

Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza (Brasil)

Janaína de Jesus Lopes Santana (Brasil)¹

Jorge Emanuel Vallejos (Argentina)¹

Ronaldo Silva (Brasil)

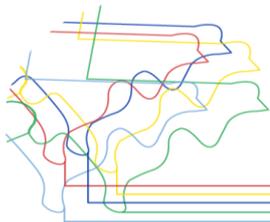
Introdução

Este artigo tem como objetivo percorrer algumas reflexões sobre o processo de racialização de corpos negros e indígenas na fronteira da Argentina e do Brasil, debatendo as demarcações raciais a partir de dois estudos de casos, sendo eles: as relações entre espaço e indivíduo na reserva indígena *Iriapú*, situada na cidade fronteiriça de Puerto Iguazú, na Argentina, e o outro com o *Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó*, fundado no município de Foz do Iguaçu, no Brasil.

Focaremos na representação dos corpos políticos destas comunidades e como essas corporalidades possibilitam práticas e análises sobre a sustentabilidade, por meio de um trabalho de campo e a revisão bibliográfica, no sentido de elucidar as vivências das comunidades e, também, tentar compreender como opera a violência racial presenciada na falta de políticas públicas voltadas para ações contra o racismo ambiental, que podem ser notadas na não destinação de espaços para os ritos das religiões de matrizes africanas ou, até mesmo, nos conflitos de terras e retirada dos territórios indígenas.

Nesse sentido, utilizou-se como metodologia uma análise qualitativa de pesquisa social de campo (GIL, 2021), analisando a relação entre os processos de apropriação do espaço e dos recursos (naturais, turísticos e culturais), inferindo sobre os impactos

¹ Nossos agradecimentos à Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Paraná pelo financiamento da pesquisa.



das políticas de desenvolvimento sobre essas populações e como ajudaria a identificar alternativas e desafios para a preservação, a conservação e a reparação dos danos à biodiversidade na região.

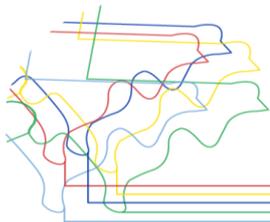
Território, sustentabilidade e racismo

Neste artigo, faz-se imprescindível abordar algumas considerações sobre o conceito de território e as especificidades da tríplice fronteira, considerando a importância da diversidade presente para a construção e para o desenvolvimento da região. Entretanto, não deixaremos de problematizar como essas diferenças são racializadas na fronteira, dando ênfase a dois grupos étnico-raciais: as populações indígena e negra, considerando o processo histórico de exploração e violência que essas foram submetidas e quais seus reflexos na contemporaneidade.

Ao refletirmos sobre esses dois grupos étnico-raciais, torna-se necessário conhecermos algumas considerações sobre o espaço em que nos encontramos, o território da tríplice fronteira entre *Puerto Iguazú* (Argentina), *Ciudad del Este* (Paraguai) e Foz do Iguaçu (Brasil) – e como ele nos possibilita repensar o papel da “pluriversalidade” na construção dos Estados-Nação. Logo, compreendemos que a relação entre pessoas e meio ambiente deve ser construída através dos traços históricos, culturais e étnico-raciais de cada vivência, memória e resistência do povo. Por isso, faz-se necessário inferir algumas características sobre a composição étnica e cultural da região da Tríplice Fronteira, na qual nos encontramos inseridos.

O encontro e/ou o limite que instituem as três cidades-países e seus povos – Foz do Iguaçu, no Brasil; *Puerto Iguazú*, na Argentina; e *Ciudad del Este*, no Paraguai – demarcam uma ampla e vasta região que congrega mais de 82 etnias, advindas de diversas partes do mundo. No entanto, em uma inferência a sua composição indígena e negra, de acordo com o *Mapa Guarani Retã* (2008), em *Ciudad del Este* é possível encontrar várias comunidades *Mbya Guarani* com uma população entre 1-100 habitantes (quatro delas: *Puesto Kue*, *Puerto Gimenez*, *Vitorinokue* e *Carrería Kue*); perto de *Puerto Bertoni*, uma comunidade chamada *Basural KM 12*; e outra próxima ao Terminal de *Ciudad del Leste*, tendo o percentual de afro-paraguaio no total de 0,2% da população.

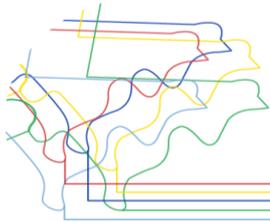
Já na fronteira brasileira, localiza-se uma comunidade *Avá Guarani* com população entre 501-2.000 habitantes, em São Miguel Oeste/PR, denominada Aldeia Indígena Avá-Guarani do Ocoí. Também identifica inúmeras comunidades que foram



deslocadas pelo enchimento do Lago Hidrelétrico Itaipu, de acordo com o *Mapa Guarani Reta* (2008). Em um total de 256.088 habitantes, 89.536 pessoas se autodeclararam negras (pretas e pardas), o que equivale a mais de 36% da população iguaçuense, de acordo com o IBGE; enquanto que, em Puerto Iguazú, a primeira vez que a categoria “población afrodescendiente” foi incorporada na metodologia do Censo Argentino (INDEC) foi em 2010. Sendo assim, o instituto registrou que em 62.642 lares vive, pelo menos, uma pessoa afrodescendente, isso representa um percentual de 0,4% (149.493 pessoas) da população total do país; na região de Misiones, essa estimativa é de 2,2%. Já com relação a sua população indígena, existem seis comunidades, sendo quatro delas *Yryapu*, *Jasy Pora*, *Tupã Mbae* e *Ita Poty Miri*, localizadas na Reserva *Yryapu*, uma zona de desenvolvimento hoteleiro que recebe turistas de origem nacional e internacional. Outras duas, encontram-se em uma zona periurbana que inclui uma Reserva Municipal e tem uma área de 224 ha (hectares).

Adentrar esses dados nos permite refletir alguns conceitos determinantes, principalmente, sobre o de fronteira. Dentre as mais diversas acepções de fronteira, assumimos uma transgressão no seu sentido territorial e simbólico que denota o trânsito de “[...] movimentos que fazem parte da dinâmica pendular e ambígua da realidade comum e cotidiana de uma grande parte de quem habita regiões de fronteira geográfica” (PEREIRA, 2016, p. 31). Conceber a fronteira desde um rompimento linear da significação territorial, bem como pelos aportes clássicos culturais, coloca-nos a transgredir a concepção de espaço/tempo do indivíduo moderno, a tomar a fronteira “[...] como ‘laboratório’ sociocultural – [que] emerge em um momento histórico que demanda pensar a cultura não como acessório, mas como prioridade para a reflexão dos novos fenômenos que se dão no contexto contemporâneo” (PEREIRA, 2016, p. 33). Tal acepção, proposta por Pereira (2016), a partir do pertencimento fronteiriço que une e separa as três cidades-países e suas culturas, infere, desde suas vivências e experiências, o seu “[...] *entre-lugar* demarcado por variados ritos cotidianos” (PEREIRA, 2016, p. 35), numa crítica ao modo pragmático sobre o viver e definir a fronteira a partir de suas múltiplas acepções culturais, sociais, políticas, econômicas e/ou geográficas.

A fronteira enquanto um “laboratório” intercultural é onde “[...] nascem atitudes deflagradoras de toda uma vitalidade coletiva, alimentadas por uma ‘centralidade subterrânea informal’ que escapa à lógica linear e privilegia a potência das relações socioculturais que se opõem ao poder econômico-político” (PEREIRA, 2016, p. 35 *apud* MAFFESOLI, 1990, p. 25). Logo, o território pode ser compreendido como uma

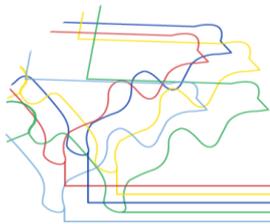


construção de diversas relações de corpos que denotam para si a condição de um *status quo* do poder sobre o “outro”, em um movimento de um corpo dominador sobre um corpo subordinado, em um determinado limite geográfico, bem como social, político e/ou econômico. É nesse fluxo de movimentos interculturais entre os corpos (pessoas/indivíduos) que o espaço de “si” e do “ser” se redefine às suas pluriversalidades na sociabilidade e na funcionalidade das relações humanas a sua territorialidade, denotando desde os corpos uma existência de “fronteiras” sociais, culturais, econômicas e políticas.

Nesse sentido, concebemos que os espaços nas fronteiras “laboratoriais” são justamente as suas imbricações, as quais unem e ao mesmo tempo separam os corpos, em que o seu limite é um ato normativo delimitado pela constituição dos Estados-Nação. Neste movimento, fica evidente que a fronteira não é só considerada um espaço geográfico territorial que pode ser marcado por rios, pontes, montanhas ou qualquer acidente geográfico (fronteiras naturais), mas, também, a própria condição do corpo físico-psicolinguístico enquanto um território social, cultural, político e econômico que circunscreve os limites de “si” e do “ser”, numa relação entre o “eu” e o “outro”.

Nesta criação do Estado-Nação, baseada na versão única da história, ou seja, “universal”, pode-se perceber o sentido da homogeneidade da população estabelecendo hierarquias sobre as populações negra e indígena e deixando para trás, ou embranquecendo, as diversas memórias presentes no território. Uma história “universal” e marcada pelo processo de escravização e colonização europeia das Américas, processo socio-histórico que acarretou no racismo que estrutura as sociedades (latino)americanas. Tendo em vista a perspectiva do Estado-Nação, a qual projeta para o espaço geográfico a unificação ou unifuncionamento (HAESBAERT, 2007), tendo como base fundamental o valor de uso, produção e desenvolvimento, homogeneizando traços do sujeito vivente/andante do território.

Entretanto, no sentido contrário ao projetado pelo Estado-Nação, esses mesmos sujeitos que são expostos a essa homogeneização tornam-se responsáveis, através de seus movimentos culturais, sociais, históricos estabelecidos pela heterogeneidade baseada em sua diferença (étnica, racial, gênero, classe...), pela transformação do espaço (terra) em território, num movimento entre sujeito e espaço que vem construindo/desconstruindo identidades. O território é modificado pelas interferências identitárias, históricas, culturais e étnicas de cada vivência, memória e resistência do povo, o que nos permite inflexionar a dicotomia presente nos



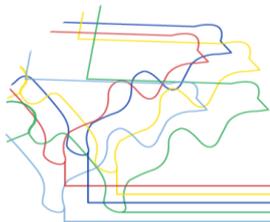
territórios fronteiriços que, ao mesmo tempo, é o lugar de delimitação da ideia do “nós” e dos “outros”, mas, também, é o lugar que se propaga o ideal de convivência entre as diversas etnias, culturas e memórias compartilhadas; no nosso caso, entre três os países: Argentina, Brasil e Paraguai.

À vista disso, os territórios fronteiriços implicam a própria reconfiguração em seus limites geográficos e culturais, como colocado por Fredrik Barth, antropólogo norueguês, em seu livro “Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth (1995)”, explicando como as implementadas e sentidas fronteiras étnicas – não somente no âmbito da macroesfera, como nas políticas públicas, práticas jurídicas, leis aduaneiras, mas, também, em ações cotidianas. Essas fronteiras são criadas pelas identidades étnicas nas quais os próprios autores as definem. Uma característica determinante para a construção dessas identidades é a relação entre os atores nesse processo de se diferenciar do outro. Nesse contexto de interação entre os atores, há a produção de fronteiras que podem acarretar união quanto às separações étnicas. Para o autor, os atores utilizam suas identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, fazendo, assim, a interação entre eles e desenvolvendo mecanismos para sua organização social. Essas identidades são categorizadas, atribuídas e transmitidas pelos componentes do próprio grupo étnico e, enquanto fronteiras étnicas, persistem, apesar do fluxo.

As categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato ou informações. No processo de implementação dessas identidades étnicas, essas fronteiras se transpõem em um movimento de um grupo perante o outro, desenvolvendo exclusões e separações através da hierarquia racial que, na busca pela identidade nacional, estabeleceu-se por meio de fronteiras.

A educadora Nilma Lino Gomes (2012), ao trazer a abordagem sobre a raça, para entender a construção nacional, permite-nos inverter o debate relacionado à construção étnico-racial no Brasil, explanando sobre uma inter-relação entre o que é público e o que é privado, elucidando que a raça permeia essas duas esferas em ambas as intensidades. As práticas cotidianas são frutos de uma construção histórico-cultural que precisa ser pensada enquanto direitos construídos, considerando as maneiras que foram hierarquizadas as diferenças étnicas pela colonialidade mercantilista de espoliação das Américas, acarretando uma desigualdade racial.

Essa desigualdade racial ocasionou o que entendemos como racismo, estando presente em toda a estrutura social e na construção do Estado-Nação brasileiro

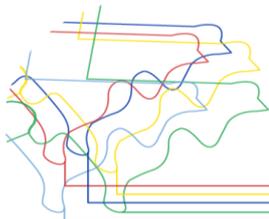


(ALMEIDA, 2021). Esse é alimentado não somente pela falta de conhecimento ou práticas estereotipadas, mas é utilizado para legitimar ações políticas, econômicas, sociais e educacionais, absorvendo as especificidades de cada estrutura dominante, sofrendo transformações de acordo com a demanda do sistema vigente. Nesse sentido, apresentaremos acepções do racismo enquanto estrutura individual, institucional e estrutural ao adentrarmos em uma crítica à racialização dos corpos negros e indígenas.

Conceitos de raça e racialização: um pouco de história

O filósofo Enrique Dussel (2007) afirma que a racialização do “índio” na América Latina foi produto da derrota militar sofrida pelas populações ameríndias nas mãos dos espanhóis, o que lhes permitiu “[...] ter uma pretensão de superioridade jamais antes experimentada no mundo Árabe, hindustani ou chinês, mais desenvolvido” (DUSSEL, 2007, p. 194, tradução nossa). Os conquistadores e colonizadores viam o “índio” como a figura de alteridade europeia, como o “infiel” e, por isso, foram violentamente atacados, desarmados, servilmente dominados e rapidamente dizimados, denotando um “ethos colonial-moderno que permite-nos compreender as relações estruturadas de uma ordem colonial, pois esta explica a articulação transversal entre a condição de raça e a condição de sexo e gênero” na formação do sujeito colonizado (MUÑOZ, 2014 p. 112, tradução nossa).

No mesmo sentido, a categoria de raça é uma construção histórica que existe nos imaginários culturais latino-americanos como uma ideia reguladora de distinções e relações sociais (RODRIGUEZ MIR, 2012). Dessa forma, a ideia de “racialização” é útil para abordar o estudo da vida pública, sobrepondo o conceito de “raça” a outros como “etnia”, “indígena” ou “miscigenação”. Todos esses termos têm em comum o fato de expressarem relações historicamente constituídas que permitem que um determinado grupo se identifique ou seja reconhecido como singular, como “diferente”, em circunstâncias específicas e diante de atores específicos (LÓPEZ CABALLERO, 2012). Esses termos aparentemente “naturais” não são “uma propriedade, mas uma relação”; são “[...] o resultado de interações e constituem quadros de referência que orientam a ação social” (LÓPEZ CABALLERO, 2017, p. 44-45). O “processo de nomear o ‘outro’” é, então, uma *prática social* que os grupos sociais hegemônicos impõem, mas que também pode ser apropriada por grupos subalternos (LÓPEZ BELTRÁN *et al.*, 2017).



No entanto, é preciso visibilizar as vozes e as relações desiguais de poder para avançar na desconstrução das representações e do discurso hegemônico que existem sobre os povos indígenas. Segundo afirma Diana Lenton (2011), os genocídios perpetrados pelo Estado argentino contra os povos indígenas não têm a ver apenas com o desaparecimento do corpo ou o extermínio de grupos humanos, mas com o *genocídio simbólico* – aquele que viola direitos. A esse respeito, ela nos diz que

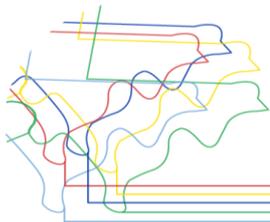
[...] os povos originários são vítimas de um genocídio que ainda não terminou (...) há um processo genocida dos povos indígenas porque não conseguimos encontrar a data final para isso. Não apenas o Estado é construído sobre um genocídio, mas também nossa estrutura de pensamento é construída sobre o genocídio, de tal forma que ainda não estamos fora dele (DIANA; LETON, 2011, s/p)².

As populações indígenas sofrem formas de violência que, a longo prazo, constituem genocídios latentes, silenciosos e (in)visíveis. A sobrevivência das estruturas de poder sobre as quais os povos indígenas na Argentina foram construídos, a expropriação, a exclusão e a estigmatização que constitui essa estrutura de poder, a construção de memórias únicas com sujeitos que foram excluídos delas, a pobreza e o abandono sanitário dos povos indígenas, o papel da mídia em estigmatizar e consolidar um discurso racista, a estrutura patriarcal da sociedade hegemônica e a violência de gênero contra as mulheres indígenas, são alguns dos aspectos que fazem com que o genocídio contra os povos indígenas não tenha fim.

Racismo: individual, institucional e estrutural

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras. Angela Davis (2011).

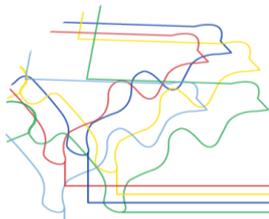
² Ver mais em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-178560-2011-10-10.html>.



Ao refletir sobre a categoria de raça em uma relação direta com a de classe e de gênero, Davis (2011) nos demonstra como essa tríade se constitui em uma relação interseccional, ora mútua, ora cruzada, das relações sociopolíticas e culturais. Logo, o colonialismo enquanto espaço precursor da colonização que perdura ainda na contemporaneidade tem mostrado em nossas relações humanas como as raízes autocoloniais corporificam nosso corpo físico-psicolinguístico em um encarceramento e apagamento de nosso *ethos*, através de mecanismos de controle e dominação. Por exemplo, a escravização que enquanto forma de controle e dominação social se constitui enquanto um mecanismo que perpassa desde a colonização até a contemporaneidade, definindo os corpos negros e indígenas enquanto propriedade política e econômica, cultivada e desprovida de seus corpos, da sua consciência e do seu pertencimento. Por outro lado, a noção de classe, raça e gênero, como aponta Angela Davis, implica em uma construção histórico-filosófica, bem como político-econômica, dos corpos (pessoas/indivíduos) que foram destituídos do pertencimento de “si” e do “ser” e de seu *ethos*, enquanto uma propriedade de recurso econômico e de poder político pela colonização europeia durante a modernidade.

Em consequência, a colonização de novos espaços territoriais implicou a colonização de novos corpos (pessoas/indivíduos) sob o preceito da expansão mercantilista renascentista de um ideário europeu: o *universalismo*. Com a expansão de suas colônias, por sua vez, passamos a refletir sobre o modo de organização de seus sistemas sociais e culturais, tendo a figura do homem branco e a sua condição patriarcal enquanto um preceito constituinte de um *status quo* do saber e do poder na modernidade (ALMEIDA, 2021).

Essa condição colonial de um saber e poder às práticas intervencionistas de expansão econômica mercantilista, bem como de expansão territorial, denota a condição do homem branco colonizador na colonização da própria modernidade (MBEMBE, 2018). Nessa condição, o homem branco europeu constituinte de um princípio patriarcal que adentra na (e para a) modernidade utiliza-se de sua condição privilegiada através de um poder econômico e de um saber filosófico-científico, enquanto uma razão de fundamentação da diferenciação dos corpos à sua hierarquização, pois “[...] quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciências é branco” (RIBEIRO, 2020, p. 24). Ainda, para a filósofa Djamilia Ribeiro,



Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza, Janaina de Jesus Lopes Santana, Jorge Emanuel Vallejos, Ronaldo Silva

[...] a consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica, conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento (RIBEIRO, 2020, p. 2).

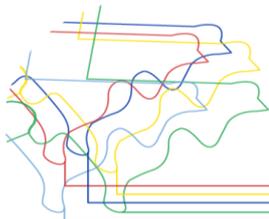
Como exemplo, tomemos a raça enquanto um recurso de poder que legitimou como superior a explicação da diferenciação, da hierarquização e da classificação do corpo, por meio das categorias biológica e étnico-cultural, sendo que na primeira “a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele” e na segunda “a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes” (FANON, 1980, p. 36). A partir dos conceitos de raça, o advogado e filósofo Silvio de Almeida adentra à concepção de raça enquanto fundamento do racismo, compreendido como

[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam (ALMEIDA, 2021, p. 32).

Logo, ainda que haja uma relação intrínseca que fundamente os conceitos de racismo com a ideia de preconceito e discriminação, Almeida (2021) enfatiza que há uma diferença em suas concepções, sendo que

[...] preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertencem a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. [Enquanto] a discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça (ALMEIDA, 2021, p. 32).

Cabe destacar que a discriminação racial ainda se divide em *direta* ou *indireta*, sendo que a direta “é o repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial”, enquanto a indireta “é um processo em que a situação específica é ignorada – discriminação de fato –, ou sobre a qual são impostas regras de



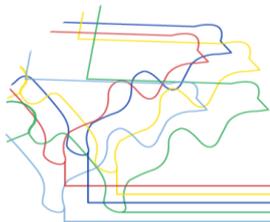
“neutralidade racial” – *colorblindness* – sem que se leve em conta a existência de diferenças sociais significativas (ALMEIDA, 2021, p. 32-33).

Em consequência ao exercício da discriminação, seja direta ou indireta, para Almeida (2021), o resultado dessa prática resulta na estratificação social afetando a todos os membros que convivem em uma sociedade. Essa estratificação social, ou das raças, implica na condição da própria segregação dos corpos, em uma divisão não somente espacial, mas, também, econômica, social, cultural e política, afetando diretamente a forma de funcionalidade do corpo (pessoas/indivíduos) no espaço inserido, seja nas instituições públicas e/ou privadas, como, também, na sociabilidade das relações humanas. Refletir sobre a condição imposta pelo racismo em sua práxis de funcionalidade e sociabilidade das relações humanas implica no reconhecimento da fundamentação de uma razão colonial-moderna, a partir da concepção individualista, institucional e estrutural (ALMEIDA, 2021). A primeira concepção, individualista,

[...] é concebido como uma espécie de “patologia” ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma ‘irracionalidade’ a ser combatida no campo jurídico. (...) Sob este ângulo, não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo. Desse modo, o racismo, ainda que possa ocorrer de maneira indireta, manifesta-se, principalmente, na forma de discriminação direta (ALMEIDA, 2021, p. 36).

Logo, a concepção do institucional nos mostra que o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições (ALMEIDA, 2021, p. 37). Como consequência, essas instituições

[...] passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios, com base na raça. [Pois é] no interior das regras institucionais que os indivíduos se tornam *sujeitos*, visto que suas ações e seus comportamentos são inseridos em um conjunto de significados previamente estabelecidos pela estrutura social. Assim as instituições moldam o comportamento humano, tanto do ponto de vista das decisões e do cálculo racional, como dos sentimentos e preferências (ALMEIDA, 2021, p. 38-39).

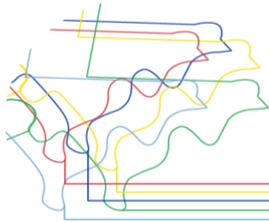


Não obstante, assumindo o papel das instituições enquanto entes de domínio e controle racial, compreende-se o seu caráter de “homogeneização” de grupos raciais que se utilizam de sua condição de pertencimento, a imposição e a manutenção de padrões de condutas, uma vez que “a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade” (ALMEIDA, 2021, p. 40).

A terceira concepção do racismo como sendo estrutural, transcende a relação institucional e individual, inferindo-nos a uma condução de ordem social e de representatividade dos corpos, uma vez que a estrutura social se constitui pelos inúmeros conflitos de classe, raça e gênero (DAVIS, 2011; ALMEIDA, 2021). Logo, o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas (e até familiares), não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional, ou seja, “o racismo é estrutural” (ALMEIDA, 2021, p. 50). Compreendemos que ele é estrutural uma vez que se concretiza pela desigualdade, conflitos e antagonismos de uma ordem política, jurídica e econômica que normatizam e regulamentam todo um processo “histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2021, p. 51).

A partir da compreensão do racismo individualista, institucional e estrutural, podemos compreender, ainda que brevemente, que no curso da história o colonialismo imprimiu um modelo de administração, de regulamentação do espaço e corpos nele inserido, bem como do próprio tempo que transgride o moderno, a modernidade e a contemporaneidade. Para Almeida (2021, p. 117), o “[...] colonialismo não tem como base a decisão sobre a vida e a morte, mas tão somente o exercício da morte, sobre as formas de ceifar a vida ou de colocá-la em premente contato com a morte”.

Nesse sentido, quando interpostos os corpos racializados às suas fronteiras espaciais, culturais, sociais e econômicas, a zona fronteira denota uma zona de contato e de limite de “si” para com os “outros”, em um permanente enfrentamento à norma que os conduz na sociabilidade e na funcionalidade de seu *ethos* que, por sua vez, opera sob uma tensão física e psíquica, na condição de existência de “si” e do seu “ser”, a sua sobrevivência circunscrita às facetas de uma matriz jurídica e administrativa do saber e do poder.



O grupo cultural afoxé ogún fúnmilaiyó

O grupo cultural foi idealizado em 2011 por Iyalorisá Marina Tunirê, mais conhecida como Mãe Marina de Ogún, tendo sua sede na cidade brasileira de Foz do Iguaçu/PR. Os Afoxés são conhecidos por levarem a corporalidade, a ancestralidade e o sagrado das religiões de matrizes africanas para as ruas e foi esse um dos motivos que inspiraram Mãe Marina, a primeira presidenta do grupo, a ir até a Fundação Cultural – instituição exerce a mesma função de uma secretaria de cultura do município – solicitar auxílio para a criação do único Afoxé da região centro-oeste paranaense. Neste momento, a presidenta do grupo solicitou alguns tambores e explicou para o então responsável pela Fundação que os Afoxés têm como tradição abrirem o Carnaval em todo Brasil e que a cidade de Foz do Iguaçu poderia, também, absorver esse traço cultural em seus eventos carnavalescos. Logo, foram doados alguns instrumentos musicais e os que faltaram para a primeira apresentação do grupo, no Carnaval de 2012, foram emprestados de outras casas de religião de matriz africana.

A abertura do Carnaval com o Afoxé foi recebida em uma mistura entre curiosidade e receio, pois o grupo trazia para o evento a cultura das religiões de matriz africana, mais especificamente o Candomblé, no ritmo do Ijexá, entoado pelas *tumbalas* (tambores de tamanho médio), toque muito comum nos ritos ancestrais que tem a sua ligação com a divindade africana Oxum, senhora das águas doces, entretanto, o Ijexá também é tocado para outros Orixás, como Oxalá e Logunedé.

A apresentação foi marcada pela união, pois quem dançou e tocou naquela avenida foram membros das outras casas de Asé³ e também alguns estudantes da Universidade da Integração Latino-Americana (UNILA), levando para o carnaval toda a alegria, fazendo valer o nome do grupo “Fúnmilaiyó”, o qual, em língua Yorubá, significa “trazer alegria”.

³ Ou Axé, em português brasileiro.

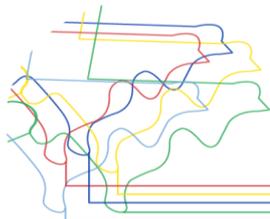


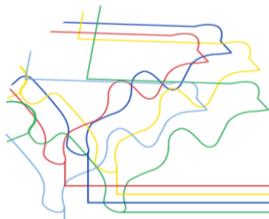
Figura 1. Primeiro Carnaval do Afoxé



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

Com o passar do tempo, o grupo foi sendo institucionalizado com um estatuto e, assim, foi possível adquirir tumbalas novas, xequerês, agogôs e tecidos como chita ou outros com estampas coloridas para a confecção de figurinos, tanto do corpo de dança quanto dos percussionistas. Todas as roupas e a manutenção dos instrumentos são feitos no Ilê, o mesmo espaço que fica o barracão de candomblé da Mãe Marina. O próprio nome Ilê significa “casa”, em Yorubá, contudo, não somente casa como estrutura, mas lar, onde coletivo e ancestral se constroem entre os irmãos de santo.

Outro ponto importante é a autoria do grupo; a maioria das cantigas tem em sua composição de integrantes, principalmente da atual Ialorixá do Ilê, a Mãe Roberta, filha mais nova da Yá Marina que, infelizmente, fez sua passagem para Orun no ano de 2021. A Mãe Roberta compõe as cantigas do grupo e também é ela quem ensina os toques para o pessoal da percussão, contudo, outras cantigas são incorporadas nas apresentações, como pontos de caboclo, letras de música de louvação de Orixás, seguindo a ordem do Xirê, como é chamado o conjunto da roda de dança, a musicalidade entoada pelos Ogãs que são os responsáveis pelo toque dos três tambores e as cantigas entoadas para louvar ou chamar os Orixás em terra, nos ritos sagrados do Candomblé. Todo o xirê segue uma ordem do Orixá Exú ao Pai Oxalá, esse ensinamento é seguido também nos Afoxés.



Políticas públicas no ritmo do Afoxé

Ao levar a cultura do candomblé para as ruas, o Afoxé Ogún Fúnmilaiyó proporciona a construção de conhecimento, pois ensina com o ritmo Ijexá e a corporalidade da dança, desmistificando algumas visões estereotipadas, como, por exemplo, a demonização das religiões de matriz africana, dos Orixás relacionados com algo ruim. Com o tempo, o grupo foi sendo convidado para fazer ações nas escolas, debatendo sobre o racismo e a intolerância religiosa, explicando como funcionam os ritos religiosos para os estudantes e professores, através de palestras, oficinas e apresentações.

Neste movimento, foi possível evidenciar os constantes ataques que os Ilês da cidade de Foz do Iguaçu sofriam, como, por exemplo: atirar pedras nos telhados dos barracões; invasão durante os ritos religiosos; abuso de poder por parte dos policiais e órgãos de justiça da cidade; ameaça em ambientes públicos de membros da religião que estivessem trajados com as vestimentas do culto.

Contudo, a preocupação do grupo com os acontecimentos de racismo religioso na cidade foi aumentando, levando a uma conversa com a professora Angela Maria de Souza que, na época, era a atual pró-reitora de extensão da Universidade da Integração Latino-Americana (UNILA). Nesta reunião, estava presente a Mãe Marina que solicitou ações mais rígidas para a implementação de ações afirmativas em Foz do Iguaçu, principalmente voltadas à educação, como no caso da implementação da Lei nº 10.639/03 que prevê a obrigatoriedade do estudo de cultura e história africana e afro-brasileira nos ambientes educacionais.

As práticas e as ações voltadas para debater o racismo e a implementação de políticas públicas de ações afirmativas na cidade foram aumentando, tanto na universidade (UNILA) quanto em outras instituições, como na Secretaria de Educação, no Núcleo Regional de Educação (NRE), na Secretaria de Assistência Social e da Saúde.

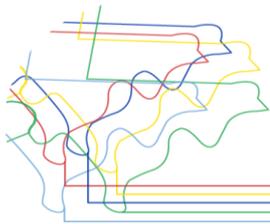
O grupo Afoxé Ogún Fúnmilaiyó e a casa de Asé começaram a participar e orientar alguns trabalhos de conclusão de curso, dissertações, projeto de extensão e pesquisa dentro da UNILA e UNIOESTE. Este processo evidencia a importância do entrelaçamento entre o movimento social e as instituições de ensino, neste caso, as universidades, porque é através desta ligação que há criação, elaboração e efetivação das políticas públicas de ações afirmativas, pois quando a corporalidade negra (e/ou indígena) ocupa determinados lugares acontece um deslocamento da lógica pré-estabelecida, tencionando pautas que antes eram invisibilizadas ou não abordadas.



Como no caso do racismo ambiental e do racismo religioso, levantados pelo grupo através de suas práticas educacionais ao ocuparem os colégios e as universidades da cidade e levarem demandas específicas dos povos de *asé* e, assim, o Afoxé proporciona a abertura para desconstrução e construção de outras formas de realidade que antes não conseguiam chegar em determinados lugares. Sendo assim, a corporalidade negra e ancestral do grupo possibilitou evidenciar a violência e o racismo enfrentados na cidade, a falta de políticas de fiscalização de ações afirmativas e a questão da falta de espaços destinados aos cultos da religião de matriz africana na cidade.

Os significados da ligação entre a preservação do espaço e a destinação deste para as populações tradicionais – no caso povo de *Asé* – são determinantes para que se possa entender algumas bases para o desenvolvimento sustentável, por exemplo, como o entrelaçamento entre as vivências desses povos influencia diretamente na dinâmica do espaço transformando em território, como colocado pelo geógrafo Milton Santos (2013). Esse território é modificado pelas experiências e traços culturais que o ressignifica, portanto, esses mesmos sujeitos acabam conhecendo o lugar e, assim, criam um elo, o que faz nascer uma consciência de responsabilidade e cuidado considerando aquele território como extensão de suas vidas e existência. No caso dos povos de terreiro, essa linha é acentuada com a fé nos Orixás que representam forças e ações da natureza, portanto, quando vão louvar a divindade Oxum, a cachoeira ou o rio são parte fundamental do rito, da fé e da vida daqueles que os praticam, ou a mata no culto aos caboclos ou na relação com a divindade Oxossi.

Sendo assim, o Afoxé Ogún Fúnmilaiyó, ao levar para outros públicos o que acontece dentro da religião de matriz africana, ressalta o quão importante é a conservação do culto e dos lugares destinados a ele, como a corporalidade desse povo dependente da ligação entre o sagrado e a terra. Por meio do tensionamento na reivindicação por políticas públicas de ações afirmativas para se combater o racismo nos ambientes educacionais e também no município como um todo, o grupo do Afoxé teve uma ampliação em suas redes, alcançando alguns mecanismos institucionais, como, por exemplo, a colaboração na criação do primeiro Conselho Municipal da Igualdade Racial (2019), o estabelecimento de uma cadeira permanente para o movimento negro nos conselhos municipais, como os de Cultura, de Políticas para as Mulheres e do banco de alimento e de distribuição.



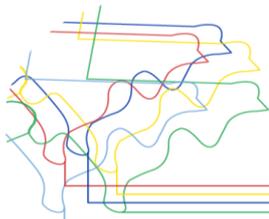
Racialização dos povos Guarani na Província de Misiones, na Argentina: da construção do outro (indígena) ao caso dos 600 hectares de Puerto Iguazú

Referindo-se aos estados provinciais, Claudia Briones (2008) propõe a ideia de “formações de alteridade” para analisar a elaboração de discursos ideológicos orientados à negação das alteridades por meio de sua marginalização, desaparecimento ou assimilação pelos grupos hegemonicamente dominantes. A autora destaca que a noção de formações nacionais de alteridade surge da ressignificação da noção de “formação racial” (OMI; WINANT, 1986) e destaca o duplo processo pelo qual as forças sociais, econômicas e políticas que determinam o conteúdo e a importância das categorias sociais são, por sua vez, “modeladas pelos próprios significados e significantes categóricos”, tornando-se um fator constitutivo das noções de “pessoa” e das relações entre os indivíduos, bem como um componente irreduzível das identidades coletivas e da estrutura social (BRIONES, 2008). Essas formações não apenas produzem categorias e critérios de identificação/classificação e pertencimento, mas, também, regulam condições diferenciais de existência para os diferentes tipos de outros internos que são reconhecidos como parte histórica ou recente da sociedade sobre a qual um determinado Estado-Nação estende a sua soberania.

Na Província de Misiones, na Argentina, o contato entre os guaranis, os crioulos/povos brancos e os indígenas intensificou-se progressivamente a partir do “Pacto da Selva”, de 1876, com a chegada de exploradores, descobridores e, posteriormente, imigrantes europeus e de países vizinhos (ZIMAN, 1976). No início do século XX, acentuou-se o avanço da frente extrativista (ABINZANO, 1985) e, posteriormente, o desenvolvimento de infraestrutura rodoviária e empresas florestais, papelarias e agroalimentares ligadas à erva-mate, chá, tabaco, entre outros.

A onda neoliberal dos anos de 1990 deixou como resultado, na província de Misiones, uma nova governamentalidade caracterizada pela privatização de certas responsabilidades estatais e pela concentração da propriedade da terra e do capital. Houve uma “redefinição de sujeitos governáveis” (ROSE, 1997; 2003) e um contexto de “multiculturalismo neoliberal” (HALE, 2002). Nesse sentido, aponta Briones (2008), às seguintes questões:

- O reconhecimento de direitos especiais ou setoriais, que anda de mãos dadas com uma tendência à violação dos direitos econômicos e sociais universais. Ou



seja, uma *retórica de direitos*, que oculta *situações estruturais de desigualdade* e necessidades básicas insatisfeitas;

- A convergência entre as demandas indígenas de participação e a forma como a governamentalidade neoliberal tende a torná-los autorresponsáveis por seu próprio futuro, como sujeitos definidos como *consumidores autônomos e com liberdade de escolha* (ROSE, 2003), mas segregados em “comunidades” e com a retirada do Estado de suas responsabilidades sociais básicas;
- A denúncia dos povos indígenas de uma retórica de direitos do governo provincial que não vem acompanhada de medidas redistributivas equivalentes ao referido reconhecimento simbólico. Nesse sentido, as demandas indígenas percebidas pela sociedade envolvente são estigmatizadas como *instrumentalização da identidade* para “aproveitar” situações conjunturais (BRIONES, 2008).

Dessa forma, o “outro” indígena construído pelo Estado provincial nas últimas duas décadas, sobretudo a partir de 2004, foi objeto de uma política encoberta de marginalização, segregação, fragmentação, canalizada justamente por meio de órgãos estatais da “questão indígena” na província, a saber: o Ministério dos Direitos Humanos; a Diretoria de Assuntos Guarani; o Ministério da Educação Área/Modalidade de Educação Intercultural Bilingue; o Instituto de Políticas Linguísticas; o Ministério do Turismo; da Saúde; dentre outros.

Lei nº 4.000 e racismo

Os processos políticos e sociais mencionados geraram inúmeras lacunas e contradições na gestão da “questão indígena” na Província de Misiones. Exemplo disso foi a não incorporação na Constituição Provincial das mudanças produzidas pela reforma da Constituição Nacional de 1994, na qual foi incorporado o parágrafo 19, do Artigo 75, reconhecendo a preexistência étnica e cultural (do Estado) dos Povos Originários da Argentina.

As mobilizações indígenas em nível local arrancaram do governo provincial a Lei nº 4.000, norma que, após um longo processo de demora na consulta popular (que não se concretizou), não foi incorporada como emenda à Constituição Provincial.



Posteriormente, o Digesto Jurídico⁴ do ano de 2008-2010 declarou que “caducou por cumprimento de finalidade” (Leis nº 4.465/08 e 4.526/10). Atualmente, a Constituição Provincial não inclui as mudanças introduzidas em 1994 em nível nacional, por isso não reconhece explicitamente a preexistência de povos indígenas na província de Misiones ou seus direitos específicos.

O tratamento recebido pelos povos indígenas de Misiones está enraizado em uma concepção baseada no racismo cultural que os estigmatiza, não os considera capazes de se integrar à sociedade nacional ou compartilhar os valores do grupo dominante. Assim, as diferenças culturais constituem a base teórica para propor a “inassimilabilidade do ‘Outro’”. Essas diferenças culturais “justificam a segregação e a exclusão”, dando origem à prática do “racismo sem raça”. As diferenças se apresentam como “intransponíveis e inalteráveis” (assim como as diferenças biológicas e genéticas) impossibilitando a conversão, a integração ou a assimilação dessa “alteridade” (RODRÍGUEZ MIR, 2012) e suas práticas, acarretando a reclusão ou a segregação da população em suas respectivas comunidades. Também estabelece uma política que os torna “sujeitos de assistência”, bem como uma Educação Intercultural Bilíngue funcional (WALSH, 2010), voltada exclusivamente para reproduzir nas escolas as relações de dominação e desigualdades históricas.

Neste enquadramento, a ideia de racismo ambiental refere-se a todas aquelas decisões políticas do Estado provincial que acarretam impactos ambientais adversos e que devem ser absorvidas de forma desproporcional e/ou compulsiva pelas comunidades indígenas.

A EMIPA⁵, organização não governamental e religiosa da Igreja Católica de Misiones, aponta que os Guaranis da província de Misiones são explorados e discriminados, mas, ao mesmo tempo, são objeto de atividade turística, sob o lema de respeito à sua cultura e visão de mundo e com o objetivo de transmitir esses valores aos visitantes. Mario Borjas, *mburuvicha* da Comunidade Ka'a Kupe, expressa e acrescenta que

⁴ Esta seção não foi incorporada à Constituição da Província de Misiones, até a presente data. Compilação e ordenação das leis provinciais vigentes da província de Misiones, atualizadas anualmente desde 2009. Disponível em <http://digestomissions.gob.ar/contenido/prologo>. Acesso em: 04 maio 2022.

⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/search/top?q=emipa>. Acesso em: 19 abr. 2022.



Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza, Janaina de Jesus Lopes Santana, Jorge Emanuel Vallejos, Ronaldo Silva

[...] o governo provincial está sempre onde lhe convém, mas quando as Comunidades realmente precisam de reconhecimento dos seus direitos, não está lá [...] É uma forma de uso, mas não dão real participação às Comunidades para falar [...] O governo mais uma vez usa o turismo Guarani para que as Comunidades se sintam participativas em tudo o que são seus direitos, mas não é verdade (EMIPA, 2022).

A Nação Mbya Guarani tem seus direitos negados, mas é utilizada como exploração turística e sofre diariamente invasão, neocolonialismo e agressividade não indígena (EMIPA, 2022). Na Figura 2, há uma descrição do papel e do espaço ocupado pelos Mbya Guarani e outras etnias na jurisdição da intendência ou administração do Parque Nacional do Iguazú. A instituição destinou um setor para a venda de artesanato e a exposição do coral infantil Mbya Guarani, em uma clara *inferiorização* e *subordinação* das manifestações culturais do Povo Guarani. A atividade do coro, profundamente espiritual, neste contexto, é, assim, folclorizada e desprovida de qualquer valor a ponto de a compensação estabelecida para o canto e a música ser facultativa, voluntária ou quase uma esmola. As canções, por sua vez, têm uma carga de resistência, pois, na língua Mbya, os meninos e as meninas questionam e reivindicam ao visitante (*juruá* ou não indígena) a seguinte expressão: “*pemêê jevy ore yvy*”, a qual significa “devolva-nos nossa terra”.

Figura 2. Descrição do Plano de Gestão do PNI da atividade indígena no Parque Nacional do Iguazú

La práctica del Coro de Niños guaraníes se viene desarrollando dentro del PNI, aproximadamente, desde el año 2006. En la actualidad se realiza únicamente los días sábados, domingos y feriados entre las 10 y 17 hs, con el objetivo de no afectar la asistencia de los niños a la escuela (Resolución N° 334/13). El coro está conformado por niños y jóvenes de 7 a 18 años, y son siempre acompañados por un mayor de edad asignado como coordinador a cargo. Finalizada la presentación se exhibe una canasta para que el público deposite una donación voluntaria.

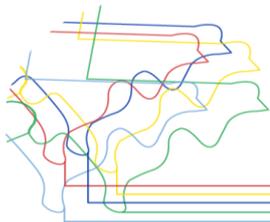


Foto 35 - Coro de Niños de las comunidades mbyá guaraní

Fuente: Departamento de Conservación y Educación Ambiental (2016)

Fonte: Plan de Gestión del Parque Nacional Iguazú (2017 - 2023)⁶.

⁶ Disponível em: https://sib.gob.ar/archivos/ANEXO_I_PGiguazu.pdf. Acesso em: 04 maio 2022.



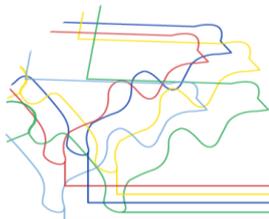
O plano integral dos 600 hectares de Puerto Iguazú

A área abrangida pelo Plano Integral de 600 hectares é composta por terrenos que o Exército Argentino entregou à Província, em 1981, com a condição de promover o turismo (ENRIZ, 2021). Na busca por áreas de mata preservada para a localização de hotéis em um ambiente nativo, avançaram especulações de aluguel em áreas de ocupação ancestral, por meio de autorizações dos órgãos do governo provincial (por meio dos Decretos nº 1600/02 e 1628/04), mas sem acordos ou mesas de diálogo com os indígenas que ocupavam tal território.

Do governo provincial e do setor empresarial provincial, este projeto foi apresentado como uma promessa política de crescimento econômico e desenvolvimento para a região, baseada em investimentos para o destino Iguazú-Cataratas, que otimizaria o desempenho global das empresas localizadas e aquelas que seriam instaladas posteriormente. Nessa órbita, cruza-se com o Plano Diretor a possibilidade de atrair mais contingentes turísticos que demandam serviços de alto nível, como os normalmente oferecidos pelas redes hoteleiras internacionais, destacando os interesses econômicos aos quais a iniciativa responde (NUÑEZ, 2009). Ainda, de acordo com Nuñez (2009), trata-se de um modelo segregado, ou seja, de turismo de enclave em que atuam, principalmente, grandes empresas transnacionais de marketing turístico e demandam grandes investimentos públicos e privados. Esse modelo hoteleiro e gastronômico exacerba a diferenciação territorial e a segregação social ao estabelecer áreas restritas e exclusivas, fechando o acesso e a fruição aos setores de menor poder aquisitivo.

A distribuição espacial possibilitaria o acesso ao Rio Iguazú para todos os empreendimentos a serem instalados na propriedade, mas gera uma zona segregada diferenciada, sem serviços básicos para a população indígena, na qual é possível acessar apenas determinados aspectos da vida dos Mbya Guarani nas comunidades em que residem.

O caso do Plano Diretor 600 ha, de Puerto Iguazú (Decreto nº 1628/2004), constitui uma experiência em que as decisões do Estado Provincial foram adotadas sem prévia consulta livre e informadas conforme estabelecido pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que tem status constitucional na Argentina. A reforma de 1994 também não foi incluída na constituição provincial que reconhece a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas (artigo 75, inciso 17, da Constituição Nacional Argentina).



Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza, Janaina de Jesus Lopes Santana, Jorge Emanuel Vallejos, Ronaldo Silva

A Comunidade Yryapu foi segregada em um espaço de 265 ha (Lei nº 4098, de 2004), sob a figura de *Reserva Natural e Cultural*, como parte do Sistema Provincial de Áreas Naturais Protegidas (Lei nº 2.932), mas sem garantia de serviços básicos. Uma série de novas comunidades passarão pela mesma situação, formadas a partir de deslizamentos ou divisões de Yryapu, como *Jasy Pora*, *Ita Poty Miri* e *Tupã Mbae*.

Desde então, a zona 600 ha, de Puerto Iguazú, foi desenvolvida como espaço para investimentos de grandes capitais turísticos e hotéis de luxo que convivem com a população indígena que vive com necessidades básicas, insatisfeitas, e continuam sem acesso à água potável, transporte público, esgoto, dentre outros direitos e serviços essenciais para qualquer cidadão. As reclamações das comunidades sobre a situação de abandono da população indígena na área de 600 hectares são múltiplas e antigas. Em 2010, a população Guarani, residente na Comunidade Yryapu, presenciou um dos efeitos da deterioração e da destruição da floresta com a derrubada de 10 hectares de mata para a construção de um campo de golfe para a rede hoteleira Hilton. O representante da comunidade de Yryapú, Miguel Morínigo, argumentou, então, que pouco depois de

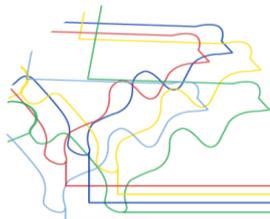
[...] ver máquinas de uma empresa na selva próxima à nossa comunidade e agora acho que tudo está desmontado. É a maior derrubada que já foi feita até agora nos 600 hectares.

Um jornalista local, Cláudio Salvador, explicou que a obra estava “disfarçada por trás de uma linha de árvores de oitenta a cem metros de largura que a impede de ser vista da estrada nacional que liga a Rota Nacional 12 ao setor hoteleiro de luxo”. Sobre o estado em que ficou aquela fração da mata, após a derrubada, afirmou que

[...] o panorama é desolador: em um corredor aberto no coração da mata, nada ficou de pé. O corte raso cobre grandes porções da floresta e se estende por centenas de metros. O tempo todo, restos do que já foi uma rica vegetação estão acorrentados em pilhas cujo destino parece ser o fogo”⁷.

Quase uma década depois, em 2018, os líderes das quatro comunidades continuam a exigir do governo provincial o “acesso à água potável, eletricidade e

⁷ Disponível em: <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/38634/desmontaron-unas-diez-hectareas-d-e-selva-con-el-aval-de-ecologia>. Acesso em: 1 maio 2022.



outros serviços básicos”. O cacique da Comunidade Ita Ppoty Miri, Estanislao Acosta, expressou, então, que

[...] neste caso, somos quatro comunidades que compõem cerca de 180 famílias que habitam os 600 hectares: *Yryapú* tem 100, *Jasy Porá*, 55, *Tupá Mbaé*, 15 famílias e na minha comunidade somos 23 famílias. Estamos preocupados com a invasão de empresários imobiliários estrangeiros [...] enquanto o Governo é cúmplice e negocia com as empresas, sem proteger os nossos povos ancestrais.

Acosta ainda apontou a contradição entre os hotéis cinco estrelas que possuem grandes piscinas enquanto os Guaranis não têm acesso à água potável, “contaminados pelos esgotos dos hotéis que desembocam nas encostas que circundam as comunidades”⁸.

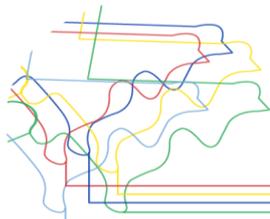
Palavras finais

A falta de atenção para com essas necessidades dos povos indígenas e negros, em contextos diversos, porém permeados por diferentes formas de violência que continuam impondo e se compõem pelo que Mariana Giordano (2018) denomina como “genocídio invisível”. Embora o acesso à educação e à saúde tenham se expandido nas últimas décadas, as desigualdades social e econômica impõem um ponto de partida e trajetórias sociais e educacionais desiguais aos membros dessas comunidades devido a sua origem étnico-racial e cultural.

À degradação das condições ambientais de seus territórios, consequência direta do avanço da sociedade envolvente e das atividades econômicas capitalistas extrativistas e poluidoras, somam-se outras dimensões, como as políticas de idiomas, ensino médio e superior, saúde, violência de gênero e o papel da mídia hegemônica, dentre outros.

A situação é complexa e estrutural e coloca em risco os avanços postulados pelos Estados provinciais e nacionais que convergem na região trinacional em termos dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), especialmente Direitos Humanos, Igualdade e Sustentabilidade, presentes na Agenda 2030, da ONU. As dívidas pendentes das instituições estatais e da sociedade civil com os povos indígenas e

⁸ Disponível em: <https://www.agenciahoy.com/informacion-general/quotestamos-rodeados-por-14-hoteles-de-luxuries-en-las-600-hectaresquot.htm>. Acesso em: 17 abr. 2022.



negros da região trinacional giram em torno do pleno exercício dos direitos coletivos à terra, à autodeterminação das comunidades, ao acesso a políticas de desenvolvimento com abordagem holística, cumprimento do princípio do consentimento livre, prévio e informado e da sensibilidade cultural nas políticas de educação, saúde e linguagem.

Referências

ABINZANO, R. **Processo de integração de uma sociedade multiétnica**: a província argentina de Misiones. A frente extrativista. Tese (Doutorado) – Universidade de Sevilha, 1985.

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editorial Jandaíra, 2021.

APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A.-S.; ROSEMBLATT, K. A. **Race and Nation in Modern Latin America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

BARTH, F.; POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BELTRÁN, C. L. *et al.* **Genómica mestiza**: Raza, nación y ciencia en Latinoamérica. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/10.639.htm. Acesso em: 01 maio 2022.

BRIONES, C. Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: **Cartografías argentinas**: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2008.

DAVIS, A. **Mulheres negras na construção de uma nova utopia**. São Paulo: Instituto da Mulher Negra, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis>. Acesso em: 19 abr. 2022.

DUSSEL, E. **Política de la liberación**. Historia mundial crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

ENRIZ N.; ZUKER, L. F. Narrar a cultura para os visitantes. Infância indígena e turismo internacional no norte de Iguazú (Misiones, Argentina). **Indiana**, [S. l.], v. 8, n. 31, p. 103-120, 2021.

FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2021.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. **Geographia**, v. 9, n. 17, 2007.



Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza, Janaina de Jesus Lopes Santana, Jorge Emanuel Vallejos, Ronaldo Silva

LINO GOMES, N. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 120, 2012.

LENTON, D. “**El Estado se construyó sobre un genocidio**”. [Entrevista concedida a Darío Aranda]. República Argentina: Periódico Página 12, 2011. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-178560-2011-10-10.html>. Acesso em: 09 mai. 2022.

LOPEZ CABALLERO, P. **Les Indiens et la nation au Mexique**. Une dimension historique de l’alterité. Paris: Karthala, 2012.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MUÑOZ, K. O. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In: MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUÑOZ, K. O. (Orgs.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. Disponível em: [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf). Acesso em: 09 maio 2022.

NUÑEZ, A. C. Em Puerto Iguazú, Misiones (Arg.). Planejamento territorial e políticas hegemônicas. Uma visão crítica. XXVII Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia. VIII Jornada de Sociologia da Universidade de Buenos Aires. **Anais...** Associação Latino-Americana de Sociologia, Buenos Aires, 2009.

OMI, M.; WINANT, H. **Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s**. Nueva York: Routledge, 1986.

ONU. Agenda 2030. Documento de referência. **Povos indígenas e a Agenda 2030**. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/Docupdates/SPANISH_Backgrounder_2030_Agenda.pdf. Acesso em: 01 maio 2022.

PEREIRA, D. A. Cartografias Imaginárias: geopoética e fronteiras. **Revista Línguas e Letras**, Cascavel, v. 17, n. 38, 2016.

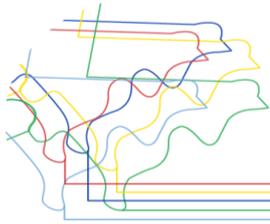
RIBEIRO, D. **Lugar da fala**. São Paulo: Editorial Jandaíra, 2020.

RODRÍGUEZ MIR, J. Los sinuosos caminos del racismo: el racismo ambiental en Argentina. **Antropología Experimental**, [S. l.], n. 12, 2014. Disponível em: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1847>. Acesso em: 14 maio 2022.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Edusp, 2013.

TEN, J. G. (2018). O lugar dos “outros”: processos de racialização e construção da nação na América Latina. **Anuac**, v. 7, n. 1, p. 207-215. Disponível em: <http://ojs.unica.it/index.php/anuac/article/view/3400>. Acesso em: 01 maio 2022.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e educação intercultural. **Construindo Interculturalidade Crítica**, [S. l.], v. 75, n. 96, p. 167-181, 2010.



Impactos do racismo entre populações negras e indígenas na Fronteira: Comunidade Guarani Yryapu e Grupo Cultural Afoxé Ogún Fúnmilaiyó

Angela Maria de Souza, Janaina de Jesus Lopes Santana, Jorge Emanuel Vallejos, Ronaldo Silva

ZIMAN, L.; SCHERER, A. **A selva derrotada**: crônica do Departamento do Iguaçu. Buenos Aires: Edições Marymar, 1976.