



Psicologia Ciência e Profissão

ISSN: 1414-9893

revista@pol.org.br

Conselho Federal de Psicologia

Brasil

Silveira Lemos, Flávia Cristina; Gomes Galindo, Dolores Cristina  
Massacre e Resistência Kaiowá e Guarani: Interrogações às Psicologias nos Traçados do Intolerável  
Psicologia Ciência e Profissão, vol. 33, núm. 4, 2013, pp. 976-987  
Conselho Federal de Psicologia  
Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=282029760015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Massacre e Resistência Kaiowá e Guarani: Interrogações às Psicologias nos Traçados do Intolerável

Massacre And Resistance Kaiowá And Guarani:  
Questions To Psichologies On The Intolerable

Masacre Y Resistencia Kaiowá Y Guaraní:  
Interrogaciones A Las Psicologías En Las Trazados De Lo  
Intolerable

Flávia Cristina  
Silveira Lemos &  
Dolores Cristina  
Gomes Galindo

Universidade  
Federal do Pará

Artigo



**Resumo:** Neste artigo, problematizamos o acontecimento massacre e a resistência dos povos indígenas Kaiowá e Guarani às práticas racistas de biopoder que são empreendidas, tendo em vista a garantia do território e da sua terra sagrada. Nos estudos de Michel Foucault, encontramos algumas ferramentas históricas e políticas que nos auxiliam a pensar sobre essa situação e a interrogá-la no presente. O racismo parece estar sustentando tal realidade e a cumplicidade com o genocídio que está sendo feita, pois há demora em realizar a demarcação, negligência diante dos apelos desses povos, que já aconteceram de várias maneiras. A resistência desses povos interpela as práticas psicológicas, para que não sejam acionadas como dispositivos de normalização etnocidas pautados pela pacificação, que nega as dissidências, ou pela patologização, que nega a diversidade da vida como biopotência.

**Palavras-chave:** Índios. Grupos étnicos. Racismo. Resistência.

**Abstract:** This article considers critically the event massacre and the resistance of the indigenous Guarani Kaiowá against the racist practices of biopower, that are accomplished in order to guarantee the territory and their sacred land. In studies of Michel Foucault some historical and political tools that help us think about this situation and questions it in the present can be found. Racism seems to be holding such a reality and complicity with the genocide that is practiced due to the delay in carrying out the demarcation and to the negligence on the appeals of these people that have already happened in several ways. The strength of these people interpellate the psychological practices so that they are not driven as devices of ethnocidal standardization guided by pacification, that denies dissidences, or by explanations based on pathology , that deny the diversity of life as a biopower.

**Keywords:** Indians. Ethnic groups. Racism. Resistance.

**Resumen:** En este artículo, problematizamos el acontecimiento masacre y la resistencia de los pueblos indígenas Kaiowá y Guarani a las prácticas racistas de biopoder que son emprendidas, teniendo en vista la garantía del territorio y de su tierra sagrada. En los estudios de Michel Foucault, encontramos algunas herramientas históricas y políticas que nos auxilian a pensar sobre esa situación y a interrogarla en el presente. El racismo parece estar sosteniendo tal realidad y la cumplicidad con el genocidio que está siendo realizada, pues hay demora en realizar la demarcación, negligencia ante los pedidos de esos pueblos, que ya sucedieron de varias maneras. La resistencia de esos pueblos interpela las prácticas psicológicas, para que no sean accionadas como dispositivos de normalización etnocidas pautados por la pacificación, que niega las disidencias, o por la patologización, que niega la diversidad de la vida como biopotencia.

**Palabras clave:** Índios. Grupos étnicos. Racismo. Resistencia.

Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/ expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos. Este é o nosso pedido aos juízes federais (carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e a Justiça do Brasil, 2012).

O intolerável mobiliza a escrita que, acompanhando Foucault, traça e recorta do presente, em estilizações, uma ontologia de possíveis e do limite imposto pelo próprio presente, que constitui sua matéria e força (Foucault, 2010; Queiroz, 2006). A afetação do intolerável nos chega via fóruns, redes sociais, encontros com estudantes, ativistas e posicionamentos públicos que registram o massacre dos povos Kaiowá e Guarani, e

tornam visíveis as resistências moleculares e molares diante da ocupação das terras e das condições de vida adversas. Neste texto, abordamos endereçamentos que o massacre e as resistências Kaiowá e Guarani colocam às psicologias.

Diante de alguns incidentes históricos, existe uma urgência por cartografá-los, por indagar sobre os jogos de poder, sobre as linhas de fuga – e isso é o que se dá quando nos deparamos com a carta em epígrafe, na qual os/as Kaiowá e Guarani, frente à iminente perda da pouca terra que lhes foi reservada em tensos processos de delimitação tutelar, peticiona que seja decretada a sua “extinção/dizimação total” e, por conseguinte, a sua “morte coletiva”.

Ao declararem que não sairiam nem vivos, nem mortos, eles se situam dentro e fora do

Na introdução à edição em língua inglesa de *O Anti-Édipo*, Foucault adverte: "(...)"

Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política" (Foucault, 1991, pp. 135-136).

diagrama biopolítico traçado pelos Estados modernos: dentro, porque reivindicavam o território; fora, por reivindicarem uma terra sagrada e um certo modo de se relacionar com ela. Esses povos petionam ser enterrados nos solos dos seus antepassados e, também, no diagrama biopolítico do Estado, o território. A morte de povos indígenas e dos chamados povos tradicionais tem ocorrido em função do desmatamento e do agronegócio, da produção de pasto e da criação de gado, da extração e da venda de recursos como minérios e madeira, da massiva plantação de soja e de grãos, da construção de estradas e dos chamados projetos de desenvolvimento.

As etnias Kaiowá e Guarani, em Mato Grosso do Sul, vêm sendo mortas ou confinadas a territórios escassos. Latifundiários têm ameaçado de morte as lideranças indígenas, mandado pistoleiros matar na frente de crianças e jovens pertencentes a esses povos, ao mesmo tempo em que as mitificações em torno dos indígenas *puros* e portadores de uma cultura isolada dos não índios se tornam, gradativamente, insustentáveis diante da ampliação das zonas de contato e de interferências mútuas, algumas delas mobilizadas pelas próprias lutas para sua não extinção.

A genealogia e a ontologia foucaultianas do presente, como ferramentas críticas das psicologias e às psicologias, em termos do que nos acontece e nos toca, de como vivemos e do que fazemos uns com os outros, ajudam-nos a escrever e a guardar documentos gerados muito tempo atrás, mas também a refletir sobre o que nos acontece e o que definimos como aceitável e como intolerável, nesse tempo que é o nosso (Foucault, 2010). Na introdução à edição em língua inglesa de *O Anti-Édipo*, Foucault adverte: "(...) Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política" (Foucault, 1991, pp. 135-136).

A demarcação de terras, no País, parece acontecer de maneira lenta e sem resguardar de fato e concretamente uma política que assegure a vida e os direitos desses povos, bem como de outros grupos tradicionais. A relação entre as psicologias e os povos indígenas está na gênese da disciplina, no Brasil, por meio da tematização da existência ou não de alma entre os índios (Massimi, 1990), marcada por forte viés colonialista. As psicologias contemporâneas esbarram em demandas pelo exercício de práticas etnocêntricas traduzidas em endereçamentos técnicos, sob a forma de pareceres e de laudos solicitados a profissionais da área, principalmente da saúde mental. Em Mato Grosso do Sul, esse endereçamento é justificado pela visibilidade midiática das mortes associadas ao suicídio e ao uso excessivo de álcool, associados, com mais frequência, à etnia Kaiowá (Gubrits & Darrault-Harris, 2003).

Há um movimento crescente de mobilização das psicologias brasileiras no sentido de produzir contrapoderes aos endereçamentos etnocêntricos. Grupos de pesquisa e profissionais envolvidos na assistência têm buscado caminhos alternativos que indicam uma nascente produção crítica sob a forma de dissertações e teses, apresentações de trabalhos em eventos científicos e publicações resultantes de diálogos transdisciplinares, que congregam várias áreas de saber e pessoas de diferentes etnias indígenas (Vitale & Gubrits, 2009; Conselho Regional de Psicologia-CRP/SP, 2010).

Em um contexto em que as psicologias são instadas a trabalhar como dispositivos *patologizantes* e etnocêntricos, ao leremos a carta Guarani e Kaiowá, que reivindica a demarcação das suas terras, evitemos o risco de entender como suicídio aquilo que é de outra ordem. Decretar a morte coletiva não significa suicídio coletivo. A classificação de uma prática como suicídio enquadra-a em um regime normalizador, que, em defesa

da vida, obscurece alguns modos de vida nos quais morrer ou deixar-se morrer é um ato de resistência. Fazer a equiparação das expressões *morte coletiva* e *suicídio* significaria não observar que esses termos se vinculam a regimes discursivos com proveniências diversas.

Certamente, algumas mortes podem – e devem – ser semelhantes ao suicídio, mas não o gesto político que decreta a morte coletiva em favor da vida, colocada pela carta dos Guarani e Kaiowá, na defesa do território e da terra sagrada.

Em revisão de estudos sobre suicídio entre não índios, entre outras etnias e suas possíveis contribuições para o estudo das mortes, assimiladas ao suicídio entre os Kaiowá, os autores Grubits, Freire e Noriega (2011) são cautelosos quanto à transposição de conceitos aplicáveis a outros segmentos populacionais, tais como pulsões de vida e morte, e concluem pela importância dos aspectos culturais e políticos, destacando o feitiço que é relatado como vozes ouvidas que levam à morte, as terapêuticas tradicionais às quais recorrem para a cura e os problemas decorrentes dos conflitos pela posse da terra:

As pesquisas e revisões bibliográficas não apresentam subsídios para analisarmos se as diferenças e os conflitos vivenciados pelos Guarani são entendidos e elaborados pelo grupo, porém é evidente que questões identitárias, culturais, como a concepção de cura e os efeitos das terapias com cantos e danças, são questões fundamentais nesse contexto, assim como problemas quanto à posse da terra e dos recursos ambientais, entre outros, já discutidos. (Grubits, Freire, & Noriega, 2011, p. 17)

Em um viés *psicopatologizante*, um relatório recente publicado pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), em 2012, sobre a situação dos adolescentes e jovens da etnia Guarani, em Mato Grosso do Sul, descreve que as histórias de vida que lhes

são narradas perfazem um quadro geracional de stress pós-traumático. Em que pese o esforço do relatório em preservar a *polifonia* e a *polissemia* do suicídio entre os Kaiowá, a utilização do Código Internacional de Doenças (CID) como matriz explicativa obscurece as relações de poder, de dominação e das resistências nas quais a morte emerge como subjetivação.

Diante do relatório da UNICEF, ressalvado o seu importante papel de denúncia, há que indagar: em que medida diagnósticos *psi* podem produzir práticas etnocidas, ao remeter adoecimentos a fatores individuais que desconsideram a sua dimensão biopolítica? Em que medida a aplicação de diagnósticos e de escalas de depressão e suicídio se inscreve em jogos biopolíticos de cunho racista? Como as psicologias, ao serem convocadas pelos dispositivos tutelares de saúde indígena, podem atuar como resistências à sujeição?

Não é à toa que Foucault possuía tanto receio das práticas psicológicas, pois, frequentemente, estas ocupam a posição do julgamento e da polícia. Mesmo considerando as ressalvas foucaultianas que poderiam conduzir-nos à incompatibilidade da aliança entre Psicologia e genealogia, acreditamos que sejam possíveis pesquisas e práticas psicológicas menos normalizantes, ou seja, psicologias que sirvam como dispositivos genealógicos e que, portanto, não visam a resgatar nem um sujeito universal, nem um sujeito cujas subjetivações são esquadriinhadas e mapeadas em identidades fixas. Acompanhando Queiroz, a escrita foucaultiana não “(...) levantarão as bandeiras mesmas daquelas usadas pelo Humanismo” (2004, p.144), o que pode ser estendido às psicologias que operam nesse âmbito.

O Conselho Indigenista Missionário denunciou o Brasil à Corte Interamericana de Direitos Humanos; o Conselho Federal de Psicologia e o Tribunal Popular têm realizado visitas e

Viveiros de Castro (2011) nos lembra que o adoecimento entre índios se verifica, principalmente, entre aqueles que são expulsos das suas terras, citando como exemplo as experiências de Mato Grosso do Sul.

denúncias a respeito da situação dos povos Kaiowá e Guarani, assim como os Conselhos Regionais de Psicologia do Mato Grosso do Sul, de São Paulo, do Rio de Janeiro e do Pará, além de entidades de defesa dos direitos humanos, têm somado forças com lideranças indígenas, reivindicando providências e práticas que garantam a demarcação, que façam cessar as mortes e as ameaças e que ofereçam garantias efetivas de vida nas terras demarcadas. Após a aprovação da Constituição de 1988, a demarcação das terras e o direito a ser alfabetizado na própria língua foram garantidos, porém, o processo foi realizado de modo tutelar e unilateral.

Foucault pesquisou, sobretudo, documentos produzidos na Europa, não sendo as problemáticas indígenas, portanto, focos de experiência que o mobilizassem, mas, sem dúvida, diz das maneiras como nos relacionamos conosco mesmos e com os demais no Brasil. A tematização da questão como atinente apenas a uma categoria populacional pouco nos auxilia a sair das armadilhas reducionistas da essencialidade do outro, pois mantém-se no registro biopolítico que isola, segregá e justifica racismos de Estado e de sociedade. Dessa forma, os escritos de Foucault podem ajudar-nos a pensar sobre o racismo de sociedade e de Estado que veiculamos, quando queremos gerir os povos indígenas pelas biopolíticas que desconsideram modos de vida e cosmologias em prol de princípios nos quais os índios são infames e condenáveis à morte ou à sobrevida.

A *patologização* é um ranço da história da disciplina psicológica, na normalização dos povos indígenas em função de uma pretensa marcha civilizacional em direção ao progresso. Desconsidera-se que há modos de vida distintos. Viveiros de Castro (2011) nos lembra que o adoecimento entre índios se verifica, principalmente, entre aqueles que são expulsos das suas terras, citando como

exemplo as experiências de Mato Grosso do Sul. Isso não pode ser explicado por um contato geral entre índios e não índios que obscurece as singularidades de cada processo de ocupação das terras e o fato de que, em muitos casos, percorreram – e ainda percorrem – um caminho distinto do processo civilizatório ocidental.

A carta Guarani e Kaiowá, da qual um trecho consta em epígrafe, é dirigida ao Estado, mas lança às psicologias interrogações sobre as biopolíticas que dizem respeito à terra e ao território, e estes não são em absoluto a mesma coisa, ainda que seja necessário passar pelo último para que direitos mínimos sejam garantidos. A terra reivindicada foi assimilada ao território como ato de Estado, daí ser reivindicado um território, já que a terra, não sendo reconhecida no diagrama de governo, não pode ser perdida ou sequer requerida. Por isso, estamos falando também de soberania como gestão da terra e dos bens, além da articulação desta com as disciplinas e com o biopoder (Foucault, 1999a).

Nas aldeias e nos assentamentos, em meio aos intensos movimentos de luta, canta-se e dança-se em grandes reuniões que misturam política, xamanismo, sociedade (Liberti, 2003). Não estão em jogo as partições que caracterizam o projeto moderno de ciência fundado em um bicameralismo que isola natureza e sociedade, sociedade e cultura, pessoas e objetos, pessoas e animais, vivos e não vivos (Latour, 1996). Uma síntese do que se apresenta pode se encontrada nas reflexões de Viveiros de Castro sobre a necessidade de dois movimentos simultâneos: de um lado, trocar a naturalização da política pela politização da natureza, e, de outro, abrir-se a uma noção de natureza diversa que não seja um *Supremo Tribunal Ontológico*, por conseguinte, passível de ser considerada na multiplicidade que a constitui sempre movente.

Trocando a naturalização da política pela politização da natureza, ligando diretamente a terra à Terra por cima das fronteiras, códigos e outros estriamentos das velhas territorializações estatais, a nova geopolítica, ou melhor, cosmopolítica do ambientalismo recusa ao Estado a guarda do infinito e o privilégio da totalização. E junto com o Estado, é a Natureza — uma certa idéia de Natureza — que deve mudar: deve deixar de exercer sua função tradicional de Supremo Tribunal Ontológico e abrir-se a uma cosmopraxis polívoca, múltipla e simétrica. (Viveiros de Castro, 2011, p. 3)

Pereira (2012) observa que o emprego das redes sociais e de outras tecnologias por índios e índias, no Brasil, ainda causa estranhamento, entre algumas pessoas, por ser diferente da imagem do indígena isolado ou preso a tradições que não incluem o acesso ao universo digital, nítida argumentação preservacionista.

Pereira (2012) observa que o emprego das redes sociais e de outras tecnologias por índios e índias, no Brasil, ainda causa estranhamento, entre algumas pessoas, por ser diferente da imagem do indígena isolado ou preso a tradições que não incluem o acesso ao universo digital, nítida argumentação preservacionista. O autor desenvolve o neologismo que traz da obra de Donna Haraway, ciborgues indígen@s, para romper as fronteiras entre tecnologias, humanos e sociedade. Em sua pesquisa, Pereira articula os movimentos brasileiros aos movimentos indígenas zapatistas, no que possuiriam de disruptivo quanto à atuação em espaços que não estariam, em princípio, dentro da lógica do Estado, sendo a internet um deles. Sem dúvida, a rede virtual cria uma nova experiência nativa, como aponta a autora, porém, o cenário de apropriação das redes sociais e da internet pelo Estado nos conduz a um momento tenso, com fluxos de autonomia e de intenso cerceamento.

As assembleias não têm que suspender as danças, porque não são melhores do que as primeiras; o uso das redes sociais idem. O uso destas como espaço para a palavra, pelos Guarani e Kaiowá, faz parte de uma mudança ampla nas formas de vida onde se entra e se sai do que é reconhecido como ação política nativa pelos não índios e não índias. Em apoio ao que se tornou uma causa

(nomeação corrente que, inclusive, conta com uma interface virtual, cuja finalidade é acelerar e viabilizar maior expansão para coleta de assinaturas e apoios), várias pessoas mudaram seus nomes na rede social Facebook. Várias decidiram mantê-los, várias decidiram retornar aos seus antigos nomes. Contudo, todas elas receberam uma advertência da rede social de que sua solicitação seria avaliada no prazo de 24 horas, porque é política da rede que sejam usados *nomes reais*. Lideranças indígenas vieram a público agradecer pelo apoio, inclusive durante audiências públicas. Em tempos de comunicação globalizada, também as corporações como o Facebook intervêm como dispositivos de controle e de cerceamento.

Gohn (2010), ao estudar os movimentos sociais no Brasil, atualmente, assinala a emergência daqueles que reivindicam os direitos dos povos indígenas, e que contam com a participação destes últimos nessas lutas. A pesquisadora aponta que há, no País, 225 povos indígenas, com cerca de 600 mil pessoas, que vivem em 12% do território brasileiro, com 180 línguas faladas, e que a maioria dos grupos tem em média 500 pessoas, sendo que apenas 9% dos povos têm entre 5 a 20 mil integrantes. Gohn relata ainda que os povos indígenas que não foram extermados, de modo geral, no Brasil, foram confinados em espaços não urbanos e não industrializados. A maior parte das instituições que atua com esses povos é religiosa, e apenas recentemente têm aumentado os movimentos reivindicatórios com a participação indígena, centrados na questão da terra.

Voltando ao cerne da nossa argumentação, esclareça-se que demarcar é da ordem do território, ação necessária para garantir a terra, e que esta não pode e não deve ser restrita a um território. A terra reivindicada é bem diferente do território. Conforme já frisamos, para fazer respeitar os direitos dos indígenas (e, portanto, os chamados direitos

humanos, que, nessa leitura, derivariam para outras formas mais afeitas às cosmopolíticas e menos vinculadas ao antropocentrismo), é necessário entender que povos percorreram – e ainda percorrem – um caminho distinto do processo civilizacional ocidental (Viveiros de Castro, 2011).

A delimitação territorial das terras indígenas das etnias Kaiowá e Guarani, hoje vigente no Mato Grosso do Sul, teve origem em uma expedição coordenada pelo Marechal Rondon, entre 1948 e 1950, àquela região considerada distante do núcleo urbano que viria a ser o Município de Dourados, criado, em 1935, no então Estado de Mato Grosso, que só em 1979 veio a ser dividido em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Liberti (2003), ao estudar o periódico intitulado *O Progresso*, que circulou no período de crescimento urbano e de instauração da ordem social, no Município de Dourados, observa que os índios eram colocados em um regime de invisibilidade, não sendo sequer mencionados durante toda a década de 50. A visibilização dos índios se deu via estigmatização como perigosos ao convívio com os não índios.

A penúria dos indígenas que reivindicam suas terras é resultante de disputas econômicas, políticas, culturais e ambientais, étnicas, sociais, religiosas, técnicas e desenvolvimentistas pela terra e pelos recursos naturais, de latifundiários, de construtoras e de empresários do setor de minérios e outros, resultando em mortes, ameaças, produção de miséria e de exploração sexual, tráfico de pessoas, uso de trabalho escravo e remoção indevida e injusta de grupos de territórios em que moravam e residiam há anos, décadas e séculos, muitas vezes em virtude da exploração de energia, de desvios de rios, de retirada de petróleo, de plantação de grãos, de construção de prédios usinas, estádios e condomínios, avenidas e rodovias, ferrovias, metrôs e de outros projetos que têm sido

a tônica de uma gestão da circulação, da segurança, da economia política e da vida (Gonçalves, 2010).

É o racismo de sociedade e de Estado que está na base de práticas de emboscadas, torturas, desaparecimentos, mortes, ameaças, ostracismo e ausência de políticas de proteção concretizadas pelo Brasil, frente às situações dos povos indígenas, como as experimentadas pelos Kaiowá e Guarani.

O meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu, uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (...) Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (Foucault, 1999a, p. 304)

O derramamento de sangue, sem ressonâncias que acarretem ações capazes de alterar esse quadro, só pode ser analisado em meio ao racismo de uma sociedade que deixa morrer, mata e não faz viver os que considera menos, os que classifica como não civilizados, normalizados e que são tachados de inferiores pelos que se denominam superiores e melhores – prática racista, guerra das raças, biopoder.

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população. (Foucault, 1999a, p. 308)

Os modos de vida, a cultura, os valores, as condições de vida, as sociabilidades e os saberes indígenas são menosprezados,

desqualificados e silenciados, juntamente ao genocídio realizado com a cumplicidade dos setores do Estado, os quais deveriam proteger os povos indígenas e impedir o massacre que ora se instalou e que ocorre ainda, no presente, sem que haja respostas concretas de ruptura com esse *modus operandi*, e que conta com a conivência cotidiana dos microfacismos que fazem de alguns, *indígenas*, e matáveis, e de outros, *brancos*, cujas vidas valem a pena. O campo das políticas do Governo Federal específicas para esses povos ainda atua de maneira tutelar (Gohn, 2010). O artigo 231 da Constituição Federal, ainda que de base tutelar, ao não ser cumprido, coloca-nos frente a uma violação aos Kaiowá e Guarani e ao regime democrático, são políticas de extermínio (Brasil, 1988).

Ao aludir às políticas de extermínio, estamos nos referindo a situações de dominação étnica, que alimentam as práticas de biopoder e as sustentam por meio de tentativas de sujeição, exploração, submissão e até mesmo de violência e de execução diante das lutas de resistência desses grupos indígenas; de fato, das ameaças, os fazendeiros passaram à matança como estratégia de expulsão dos povos Kaiowá e Guarani das terras cobiçadas pelos latifundiários ávidos por negócios e desmatamentos. Os regimes discursivos dos direitos humanos acionados como anteparo ao racismo de Estado, de um lado, protegem contra práticas genocidas, e, de outro, são incapazes de considerar as singularidades que fazem do ser humano nem sempre uma categoria central, em algumas cosmologias indígenas, nas quais a terra é vida, não sendo discernida dos corpos como categoria suplementar. Os Kaiowá e Guarani empregam o termo TEKOHÁ.

TEKO pode ser entendido como ser, jeito de ser, estado de vida, hábito, costume, a maneira de viver específica dos Kaiowá, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes. Wá significa instrumento com

o qual se faz as coisas, lugar, intento. TEKOHÁ pode ser entendido como um lugar onde se realiza o TEKO, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes (Meliá, 1990, p. 47). Para o guarani, o TEKOHÁ tem características físicas e geográficas específicas. É algo divino, oferecido pelo Deus criador a eles. (Liberti, 2003, p. 25)

O racismo que subjaz ao extermínio de populações inteiras é resquício da atualização da colonização e alimenta-se do evolucionismo biológico, que opera na classificação entre grupos como função na guerra e para a guerra das raças. Gohn declara que é muito comum o extermínio desses povos por conflitos com fazendeiros, com os madeireiros, com usinas e mineradoras, de forma que são altas as estatísticas de mortes indígenas por assassinato no Brasil atual, o mesmo se aplicando às estatísticas de suicídio. E, assim, a demarcação de terras, quando ocorre, entra em choque de interesses com as mineradoras, com os latifundiários, com os exploradores de recursos da biodiversidade e com próprios setores do Governo Federal, como os do Ministério da Agricultura e do Planejamento, dos Esportes e das Cidades, por exemplo, e conflita ainda com as relações de poder locais nas regiões adjacentes às áreas delimitadas. E, a cada delimitação, o que está em pauta é o território e o Tekohá.

Haesbaert (2010) assinala a historicidade dos termos espaço e território e como ambos estão articulados. O território seria uma construção e efeito de um processo de apropriação capitalista do espaço. Esse argumento ajuda-nos a analisar como as oligarquias rurais têm se apropriado das terras indígenas e as ocupado de maneira a fazer delas o negócio da agricultura e/ou da especulação. Gerir os corpos e a população, em um determinado espaço chamado reserva ou território, cuja demarcação é realizada de modo unilateral e tutelar, atualiza uma forma de governar a vida e os corpos que caracteriza as políticas

dos Estados nacionais em relação aos povos indígenas.

Foucault (1999b) salienta que a disciplina bloqueio dos corpos implica a exclusão de grupos no espaço, de modo a afastá-los e a isolá-los por serem classificados como indóceis e indisciplinados. Já a disciplina, em seu mecanismo, opera pela inclusão: apesar de não isolar os corpos, não deixa de segmentá-los no espaço e no tempo, de regulá-los pela vigilância, pelo exame e pela sanção normalizadora. Podemos considerar que a relação do Estado e da sociedade brasileira com os povos indígenas oscila entre ambas: disciplina bloqueio e disciplina mecanismo, ora desejando afastar e isolar (Brand, 2000), ora incluindo-os precariamente e segmentando-os por políticas focais e compensatórias (Martins, 1997).

Uma das questões-chave da biopolítica é a regulação no espaço da circulação de pessoas, bens, recursos, saberes, valores e comércio (Foucault, 2008a). Fazer circular ou impedir de circular, agrupar em territórios separados ou deixar morrer para usurpar o território e os bens é uma economia política entrecruzada de forças, em que estão relacionadas soberania e biopolítica, ao mesmo tempo, como é o caso dos expatriados e dos refugiados. Povos inteiros podem circular ou manter-se em determinados espaços apenas se se decidem, ainda que seja como aliança estratégica, pela inclusão e pela regulação de suas vidas no campo do sujeito de direitos, entrecruzado com o sujeito econômico característico da biopolítica do Estado moderno.

Poderíamos, com Agamben (2008), afirmar que muitos povos indígenas, hoje, estão em uma condição de sobrevida, sofrendo ameaças de morte. A situação-limite de estar vivo, mas em sobrevida, tem sido uma situação difícil e de intenso sofrimento, cuja analítica não pode ser cartografada por

diagnósticos individualizantes. A dimensão individual há que ser considerada, mas como parte de jogos biopolíticos de vida e de morte. Castel (2008) assinala o racismo na França como maneira de sustentar as desigualdades e a desfiliação de grupos sociais, produzidos como párias daquela sociedade e encerrados em enclaves distantes dos centros urbanos, como forma de *apartheid* social. Um meio de forjar resistência, para esse sociólogo, em face dessa situação, são as políticas de discriminação positiva, como as cotas universitárias para a graduação e para a pós-graduação, que, no Brasil, já são implantadas em universidades do sistema federal de ensino. Para estudantes de diversas etnias, a aquisição do saber formal ocidental é assimilada a estratégias de luta que não expressam aculturação (Weigel, 2010).

Nesse sentido, em um contexto maior de resistências molares e moleculares, a carta Guarani e Kaiowá aparece como maneira de criar estratégia de luta, de uma escrita da coragem da verdade, de colocar a vida em risco como forma de pressionar e de se posicionar sem intimidação. Toda uma ética e política da existência são colocadas em jogo, para que a vida não se limite à sobrevivência, apenas. Sucumbir ao ato de sobreviver como refugo seria aceitar submeter-se ao fascismo do presente, em uma sujeição de dominação, de escravidão, de ameaça, de violência sexual e de ausência do Estado, que se denomina protetor e democrático (Foucault, 2010).

Com base em Clastres, Dorothea Passetti (2005a) distingue genocídios de etnocídios, sendo o último termo criado justamente para dar conta dos regimes sutis pautados pela tolerância. Ambos compartilham o repúdio à diferença, mas, enquanto o primeiro extermina os corpos e as populações, o segundo age, sobretudo, nos processos de subjetivação. Muitas organizações sem finalidades lucrativas, universidades,

fundações, associações científicas e grupos têm defendido os povos indígenas com argumentos da ecologia sistêmica e da economia política, desejando aproveitar o que chamam de sinergias desses povos, em prol do desenvolvimento econômico e social do Brasil, buscando a apropriação do conhecimento a respeito da floresta que esses povos têm, o que implica defesas utilitaristas e pouco preocupadas de fato com a preservação da sua vida. Para as empresas que afirmam estar comprometidas com a causa indígena, o principal emblema é a rubrica desenvolvimento sustentável, que tem sido empregada para a redução de impostos por grandes corporações responsáveis por programas de reengenharia ambiental.

Conselhos de direitos, ativistas, profissionais, grupos religiosos, associações de direitos humanos e ONGs têm lutado, com os povos Kaiowá e Guarani, em alianças complexas para forjar visibilidades das tensões, mortes, ameaças, exclusões e tutela ao lado desses povos; morrer com a coragem da verdade, parresia atualizada, se quisermos recorrer à categoria que Foucault traz dos gregos, ou posse da palavra ou invasão por espíritos, se quisermos aludir à cosmologia indígena, em nome de uma luta, de atitude de interrogação ao que querem fazer deles e como querem governá-los como supérfluos de uma sociedade racista. Os riscos de efetuar a parresia são diversos, porque se colocam em xeque saberes e relações de poder instituídas. Entre os riscos, podemos citar: ostracismo político, morte, ameaça de morte, silenciamento e desqualificação, entre outras práticas de inclusão excludente e/ou de apagamento até a morte (Foucault, 2010).

A luta contra a morte infligida por pistoleiros, fazendeiros e por segmentos das autoridades policiais é, sobretudo, uma luta pelo Tekohá, pelo território, pela *terra sem males*, que, conforme aponta Meliá (1990), faz parte da cosmologia dessas etnias e é para elas

condição de vida vivível. Em um paradoxo estranho, a morte instala-se como potência de vida frente à oferta de deixar-se docilizar e de perderem seus modos de vida ligados ao espaço, em resistência à territorialização do agronegócio e à apropriação de suas terras, em tudo o que elas simbolizam para índios e índias, em termos de existência.

Aproximadamente três meses antes da missiva extrema, na qual a morte coletiva foi colocada no centro dos debates, as lideranças indígenas escreveram “Devolvam nossa terra”, e afirmaram haver denunciado o Estado brasileiro à Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Bauman (1999) e Wieviorka (2004) nos auxiliam a pensar como, nos processos de globalização, se formam guetos e sectarismos, em que alguns grupos são desvalorizados e outros, muito valorizados, o que provoca disputas pelo reconhecimento. Apenas quando adquiriu visibilidade nas redes sociais, tornando-se uma questão de âmbito internacional, assimilada ao risco de um suicídio coletivo, a situação-limite que se estendia há anos adquiriu vigor e exigiu resposta dos órgãos públicos.

Estar na fronteira (cuja delimitação acompanha os jogos de poder e de dominação) ou lutar pela demarcação da fronteira parece ser uma situação que está no centro do fazer viver e do deixar morrer, como um paradoxo do biopoder que a alguns protege e a outros se omite e/ou deixa morrer, biopoder que aciona vidas tidas como supérfluas, porque já estariam desperdiçadas, ao não haverem sido integradas ao ritmo do capitalismo mundializado (Bauman, 2005), vidas que, acompanhando as reflexões de Agamben (2008), não são sequer sacrificáveis, o que é recorrente em Mato Grosso do Sul, onde, para evitar os rituais fúnebres das lideranças Kaiowá e Guarani assassinadas, os corpos dos mortos são dados pelas autoridades como desaparecidos.

Para Agamben, o sobrevivente tem a possibilidade de produzir memória, sendo uma testemunha que fala e que relata a violência experimentada e as violações sofridas, sustentadas pelo racismo, cujo biopoder ativa e veicula no deixar morrer para uns e no fazer viver para outros. Na morte autoinfligida, alguns índios e índias dependurados nas árvores testemunham corporalmente as práticas genocidas, buscando uma forma de expressão quando a palavra não encontra vazão (Lemos, Galindo, & Brito, 2012). E as imagens dessas mortes, em vez de repor a palavra, são captadas nos fluxos midiáticos do sensacionalismo.

Diante do genocídio, está posto um fato intolerável que aciona as disciplinas e os dispositivos de normalização social. Para visualizar isso, basta acompanhar as demandas por práticas psicológicas tolerantes baseadas na *patologização* e na explicação de base individualizante pautadas por subjetivações definidas por maneiras aceitáveis de ser índio. O intolerável reduzido, suprimido e substituído pelo suportável marcado pelo racismo expresso no etnocentrismo, não raras vezes, é aquilo que o Estado e as agências multilaterais requerem

da atuação da Psicologia, como dispositivo de tolerância expresso na *patologização* de base etnocêntrica.

A tolerância é uma prática que visa a proteger o corpo social de uma idéia que perturba, um gesto que transtorna um ato ou intenção de revolver a sociedade como um todo. Ela é a sentença de um julgamento que reforma o indivíduo perigoso e que, no limite, mata. (Passetti, 2005b, p. 9)

Resistir à demanda por tolerância requer contextualizar a morte coletiva acionada pela carta escrita pelos Kaiowá e Guarani, nos traçados do intolerável e nas formas de subjetivação, que tão somente na morte encontram espaço para a dissidência (Vicentim, 2011). São necessárias contracorrentes que, no fluxo das reflexões de Stock, no âmbito de um seminário dedicado à Psicologia e aos povos indígenas, realizado em 2004, coloquem-nos diante de questões e paradoxos frente aos quais tenhamos a coragem de atuar “(...) não no sentido de desvendar verdades, mas de habitar as incertezas, criando um campo problemático de perguntas éticas fundamentais, que nos auxiliem a ampliar as saídas possíveis” (Foucault, 2010, p.244).

#### **Flávia Cristina Silveira Lemos**

Doutora em História e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e docente da Universidade Federal do Pará, Belém – PA – Brasil.  
E-mail: flaviacslemos@gmail.com

#### **Dolores Cristina Gomes Galindo**

Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e docente da Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá – MT – Brasil.  
E-mail: doloresgalindo@ufmt.br

#### **Endereço para envio de correspondência:**

Avenida Almirante Barroso, 2010, bloco A, ap. 1004, Marco. CEP: 66093-907. Belém, PA.

Recebido 15/02/2013, 1ª Reformulação 15/07/2013, Aprovado 29/08/2013.

## Referências

- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Brand, A. (2000). Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários”. In *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Autor.
- Castel, R. (2008). *A discriminação negativa. Cidadãos ou autóctones?* Petrópolis, RJ: Vozes.
- Conselho Regional de Psicologia- CRP/SP. (2010). *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: Conselho Autor.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. In H. Dreyfus & P. Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1999b). *Vigiar e punir: a história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1999b). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1991). Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In C. H. Escobar. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hónor Editorial.
- Foucault, M. (2008a). *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008b). *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gohn, M. da G. (2010). *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gonçalves, C. W. P. (2010). *Amazônia. Amazôncias*. São Paulo: Contexto.
- Haesbaert, R. (2010). *Regional-global: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Grubits, S., & Darrault-Harris, I. (2003). Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul. *Psicologia e Sociedade*, 15(1), 182-200. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822003000100010>
- Grubits, S., Freire, H., & Noriega, J. (2011). Suicídios de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(3), 504-517. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932011000300006>
- Latour, B. (1996). *Jamais fomos modernos: um ensaio sobre antropologia simétrica*. São Paulo, Edusc.
- Lemos, F. C. S., Galindo, D., & Brito, M. dos R. (2012). Cultura nos dispositivos mundializados de patrimonialização: estranhas resistências. In F. C. S. Lemos & SILVA, A.L. S., SOUZA C. S., & SILVA, D. L. (Orgs.), *Transversalizando no ensino, na pesquisa e na extensão* (pp. 314-331). Curitiba: CRV.
- Liberti, R. C. P. (2003). *A imagem do índio: discursos e representações*. (Tese Doutorado). Universidade de São Paulo, SP.
- Martins, J. de S. (1997). *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus.
- Massimi, M. (1990). *História da psicologia brasileira*. São Paulo: Edição Pedagógica Universitária.
- Meliá, S. J. B. (1990). A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33, 33-46.
- Passetti, D. (2005a). A intolerável tolerância intolerante. In *Conversações sobre tolerância e algumas considerações intempestivas*. (pp.203-216). São Paulo: Ateliê Editorial.
- Passetti, E. (2005b). Apresentação. In *Conversações sobre tolerância e algumas considerações intempestivas*. São Paulo: Ateliê Editorial
- Pereira, E. (2012). *Ciborgues indígenas.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo: Annablume.
- Queiroz, A. (2006). *Presente, o intolerável... Foucault e a história do presente*. Rio de Janeiro: Sete Letras.
- Stock, C. (2010). Os paradoxos do fator identitário na produção de políticas de promoção da saúde indígena. In *Psicologia e povos indígenas* (pp. 244-249). São Paulo: Conselho Federal de Psicologia São Paulo.
- Unicef. (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indigenas: tres estudios de caso*. Recuperado em 10 janeiro, 2013, de: [http://www.unicef.org/lac/Suicidio\\_Adolescente\\_en\\_Pueblos\\_Indigenas.pdf](http://www.unicef.org/lac/Suicidio_Adolescente_en_Pueblos_Indigenas.pdf)
- Vicentim, M. C. (2011). Corpos em rebelião e o sofrimento-resistência. Adolescentes em conflito com a lei. *Tempo Social*, 23(1), 97-113. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702011000100005>
- Viveiros de Castro, E. (2011). Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. *Sopro*, 51, 3-10. Recuperado em 23 de março de 2013 de <http://issuu.com/culturabarbarie/docs/sopro51>
- Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do “estado da arte”. *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30.
- Weigel, V. (2009). Pesquisa, educação e luta indígena: a experiência de professores Sateré-Mawé. *Curriculo sem Fronteiras*, 9(2), 201-211. Recuperado em 23 de janeiro 2013 de <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol9iss2articles/weigel.pdf>
- Wiewiorka, M. (2004). *Em que mundo viveremos?* São Paulo: Perspectiva.