

Rompre l'invisibilité des peuples autochtones dans le monde de l'agronégoce : présence et résistance Guarani Kaiowá

Izabel Galvao

Izabel Galvao est maîtresse de conférence en sciences de l'éducation et de la formation à l'Université Paris 8, après avoir été en poste à l'Université Sorbonne Paris Nord (2009-2023) et à l'Université de São Paulo (1998-2005), où elle a obtenu son doctorat en 1998.

Maristela Aquino Insfran

Maristela Aquino Insfran est pédagogue et enseignante dans les écoles des villages Guarani Kaiowá. Elle dispose d'un mestrado en anthropologie et termine actuellement son doctorat en géographie à l'Université fédérale de Grande Durados. Sa trajectoire est marquée par l'engagement dans les luttes des Guarani Kaiowá pour la terre, la santé, l'éducation.

fr

Cet article porte sur la présence et la résistance des peuples guarani kaiowá dans le Mato Grosso do Sul, au Brésil. Il se structure à partir des échanges entre une chercheuse autochtone et une chercheuse non autochtone, lors du séjour de mobilité internationale en France, de la première. Il renvoie à l'expérience de vie et trajectoire académique de celle-ci, mobilisant récit de vie, ressources bibliographiques, échanges informels. S'appuyant sur des épistémologies situées et décoloniales, le texte vise à rompre l'invisibilité de ce peuple qui résiste face à l'extrême violence des forces économiques et politiques liées à l'agronégoce. Il aborde : la reprise des territoires ancestraux dont ils ont été expropriés ; l'engagement de l'école auprès de la communauté pour lutter contre la faim ; la présence autochtone à l'université comme moyen de préserver/légitimer des connaissances ancestrales et dépasser la colonialité du savoir.

peuples autochtones, mobilité internationale, interculturalité, résistance, éducation, savoirs ancestraux

Breaking the invisibility of indigenous peoples in the world of agribusiness: presence and resistance Guarani Kaiowá

This article deals with the presence and resistance of the Guarani Kaiowá peoples in Mato Grosso do Sul, Brazil. It is structured on the basis of exchanges between the two authors during the indigenous author's period of international mobility and refers to her life experience and academic trajectory, mobilizing bibliographical resources and informal exchanges. Drawing on situated and decolonial epistemologies, the text aims to break the invisibility of this people who resist the extreme violence of economic and political forces linked to agribusiness. It addresses: 1) the repossession of ancestral territories from which they have been expropriated; 2) the school's commitment to the community in the fight against hunger; 3) the indigenous presence at university as a means of preserving/legitimizing ancestral knowledge and overcoming the coloniality of knowledge.

indigenous people, international mobility, interculturality, resistance, education, ancestral knowledge

01/04/2026

Ce texte s'appuie sur la rencontre des deux autrices lors du séjour d'études de Maristela Aquino à l'Université Paris 8, dans le cadre du programme dit *Guatá*, initié par l'Ambassade de France au Brésil pour soutenir la mobilité internationale des doctorant·es autochtones brésiliennes. Avec deux autres collègues¹, elle fait partie des lauréat·es qui ont été accueillies au sein du laboratoire interculturelité, apprentissages, marges et expériences (LIAgE), équipe de recherche à laquelle est rattachée Izabel Galvao. Au long de ces six mois (septembre 2024 à février 2025), les deux autrices ont partagé de très nombreux moments de travail, ainsi que d'échanges informels et conviviaux. Ce texte s'ancre dans cette rencontre marquée par l'interculturalité et le dialogue de savoirs.

Les échanges ont commencé dès le jour d'arrivée de Maristela Aquino en France, quand Izabel est allée la chercher à l'aéroport. Le trajet de Roissy à Saint-Denis a été l'occasion d'engager une conversation qui allait se poursuivre tout au long du séjour. Facilitées par la langue et la nationalité communes, nos conversations furent traversées d'une attentive curiosité envers nos univers réciproques : des récits de situations vécues par les Guarani Kaiowá de la région de Dourados, dans l'État du Mato Grosso do Sul alternant avec des explications sur les modes de vie en France, sorte de sous-titrage de la part de celle qui tentait de faire le trait-union entre la vie dans ces deux pays. L'illusion que les mondes qui nous séparaient n'en étaient que deux – Brésil et France – n'a pas duré longtemps, car le Brésil d'où nous venons chacune renvoie à des réalités fort distinctes. D'une part, la trajectoire d'une femme autochtone vivant dans une région où la violence envers les peuples originaires, fortement représentés, est particulièrement aiguë ; d'autre part, la trajectoire d'une femme blanche issue d'un milieu social privilégié, née et élevée à São Paulo, ville qui, hormis quelques toponymes rappelant la présence autochtone, a fait le choix de regarder plutôt vers l'Europe et les États-Unis.

D'autres marqueurs biographiques pourraient être évoqués pour mieux préciser les différentes positions à partir desquelles chacune rencontre l'autre. Mais ce qu'il nous semble important de souligner ici, c'est plutôt ce qui nous unit et qui rend possible l'écriture de cet article à quatre mains. Au-delà du positionnement face à la question autochtone que nous développerons plus en détail au long du texte, nous nous réunissons autour d'une conception de la recherche comme pratique engagée qui se refuse à se cantonner à une idée de neutralité et se revendique d'une objectivité « incorporée² » et d'une rationalité positionnée, telles que proposées par l'épistémologie féministe de Donna Haraway. Notre conception rejoint également les épistémologies décoloniales³ dans l'effort de déconstruire l'idée que les savoirs rattachés aux traditions eurocentrées sont universels, vision qui justifie la subalternisation des savoirs autochtones et les rapports de domination à leur endroit.

L'expérience de vie et les travaux académiques de Maristela fournissent la matière première pour l'écriture de cet article qui porte sur la présence et la résistance des Guarani Kaiowá dans le Mato Grosso do Sul. Sans n'y avoir jamais mis les pieds, Izabel a acquis une certaine familiarité avec cette réalité – en résonance avec la situation d'autres groupes autochtones qu'elle avait pu croiser dans d'autres régions du Brésil – grâce aux échanges avec les trois doctorant·es autochtones pendant le séjour dit *Guatá*. Pour l'écriture de cet article, la lecture des sources proposées en grande partie par Maristela lui a fourni la matière nécessaire pour aller plus loin, dans un chemin balisé avec soin par la chercheuse autochtone, l'initiée qui tend la main et indique à la non-autochtone, la direction à prendre.

La construction du texte s'est faite par tâtonnements, dans l'articulation de ce matériau diversifié – échanges informels, récits de vie, ressources bibliographiques – à partir des positions occupées par chacune des autrices. La forme choisie garde un double registre de discours, alternant le registre plus proprement académique à celui de l'oralité propre au récit de vie⁴, visant ainsi à intégrer dans sa composition même l'idée de dialogue de savoirs⁵. Ainsi, des témoignages de Maristela émaillent le texte et proviennent des récits de vie qu'elle a écrits à différents moments, retravaillés avec Izabel pour la teneur de ce texte. Une mise en forme distincte permet d'identifier le changement de registre.

L'enjeu qui en ressort est de briser l'invisibilité dans laquelle se trouvent les Guarani Kaiowá du Mato Grosso do Sul, donnant à voir à la fois la violence extrême dont ils sont l'objet et les formes de résistance qu'ils opposent à cette oppression. Le choix des résistances à mettre en lumière s'est fait en fonction des

1. Sandra Ventura Domingo Cândido et Anastácio Peralta, tous deux également doctorant·es en géographie.
2. Donna Haraway, 2007, *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils éditeur.
3. Edgardo Lander (dir.), 2005, *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO.
4. Daniel Bertaux 2016, *Le Récit de vie*, Paris, Armand Colin.
5. Boaventura de Sousa Santos et Maria Paula Meneses (dir.), 2009, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edições Almedina.

situations expérimentées par l'autrice autochtone, sans l'intention d'être exhaustives. Elles concernent la reprise des territoires ancestraux expropriés et la revitalisation des pratiques traditionnelles permettant de meilleures conditions de vie et la reconnexion à des subjectivités ancestrales porteuses de sens. L'université apparaît comme espace à investir pour la reconnaissance des savoirs autochtones contribuant à la légitimation des épistémologies subalternisées, dans un processus potentiellement émancipateur pour les personnes concernées, mais nécessaire aussi, d'une manière plus générale, à une production académique qui cherche à dépasser la colonialité du savoir.

1. Situation des peuples autochtones au Mato Grosso do Sul : la face occulte des « richesses » produites par l'agronégoce

Il est difficile d'introduire la question autochtone au Brésil sans évoquer la Constitution de 1988 élaborée à la suite de la dictature militaire qui a gouverné le pays entre 1964 et 1985. Elle représente un marqueur historique de la construction de la démocratie et du changement des relations de l'État avec ces peuples, colonisés depuis l'arrivée des Européens sur les côtes brésiliennes en 1500. L'article 231 du texte constitutionnel détermine que « sont reconnues aux peuples autochtones leurs propres organisations sociales, coutumes, langues, croyances et traditions, ainsi que les terres qu'ils ont occupées traditionnellement. À l'État, il incombe de démarquer leurs terres, protéger et faire respecter leurs biens ». Avec ce texte constitutionnel, les personnes autochtones deviennent des sujets de droit, et non plus sous tutelle. Ce cadre légal est une conquête des mouvements sociaux autochtones qui s'organisent dès les années 1970 et représente un socle fondamental pour la poursuite des luttes des peuples autochtones, dont les territoires et modes de vie continuent d'être menacés et attaqués.

Au Brésil, le recensement de la population intègre des statistiques ethniques qui procèdent de l'auto-déclaration des personnes interrogées. Le dernier recensement de 2022⁶ indique que les personnes autochtones représentent 0,83 % de la population, soit environ 1,7 million d'individus. C'est une population très diverse, correspondant à 279 ethnies et plus de 160 langues⁷. Le Mato Grosso do Sul, état fédéral situé dans la région Centre-Sul, faisant frontière avec le Paraguay et la Bolivie, comptabilise sur son sol la troisième population autochtone du pays. Elle y représente 4 % de sa population totale, environ 116 000 personnes qui se distribuent entre 8 ethnies : Guato, Kirikinaw, Kadiwéu, Terena, Atikum, Ofaié, Guarani et Kaiowá. Cet état emblématique de la réussite de l'agronégoce l'est également des inégalités dans la distribution de la terre caractéristique du foncier au Brésil. Dans le Mato Grosso do Sul, les grandes propriétés (avec plus de 1 000 hectares) occupent 83 % des terres de l'état, contre seulement 2,5 % de terres destinées aux populations autochtones⁸. Soja, maïs, cellulose, produits dans de gigantesques exploitations – *latifundiários* – ainsi que l'élevage extensif de bétail, représentent des *commodities* dont dépend l'équilibre de la balance commerciale du pays⁹. La monoculture de canne à sucre destinée aux usines de fabrication de l'éthanol, utilisé largement comme combustible par le parc automobile national, intègre aussi ce décor largement dominé par l'agronégoce – ou *agrobusiness*. Ce modèle agricole productiviste en permanente expansion positionne le pays comme « géant agricole mondial » en dépit des populations locales et de l'environnement, creusant les inégalités rurales et pesant lourd sur le changement climatique¹⁰.

Ces monocultures exportatrices sont dépendantes des pesticides dont le Brésil est le plus grand consommateur au niveau mondial¹¹. Cet usage abusif vulnérabilise la santé et la souveraineté des peuples autochtones. Les pesticides contaminent le sol, polluent les eaux et sont utilisés comme arme contre les populations autochtones, lorsque les pulvérisations, faites à partir d'avions, ciblent directement les groupes qui habitent les terres contiguës aux grandes exploitations¹².

6. « BGE divulga novos dados do Censo Indígena de 2022 », ministère des Peuples autochtones, gouvernement brésilien (gov.br) [En ligne].

7. « Quantos são? », *Povos Indígenas no Brasil* (Instituto Socioambiental – ISA) [En ligne].

8. Anderson de Souza Santos, Luis Henrique Eloy Amado, et Dan Pasca (dir.), *É muita terra pra pouco índio ? Ou muita terra na mão de poucos ? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul*, Instituto Socioambiental [En ligne].

9. L'agronégoce représente 20 % du PIB, voir Céline Broggio et Martine Drouleur, 2021, « L'agronégoce, enjeu géopolitique au Brésil », *Hérodote*, n° 181, p. 91-105.

10. Marie-Françoise Fleury et Hervé Théry, 2025, « L'agriculture brésilienne en mouvement, tensions et défis », *Géocoïnfluences* [En ligne].

11. Larissa Bombardi, 2023, *Agrotóxico e colonialismo químico*, São Paulo, Elefante.

12. Alessandra de Pinho *et al.*, 2024, « Agrotóxicos e violações nos direitos à saúde e à soberania alimentar em comunidades Guarani Kaiowá de MS, Brasil », *Ciência & saúde coletiva*, vol. 29, n° 12, p. 1-11.

1.1. Logiques de colonisation

Le Mato Grosso do Sul offre un portrait dramatique des enjeux qu'endurent les peuples autochtones dans l'actualité, en résonance à une histoire marquée par la violence perpétrée par l'État et le pouvoir économique. La situation de ses populations autochtones témoigne des logiques de colonisation toujours en cours. Elle prolonge, selon Antonio Brand¹³, le processus de déterritorialisation initié à la fin du XIX^e siècle avec l'exploration de l'*hierba maté*, native dans les forêts où habitaient les Guarani et Kaiowá. L'exploration du maté est à l'origine de la création, entre 1915 et 1928, des huit réserves vers lesquelles devaient se déplacer les populations autochtones afin de libérer leurs terres à l'activité agricole.

Au fil du XX^e siècle, l'élevage de bétail remplace graduellement la collecte de l'*hierba maté* et impose la déforestation pour la création des pâturages – les personnes autochtones ayant été utilisées comme main-d'œuvre pour détruire les forêts. Les pressions issues de politiques nationales de développement ne font que s'intensifier. Ce fut ainsi dans les années 1940, lors de la politique de colonisation connue sous le nom de Marche vers l'Ouest, et dans les années 1970, avec la « modernisation de l'agriculture » dans le cadre de ladite révolution verte.

Mon père est venu de la région frontalière avec le Paraguay, de la commune de Ponta Porã, pour travailler dans la collecte de l'*hierba maté*. C'est ainsi qu'il a rencontré ma mère, de famille ancestrale guarani. La famille de ma mère s'était refusé de partir dans la réserve, restant vivre dans notre *tekoha*, incorporé par la *fazenda*. Mon père racontait que beaucoup de personnes autochtones, des paraguayens et argentins ayant fui des conflits dans leurs régions travaillaient dans des exploitations agricoles. Celles-ci appartenaient soit à des militaires, soit à la compagnie Mate Laranjeira, créée en 1892, très active jusqu'aux années 1940. Le travail y était très dur, il fallait rester accroupi pour couper l'*hierba* avec des énormes sécateurs et couteaux, ensuite les porter sur le dos dans des sacs qui pesaient de 150 à 200 kilos.

Entre les expulsions forcées et les déplacements suscités par des mesures incitatives mises en œuvre dans les réserves – outils agricoles, quelques postes de santé ou écoles gérées par l'État ou des ordres missionnaires – les familles étendues se fragmentent et se dispersent dans des zones qui les éloignent de leurs territoires ancestraux. De nombreux groupes refusent de s'installer dans les réserves et demeurent cachés dans les régions de forêt ou dans les franges de grandes propriétés encore peu investies par l'activité agricole, cherchant à poursuivre leur mode de vie traditionnel. D'autres s'installent dans les périphéries des villes. Privés de leur mode de vie et d'existence intrinsèquement liés aux territoires – *tekoha* –, les personnes autochtones se voient forcées de vendre leur force de travail aux grands propriétaires, dans des régimes de surexploitation, voire de semi-esclavage.

Primant sur les droits des peuples autochtones, les intérêts des propriétaires terriens – les *fazendeiros* –, fournissent les arguments pour étayer une politique très restrictive en termes de démarcation des terres, en continuité à cette expropriation bien ancrée dans l'histoire. « Trop de terre pour peu d'Indiens » est le slogan scandé au niveau national par les agents économiques liés à l'agronégoce qui disposent également de pouvoirs politiques, les parlementaires dits « ruralistes » exerçant une forte influence dans le Congrès national¹⁴. Au niveau local, l'interpénétration entre pouvoir politique et économique est notoire : « Les anthropologues veulent toujours élargir les territoires autochtones... si l'on prend pour base la civilisation brésilienne, on va devoir démarquer le Brésil tout entier¹⁵ ! » Tenu en 2010 par l'actuel gouverneur du Mato Grosso do Sul, lorsqu'il était président de la fédération de l'agriculture de cet état, ce propos, qui discrédite les études d'identification des territoires menés par des anthropologues, met en question la légitimité des droits des populations autochtones, donnant à voir une alliance à l'origine de nombreuses violences contre ces populations.

13. Antonio Brand, 2001, « Os Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários” », in Conselho Indigenista Missionário Regional Mato Grosso do Sul *et al.*, *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*, São Paulo, Palas Athena, p. 93-134.

14. Céline Broggio et Martine Drouleur, 2021, « L'agronégoce, enjeu géopolitique au Brésil », *art. cit.*

15. Dans le film documentaire « *Sombra de um delírio verde* », de An Baccaert, Nico Muñoz et Cristiano Navarro, 2011 [En ligne].

2. L'importance du territoire ancestral pour les Guarani Kaiowá

Les peuples guarani kaiowá appellent *tekoha* leurs territoires ancestraux. C'est un concept structurant de leur cosmologie. Selon Bartolomeu Meliá¹⁶, en langue guarani, *teko* veut dire « manière d'être, mode de vie, culture » et *tekoha* désigne le lieu où « l'on vit selon nos coutumes ». L'expression *sem tekoha não há teko*¹⁷ exprime l'indissociabilité entre les dimensions physiques, culturelles, politiques et spirituelles du territoire pour les Guarani Kaiowa. Cette relation d'indissociabilité est également dynamique, car le *tekoha* permet à la fois de « continuer à être ceux que nous sommes », mais de s'y appuyer pour répondre aux défis posés par les temps actuels, dans une perspective d'avenir.

Je suis née dans la *fazenda* où travaillait mon père, dans la commune de Caarapó, où se trouvait le *tekoha* nommé *yvy Kui* – Campo Seco. Je suis la dernière d'une fratrie de dix enfants. À la maison, on parlait le guarani. Ma grand-mère était sage-femme traditionnelle, elle connaissait les vertus des plantes pour prendre soin de la santé des femmes. Ma mère aussi savait manipuler les plantes pour en fabriquer des sirops et autres remèdes basés sur nos techniques de soin ancestrales. Elle pratiquait les prières qui accompagnent ces techniques et était très sollicitée pour soigner les enfants, notamment lorsqu'ils avaient une maladie que nous appelons le *kamby gere* (branche tordue), qui donne des diarrhées et de la fièvre. ,

Quand j'avais environ sept ans, nous avons emménagé dans la périphérie de Caarapó. Il fallait que l'on se rapproche de la ville, ma mère a toujours voulu que l'on aille à l'école. Comme mon père passait de longues périodes à travailler dans l'exploitation agricole, c'est ma mère et ma grand-mère qui s'occupaient de nous. Malgré les difficultés, elles cultivaient une petite *roça*¹⁸ derrière la maison, prolongeant les pratiques menées dans notre *tekoha*. Du manioc, des pommes de terre, des haricots, des courges, de la banane, on y mangeait à notre faim. La maison était toujours pleine de monde, la cuisine était l'endroit par excellence des rencontres. On s'installait autour du feu – élément important de la culture guarani, souvent allumé dans la cuisinière à bois construite à ras de sol terre – pour écouter les histoires que les adultes nous racontaient et qui nous apprenaient beaucoup sur l'histoire de notre peuple, de notre famille.

Lorsque l'on considère l'indissociabilité entre la vision du monde guarani kaiowá et leurs territoires ancestraux, on peut prendre la mesure de la violence que représente l'expulsion systématique de leurs terres initiée au début du xx^e siècle. Cette politique de *confinement*¹⁹ déstructure l'organisation sociale basée sur les familles étendues : les expulsions menant à la dispersion de leurs membres, les réserves regroupant de manière aléatoire des personnes issues de différents territoires ou ethnies. Surpeuplées, les réserves sont sous dotées en infrastructure minimale pour assurer une existence digne. Les taux très élevés de suicides chez les Guarani Kaiowá – phénomène désigné dans les années 1990 comme « épidémie²⁰ » – en disent long sur la situation dramatique dans les réserves et l'importance que la lutte pour la terre revêt pour ces populations.

Ma sœur ainée était enseignante dans l'une des écoles de la réserve, dans la commune de Caarapó, j'y allais de temps en temps avec elle. J'étais choquée par la précarité dans laquelle vivaient les gens de mon peuple. C'était les années 1990. Arrachés à nos territoires traditionnels et sacrés, les gens étaient confinés dans des réserves, surpeuplées. À la pauvreté se rajoutait le manque de perspectives. Le nombre de suicides était énorme, on voyait des corps à terre, ils formaient des tas dont on devait se détourner pour passer. Je me rappelle de ces scènes de désespoir avec une énorme tristesse.

2.1. La reprise des territoires ancestraux : résister pour (re)exister

Les reprises des terres ancestrales, dites *retomadas*, sont un acte majeur de résistance des Guarani

16. Bartolomeu Meliá, 1990, « A terra sem mal dos Guarani : economia e profecia », *Revista de antropologia*, vol. 33, p. 33-46.

17. Sans *teho*, pas de *teko*.

18. *Roça* est le terme en portugais qui désigne le jardin de subsistance traditionnel.

19. Antonio Brand, « Os Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários” », *op. cit.*

20. Pamela Staliano *et. al.*, 2019, « Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Confinamento, Jejuvy e Tekoha », *Psicologia : ciência e profissão*, vol. 39, p. 9-21.

Kaiowá. Face aux conséquences dramatiques imposées par la situation de confinement et aux omissions et retards dans le processus de démarcation des terres, un mouvement autonome d'auto-démarcation commence à se consolider à partir des années 1990²¹. Ce mouvement de *retomadas* déconstruit l'image de passivité associée à ce peuple et indique la volonté collective de recréer des modes d'être et de vivre – *teko porã* – en résonance avec les traditions ancestrales. Ce mouvement redessine de nouveaux contours géographiques²² incluant la présence autochtone.

Les terres à récupérer ne sont pas juste une surface, elles comptent aussi parce que porteuses d'une mémoire collective qui donne sens à l'existence du groupe. Réoccuper les terres ancestrales pour pouvoir y construire les maisons abritant les familles étendues, la maison collective des prières ; pour pouvoir y planter la *roça* et pour avoir accès aux fleuves et à la forêt où pêcher ou chasser. La connexion avec l'ancestralité d'un lieu où cohabitent des humains, des animaux, des végétaux, l'eau, l'air, la lumière du soleil, le sol... est considérée par les groupes qui mènent cet acte de résistance comme porteuse d'un sens essentiel pour leur (ré)existence²³, leur existence étant perçue comme menacée en dehors de ces territoires.

La décision d'occuper/reprendre des bouts des terres où ont vécu les ancêtres s'appuie sur un processus de réorganisation des familles étendues qui décident de se lancer dans l'auto-démarcation de leurs territoires. Cela suppose la présence des leaders politiques et spirituels reconnus légitimes par la communauté et s'appuie sur les assemblées *Aty Guasu*, formes rééditées d'organisation collective traditionnelle.

Le cacique Carlito de Oliveira et son épouse Dona Placia Brites (*in memoriam*), étaient des amis de ma famille. Ils conduisaient la *retomada* Passo Piraju, née avec la réoccupation d'une partie de la propriété privée nommée *Fazenda Campo Belo*, à la fin de l'année 2001. C'étaient des leaders très respectés par la communauté. Ce *tekoha* a été par la suite incorporé au processus de démarcation du Territoire Autochtone Dourados-Amambaípeguá III, mais il reste toujours dans l'étape d'étude, loin d'une homologation définitive.

Lorsqu'ils m'ont invitée à rejoindre la *retomada*, j'avais 26 ans et ma fille était encore bébé. Comme je maîtrisais la lecture et l'écriture du « blanc », ils jugeaient que je pouvais être utile dans la lutte pour nous maintenir dans ce territoire. J'y ai vécu pendant deux ans. Tous les jours, je rédigeais au moins un document adressé à un des organismes concernés par la question autochtone. Nous avons réussi à obtenir une extension de l'école de la ville. J'y ai enseigné pendant une année. Les *nhandesy* et *nhanderu* guarani et kaiowá y pratiquaient nos prières et chants ancestraux. Les femmes y assuraient la culture des aliments selon notre science traditionnelle. J'allais ma fille et, grâce aux *roças*, notre alimentation était très équilibrée. Notre groupe vivait dans un territoire d'environ 30 hectares mais malgré l'accord de principe du propriétaire, la violence pour nous faire abandonner cette terre était constante.

Tous les jours, on entendait des coups de feu. Des policiers cooptés par les propriétaires s'étaient installés à proximité de nos habitations, ils restaient à nous guetter afin de nous tendre des guets-apens. Les embuscades étaient fréquentes. Un jour, il était cinq heures du matin, je dormais encore quand on m'a mis un rifle R15 sur la tête : c'étaient des policiers qui cherchaient des personnes accusées de vol. Ils ont fouillé partout, chez les gens, dans l'école, ils jetaient par terre tout ce qu'ils trouvaient, c'était d'une violence inoubliable. Ils disposaient d'un document ordonnant l'incarcération des leaders, ils ont fini par capturer Seu Carlito, Dona Plácida, Lindomar et encore d'autres camarades. Pendant leur absence, l'ensemble du groupe a assumé le leadership. Le but de l'État et des *fazendeiros* avec l'incarcération des leaders était de fragiliser notre lutte. Ce furent des mois très difficiles, mais on a réussi à ne pas quitter le territoire.

Outre la lutte permanente pour échapper aux embuscades et se défendre des assauts ordonnés par les *fazendeiros*, la vie dans les *retomadas* suppose la récupération et la transmission des pratiques ancestrales pour prendre soin de la santé, de la terre, des plantes, du corps-territoire. Le rôle des femmes est ici très important, notamment les *nhandesy*, femmes âgées reconnues comme détentrices des savoirs ancestraux. Organisées collectivement dans l'assemblée *Kuñague Aty Guasy* des femmes kaiowá et guarani du Mato Grosso do Sul, ce sont des actrices importantes de cette lutte.

21. Maucir Pauletti *et al.*, 2001, « Povo Guarani e Kaiowá: uma história de luta pela terra no Estado do Mato Grosso do Sul » in Conselho Indigenista Missionario Regional Mato Grosso do Sul *et al.*, *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*, São Paulo, Palas Athena, p. 45-92.

22. Juliana Grasiéli Bueno Mota et Jones Goettert Dari, 2020, « Geografias indígenas no/do Mato Grosso do Sul », *Revista Nera*, vol. 23, n° 52, p. 7-18.

23. Eliel Benites, 2021, « A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá », thèse de doctorat, Universidade federal da Grande Dourados.

3. L'école comme levier d'émancipation de la communauté

L'école représente un enjeu important pour les peuples autochtones et la reconnaissance du droit à une école spécifique avec « l'utilisation des langues originaires et des processus d'apprentissage propres » est reconnue dans la Constitution brésilienne de 1988. Ce cadre législatif installe l'éducation scolaire autochtone au sein des instances de droit commun, aux niveaux national et local. Il incorpore les critiques des mouvements d'enseignant·es autochtones au paradigme de l'assimilation sur lequel se basaient jusqu'alors les écoles tenues par les ordres missionnaires ou les organismes d'État dédiés à la question autochtone. Suivi d'un ensemble de politiques publiques, sa mise en œuvre, initiée dans les années 1990, suppose l'implication des communautés directement concernées, dans une volonté de passer d'une école *pour* les autochtones à une école autochtone²⁴.

Pour chaque peuple, il s'agit de définir les orientations à imprimer à sa propre école. La définition de la place à donner aux langues originaires et aux savoirs ancestraux est un aspect central de ces orientations et les choix opérés varient d'un peuple à l'autre et même à l'intérieur d'un même groupe ethnique. Dominique Gallois²⁵ dresse un bilan nuancé concernant les effets de la scolarisation des populations des territoires autochtones : « L'école est en même temps un instrument possible d'*empowerment* pour "l'autonomie", mais aussi un piège, un instrument de la domestication des connaissances²⁶. » Selon l'anthropologue, dès lors que les savoirs autochtones sont enfermés dans des tiroirs étanches sous la contrainte de la forme scolaire dominante dans le monde dit occidental, ils risquent de perdre leur sens et devenir anecdotiques. Ce déracinement constitue un piège qui laisse libre champ au processus de « blanchiment », qui coupe les jeunes d'une ancestralité porteuse de sens sur laquelle s'appuyer pour se relier à des subjectivités collectives. Or, cette connexion est susceptible de renforcer le pouvoir d'agir individuel et collectif nécessaire pour relever les défis posés par l'extrême violence sociale à laquelle sont soumises les populations autochtones.

Dans les écoles guarani kaiowá du Mato Grosso do Sul, les pratiques qui cherchent à reconnecter les jeunes générations avec la langue originaires et les savoirs traditionnels autochtones reconnaissent que l'école a un rôle à jouer dans la recherche de solutions aux problèmes rencontrés par la communauté²⁷. Elles tentent d'infléchir la tendance encore présente de privilégier les connaissances scolaires dites occidentales en détriment des savoirs liés aux traditions et réalités vécues par les communautés autochtones.

Après avoir exercé une année dans l'école de la *retomada*, j'ai intégré l'équipe pédagogique d'une école autochtone guarani kaiowá dans le village Bororo, dans la réserve de Dourados. J'y ai travaillé pendant douze ans. L'équipe était composée uniquement d'enseignant·es autochtones et l'on s'efforçait de construire une école sensible à la réalité vécue par la communauté. L'alphabetisation était en guarani, et j'ai pu constater qu'il était plus facile pour les enfants de rentrer dans le monde de l'écrit à partir de la langue qu'ils parlaient dans leurs familles. Cette façon de faire contrastait avec ma propre scolarité, où le guarani que je parlais en famille était proscrit à l'école et considéré comme une langue inférieure, laide.

L'équipe s'inspirait de la pédagogie de Paulo Freire, l'identification des situations qui touchaient les enfants et leurs familles nous menait à la formulation des thèmes générateurs à explorer dans les différentes matières – par exemple, manque d'eau, violence dans le village, lutte pour la terre, etc. Les connaissances scolaires étaient mises en lien avec ces thèmes dans le but de favoriser une compréhension critique de la réalité et favoriser l'apprentissage des connaissances scolaires. J'étais très affectée par la violence sociale qui rentrait dans l'école à travers les enfants et leurs familles. Entassées les unes sur les autres dans cette réserve surpeuplée, les maisons étaient très précaires, l'accès à l'eau très difficile, une eau polluée ou empoisonnée par les pesticides. Le sol était épuisé, les familles n'avaient pas les moyens ni l'espace pour planter leurs aliments, elles dépendaient de l'aide alimentaire envoyée par le gouvernement, qui n'était pas suffisante pour

24. Renata Lourenço et Levi Marques Pereira, 2023, « Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e kaiowá : interconexões entre o modo de ser indígena – ava reko – e o modo de ser não indígena – karai reko », *Revista de Antropologia*, vol. 66, p. 1-23.

25. Dominique Gallois, 2022, « Saberes indígenas na escola : o que se ganha, o que se perde, o que se transforma », in Lauriene S.O. Souza et Levi M. Pereira (dir.), *Etnologia guarani : diálogos e contribuições*, M.S., éd. UFGD, p. 41-66.

26. *Ibid*, p. 44.

27. Renata Lourenço et Levi Marques Pereira, 2023, « Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e kaiowá : interconexões entre o modo de ser indígena – ava reko – e o modo de ser não indígena – karai reko », *op. cit.*

finir le mois. Les enfants ne mangeaient pas à leur faim, le repas servi à l'école était pour beaucoup d'entre eux, le seul de la journée. Je garde encore en mémoire une petite fille qui a perdu connaissance devant mes yeux, cela faisait des jours qu'elle ne mangeait pas. C'est encore frais dans ma mémoire le choc que j'ai eu lorsque j'ai découvert que le « marché » auquel faisaient mention certains de mes élèves, était en réalité une décharge située à quelques kilomètres du village. Nous y sommes allés avec quelques collègues et c'était révoltant de constater que des enfants y accompagnaient leurs familles pour fouiller dans les ordures des restes de nourriture qu'ils ramenaient chez eux.

Je n'acceptais pas que des enfants d'un peuple comme le nôtre, qui dispose de savoirs ancestraux pour générer sa propre alimentation, soient aussi terrassés par la faim. Cette indignation a été à l'origine d'un travail collectif que nous avons mené autour de l'agroécologie pour tenter de réduire la famine qui entourait la communauté scolaire. Le projet a pris forme petit à petit, il a mobilisé la communauté et l'équipe scolaire et est devenu possible grâce à des alliances externes à l'école. Au départ, j'ai partagé ma préoccupation avec mon ami et cousin Anastácio Peralta, qui avait déjà mené une collaboration avec une école en les accompagnant dans la mise en œuvre d'une *roça* traditionnelle. Il m'a mis en contact avec Sandra Procópio da Silva, enseignante à la faculté interculturelle indigène (FAIND) de l'Université fédérale de la Grande Dourados (UFGD), très engagée auprès du Mouvement des Sans-Terre (MST) et de l'agroécologie. Elle nous a prêté main forte tout au long du projet. Elle a impliqué ses étudiant·es ainsi qu'un autre enseignant de l'Université, Felipe Varusi. Le démarrage officiel a été un cercle de discussion que les universitaires nous ont aidés à organiser avec les familles, pour parler des problèmes de la communauté. Le problème de la faim s'est confirmé comme priorité. L'agroécologie, manière de penser l'agriculture qui se rapproche des pratiques ancestrales guarani kaiowá nous a fourni les outils pour mettre la main à la pâte.

Nous avons commencé par la reprise d'un jardin potager qui avait été initié auparavant avec l'aide d'une ONG, mais qui n'avait pas été poursuivi après la fin de leur projet. On y a planté des aliments à pousse rapide, comme des carottes, radis, salades. Plus éloigné du bâtiment de l'école, dans une surface plus grande, on a préparé le sol pour mettre en œuvre une *roça* avec des aliments plus consistants, comme le manioc et les haricots. Nous avons aussi décidé de planter des arbres dans la cour, il n'y avait aucun espace ombragé pour protéger les enfants du soleil et de la chaleur. Tout cela s'est fait graduellement, et pour chaque étape, on organisait des chantiers participatifs avec les enfants et leurs familles, les universitaires et leurs étudiant·es. À plusieurs reprises, nous avons réussi à faire venir des *nhandesy* qui nous apportaient des graines traditionnelles (sans pesticides) dont elles sont les gardiennes. Elles montraient aux enfants comment les planter selon notre science ancestrale et leur transmettaient d'autres savoirs liés à la culture et à l'histoire de notre peuple.

L'ensemble des classes participait à l'entretien du jardin et de la *roça*, une partie de la récolte restait à l'école pour le repas des enfants, l'autre partait dans les familles. En plus d'apporter une contribution concrète et immédiate au problème de la faim, la mobilisation de la communauté autour de ces pratiques de plantation visait à les reconnecter à des modes de vie ancestraux et à la dignité d'un peuple qui s'est toujours reconnu comme indissociable de la Mère Terre.

Dans cette expérience, on voit comment le territoire pénètre l'école à travers les situations vécues par les élèves et leurs familles et y est accueilli par le biais de moments d'écoute et de problématisation du vécu, dans un tissage qui donne lieu à l'action intentionnelle d'agir collectivement sur le territoire. La venue de personnes détentrices de savoirs ancestraux – souvent écartées de l'école²⁸ – est un geste fort d'un effort de reconnexion à cet univers porteur de sens et de resignification de l'école. Le tissage entre l'école, la communauté et des alié·es extérieurs représente un maillage qui ouvre des perspectives d'émancipation pour les différentes parties prenantes. Si ces perspectives ne règlent pas les problèmes structurels qui s'abattent sur le territoire, elles contribuent à ce que ses habitantes et habitants retrouvent un peu de dignité en se reconnectant à des pratiques qui renvoient à des modes ancestraux d'existence dans un processus où la dimension collective de l'action est un élément fondamental.

Pour que l'école puisse jouer un rôle dans l'émancipation de la communauté²⁹, il faut accepter que le rôle d'enseignant·e ne se restreigne pas à *faire cours* en classe, et que l'apprentissage des élèves ne s'y astreigne nullement. Leur apprentissage s'effectue dans différents espaces, prend des formes multiples et s'enrichit grâce à la présence des personnes capables d'apporter des savoirs autres que ceux traditionnellement scolaires.

28. *Ibid.*

29. Aline Abbonizio et Elie Ghanem, 2016, « Educação escolar indígena e projetos comunitários de futuro », *Educação e pesquisa*, vol. 42, n° 4, p. 887-901.

4. L'université comme lieu de dialogue des savoirs : se revendiquer chercheuse autochtone

Après la Constitution de 1988, la nécessité de former des enseignant·es autochtones pour exercer dans les écoles situées dans les territoires a amené les universités à s'ouvrir à ce nouveau public, à travers la création des parcours qui leur sont spécifiquement adressés : les licences interculturelles autochtones, généralisées dans les universités publiques à partir de 2008 et destinées à la formation des enseignant·es. Ces formations représentent la porte d'entrée dans le monde universitaire d'un nombre grandissant d'étudiant·es autochtones.

Outre la formation enseignante, les mouvements sociaux autochtones revendiquent l'accès à l'université pour la formation des cadres afin de peser dans la mise en œuvre des politiques publiques ou des services en faveur des droits et des intérêts des populations. Ces revendications rejoignent celles d'autres groupes sociaux traditionnellement exclus de l'université et contribuent à la création de politiques d'action affirmative qui élargissent l'accès aux études supérieures³⁰.

Au Mato Grosso do Sul, l'Université fédérale de Grande Dourados (UFGD) a été plus loin dans les initiatives de formation d'enseignant·es qui, pour la plupart, prennent la forme de dispositifs non pérennes rattachés aux départements de sciences de l'éducation. La Faculté interculturelle autochtone (FAIND) est créée en 2015 comme une composante pérenne de l'université. On y constate l'effort de faire de l'université un lieu accueillant aux cultures autochtones, ce qui passe aussi par l'aménagement des espaces et des temporalités, par exemple, en introduisant, en début de cours, le *jehovasa* – un rituel propre aux Guarani Kaiowá constitué de chants et danses au rythme d'une maraca appelée *mbaraká*, utilisée pour initier des rencontres³¹. La création de cet environnement respectueux des savoirs et modes de vie traditionnels fait écho au souci de construire une nouvelle approche théorique et méthodologique de l'éducation scolaire autochtone³². La FAIND participe à la formation d'une nouvelle génération de chercheur·es autochtones qui viennent à l'université pour se former à l'enseignement et qui, par la suite, décident de poursuivre leurs études au niveau du master et du doctorat.

Le début de ma trajectoire comme chercheuse est directement lié à mon activité d'enseignante. Lorsque j'ai intégré l'équipe de l'école de la Réserve, je n'avais pas de diplôme, car j'avais arrêté mes études après la terminale. Mais comme je connaissais la langue et culture guarani kaiowá, j'avais le droit d'enseigner, sous réserve de me former en parallèle. J'ai fait une licence en pédagogie. Pour mon mémoire de fin d'études, je me suis appuyée sur ma pratique d'enseignante pour interroger le processus d'alphabétisation bilingue, à partir des apports de la linguistique.

La suite de mes études a été motivée par la colère que je ressentais face aux conditions de vie de mon peuple. Je voulais comprendre le processus historique qui nous avait exproprié nos territoires, menant à la situation dramatique dans laquelle vivent un grand nombre de mes frères et sœurs. Le projet de lutte contre la faim que nous menions à l'école m'a permis de rencontrer des universitaires engagés auprès de la cause autochtone. Cela m'encourageait à poursuivre les études. Cependant, j'ai dû me préparer pendant deux ans pour être admise dans le master d'anthropologie à l'UFGD, car je ne maîtrisais pas les fondamentaux de cette discipline.

Sandra Procópio da Silva a eu un rôle très important pour ma poursuite d'études. Elle m'a mise en contact avec d'autres universitaires, elle m'a emmenée dans de nombreux événements liés au Mouvement des Sans-Terres et de l'agroécologie, j'ai pu mieux comprendre les points communs avec les savoir-faire ancestraux guarani kaiowa. Grâce à ma participation dans le mouvement de l'agroécologie j'ai compris la force qui émane de la confluence des luttes et l'importance de construire un modèle contre-colonial, pour reprendre les termes de Nego Bispo³³. Mon parcours universitaire est indissociable de mon engagement citoyen.

En 2021 je soutenais mon mémoire sur « Le dilemme de la faim des peuples traditionnels et l'agroécologie comme alternative ». Ensuite, j'ai été invitée par mes enseignantes à participer d'un projet visant le renforcement de la production d'aliments dans les territoires de *retomadas*. Nous rendions visite aux communautés pour les aider dans la création de *roças* de subsistance,

30. La loi fédérale de 2012, dite « loi des quotas », en est l'exemple emblématique.

31. Anastácio Peralta et Jones Dari Goettert, 2025, « Technologies spirituelles et territoires », in Journée d'études internationale, *Peuples autochtones du Brésil et recherches académiques*, Université Paris 8, Campus Condorcet, 25 janvier 2025.

32. Renata Lourenço et Levi Marques Pereira, 2023, « Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e kaiowá : interconexões entre o modo de ser indígena – ava reko – e o modo de ser não indígena – karai reko », *op. cit.*

33. Antonio Bispo dos Santos, 2025, *La terre donne, la terre veut*, Marseille, Wildproject.

leur apportant des outils agricoles. J'ai fait la connaissance d'expériences de résistance très inspirantes, où le « *bem viver* » guarani kaiowá enrichissait les pratiques de l'agroécologie. Les femmes *nhande'ýy* du *tekoha* Guyra Roka et Passo Piraju, entre les municipalités de Caarapó et Dourados ainsi que le *tekoha* Cerroí dans la commune de Maracaju m'ont particulièrement impressionnée. Elles ont une connaissance très approfondie des relations existantes entre le monde physique et spirituel, de la façon dont agissent les gardiens des lieux et des espèces, de leurs rapports avec l'eau, la forêt, le vent et autres éléments dont l'équilibre est la condition du *teko porã* (bien vivre). C'est une science orale qui a besoin d'être transmise pour ne pas se perdre.

C'est à l'écoute sensible de ce savoir que j'ai décidé de dédier mon travail de thèse, en particulier dans le *tekoha* Guyra Roka. C'est un travail de grande responsabilité, car il faut trouver une manière de consigner par écrit leurs savoirs sans les aplatir selon la logique des blancs. À qui va servir ma recherche ? Cette question ne me lâche pas, je souhaite que ma thèse puisse contribuer à valoriser les savoirs propres de mon peuple. Je ne pourrais pas m'investir dans une recherche sur un thème étranger à la lutte de mon peuple pour (re)exister.

5. Conclusion

Dans une écriture partagée entre chercheuse autochtone et non autochtone, cet article a cherché à donner de la visibilité à la situation critique où se trouvent les Guarani et Kaiowá du Mato Grosso do Sul et aux formes de résistance qu'ils développent face aux impositions du monde de l'agronégoce. Derrière les stratégies de *retomadas* et de recréation des territoires dans un contexte très défavorable de la politique de démarcations des terres, c'est un cri pour la justice et le respect qui se fait entendre, pas uniquement la lutte pour la survie. Dans l'école, l'engagement avec la communauté pour l'aider à affronter certaines de ses difficultés passe par des expérimentations qui dépassent la salle de cours, font alliance avec des acteurs extérieurs et s'ouvrent aux pratiques ancestrales. Dans l'université, malgré les difficultés endurées par les étudiant·es autochtones, leur présence contribue à ébranler la domination épistémologique qui marque encore l'enseignement supérieur et la recherche. La valorisation des savoirs ancestraux dans cet espace est la condition pour la reconnaissance sociale de ces populations discréditées par des discours qui cantonnent leurs savoirs à un passé révolu et arriéré.

Les interactions entre chercheur·es non autochtones et chercheur·es qui se revendiquent comme autochtones représentent une opportunité pour transformer l'université dans un univers ouvert à une pluralité de formes de connaissances. Sans que l'université se soit effectivement préparée à accueillir ce nouveau public, leur présence interpelle les pratiques établies et représente une opportunité de transformer cet univers basé sur un modèle monoculturel où dominant des connaissances rattachées au monde européen et occidental, dites universelles, dans un lieu d'interculturalité. Une interculturalité *critique* qui, selon Catherine Walsh³⁴ suppose la « transformation des structures, conditions et dispositifs de pouvoir qui entretiennent les inégalités, la racialisation, la subalternisation et l'infériorisation de personnes, de savoirs et modes de vie »³⁵.

Au-delà de l'espace universitaire, les savoirs autochtones sont nécessaires à l'ensemble de l'humanité pour montrer que d'autres visions du monde et d'autres modes de vie sont possibles. Face à l'urgence écologique, il est nécessaire de rappeler l'importance des territoires autochtones dans la préservation de la biodiversité³⁶. L'ancestralité n'est pas un « retard » ou le propre d'un peuple « sauvage », mais une source de savoirs précieux pour affronter les défis qui menacent la vie sur la planète. Enfin, *le futur est ancestral* comme nous propose l'activiste autochtone et écrivain Ailton Krenak³⁷ qui plaide pour la connexion entre le passé et le futur, comme condition pour qu'un avenir sur Terre soit possible.

34. Catherine Walsh, 2012, « Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas », *Visão Global*, vol. 15, n° 1-2, p. 61-74.

35. Catherine Walsh, 2012, *op. cit.*, p. 66.

36. Manuela Carneiro da Cunha, Sônia Barbosa Magalhães et Cristina Adams (dir.), 2021, *Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil*, Sao Paulo, Sociedade brasileira para o progresso da ciência (SBPC).

37. Ailton Krenak, 2025, *Futur ancestral*, Bellevaux, Éditions Dehors.