiplicidades ao fortalecerem a autodeterminação com suas próprias referências bio/geográficas nos territórios ancestrais. O território é uma dimensão da resistência em um processo cíclico, ressignificado nos quadros atuais da luta pelos *tekoá/tekoha* (Ladeira, 2007; Testa, 2014).

No caso das territorialidades autônomas kaiowá e guarani, a relação respeitosa dos povos com a terra-território e a floresta é a expressão da espiritualidade e da diversidade no modo de ser e viver, em uma existência confluyente à *Ka'aguy rusu*. A floresta converge com o domínio fitogeográfico da Mata Atlântica, onde realizavam o manejo

de cultivos, da caça e coleta de alimentos e lenha. Na memória biocultural, essas relações se manifestam em trabalhos de pesquisadoras/es indígenas como Sonia Pavão (2021) e Marildo da Silva Pedro (2021) que demonstram os conhecimentos de seus povos a respeito da flora e da fauna, para a conservação da Mata atlântica e do cerrado, como garantia de segurança socioterritorial, autonomia e soberania alimentar, além de expressar ações de conscientização sobre a conservação das riquezas naturais nos territórios. Demonstram também a relação com os animais (*mymba*) e com os insetos (*vixoi*), abordando inúmeros aspectos bio/geográficos que perpassam os conhecimentos tradicionais. Cabe destacar que a abordagem da memória biocultural transpassa toda a construção dos dois trabalhos e tem sido um importante debate levantado, sobretudo, por pesquisadoras indígenas.

Ainda sob essa perspectiva, não voltado diretamente ao debate da memória biocultural e territorial, mas como aspectos possíveis de se estabelecer alguns diálogos, os historiadores Eremites de Oliveira e Esselin (2015) destacam que os antigos ervais nativos da região platina são paisagens humanizadas e registros de relações sociais no tempo e espaço. Essas dimensões revelam expressões dos conhecimentos tradicionais e das ecologias ancestrais no manejo dos ecossistemas e nos saberes compartilhados por gerações em cada território por meio da memória coletiva, mesmo que a floresta e os ervais estejam devastados pelas ações orquestradas pelos *mbairy* com a política do Estado e o avanço do extrativismo predatório.

A memória biocultural, a cosmopolítica e a ecologia política estão relacionadas à importância da *Ka'aguy rusu* considerada um espaço de muitos seres, divindades e classificações, com sujeitos que se conectam em lugares diversos e que participam da produção da paisagem do *tekoha*. Por toda essa complexidade, a floresta é um movimento de ontologias de diversas particularidades, cujo bom manejo é centrado nos conhecimentos tradicionais, no *ñembo'e* (rezas) e no *jehovassa* (bençãos), para que seja possível a construção de harmonia com os *jára* (protetores das espécies e lugares) (João, 2011; Benites, 2020).

Se houver manejo na floresta, considerada a casa dos animais, sem a prática do *jehovassa* e das rezas, os *jára* podem permitir que ocorra algum tipo de doença, o que é denominado de *opyrũ mba'asy*. Entre os *jára*, os guardiões são agentes que conduzem o equilíbrio da mata, e não há a dualidade da maldade ou da bondade, as relações dependem

de como os humanos agem com a floresta e os outros seres vivos (João, 2011). Nesse mesmo sentido, a cosmopolítica e a epistemologia kaiowá e guarani demonstram como os territórios e a geo/biodiversidade são apenas uma parte do *Yvy rendy* (mundo espiritual) (Benites, E., 2014).

Essas relações compõem a ciência do concreto e do sensível, construída pelas feições socioecológicas, territoriais e cosmológicas, que se materializam no *tekoha* e na *Ka'aguy rusu*. A ciência do concreto está inspirada na etnociência ou nas ciências indígenas a partir dos modos de classificar, observar e produzir pelas relações orgânicas nos territórios onde as formas de construção do conhecimento, de autogestão e manejo dos ecossistemas envolve as significações, o simbolismo, a espiritualidade, a memória e as formas de relacionar-se com os outros seres vivos. A ciência do concreto é multidimensional e não se restringe apenas à função de “utilidade prática”, revela formas distintas de pensamento científico, um construído através da vivência, percepção e criatividade, e outro deslocado; um muito próximo do sensível e outro mais distanciado (Lévi-Strauss, 1970).

De acordo com Martins (2020), o *ñembo'e* e o *jehovasa* possuem poder profilático como forma de manejo dos cultivos das plantas, do milho, da batata, do *kumanda* (feijão), da mandioca e da flora medicinal, possibilitando o bom crescimento, livre de doenças. Os conhecimentos e a reza são fundamentais para proteger e autogerir o território, as relações socioecológicas e fortalecer o cuidado com os *ka'aguy reko avae* (seres que cuidam dos animais que vivem na mata) (João, 2011). Nesse sentido, Benites (2020) destaca que a palavra *yvyrasáva* (aquele que passa pela terra) tem muito a dizer sobre as múltiplas existências kaiowá e guarani, onde todas as espécies e todo *tekoha* têm seus guardiões. Nessa relação a terra torna-se *ombojegua* (colorida) e produz a multiplicidade territorial e a diversidade socioecológica, que resulta da mobilidade dos guardiões (*Mba'e Jára kuéra*):

O amadurecimento da terra é o ponto máximo de sua perfeição, que permite interagir com os animais, as florestas e com os próprios guardiões (*Teko Jára kuéra*). (...). Por isso o universo e todos os seus componentes estão sempre em movimento, não cessando suas danças, que são intermináveis (Benites, 2020: 23)

Essas relações compõem a *Ka'aguy rusu* como dimensão das territorialidades autônomas, das celebrações e rituais que guiam a diversidade no modo de ser e existir, como as celebrações do *Kunumi*

*Pepy* (iniciação de meninos), do *Jakaira* (guardião do milho branco) e *Jerosy Puku* (batismo milho branco) que reunia muitos coletivos de diferentes *tekoha* (João, 2011).

Era em meio à grande mata que realizavam o manejo da terra, considerado um dever social e espiritual (*teko ndaha'ei tembiapo*) associado à agricultura de coivara como modelo praticado nas condições territoriais e socioecológicas no período anterior à ocupação *mbairy*. Essa prática permitia que a terra se alimentasse para recuperar a germinação com a agência dos *jára*. Através do manejo kaiowá e guarani, há que se ter também muito cuidado ao produzir os alimentos, de modo que não afete o espaço do outro humano (entendendo que humanos são muitos) (Valiente, 2019).

É evidente que, em contraposição às ofensivas do neoeextrativista que impera em Mato Grosso do Sul, a multiplicidade territorial e a sociobiodiversidade são legados da ocupação e manejo de povos originários e de suas práticas produtivas, bem como dos saberes e tecnologias ancestrais. O que possibilitou ampliar a oferta ecológica nos territórios com diferentes espaços produtivos e a ampliação dos policultivos. As múltiplas práticas culturais originárias em *Abya Yala* implicaram na elaboração de práticas específicas de cultivo, que foram modificando as paisagens e constituindo os territórios sociobiodiversos (Leff, 2000).

O conhecimento sobre os elementos faunísticos, florísticos e paisagísticos permitia associar a concentração de animais ou plantas a lugares particulares, em um processo através do qual os povos combinam saberes, a espiritualidade e os sistemas socioecológicos como rizomas, ou como eixos de onde emergem estruturas horizontais que sustentam a construção dos territórios de vida. O resultado dessa simbiose gera unidades ecogeográficas, isto é, agro-habitats e territórios sociobiodiversos, onde as concepções totêmicas, o manejo e a classificação de espécies e lugares geram manifestações da natureza pela multiplicidade de corpos.

No sistema de manejo kaiowá e guarani, o recolhimento de raízes e frutas era sempre orientado pelo *Ñande ru* e *Ñande sy*, que com a reza protegem o coletivo, atraem animais de caça e mantém a fertilidade da *kokue* (roça). Essas relações estabelecem dinâmicas contínuas entre princípios metafísicos, ciclos ecológicos e dimensões territoriais atravessados pelos mundos tangíveis e intangíveis. Um dos principais

agentes da memória biocultural, territorial e cosmológica é o milho, considerado fundamental para a existência do mundo, para as roças e para as celebrações desses povos: *o avatikyry/avati ñemongarai*. O *jára* do milho, *Jakaira*, é um ente e uma referência do *tekoha*, da ecologia ancestral e da cosmopolíticas.

Há dois ritos imprescindíveis para que os cultivos possam germinar e crescer de forma saudável. Primeiro, o *jehovasa* para abençoar as sementes e depois o *Jerosy Puku*, ritual cujos cantos exaltam os elementos que estão no corpo de *itymbýry* (planta que nasceu), ritos associados ao *Chiru* (princípio de tudo) (João, 2011). Em diálogos com um companheiro educador e pesquisador kaiowá, há um destaque para as memórias do *Jerosy* e os impactos causados pelos *mbairy* nesse importante ritual:

O *Jerosy* que agora é um dia ou dois, antigamente era três meses. Enquanto tinha comida estava festando. E naquela quantidade de festas tinha trabalho também, a gente já plantava. A gente veio para se alegrar aqui. É o branco que fez um ‘inferno’, e isso vai contra eles mesmos (Educador kaiowá, agosto/2020, Tekoha Panambizinho).

Em meio às caminhadas, ritos e celebrações, cultivar os alimentos estava atrelado à reciprocidade (*jopoi*), às relações através das rezas e a um bom relacionamento com *o jo’o járy* (o dono dos animais), com a *kaja’a* (a dona de águas), com *jakaira* (dono da agricultura) e com o *ka’aguy ava ete* (dono do mato) (Martins, 2020). O pesquisador Anastácio Peralta enfatiza que no início dos tempos foi através da reza que surgiram todos os elementos da vida, de forma que “rezavam dia e noite para encantar os *jára*, até sair o alimento da terra. Muitos falam que não tinham o que comer e Deus foi andando na frente e os *Nhande-ru* rezando, assim ia nascendo pé de milho” (Peralta, 2017: 8).

São os *ñande ru* e as *ñande sy* que possuem a capacidade de transitar entre os mundos, por meio das rezas e dos cantos, através do qual cada rezadora e rezador personifica o canto e a reza no seu *nhe’engary* (alma/palavra) (João, 2011; Benites, E., 2014). De acordo com o Eliel Benites (2014) os cantos são como as trilhas pelas quais torna-se possível contemplar o caminho iluminado (*tape rendy*), que move até a morada das divindades para fortalecer o conhecimento na condução do povo e das belas palavras que declaram as expressões da terra.

Estes são momentos de transe em que se entrecruzam tempos e

espaços, com cantos (*porahéi*), rezas (*ñembo'e*) e danças (*jeroky*, *guachire*, *kotyhu*, *ñemongo'i*) como formas de interconexão com os mundos intangíveis. A religiosidade kaiowá e guarani é a fonte inspiradora do conhecimento e da relação com o ambiente (Benites, E., 2014). A pesquisadora Valdelice Veron (2018) enfatiza que a espiritualidade é o que equilibra as relações na Terra e foi assim que o *Xiru Hyapu Gwasúva* (Ser Supremo) deixou alguns legados com os quais precisam manter o respeito e o cuidado, entre esses legados o *tekoha*, as riquezas naturais e o respeito mútuo com a Terra e com todos os seres, bem como a vivência de forma autônoma.

Em meio a essa teia de vida, os territórios e os saberes bioculturais baseiam-se em experiências em que os feitos e significados se constroem na “valorização de acordo com o contexto natural e cultural onde se desdobram” (Toledo e Barrera-Bassols, 2009: 40), através da qual são tecidas a cosmologia, as histórias e as trajetórias que classificam os elementos espirituais, socioecológicos e espaciais. Para os povos Kaiowá e Guarani esses saberes e territorialidades se caracterizam pela diversidade de percepções de mundo em que cada *tekoha* e núcleo familiar possui um modo peculiar (*teko laja kuera*), caracterizado pelo *teko retã*, o modo de ser múltiplo (Benites, 2012, 2020).

O *tekoha* é uma dimensão territorial, ecossistêmica, política e religiosa, um arranjo diverso composto por núcleos familiares (*te'yi*), alianças e cooperação, interdependente das lideranças espirituais, os *ñande ru* e *ñande sy*, dos *jára*, do *ñembo'e kuaa rape* (o caminho da reza ou a reza que caminha) e da *Ka'aguy rusu*. Isso possibilita o entrecruzar contínuo entre as histórias e trajetórias de gerações que dão sentido e pavimentam as lutas do presente e por outros futuros possíveis.

O *tekoha* é um caminho por onde os sujeitos caminharam e caminham “no tempo e no espaço, dando constantemente sentido à existência. O ponto de chegada desta caminhada é o *teko araguyje* (modo perfeito de ser, modo de ser dos deuses)” (Benites, 2020: 25). Essa caminhada semeia<sup>6</sup> a chegada ao lugar mais importante, o lugar da imortalidade, a “Terra sem Males”, na qual a condição humana é ultrapassada para realizar-se a condição de plenitude (Clastres, 1993).

A Terra Sem Mal é um lugar e um horizonte político da luta autônoma e anticolonial contra o Capital-Estado. Portanto, pode ser pensada como o próprio *tekoha*, como vem afirmando o prestigioso rezador kaiowá Atanásio Teixeira. Para Pimentel (2012) a Terra sem

6. Utilizamos a palavra semear neste trabalho por seu sentido etimológico de produzir, criar, cultivar, fazer germinar. É sob essa perspectiva que compreendemos toda construção do conhecimento como um ato de semear permanente, sempre em movimento de partilha entre uma multiplicidade de trajetórias, histórias e saberes em âmbito coletivo.

Mal, sob a própria dinâmica e perspectiva que permeia a agricultura tradicional que se realiza sob o aspecto de uma terra que envelhece e que possui a necessidade de novos espaços, aponta a demanda por novas terras quando, com o impacto colonial, surge todo o desterro que conhecemos. Há um profundo sentido cosmológico, “mas é inegável que se trata de uma figura que remete diretamente a essa dinâmica territorial. Afinal de contas, (...) a dimensão ecológica é inseparável da reflexão xamânica” (Pimentel, 2012: 131).

### **Resistência ancestral como reafirmação de vida e o *karai reko* como forma-política etnocida e ecocida**

O conjunto de relações espaço-temporais construída através da cosmopolítica kaiowá e guarani compõe o *tape kuéra* (redes de relações) como dimensão da memória coletiva e da resistência territorial, mesmo que a maior parte dos *tekoha* estejam descaracterizados pelo Estado e pelo neoextrativismo.

As relações que compunham outrora a paisagem multiespécie e o território biocultural que permeava os *tekoha*, com a presença dos *jára* e a diversidade faunística e florística foram degradadas pela política estatal-colonial e pelo extrativismo predatório, processo que fundamentou o desterro e a despossessão. Diante desse contexto, em uma Carta-Manifesto dos Movimentos Indígenas em Mato Grosso do Sul, os povos Terena, Kinikinau, Kadiweu, Guarani e Kaiowá denunciaram as violações aos direitos originários, a morosidade dos processos de demarcação, os assassinatos pelas mãos de jagunços e pelo terrorismo<sup>6</sup> de Estado.

Denunciamos (...) todas as outras formas e táticas utilizadas para violar a vida de nosso povo, como os despejos de agrotóxicos sobre as comunidades – que tem voltado a ser cotidiano – e as estratégias de intimidação de nossos líderes e famílias. (...) o agronegócio faz o que sempre fizeram, seguem promovendo o roubo de nossos territórios e a violência contra nossa Terra Mãe. (...) denunciaremos aqui o uso do aparato das forças de segurança públicas por entes privados, fazendeiros e políticos de maneira generalizada no estado contra os povos indígenas. (...). Exigimos que o Estado respeite de forma imediata nossas retomadas e pare com este jogo sujo, criminoso e genocida que vem promovendo através da proibição de assistência humana a centenas de famílias, seja por boicote a alimentos, gerando a fome, e (ou) boicote a políticas de atenção básica de saúde, gerando a morte inclusive de crianças pela doença (CIMI, 2020: 2)<sup>7</sup>.

7. O que estamos denominando como terrorismo de Estado tem como premissa o estado de exceção como regime que vai além das trocas de partidos no governo, essa perspectiva dialoga com Passos (2008) ao demonstrar que é preciso ir além da noção de que os períodos autoritários ou de intensa violência do Estado brasileiro se resumem aos intervalos entre 1930 e 1945 e entre 1964 e 1985, perspectiva sustentada pela tendência historiográfica hegemônica. O autor evidencia que essa noção é equivocada já que fragmenta a experiência histórica e inibe, invisibiliza e anula a consciência de que há, no curso da história do Brasil, um *continuum* classista e racista de terrorismo de Estado (Passos, 2008).

8. CIMI. Carta-Manifesto dos Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul. 20\02\2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/carta-manifesto-encontro-povos-indigenas-ms.pdf>>. Acesso em: 19/02/21.

Nesse contexto atroz, um companheiro kaiowá ressalta como o Estado e o extrativismo predatório, além de serem agentes do genocídio, do ecocídio e das violações dos direitos territoriais originários, têm prejudicado, conseqüentemente, a autonomia alimentar e a agrobiodiversidade. Destaca como exemplo sua perspectiva sobre as sementes, que são tratadas pelos *mbairy* como mercadoria a serviço de grandes corporações do agronegócio. Essa crítica substancial sobre os *mbairy* e suas práticas predatórias, perfaz a expansão de um mundo adoecido:

Para o povo colonizador tudo é mercadoria mesmo, não se sente parte de nada. Quando se muda a semente, quando muda dentro dela, você também vai ter mudança no seu corpo. (...) Sempre falo que a gente é o que come, então é necessário se alimentar bem. E alimentar o sagrado, a espiritualidade (Educador kaiowá, agosto/2020, Tekoha Panambizinho).

Em contraposição à mercantilização da vida, os kaiowá e guarani destacam o cuidado com a terra, com a vida e com a espiritualidade que une os ancestrais e aos que virão, une à floresta, ao *tekoha*, a todos os seres que os rodeiam e às divindades. Alimentar a espiritualidade é relacionar-se em meio a essa teia de vida (Veron, 2018). Nesse mesmo sentido, todos os seres existentes são representações da espiritualidade e de outras sensibilidades, sendo a religiosidade a base de sustentação e fortalecimento da cosmopolítica e de toda a relação cultural, territorial e ambiental (Benites, E., 2014).

A sociedade moderna colonial fundamenta a racionalidade euro-ocidental, neoliberal e neoextrativista, sendo os *mbairy* uma representação dessa racionalidade. Por isso também são chamados de povo da mercadoria, a partir da crítica de Davi Kopenawa, o pensamento dos ‘brancos’ apesar da memória engenhosa, está enredada em palavras esfumaçadas, cuja mente costuma ser tortuosa. Ao contrário, o pensamento-mundo Yanomami “segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos” (Kopenawa e Albert, 2015: 64).

Para o xamã, o pensamento-mundo Yanomami está sob as bases das palavras de *Omama* e dos *xapiri*, entrelaçado ao pensamento da floresta. De outro modo, para Krenak (2019), as existências e políticas dos povos originários demonstram como é rasa a visão de que a ampla crise ecológica e climática, a qual estamos enfrentando, é um impacto

que humanos causaram ao organismo vivo que é a Terra, é necessário nomear qual sociedade tem causado. Já que para alguns povos e culturas a Terra “continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (Krenak, 2019: 22).

No pensamento-mundo kaiowá e guarani, esse processo de devastação está atrelado ao *karaí reko* (modo de viver dos ‘brancos’/ não indígenas) que tem gerado o desterro e prejudicado os sistemas socioecológicos, territoriais e cosmológicos. Uma das características que marcam esse processo de desterro inclui o afastamento dos *jára* (donos) de diferentes domínios (como as nascentes e rios, fauna, flora e roça), a quem cabe cuidar das espécies e dos lugares, ou gênero de coisas como o *Tekojára* (donos do “modo de ser”), mas, que se afastaram à medida que se expandiu a violência e a devastação ambiental pelos *mbairy* considerados os *platajára*, donos do dinheiro (Pimentel, 2012).

Nesse contexto, esses povos percebem que os *jára* foram subindo e se afastando da terra, em decorrência da degradação sistêmica ocasionado pelo *mbairy*. Nesse contexto, as lutas dos povos originários constituem a fronteira e a resistência ancestral e anticolonial frente às violações do terrorismo de Estado e do agronegócio contra seus corpos e territórios. Essa luta incessante é uma luta pela vida, pelo *tekoha* e por autonomia territorial contra os solos devastados pela mortífera atividade neoliberal e neoextrativista.

Esses elementos são os eixos políticos do retorno de todos os agentes que compõem os *tekoha*, tendo como elementos centrais a espiritualidade, a auto-organização e a memória biocultural e territorial. Sob essa ótica, compreender a importância da cosmologia tradicional para a memória biocultural e para as lutas territoriais reorientam olhares para pensar a Ecologia Política em aprendizado com as formas de resistência, autonomies e autogoverno dos povos, frente aos impactos socioambientais, ao estado de exceção permanente e a insegurança territorial.

Pensar os impactos socioambientais e territoriais pelas auto-percepções dos povos, nos permite refletir as múltiplas relações e efeitos que isso suscita nas memórias e vivências das/os afetadas/os. Esses impactos estão relacionados diretamente ao ecocídio e etnocídio como cerne do poder da forma sociopolítica do Estado e da violência causada

pelo neoextrativismo. Em contraposição, esta é a luta permanente em defesa da vida e do território. Essas dimensões demonstram que não há apenas uma diferença ontológica, mas há conflitos e o desterro de uma ontologia sobre a outra, portanto, se trata de guerras ontológicas, porque o que está no cerne da questão é a existência de entes no sentido pragmático, questão de vida ou morte (Almeida, 2013).

Toda ontologia ou percepções sobre o mundo cria uma forma particular e singular de ver e fazer a política; quando isso se confronta com a estrutura do Capital-Estado há tensionamento, conflitos entre as ontologias e muitos modos de resistência. Por isso, considerar as diferenças ontológicas é fundamental, pois, ao falarmos por exemplo da montanha como um ancestral ou como entidade sensível, se está referenciando dimensões da relação social, mas não uma relação de sujeito e objeto (Escobar, 2014).

Por esse ângulo, para Benites *et al.* (2021) é vital retomar o vigor analítico e político da cosmologia, do território e da biodiversidade, elementos que expressam dimensões das ontologias originárias e possibilita torná-los ferramenta de ação e protagonismo dos povos. Esses fatores cosmológicos, territoriais e ecológicos a partir da crítica substancial dos povos também evidenciam os impactos socioambientais e os processos de usurpação dos territórios por meio do Estado e do avanço do extrativismo predatório, bem como as dimensões da resistência. Ainda nos permite evidenciar a simetria e as assimetrias das relações multiespecíficas, das diversas ontologias e da multiplicidade semântica com as formas de organização política diante da insegurança e instabilidade territorial decorrentes do agronegócio.

O estado de exceção gerado pela política estatal e pelo agronegócio tem se constituído como regime contínuo sob diferentes governos, seja com a esquerda institucional no poder com o Partido dos Trabalhadores (PT) ou com a extrema direita empresarial e militar com a política genocida de Jair Bolsonaro (PL). Nesse contexto, se amplia o terrorismo de Estado e avançam os territórios corporativos sob controle de fazendeiros, políticos e empresas nacionais e transnacionais tal como a BRF (fusão entre Sadia e Perdigão), COAMO, Seara Alimentos Ltda. (JBS), Bayer, Bunge, Cargill e grandes fusões, como a Raízen (Cosan-Shell) do setor sucroenergético e que incide sobre a Terra Indígena Guyraroká e a usina São Fernando que era um empreendimento da

Agropecuária JB (Grupo Bumlai) com o Grupo Bertin, um dos maiores frigoríficos da América Latina.

Nesse processo de terrorismo de Estado e de guerra causada pelo agronegócio, resistem as retomadas e os acampamentos, tal como resiste o acampamento Apyka'i/Curral de Arame, denominada por Morais (2017) de “Front surreal” pela sucessão de ataques, despejos, assassinatos/“atropelamentos” e violência que o acampamento tem vivenciado. O autor destaca que o denominador comum Estado, no mapa colonial, sufoca a ação subversiva dos acampamentos de retomada como espaços nos quais se produzem e reproduzem relações contra o cerco. “Ora, não há dúvida de que o acampamento *tekoha* Apyka'i é produto da oposição constante à agenda do Estado e da sociedade envolvente que prescreveu e segue prescrevendo aos Kaiowá o cerco” (Morais, 2020: 319).

O acampamento Apyka'i está nas proximidades da BR-463 que liga o município de Dourados-MS à Ponta Porã-MS, resistindo nas margens do terrorismo de Estado e dos cercos do desterro causado pelo agronegócio. Esse acampamento é a expressão maior da despossessão, da vulnerabilidade ambiental e territorial, do genocídio, mas é também a máxima expressão da luta, da desobediência anticolonial e da resistência de um *tekoha* inegociável, de modo que o acampamento permanece à beira da rodovia com a força da liderança e mulher kaiowá Damiana que por décadas se recusa a se afastar de seu *tekoha*. Para as pessoas que vivem no Apyka'i, o que os mantém em pé de luta é ser um povo inseparável de seu *tekoha*, de seus territórios-memória (Morais, 2020).

Esses elementos são processos que demonstram as relações de poder e resistência, revelando como todos os governos têm se beneficiado diretamente da despossessão dos territórios ancestrais indígenas para avanço de madeireiros, garimpeiros, empresários, fazendeiros, políticos e grileiros. Nessa aliança entre o Estado e o Capital, há sempre um artifício legal para legitimar as invasões, mas como ressalta Valdelice Veron (2018), quando os povos retomam suas terras tradicionais, forças-tarefas policiais são criadas para expulsá-los em nome do “desenvolvimento”, às custas dos direitos políticos, territoriais e ambientais dos povos indígenas.

Essa força-tarefa criada pelo Estado para intensificar as violações contra os direitos territoriais originários vai além da repressão

policial e é escancarada na dinâmica de grandes financiamentos de campanhas governamentais por empresas voltadas ao agronegócio; no investimento estatal ao avanço desse modelo, como no monopólio de violência do Estado contra os povos indígenas com os despejos e com os incentivos ao arrendamento.

Em meio às violações e artifícios do Estado contra os direitos originários, os povos indígenas semeiam a resistência em defesa da vida, do território e da autonomia contra a ofensiva da burguesia agrária e a ostensiva estrutura de exploração de seus corpos-territórios. Essa resistência originária é semeada em diferentes arranjos territoriais, especialmente pelas retomadas, que constituem a possibilidade de reconstrução do *teko porã* (bem viver) e do *teko araguyje*.

Nesse sentido, não basta olharmos somente para a multiplicidade de cenários em que habitam e resistem os povos originários, é fundamental pensar as políticas dos próprios povos aos seus modos, territórios e tempos, dimensões estas que compõe os processos da luta anticolonial, de autodeterminação política e das formas de autonomias (Antileo, 2012). Quando (senti)pensamos com as retomadas territoriais kaiowá e guarani, é necessário compreendê-las sob o espectro das ações políticas autônomas de recuperação de porções dos *tekoha*. Elas são ações diretas em respostas ao agronegócio e ao Estado diante da monopolização das terras, da violência e do etnocídio, conforme relato de um agente de saúde kaiowá:

A gente vê e a gente escuta nos noticiários, nas redes de televisão e nos jornais que o agronegócio é bom, mas isso para eles. Mas essas mídias não mostram o lado da comunidade kaiowá. Não falam da violência, do quanto prejudicam as nascentes e córregos, os rios que temos próximos aos nossos territórios, que os Guarani e Kaiowá depende, que bebe água de lá, que pega água de lá. Mas eles só criticam os povos indígenas, falam mal dos indígenas. Por isso é muito importante que as pessoas que moram na comunidade falem sobre isso e que pesquisem sobre isso, que falem nos jornais, denunciem onde puderem (Agente de saúde, setembro/2021, Tekoha Nhu Vera I).

Isso tem como pano de fundo a reivindicação do direito à existência digna que implica a retomada do *tekoha* e a restauração dos modos sagrados de ser, bem como de recomposição das forças da terra, por isso, pensar as retomadas “implica levar em consideração toda essa complexidade de sua composição, toda sua potência espiritual e

autônoma que busca restabelecer na base comunitária a autogestão e a autodeterminação como prática cotidiana” (Monfort, 2022: 177).

Os movimentos de recuperação dos territórios, designados como retomadas, são expressões da luta anticolonial manifestada como ações autônomas de recuperação do *tekoha* e ações diretas em resposta e em contraposição ao Estado e a guerra ocasionada pelo neoextrativismo. São processos que emergem da participação de diferentes gerações e agentes políticos humanos, outros humanos e divindades que compõem a cosmopolítica que busca reconstruir o *tekoha*, o *teko porã* e o *teko araguyje* (Lima *et al.*, 2021: 60). Ademais, é a fonte de resistência através da qual é possível recompor a vida em sua multiplicidade.

Uma das expressões desses processos é que elas, comumente, são ações protagonizadas pela força dos *Ñande Ru* e das *Ñande Sy*, que conduzem esses caminhos com diferentes gerações, através da auto-organização comunitária. Pimentel (2015) evidencia que, frequentemente, o ‘sucesso’ ou o ‘fracasso’ dos processos de recuperação do território é relacionado à presença ou ausência de um rezador e de suas orientações junto a dado coletivo. “Muitos dos principais movimentos guarani de resistência ao avanço colonial foram liderados por xamãs” (Pimentel, 2015: 809).

Sob essa ótica, Benites, T. (2014) enfatiza que os relatos indígenas evidenciam que desde o final de 1979 as assembleias do conselho Aty Guasu passaram a se fortalecer ainda mais, em função da proteção dos seus *jára* e devido à presença de várias lideranças religiosas, tornando-se vital para a ação e valorização dos *jeroky* na luta pelo *tekoha*.

De acordo com as palavras de um conselheiro da Retomada Aty Jovem (RAJ):

Na retomada nós jovens aprendemos muitas coisas, o principal é a sobrevivência do dia a dia, do nosso cotidiano, nós jovens na retomada sempre estamos na frente da luta somos como guardião cuidando para não acontecer nada com o *tekoha*. No *tekoha* nós temos o nosso modo de ser que nós chamamos de *Ñandereko*, aprendemos muitas coisas que nós kaiowá tínhamos esquecido, como a casa de reza nós chamamos de *ogusu* ou *ogapysy* a casa sagrada aonde os espíritos chegam durante o nosso ritual quando nós dançamos e cantamos. Esse é o nosso porto seguro na retomada a *ogapysy*, muitos jovens não conheciam essa ligação com cultura e depois que veio retomar e morar no território que nós chamamos de *tekoha*, os jovens aprendem essas coisas. Nas retomadas nós não voltamos apenas para retomar de novo o território, nós também retornamos de novo o nosso modo de ser a vivência e aprendizagem a cultura, língua a crença essas são coisas fortes na

retomada e os jovens estão aprendendo isso (Conselheiro Retomada Aty Jovem, julho/2020, Tekoha Guyra Kambi'y).

Muitas pessoas que vivem nas retomadas destacam a importância dessa ação autônoma para buscar viver melhor e fora dos cercos instituídos pelo Estado e pelo neoextrativismo. É com o território que a vida emerge e se fortalece coletivamente por meio da espiritualidade, das formas próprias de organização política e dos modos de manejo dos sistemas socioecológicos.

As articulações para as retomadas são semeadas com apoio da Aty Guasu (Grande Assembleia guarani e kaiowá), da Kuñangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres) e da RAJ (Retomada Aty Jovem), cujo apoio é baseado na solidariedade (*ñomoiru ha pytyvõ*) entre as comunidades. A expressão *ñomoiru ha pytyvõ* é fundamental para a rede de apoio, já que *ñomoiru* aproxima-se de “articulação, juntar-se, estar em grupo” e *pytyvõ* de “cooperar, dar força, encorajar”. Nessa perspectiva, os conselhos territoriais tradicionais pautam o *ñomoiru ha pytyvõ* como múltiplas ações de apoio mútuo e de autonomia por meio da articulação com as lideranças religiosas e políticas (Benites, T., 2014).

Para além de se constituir como ação autônoma, esse processo envolve as agências cultivadas especialmente pelos *Ñande Ru* e *Ñande Sy* através dos cantos, do *jehovasa* e das rezas sagradas, que são as sementes que alimentam a esperança de retorno ao *tekoha*. Nesse contexto, o rezador tem um papel de interlocutor ativo no diálogo transespecífico; de forma que o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer (Viveiros de Castro, 2011).

Nessas esferas de resistência é que a luta pelo *tekoha* é constantemente reelaborada como horizonte cosmológico, político e territorial em meio à força dos conhecimentos tradicionais, ao xamanismo e à livre autodeterminação que perfaz as assembleias e os conselhos, desde onde insurgem discursos políticos contra a violência e os cercos do desterro causado pelo terrorismo agroempresarial-estatal, de forma que o campo semântico e político da devastação causada pelo *karaí reko kuera* são subvertidas pela emergência de diversas críticas, discursos e profecias que pulsam do pluriverso kaiowá e guarani (Monfort, 2022).

As retomadas são processos de enfrentamento radical ao desterro e à despossessão que o sistema do agronegócio produz e ao imaginário social do ‘agro’ na região. Se estabelece como um processo de

busca pela restauração das formas organizativas do *tekoha*, pela recomposição dos territórios sociobiodiversos e pela busca do fortalecimento dos tecidos de solidariedade, além de se constituir como ação subversiva e imaginário radical.

De acordo com Benites E. (2014) essa é a forma com que estabelecem vínculo e a necessidade de manter-se conectado ao mundo espiritual. Para um companheiro da retomada Guyra Kambi'y:

A retomada fortalece mais a cultura principalmente as crenças, a reza, a dança e é a espiritualidade que nos fortalece e nos segura nas retomadas. Mesmo com as dificuldades, nós sempre rezamos e cantamos para adorar aos deuses da natureza pela chuva, pelo sol, pela água e pela lua. Sem a nossa crença nós não teríamos sobrevivido na retomada. Quando nós fazemos o ritual é para abençoar a nossa vida, para nós termos saúde e coragem. Também plantamos alimentos na retomada para o nosso sustento e os rituais servem para isso também para abençoar a nossa comida das pragas, porque os brancos usam venenos. Mas nós kaiowá usamos ritual de reza para tirar as pragas da plantação de nossa roça, isso é muito importante e sustentável para nós (Conselheiro da Retomada Aty Jovem, julho/2021, Tekoha Guyra Kambi'y).

A fala do companheiro é um discurso político importante atravessado por uma trajetória de vida e luta na retomada, elementos que nos permitem pensar como se fortalece a coletividade, os conhecimentos tradicionais, os processos de auto-organização e como cultivam novamente a terra como eixos da força que recompõe o *tekoha* retomado a partir do jeito belo e múltiplo de ser kaiowá e guarani. Os processos de autodeterminação política e territorial que constituem os movimentos de retomada certificam a importância da memória biocultural, da autonomia territorial, da espiritualidade e do caráter anticolonialista e auto organizativo desse movimento, de modo que o *tekoha* é a dimensão através da qual se habita o mundo com a plenitude do jeito múltiplo de ser kaiowá e guarani. Apesar do Estado, dos ruralistas e de outros setores reacionários e oligárquicos, o devir das memórias do *tekoha* na luta, semeia territórios autônomos e livres de exploração, demarcado ou retomado, que não estão sujeitos à mercantilização (Monfort, 2022).

Essas relações permitem dizer que a memória é uma dimensão fundamental da luta contra o capitalismo, o Estado e suas estratégias de despossessão do futuro. De modo que a memória é uma fonte vital para configurar o antagonismo no presente e fortalecer as lutas por um outro porvir (Trujillo, 2020). Sob essa ótica, a retomada está associada à presença dos/as *jekoha* (sustentadores/as da memória), dos anciões e an-

ciãs, para fortalecer as antigas trajetórias através dos *tekoha*, reavivando memórias para que os saberes e valores tradicionais se materializem na condição atual e possam estruturar novos pensamentos-mundos na perspectiva de levantar novos territórios em resistência. De acordo com Benites (2021) os corpos harmônicos são frutos do poder encantador do *jekoha*, os quais alicerçam o estado a unidade dos corpos e o *tekoymã* (modo de ser dos antigos/condição para alcançar o *teko araguyje*):

O *jekoha* expressa ainda a centralidade das experiências passadas da construção do cosmos, que os demais guardiões absorvem para a continuidade na construção do seu cosmos específico, uma espécie de fronteira mais rarefeita das forças do *jekoha*, e que, se necessário, volta para o *ñanderuvusu* (...) utilizo o termo *jekoha* porque desde criança ouvi repetidas vezes nas falas dos meus avós (...) tornar-se *jekoha* é tornar-se transportador e conector do sentido do *teko araguyje* ou *tekoymã* no âmbito das novas gerações, pulverizando-se nelas estes sentidos, para formar o seu entorno e, neste processo, vai atualizando o *teko joja* nessas novas e diversas realidades. Assim, *jekoha* se torna referência do *teko joja* específico, por ele mesmo edificado, criando o seu próprio *ára* e tornando-se o seu guardião, além de responder, por este viés, os desafios promovidos por outros contextos (*ára*) resistentes, como o mundo não indígena. (Benites, 2021: 93 e 137).

Sob os alicerces da memória, as retomadas pautam o fortalecimento das relações espirituais, territoriais e socioecológicas do *tekoha* por meio da autonomia, dos conhecimentos tradicionais e das tecnologias ancestrais. Poder plantar e semear a busca pelo retorno da abundância dos rios, da flora e da fauna é um marco nas memórias territoriais e bioculturais contra a grande negligência dos *mbairy* e a destruição sem precedentes que tem nos levando a consequências ainda mais devastadoras, como as que já estamos experimentando (Peralta, 2017, Veron, 2018).

Já estamos no processo dos efeitos de uma ampla destruição causada pelo *mbairy reko* com o surgimento de mais doenças, devastações climáticas e profunda aniquilação da geo/biodiversidade. Nesse sentido, o *Ñande Ru* ressalta:

Antigamente, a minha escola era a roça, lá que eu aprendia muitas coisas, a plantação de mandioca, cará, batata doce. Isso que nós comíamos principalmente o cará. A roça para nós é educação. Nós plantávamos os alimentos na mão, não tinha as maquinarias, a gente usava nossa própria mão. Com isso, nós aprendemos bastante. O alimento, a abóbora por exemplo, tem o seu tempo e sua época de plantação que só nós indígenas sabemos, e os brancos também têm seu dia, épocas diferentes. Desde quando eu era criança eu sempre conversava com o meu vô e vô com isso eu

aprendi sobre a roça, as plantações. (...). Meu pai, antigamente, me ensinou a cortar um galho para fazer a roça para a plantação, com isso eu aprendi a roçar a plantar, era uma alegria para mim, viver bem, hoje em dia as plantações não são mais como antigamente porque não tem mais mata. Com isso as plantações não são mais produtivas, os brancos tiraram a nossa mata (*Ñande Ru*, junho/2019, Aldeia Jaguapiru/Reserva Indígena de Dourados).

Assim como as retomadas territoriais, a educação indígena desde a autonomia se mostra como uma potente estratégia de luta e resistência política e epistêmica contra a destruição da floresta pelos “brancos” que sustenta a forma de educação do *mbairy*. Nos diálogos com o companheiro educador kaiowá foi ressaltado o quanto a educação do “branco” é destruidora e como esse pensamento se impõe através da escola convencional. De modo que, fica evidente a importância da luta persistente por uma educação diferenciada e anticolonial, construída sob as bases dos saberes tradicionais:

A gente está tentando fazer a roça – *kokue* – novamente, ela era a nossa escola antigamente, uma boa escola era ter uma boa roça com muita comida. Na mentalidade do branco a roça é lugar de sofrimento, para nós é totalmente contrário, é lugar de lazer onde a gente planta juntos, colhe, come milho assado, mandioca assada, as crianças brincam e aprendem. Mas aí a escola tirou isso, como se trabalhar na roça fosse feio. E é ali que a gente aprende e que a gente conta como era antes da chegada do *karai*, é a forma mais importante da gente fazer a educação indígena guarani-kaiowá (Educador kaiowá, agosto/2020, Tekoha Panambizinho).

26

A educação guarani kaiowá se opõe radicalmente ao predatismo como racionalidade e à monocultura da paisagem e da mente dos *mbairy*. A partir da autonomia educativa semeiam a educação anticolonial através do fortalecimento dos saberes tradicionais e dos espaços de atuação política. Durante a conversa, o educador fez uma ressalva sobre a supressão da mata nativa pelos “brancos”:

Na região que eu morava, ali em Caarapó, a gente saía da aldeia em caminhada para ir para outro lugar e era tudo sombra, era uma alegria a gente caminhar que chamamos de *oguata*. E minha mãe, pai e rezadores falavam que tinha muita comida pesca, caça, *kokue* grandes, chovia mais, na hora certa, era mais fresco, não como agora com aquecimento global aumentando e a natureza fora do equilíbrio e parece que cada vez vai perder mais com o modo de *karai reko*. Esse modo de ser predador. Na visão do branco, quanto mais predador você é, mais bom você é para ganhar o papel-dinheiro, aquilo que você não leva com você (Educador kaiowá, agosto/2020, Tekoha Panambizinho).

Essas críticas radicais e reelaborações cosmopolíticas, como a do educador e do rezador, ressaltam que a mentalidade e ações dos *mbairy* destrói tudo por meio da relação de exterioridade e dominação sobre a terra/Terra. A “natureza” enquanto exterioridade é um problema fundamentalmente do *mbairy* e da necroeconomia moderna, colonial e patriarcal. Ainda assim, afirmam que é o conhecimento tradicional, especialmente dos *ñamoi* (avô), *jary* (avó), *Ñande Ru* (rezador) e *Ñande Sy* (rezadora) que dará chance à sobrevivência de todas e todos, frente à devastação na qual estamos imersas/os. Há que se ressaltar que, nesse contexto, uma das características do discurso xamânico kaiowá e guarani sobre o futuro é relacionado à elementos do que denominamos de clima, agricultura, fauna e flora, de modo que, o discurso profético sobre a devastação da biodiversidade e as retomadas dos territórios adquirem feições ecológicas, com várias dimensões das consequências desastrosas das alterações ambientais ocasionadas pelos *mbairy*. Se exalta a recuperação do ambiente e das forças relacionadas aos xamãs (Pimentel, 2012).

Nesse mesmo sentido, a Kuñangue Aty (2018: 2) afirma que os não indígenas fazem de tudo para destruir, “por isso temos que fortalecer o nosso corpo e o nosso povo, não aceitamos nenhuma lei vinda dos não indígenas. Temos água e eles o veneno, temos a terra e eles o dinheiro, viemos para preservar e eles para destruir”. É a luta pela vida frente ao modelo atroz da forma-política do Estado e da necroeconomia política do agronegócio, principais responsáveis pelo genocídio, pelo ecocídio e pela deflagração de territórios corporativos e ataques agroquímicos. Para Valdelice Veron (2018):

Nossos territórios estão sendo invadidos (...) cujo único objetivo é o de enriquecer com o abastecimento do mercado internacional de soja, carne, cana; é o agronegócio que invadiu nossos territórios sagrados. Para nós, um grande flagelo é o biocombustível, o etanol, produzido em nosso território, como sangue que jorra de nossas veias e que inunda a terra Kaiowá (: 16).

A intensificação da devastação ambiental e da precarização territorial como produto da expansão do agronegócio nos permitem o entendimento da dimensão política das consequências socioterritoriais, ecológicas e patogênicas causadas pelos *mbairy*. Isto implica pensar o sujeito como membro de uma comunidade de seres que não só direciona olhares para sua própria espécie, mas abarca toda a sociobiodi-

versidade da qual somos parte, sob a urgência de redefinir o lugar que o humano e o político têm na vida no seu conjunto (Machado Araoz e Rossi, 2020).

As lutas, ações políticas autônomas, kaiowá e guarani são lições de políticas comunitárias que pulsam vida contra a necroeconomia:

Para nós indígenas tudo é vida, é diferente do branco. A produção também vem de gente, de humano, então a produção é humana, milho é humano, mandioca é humano, porque ela produziu de gente, então elas também se conversam, se falam e também se alegram (Peralta, 2017: 3).

A resistência ancestral insurge com ações que afloram a auto-determinação política e territorial fundamentada na espiritualidade onde sonham poder voltar a viver na terra onde nasceram ou na qual seus antepassados nasceram e viveram (Benites, E., 2014). O *tekoha* é fortalecido através da memória, da autoafirmação da vida e das lutas territoriais por meio da demarcação, retomadas e autodemarcação, possibilitando o fortalecimento do *ñanderekoete* (modo de ser) e das reconexões às divindades. Esse conjunto de conexões propiciam condições que gradualmente permitem a restauração das formas de conviver, dos sistemas socioecológicos tradicionais, das formas de cultivar a terra e o jeito sagrado de ser.

Um dos principais processos de recuperação territorial, compondo nove retomadas, desde 2016, é semeado ao redor da comunidade indígena da Te'yikue, território que também foi lugar de um dos maiores ataques contra os kaiowá e guarani, que ficou conhecido como "Massacre de Caarapó"<sup>10</sup>. Entre os *tekoha* retomados estão: *Guapo'y*, *Kunumi*, *Te'yijusu*, *Jeroky Guasu*, *Ñamói Guaviray*, *Ñandéva*, *Itagua*, *Jakairá* e *Pindo Roky*. Esses *tekoha* compõem o entorno da Reserva Te'yikue e carregam a memória de luta de Denilson (assassinado em 2013) e Clodiodi (assassinado em 2016) (Benites e Seraguza, 2019: 7).

Os processos de retomada demonstram dimensões fundamentais da resistência ancestral, da memória biocultural e territorial desses povos e se fortalecem pela auto-organização e potência dos *porahei*, do *ñembo'e*, do *jehovasa*, além da força dos *Ñande Ru*, das *Ñande Sy* e de seus *yvyra`ija* (auxiliares) para que os deuses acompanhem as famílias e os protejam da violência de pistoleiros, fazendeiros e policiais (Martins, 2020). Essa memória que compõe as retomadas é uma dimensão da luta contra a despossessão do futuro, uma fonte vital para configurar

e fortalecer as lutas por outro porvir, ao reivindicarem a retomada dos *tekoha* há um enfrentamento profundo às estruturas de dominação, re-compondo um processo de fortalecimento da autonomia, da coletividade e da autodeterminação que se reconstrói nos tecidos de afirmação da vida, ao cultivar a terra e a auto-organização (Monfort, 2022).

Nesse sentido, o historiador Guarani Martins (2020) destaca como a memória e a relação de reciprocidade com a floresta são aspectos centrais nesse processo:

Assim como a gente cuida da floresta, eles também cuidam da gente; é um respeito que temos por eles, só assim conseguimos proteger a mãe terra”, esclareceu o rezador Florencio Barbosa. Mesmo que esses *jára* sejam considerados intangíveis pelo ocidental, para os indígenas guarani e kaiowá, eles também produzem *tekoha* (pode ser considerado a aldeia dos guardiões), pois, nesses *tekoha*, esses guardiões produzem alimentos, cuidam das plantas, dos animais, oferecem plantas medicinais. (...). Os remédios tradicionais foram sendo descobertos na medida em que os rezadores demonstravam sua capacidade ética e respeito para com o dono da mata e com os deuses (: 86).

O manejo social da paisagem, dos cultivos e da flora medicinal só podem ser realizados através das mãos de diferentes agentes, com a reza e a tecnologia espiritual que, de acordo com o pesquisador kaiowá Anastácio Peralta, é uma ciência milenar, técnica de plantio e forma de guardar e cultivar as sementes. O autor destaca que faz questão de confrontar e desconstruir “o signo ciência acrescentando, da epistemologia indígena, o conceito de espiritualidade. Desse modo, quero imprimir um marco para os povos indígenas no campo do conhecimento e colocar um limite à colonização eurocêntrica dos saberes” (Peralta, 2017: 9). Em uma conversa, o pesquisador e educador ainda afirma:

A tecnologia espiritual que eu falo, é por exemplo, quando vou plantar, eu não passo veneno, eu vou rezar. Rezar para batizar a terra, eu estou fortalecendo a fertilidade da terra, conversando com os *jára*. Aí rezo para a semente também. Que é diferente novamente do branco, que passa veneno, passa o trator para virar toda a terra, passa veneno, aí trata o que plantou com veneno, bota veneno para o mato não nascer. Nós não, é tudo a reza, para plantar e colher é tecnologia espiritual. Se você comer bem, vai ter boa qualidade de vida, vai ser feliz, vai ser alegre, vai querer plantar mais, construir o bem viver, a partilha (Educador kaiowá, agosto/2020, Tekoha Panambizinho).

De fato, há uma interação entre distintos corpos que habitam o mundo e que se distinguem pela diversidade de aparência e linguagem. Nesse movimento da vida, os humanos afetam e são afetados na

mesma medida em que afetam outros seres vivos. Nesses caminhos se cruzam com outros como um campo de relações no qual um ser é co-dependente do outro em sua existência, em um constante devir que é o processo de deixar-se estar vivo. O “Estar vivo” revela as dimensões do movimento de habitar, conhecer e descrever o mundo, os seres e as coisas (Ingold, 2015).

O que se opõe radicalmente à visão do sistema moderno colonial e à ciência euro-ocidental sob a racionalidade mecanicista, monocultural que vê a dimensão do território-biodiversidade como dimensão exterior aos humanos, e mais do que isso, como dimensão do desterro da multiplicidade de vida. Benites, E. (2014) destaca que para a ciência kaiowá e guarani a representação do território-biodiversidade envolve dimensões tangíveis que é parte de um mundo diverso que se estende ao mundo intangível, o mundo espiritual. Dessa maneira, o que fundamenta a luta pelo retorno aos *tekoha* é justamente a espiritualidade, a ciência indígena, as tecnologias ancestrais e as belas palavras e rezas dos *Ñande Ru* e *Ñande Sy* que revelam a potência da resistência anticolonial e a crítica substancial aos projetos neoextrativista e estatal.

Para a pesquisadora kaiowá Valdelice Veron (2018), o papel da luta guarani e kaiowá “enquanto guerreiros num mundo moderno e hostil é nunca renunciar ao nosso modo próprio de ser, ao nosso *tekoha*, aos nossos territórios tradicionais, onde estão descansando os nossos ancestrais” (: 18). Por isso, a dimensão cosmológica, socioecológica e territorial das lutas envolve incansavelmente e de forma irrenunciável, os “territórios ancestrais, pelas nossas matas e rios, pelos nossos remédios tradicionais e pelos outros seres vivos” (Ibid.). Um pluriverso de conhecimento ancestral como estratégia diante da tirania colonial, patriarcal e capitalista.

Nesse contexto, pensar as retomadas implica levar em consideração toda a complexidade de sua composição, toda sua potência autônoma, que busca restabelecer a autonomia como prática cotidiana a partir das formas organizativas próprias. Essas características adquirem feições ecológicas, demonstrando as consequências desastrosas das alterações ambientais e territoriais geradas pelo *karaí reko*, ao mesmo tempo em que, exaltam como a recuperação dos *tekoha* possibilitará recompor os territórios sociobiodiversos e a autonomia territorial e alimentar (Martins *et al.*, 2020; Monfort, 2022).

O debate sobre o futuro kaiowá e guarani passa sobretudo pela retomada do *tekoha* e este processo de recuperação territorial é um novo trilhar do caminho do *teko araguyje* (Benites, 2020). É nesse sentido que a memória do *tekoha* e o maior grau de autonomia territorial e alimentar que as retomadas semeiam ao longo do tempo possibilitarão o retorno das diversas formas de vida, a reaproximação dos *jára* e da *Ka'aguy rusu*. A retomada como dimensão da autonomia reconstrói as relações cosmológicas, ecológicas e territoriais com múltiplas estratégias que visam recompor os ecossistemas devastados ao longo de séculos de usurpação colonial dos territórios.

De algum modo, esses elementos permitem que os sujeitos das retomadas reconheçam e fortaleçam as histórias e trajetórias de seus ancestrais. Assim, o pesquisador kaiowá Peralta (2017) acrescenta ainda que o fortalecimento desse pensamento-mundo em defesa dos territórios está associado a conceitos importantes da cosmologia guarani kaiowá, o *Teko Porã*, *Teko Joja*, *Teko Johaihu*, *Teko Ivyha*, “que traduzindo vem da igualdade, da felicidade, do amor. As coisas também nascem por amor, quando reza você está dividindo seus anseios com outros seres da natureza. Está pedindo colaboração para poder produzir” (: 4).

Essas relações são fundamentais para o processo de autodeterminação ontológica, territorial e política por meio das retomadas, dado a recusa de viver em um mundo em que não há lugar para muitos mundos, “a recusa de viver num mundo sem liberdade, sob ameaça contínua de violência” (Sztutman, 2013: 2). Para Benites e Seraguza (2019: 4) essa “recusa os leva à luta pela terra, mas não é qualquer terra, ou ‘um’ pedaço de terra, trata-se de um *tekoha*”. Essas dimensões expressam como os mundos indígenas em sua multiplicidade manifestam uma crítica política-epistêmica e pronunciam os entes e as raízes das lutas, um reconhecimento dos diferentes agentes que atuam nesse processo que está sempre entreaberto aos embates (Almeida, 2013).

Tem centralidade a dimensão espiritual com os guardiões e agentes imprescindíveis para os caminhos das retomadas, relações que são inspiração central para uma discussão mais ampla sobre a inter-relação entre cosmologias, xamanismo, lutas por territórios e pela biodiversidade, como eixos políticos que compõe a resistência anticolonial e a alteridade radical kaiowá e guarani. Pois, como enfatizado por Valdelyce Veron (2018), os povos originários são as pessoas que não sucumbiram nas mãos da ganância e do progresso ilusório e permane-

cem como as/os guardiões/guardiãs que fazem brotar a esperança e as insurgências em defesa da terra e da vida.

Sob esses espectros da resistência, o aprendizado com a cosmopolítica e a ecologia política dos povos é a fronteira ancestral e anticolonial frente ao antropoceno, é a possibilidade de recompôr nossas coletividades, autonomias e territórios sociobiodiversos como fonte para novos refúgios diante da destruição causada pelo Capital-Estado que se aproxima de um processo irreversível. Esse enfrentamento ao mundo colonial-capitalista permite o fortalecimento de uma nova política da espacialidade (Massey, 2008), imaginando outros mundos possíveis, nesse momento em que vivenciamos uma terra que está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios (Haraway, 2016).

### **Considerações finais**

Todo o aprendizado que constituiu este artigo foi semeado pelos quadros nos quais as lutas anticoloniais se reelaboram e como os kaiowá e guarani restabelecem os sentidos da resistência e da memória com os múltiplos encontros de histórias e trajetórias heterogêneas, com os conflitos e desobediências. A presença ativa dos diversos agentes históricos e geográficos que fundamentam a memória biocultural, a cosmopolítica e a ecologia política desses povos são elementos imprescindíveis para compreender as dimensões da defesa dos territórios e a importância da *Ka'aguy rusu* nesse processo. Elementos que são vitais para a construção de uma Ecologia Política enquanto campo de conhecimento engajado e projeto de ação nas lutas territoriais, radicalizado pelo aprendizado com a resistência anticolonial indígena.

As territorialidades autônomas germinam da força dos *Ñande Ru* e *Ñande Sy*, considerados/asos/as grandes guardiões/ãs dos saberes, protagonistas das retomadas e da luta. A força de suas palavras, cantos e rezas são as sementes e vozes que ressoam a resistência ancestral nestas terras baixas por onde são cultivadas as insurgências kaiowá e guarani. Suas histórias e trajetórias são as memórias do *tekoha* e as memórias de um outro futuro que há de vir por meio da semeadura deste mundo que já está em pé de luta. Essa resistência ancestral germina do coletivo e busca fortalecer o jeito belo de caminhar por esta terra, e de restauração o equilíbrio através dos saberes, da auto-organização e das autonomias territoriais.

As lutas anticoloniais indígenas são uma grande lição a todas e todos nós sobre a potência do coletivo e da autonomia para construirmos caminhos de afirmação da vida nos territórios, de constituir alianças e para recomposição da sociobiodiversidade frente à guerra estatal, neoliberal e neoextrativista. É o aprendizado com as guardiãs e guardiões da vida que nos permitirão construir futuros e outros mundos possíveis. O futuro é ancestral.

## Referências

- Albarez, Jocimar Lomba. 2018. *Madeireiros e demais aventureiros: em meio à modernização conservadora na região cone sul de Mato Grosso/do Sul (1970-1990)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- Almeida, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCar*. São Carlos, UFSCAR 5 (1): 7-28.
- Antileo, Enrique Eduardo. 2012. *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. Tese de Doutorado, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Balée, William. 2008. “Sobre a Indigeneidade das Paisagens”. *Revista de Arqueologia* 21 (2): 09-23.
- Benites, Eliel. 2014. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'Yikue*. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.
- \_\_\_\_\_. 2020. “Tekoha Ñeropuã: aldeia que se levanta”. *Revista Nera* 52 (23): 19-38.
- \_\_\_\_\_. 2021. *A busca do teko araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais guarani e kaiowá*. Tese de Doutorado em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- Benites, Eliel; Seraguza, Lauriene. 2019. “Levantar gente, levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. In: *Anais do 3º Congresso Internacional Povos da América Latina* (Org.), Brasília: UnB, 1-18.
- Benites, Eliel; Monfort, Gislaine; Gisloti, Laura. 2021. “Territorialidades originárias e a cosmologia Kaiowá e Guarani: auto-organização contra o agronegócio, os crimes socioambientais e a pandemia”. *Espaço Ameríndio* 15 (2): 38-59.
- Benites, Tônico. 2012. “Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu”. *Revista de Antropologia da UFSCAR* 4 (2): 165-174.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias”. *Journal de la Societé des Américanistes* 100 (2): 229-240.
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI). 2020. Carta-Manifesto dos Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/carta-manifesto-encontro-povos-indigenas-ms.pdf>. Acesso em: 19/06/21.
- Clastres, Hélène. 1993. *La Tierra Sin Mal, el profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Colman, Rosa Sebastiana. 2007. *Território e sustentabilidade: os Guarani e os Kaiowá de Yvy Katu*. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.
- Da Matta, Roberto. 1973. Panema, uma tentativa de análise estrutural. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 63-92.

Descola, Phillipe. 1994. *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Diegues, Antônio Carlos. 2000. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente e USP.

Eremitas de Oliveira, Jorge; Esselin, Paulo Marcos. 2015. “Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso”. *Espaço Ameríndio*, 9 (3): 278-318.

Escobar, Arturo. 2005. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pósdesenvolvimento”. In: Lander, Eduardo. (ed). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLASCO, 63-79.

\_\_\_\_\_. 2014. *Senti pensar con la tierra*. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA.

Graeber, David. 2011. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Barcelona: Virus Editorial.

Haraway, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, 3 (5). Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/> . Acesso em: 14/05/2022

Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes. Ebook

João, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Krenak, Ailton. 2018. “Ecologia Política”. *Ethnoscientia* 3 (2): 1-2.

\_\_\_\_\_. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Kuñangue Aty Guasu. 2018. Documento Final da VI Kunãgue Aty Guasu. Amambai, 14/07/2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kun%C3%A3gue-Aty-Guasu.pdf>. Acesso em: 26/06/21.

La Cadena, Marisol. 2019. “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da política”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas* 2: 1-37.

Ladeira, Maria Inês. 2007. *O Caminhar sob a Luz: território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP/FAPESP.

\_\_\_\_\_. 2008. *O espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: EDUSP.

Leff, Enrique. 2000. “Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 1 (1): 41-56.

\_\_\_\_\_. 2001 [1998]. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, Vozes.

\_\_\_\_\_. Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política: una mirada desde el sur. 2017. In: Alimonda, Héctor; Pérez, Catalina; Martín, Facundo (orgs.). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. México: CLACSO, 129-165.

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Editora Nacional.

Lima, Fábio de.; Faccin, Ana Carolina Torelli M. 2019. “O processo de reestruturação da avicultura no Mato Grosso do Sul: a relação entre as empresas JBS e BRF e os produtores integrados”. *Geosul* 34 (71): 197-212.

Lima, Germano Alziro. Domingues, Erileide. Monfort, Gislaine. Gisloti, Laura. 2021. Conhecimentos tradicionais e as insurgências das retomadas Guarani-Kaiowá Horizontes de autodeterminação e autonomia territorial. In: Lao, Waldo. Allkmin, Fabio M. (orgs.). *Autonomías Hoy: Pueblos Indígenas en América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 59-66.

Machado Araújo, Horacio. Paz, Federico. 2016. Extractivismo: metabolismo necroeconómico del capital y fagocitosis de las agro-culturas. Reflexiones y aprendizajes desde las re-existencias campesinas en el Valle del Conlara. In: Porto-Gonçalves, Carlos Walter. Hocsman, Luis Daniel (Orgs.). *Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala*. 1a ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, 141-174.

Machado Araoz, Horacio; Rossi, Leonardo. 2020. “Repensar (la producción del pan, repensar (nuestra relación con) la tierra. Clave para una renovación (y radicalización) del pensamiento crítico y las energías revolucionarias.” *Bajo el Volcán* 1(2): 39-76.

Martins, Elemir Soare. 2020. *Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Martins, Elemir Soare; Monfort, Gislaine C.; Gisloti, Laura J. 2020. “Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anticoloniais Kaiowá e Guarani contra a necropolítica e o agronegócio”. *Revista Terra sem Amos*, 1 (2): 5-12.

Massey, Doreen. 2008. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Monfort, Gislaine C. 2022. *Autonomias indígenas, luta pela vida e modos de autogestão comunitária dos povos kaiowá e guarani*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Monfort, Gislaine C.; Gisloti, Laura J. 2020. “Necropoder e crimes socioambientais do agronegócio, lutas anticoloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani”. *Boletim Geocrítica Latinoamericana, CLACSO*, 5: 138-157.

Morais, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, Editora Elefante.

\_\_\_\_\_. 2020. O pêndulo guarani: território, memória e história no Tekoha Apyka'i. In: Verdum, Ricardo. Ramos, Ana Margarita (org.). *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer*. 1. ed., Rio de Janeiro: ABA Publicações.

Mota, Juliana Grasiéli Bueno. 2015. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS*. Tese de Doutorado, UNESP, Presidente Prudente, SP, Brasil.

Myers, Norman; Mittermeier, Russell; Mittermeier, Cristina; Da Fonseca, Gustavo; Kent, Jennifer. 2000. "Biodiversity hotspots for conservation priorities". *Nature*, 403 (6772): 853-858.

Oliveira, Rogério Ribeiro de. 2007. "Mata atlântica, paleoterritórios e história ambiental". *Ambiente & Sociedade*, 10 (2): 11-23.

\_\_\_\_\_. 2015. "Fruto da terra e do trabalho humano: paleoterritórios e diversidade da Mata Atlântica no Sudeste brasileiro". *Revista de História Regional* 20 (2): 277-299.

Passos, Tiago Eli de Lima. 2008. *Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Pavão, Sonia. 2021. *Conhecimentos Tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Pedro, Marildo da Silva. 2021. *Floresta, animais e insetos: conhecimentos tradicionais do povo Kaiowá no tekoha Panambizinho*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Peralta, Anastácio. 2017. "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação". *Revista Movimentação* 6 (4): 1-19.

Pereira, Anísio Baptista. 2009. "Mata Atlântica: Uma Abordagem Geográfica". *Nucleus* 6 (1): 1-27.

Pereira, Levi Marques. 2014. "Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial". *Tellus*, 18 (27): 115-137.

\_\_\_\_\_. 2016. *Os kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: Editora.

Pimentel, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, SP, Brasil.

\_\_\_\_\_. 2015. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país In: *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (ed. impressa). Dourados: Editora UFGD, 795-814.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2012. "A Ecologia Política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios". *Revista Interdisciplinar INTERthesis*, 9 (1): 16-50.

Rego, Flávio Luís Hilário Rego; Brand, Antonio Jacó; Costa, Reginaldo Brito da. 2010. "Recursos genéticos, biodiversidade, conhecimento tradicional Kaiowá e Guarani e o desenvolvimento

local”. *Interações*, 11 (1): 55-69.

Sauer, Carl. 1998. “A morfologia da Paisagem”. In: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 12-74.

Souza, Marcelo Lopez de. 2019. *Territórios e ambientes – uma introdução à ecologia política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Stengers, Isabelle. 2018. “A proposição cosmopolíticas”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69): 442-64.

Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependências*. Guadalajara: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.

Sztutman, Renato. 2013. “Metamorfoses do Contra-Estado Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. *Ponto Urbe*, 13 (21): 1-22.

Testa, Adriana Queiroz. 2014. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, SP, Brasil.

Toledo, Victor M.; Barrera-Bassols, Narciso. 2009. “A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 20: 31-45.

\_\_\_\_\_. 2015. *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. Rio de Janeiro: Expressão Popular.

Trujillo, Mina Lorena Navarro. 2020. “Mujeres en lucha por la defensa de la vida asediada y afectada por los extractivismos en México”. *Revista Trabalho Necessário* 18 (36): 118-142.

Tsing, Anna. 2015. “Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”. Tradução: Pedro Castelo Branco Silveira. *ILHA* 17 (1): 177-201.

Valiente, Celuniel Aquino. 2019. *Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da Reserva Indígena de Amambai, MS*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Veron, Valdelice. 2018. *Tekombo’e kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowá*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, 14 (15): 319-338.

\_\_\_\_\_. 2008. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. In: Sztutman, Renato. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue.

\_\_\_\_\_. 2011. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Zaú, André Scarambone. 1998. “Fragmentação da Mata Atlântica: aspectos teóricos”. *Floresta e ambiente* 5 (1): 160-170.