

PUCRS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

FERNANDO CARREIRA

**“VOCÊS NÃO PODEM PARAR A TEMPESTADE”:**  
SOBRE GUARANIS, BRANCOS, DISTÂNCIAS E APRENDIZADO

Porto Alegre  
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

FERNANDO CARREIRA

**“Vocês não podem parar a tempestade”**  
Sobre guaranis, brancos, distâncias e aprendizado.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador. Dra. Mónica de La Fare.

Porto Alegre  
2019

## Ficha Catalográfica

C314v Carreira, Fernando

"Vocês não podem parar a tempestade" : Sobre guaranis, brancos, distâncias e aprendizado / Fernando Carreira . – 2019.  
232.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica De La Fare.

1. Mbyá-Guarani. 2. Antimestiçagem. 3. Corporalidade. I. De La Fare, Mônica. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

## Agradecimentos

Deleuze e Guattari comentaram certa vez que escreveram o *Anti-Edipo* a dois, e como cada um deles era vários, já era muita gente. Porque de fato, tanto a pesquisa quanto a escrita são caminhos que se percorre só, numa solidão de encontros. Amplamente povoada, é bem verdade. Pois é da caminhada que se fazem os encontros. No meu caso índios, mas também autores. Filósofos e antropólogos, sobretudo. Com eles produzi um tipo de aliança demoníaca. Com eles utilizei, ainda parafraseando Deleuze e Guattari, tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Mas por que então preservamos nossos nomes? Por hábito, eles dizem. E com razão. Por que o texto, assim como a vida, é feito de matérias dessemelhantes, vibrações distintas, velocidades e datas muito diferentes. Um texto, e a vida, por certo, é um agenciamento e como tal, inatribuível – é uma multiplicidade. Da tal forma que podemos dizer que este texto é o esboço de um rizoma, de uma vida que se faz nos encontros que se apresentam ao caminhá-la. Portanto, realmente inatribuível. Por que como no *Anti-Edipo*, somos tantos. Mas é possível traçar um mapa do rizoma através de nomes e descrever o percurso em forma de agradecimento.

E inicio os meus pelos Guarani. Pois foi com eles que meu caminho encontrou uma nova trilha. A dos Mbyá. Os agradeço por terem permitido que eu os acompanhasse em suas andanças, e por terem, através destes caminhos que percorremos juntos, me apresentado tantas outras possibilidades e maneiras de olhar para o mundo. Agradeço pela paciência e sabedoria com a qual souberam contornar minha falta de habilidade em caminhar, na vida e na pesquisa.

Agradeço igualmente a minha orientadora, Dra. Mónica de La Fare, que em 2013 aceitou percorrer comigo a trilha apresentada pelos índios, e cuja paciência com minhas imperícias é comparável apenas a dos Guarani. Agradeço a Mónica pelos seis anos de aprendizado e parceria e, na figura dela, a todos os queridos colegas de grupo de estudos. Um agradecimento especial a Gabriela Peruffo pelas leituras, críticas, conselhos e sugestões que tanto contribuíram para a realização deste trabalho, mas acima de tudo pela amizade. Valeu Gabi!

Aos amigos Guilherme Correa, Marcos Villela e Isabel Cristina de Moura Carvalho, três fontes inesgotáveis de inspiração. E em especial, através de Isabel, estendo meus agradecimentos a todos os companheiros do Sobrenaturezas. Agradeço

também as amigas Nadège Mezie, Chantal Medaets, Amanda Nascimento, Luciele Comunello, Ananda Casanova, Chalissa Wachholz, Tais Frizzo e Rita Muhle pelas conversas e leituras que dividimos.

Aos de casa: minha mãe, Maria Fernanda Carreira, que nunca deixou de acreditar que daria certo, e a meu pai, Emílio Carreira (*in memoriam*). A meus irmãos, aos quais agradeço através de Maria Antônia Carreira, que literalmente percorreu comigo o duro caminho da pesquisa. Ao Rocky, por me receber em casa sempre com um feliz abanar de rabo. Ao amigo Edgar Barbosa Neto, pelas tantas conversas e sugestões (valeu bróder!). Aos amigos Mauricio Cupini, Mari Tosin e Frederico Muller pela compreensão e ajuda nas horas mais difíceis. Aos melhores amigxs, Aline Gabrielle, Guillermo Ribon, Jaime Daniel, Fernando Pinheiro (cachacinha!!), Jones, Alfaya, Laize Turra (que faz o melhor exibidinho do mundo), Cris, Rafa, Mari, Paskulin, Cristiano Molon, Leo Tonetto, Júlia Piccoli, Marcus Bagorro e Felipe Bagorro, Rodrigo Gonçalves, Marcus Saporiti, Gabriel Salis, Mateus Dagios, Diego Geraldo, Alex Hentsch, Jorge Macedo, Leonardo Aguiar, Giorgio Cerqueira, Otávio Niewinsk e Ernani Enke. Obrigado a todos!

Ha'evete.

[...]

Mas quem percorre a ala com os outros atinge  
A jaula onde uma multidão vem ver, mesmerizada  
Como criança sonhando, um jaguar furioso a girar  
Pelo breu da prisão que a broca do seu olhar punge

Num curto pavio feroz. Sem fastio –  
Os olhos contentes no seu fogo cegante  
Os ouvidos ao surdo tambor do seu sangue –  
Revolta-se ante as grades, mas para ele não há jaula

Mais do que para o visionário existe sua cela:  
É seu passo o sertão que a liberdade tem defronte:  
O mundo rola embaixo do ímpeto de suas patas.  
No chão de sua jaula se derramam os horizontes.

The Jaguar – Ted Hughes.  
[tradução de Sérgio Alcides]

## RESUMO

“Somos seres divididos, temos na cabeça as coisas dos dois mundos”, afirmam os índios Guarani. Com isso, parecem querer dizer que são ou vivem ao mesmo tempo como índios e brancos. De modo que poderíamos certamente caracterizar o movimento que empreendem rumo ao mundo ocidental através da escolarização das aldeias, de novas formas de organizações política ou mesmo de produção artística nos termos da teoria da mestiçagem, isto é, de sua transformação definitiva. Mas isto seria negligenciar o que contam os Mbyá acerca de sua experiência com os brancos. Entre eles, ao contrário, está experiência parece remeter a uma forma de pensar as relações inter-étnicas a partir do princípio da não mistura, de manter a diferença como “estratégia” de convivência. É neste sentido que este texto busca apreender as experiências de aprendizado dos Guarani com os brancos. Trata-se daquilo o que aprendem caminhado – expondo-se ao mundo. Caminhar apresenta-se assim como um modo de relação que aposta na instabilidade do corpo ameríndio enquanto possibilidade de execução de uma estratégia de convivência pautada pelo princípio da não mistura.

**Palavras-chave:** Mbyá-Guarani; Antimestiçagem, corporalidade.

## ABSTRACT

“We are divided human beings, we have in our heads things from two worlds” say Guarani Indians. By this, they seem to mean they are or live at the same time as Indians and white men. In this way, we could certainly characterize the movement they undertake toward the Western world through the schooling of villages, new forms of political organizations or even artistic production in terms of the theory of miscegenation, that is, of its ultimate transformation. But this would be to neglect what the Mbyá tell about their experience with white men. Among them, instead, the experience seems to refer to a way of thinking inter-ethnic relations from the principle of non-mixing, keeping the difference as a "strategy" of coexistence. It is in this sense that this text seeks to apprehend the learning experiences of the Guarani with the white men. It is about what they learn walking – exposing themselves to the world. Walking thus presents itself as a mode of relation that bets on the instability of the Amerindian body as a possibility to execute a strategy of coexistence based on the principle of non-mixing.

**Key words:** Mbyá Guarani; Anti Miscegenation, Corporality



## SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. <i>Dos Índios</i> ou O mundo de coisas prontas .....	29
1.1 Sobre andar parado .....	40
1.2 Sistema de posições: o discurso sobre a vulnerabilidade .....	52
1.2.1 Caminhos cruzados: a pesquisa, as mulheres e os vulneráveis.....	54
1.2.2 Palavras de mulher: sobre a capacidade de ler o mundo .....	63
1.2.3 O fim do “grupo de estudos” .....	86
2 “alto lá, esta terra tem dono” .....	107
2.1 No meu Tekoa já não se fala como antigamente .....	131
2.2 O corpo e a escola.....	136
2.2.1 <i>Karai Nhe’e Katu</i> - um velho homem sábio .....	140
2.2.2 Coisas de branco e Coisas de índio.....	146
2.2.3 A escola ajunta mas não mistura.....	153
2.3 Comunicação Kuery – sobre linhas e distâncias.....	160
2.3.1 Caminhando por linhas .....	164
2.3.2 Sobre a escola e distâncias seguras.....	172
2.4 CAPG – Conselho de Articulação do Povo Guarani .....	175
2.4.1 A luta pela terra sob outras perspectivas .....	180
3. Tornando os ossos leves .....	184
3.1 Sobre caraís e caciques .....	186
3.1.2 A busca pelo <i>Kandire</i> .....	188
3.1.3 A <i>socialidade</i> contra o Estado .....	196
3.1.4 O sujeito magnificado.....	197
3.2 Anhemomby’a – Fazer-se dentro de seu próprio peito.....	200
3.3 Mito e dualismo em eterno desequilíbrio .....	210
Conclusão – O corpo disfuncional.....	223
Referências .....	226

## Introdução

Existir é sempre existir de qualquer maneira.  
Ter descoberto uma maneira de existir, singular,  
nova e original de existir, é existir a sua maneira.  
Étienne Souriau

Este é um texto sobre o ato de caminhar. Sobre as modalidades do andar e as práticas que a elas se relacionam. Porque de fato existem formas distintas de fazê-lo, já que se anda andando mas também parado. E isso, o modo como se anda, ao fim faz toda a diferença. Pois as formas de andar marcam, por assim dizer, um tipo de *ethos* particular a cada modo – a cada ser andante - de forma que é sobre eles que me deterei neste trabalho. O caminhar interessa enquanto metáfora do modo de ser, pois o modo, como bem lembra Lapoujade<sup>1</sup> não é uma existência, mas a maneira de fazer existir um ser em determinado plano. Ou ainda, sendo mais específico, é possível dizer que o andar interessa no sentido preciso em que revela certa pedagogia de ex-posição (*sensu* Masschelein<sup>2</sup>) - o ato de se colocar fora de posição, como diria Ingold<sup>3</sup> – que se constitui em uma prática de educação enquanto possibilidade de suspensão de qualquer posição – enquanto efetuação de um modo de ser.

Caminhar, no sentido que me refiro, significa deslocar-se, implicar-se em um tipo de movimento que envolve ver, abrir os olhos, adquirir um novo olhar. O que não quer dizer necessariamente adquirir determinada perspectiva ou visão sobre o mundo. Como salienta Masschelein<sup>4</sup>, deslocar o olhar, caminhar, não representa exatamente a oportunidade de adquirir uma visão [leitura] melhor ou mais completa que nos permitiria transgredir os limites de nossa perspectiva, mas sim obter uma visão além de toda perspectiva. Caminhar é traçar uma linha no plano, é desterritorializar-se, ou melhor, é o próprio plano através do qual a desterritorialização é possível. É neste sentido que o olhar deslocado é um olhar transformador, porque a perspectiva está

---

<sup>1</sup> LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>2</sup> MASSCHELEIN, Jan. E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. In: Revista Educação & Realidade 33(1). Porto Alegre. 2008. pp. 35-48.

<sup>3</sup> INGOLD, Tim. *O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. Horizontes Antropológicos: Porto Alegre, ano 21, n44, p. 21-36, jul/dez, 2015.

<sup>4</sup> MASSCHELEIN, Jan. *op.cit.*

vinculada a um ponto de vista como posição subjetiva, que é a posição do sujeito em relação a um objetivo/objeto. Assim, caminhar representa a possibilidade de colocar esta posição em jogo, de ex-por-se ou estar fora-de-posição<sup>5</sup>.

A atenção à questão do andar surgiu no âmbito de uma pesquisa realizada com indígenas Mbyá Guarani da zona metropolitana de Porto Alegre [RS]<sup>6</sup>. Na ocasião, dedicava-me a explorar as implicações que o estreitamento das relações dos Mbyá com os não-indígenas produzem sobre os seus sistemas de aprendizado. Por isso, a época, a escola *na* aldeia assumiu a condição de *locus* privilegiado de observação dos efeitos provocados por conhecimentos alóctones sobre os saberes tradicionais dos Guaranis. Naquele período, interessava-me por seus processos de socialização marcados pela relação entre modos particulares de compreender o mundo e também pelos sentidos que os indígenas atribuíam à experiência com os conhecimentos ocidentais. Minha questão vinculava-se ao por quê dos Guaranis quererem escolas e ao que de fato fazem quando se dirigem até ela.

Foi naquele momento que o movimento [o andar], enquanto forma de relação com o mundo, tornou-se o elemento chave de minha leitura da caminhada indígena em direção ao Ocidente. Porque, para eles, caminhar é um modo de vida, é a forma de fazê-la durável<sup>7</sup> numa terra de imperfeição – é isto o que expressam as suas falas. Tornar a vida durável é percorrer um mundo não edificado, em formação constante, no intuito de chegar ao destino que lhes foi prometido: a Terra sem Mal. O *Mbyá Reko* – o jeito de ser que representa a porta de acesso à imortalidade [leia-se à Terra sem Mal] – não é exatamente um ponto a ser alcançado, mas um modo de andar que faz de todo ponto de chegada um ponto de partida. Percorrer este mundo em formação significa buscar constantemente uma situação mais favorável à vida, uma situação que permita que se viva de acordo com o “nosso jeito” - *nhande reko* -, o que torna o movimento um fim em si mesmo. Trata-se de uma busca pessoal que aciona simultaneamente experiências individuais e todo o cabedal coletivo de conhecimentos tradicionais num processo de construção permanente de corpos [individuais e coletivos]. O que quer dizer que pessoas e grupos se fazem andando num regime constante de exposição ao mundo.

---

<sup>5</sup>MASSCHELEIN, Jan. *op.cit.*

<sup>6</sup>CARREIRA, Fernando. *Os mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

<sup>7</sup>PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá [Guarani]*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

De tal modo, no período em que pude acompanhar os Mbyá em suas rotinas diárias, foi possível perceber que há entre eles um tipo de movimento ou impulso correspondente a uma *tática*<sup>8</sup> indígena de relação com os brancos. E a própria reversão da postura de invisibilidade - forma de relação com o mundo ocidental adotada eventualmente pelos coletivos Mbyá - para um tipo de visibilidade insólita<sup>9</sup> é o signo da disposição indígena [de uma tática] de ocupação de outros lugares e posições como forma de reivindicação de seus direitos. Como aponta Soares<sup>10</sup>, cada vez mais os Guaranis têm se inserido nos espaços de contato interétnico, as vezes apropriando-se dos modelos ocidentais de organização - tal o caso do Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul [CAPG] - ou ainda acionando as suas formas particulares de ação política, como acontece com a emergente figura do Cacique-Geral<sup>11</sup>.

Neste contexto de aproximação, a escola na aldeia, ou melhor, a aldeia na escola parece situar-se como instante de delimitação de uma distância segura a partir da qual os indígenas conseguem se colocar simultaneamente diante e dentro do mundo dos brancos. A tática nativa corresponde então à possibilidade de delimitação das condições de comunicação com o mundo ocidental – distâncias que são elementos fundamentais a todo e qualquer processo comunicativo<sup>12</sup> – e reflete o impulso que faz da socialidade indígena um fluxo constante de devir. Para estabelecer esta distância comunicativa, como me disse certa vez um de meus amigos Mbyá, é preciso aprender a andar sobre *as duas linhas*, ou seja, é necessário saber até onde se pode ir. É preciso, conforme contava, aprender [inventar] um modo Guarani de ser branco.

---

<sup>8</sup> Utilizo o termo *tática* como oposição direta a ideia de *estratégia*, tal qual a distinção estabelecida por Michel De Certeau (1994, p.47-5) entre os dois termos. Para ele a *estratégia* pode ser entendida como aquilo que “postula um lugar capaz de poder ser circunscrito como próprio, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”. Já a tática remete a um cálculo que não pode contar como próprio, somente tendo lugar o do outros. “(...) a tática depende do tempo, vigiando para ‘captar no vôo’ possibilidades de ganho.” Assim, na ação tática é preciso constantemente jogar com os acontecimentos para transformar em ocasiões. Como veremos adiante, a distinção colocada por De Certeau coincide plenamente com os pares opositivos *inculcação/exposição, intenção/atenção, dentro/fora* que desenvolvo no primeiro capítulo do texto.

<sup>9</sup> SOUZA, José Otávio Catafesto de. “Aos fantasmas das brenhas”: *Etnografia, invisibilidade, e Etnicidades de Alteridades Originárias do Sul do Brasil [RS]*. Tese [Doutorado] PPGAS UFRGS, Porto Alegre, 1998.

<sup>10</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o Mbyá Reko*. Tese [Doutorado] PPGAS UFRGS, Porto Alegre, 2012.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

Ao levarmos em consideração o caráter *diferenciante*<sup>13</sup> desta socialidade fluida, isto é, a *vocação* indígena para produção de diferença a partir de suas formas de relação com o mundo, é possível questionar-se a respeito dos modos específicos de aprendizagem implicados nestes fluxos de diferenciação. O problema remete então ao processo de atualização da cultura Mbyá, e a pergunta que se impõe diz respeito à maneira como ela se torna contemporânea. Em certo sentido promove-se uma torção na afirmação do “caráter incontestado da autoridade do costume”, para usar a expressão de Ruth Benedict<sup>14</sup>, apontando a natureza diferenciante da socialidade ameríndia como ponto chave da tradição. Trata-se, portanto, de verificar na tensão entre a tradição e a novidade um modo particular de invenção de novas formas de vida. Para tanto, torna-se vital a percepção dos aspectos particulares [subjetivos] de construção da distância, o modo como cada pessoa se envolve em determinado “projeto” pessoal de atualização do conhecimento, assim como as implicações coletivas das distintas trajetórias individuais, ou seja, a maneira como o grupo se constitui a partir das diferentes formas de invenção. Tomando como ponto de partida a discussão a respeito das formas de invenção indígenas, procuro neste texto reconstituir o trajeto que percorri em companhia dos Mbyá, traçando a partir deste percurso alguns aspectos tradicionais de seus regimes de conhecimento – suas rotas de aquisição – e as consequências políticas do atravessamento destas rotas por saberes externos.

É preciso realçar que consideramos a política no sentido de uma prática rara, não corrente nos sistemas consensuais, tal qual a forma como é desenvolvida por Jacques Rancière<sup>15</sup>. A política, segundo o autor, acontece quando uma parte dos que não têm parte rompe a lógica supostamente natural da dominação e faz ouvir como discurso o que antes só era ouvido como ruído<sup>16</sup>. De tal forma, quando dirigimos a atenção para as rotinas indígenas descritas pelo conjunto de etnografias dedicadas à temática ameríndia torna-se possível identificar momentos de ruptura desta natureza. Quando os Guaranis contam, por exemplo, que são brancos e índios ao mesmo tempo<sup>17</sup>, ou que hoje já não é mais possível viver como antigamente e por isso as crianças devem frequentar a

---

<sup>13</sup> WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

<sup>14</sup> BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

<sup>15</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.

<sup>16</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Op.cit.*

<sup>17</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaraní*. Tese [Doutorado] PPGEduc UFRGS, 2007.

escola<sup>18</sup>, eles falam de cortes que tem como fim produzir certa equalização de poderes entre índios e brancos e entre índios e índios de um mesmo núcleo [caso da ascensão política das mulheres], mas que também produzem o alargamento da distância entre índios e índios [de núcleos diferentes] assim como entre índios e brancos.

É neste sentido que perguntamos a respeito dos processos de aprendizagem que são ao mesmo tempo produto e catalisadores de diferenciação. Processos que aproximam os índios dos brancos, possibilitando a luta por condições de vida mais favoráveis a manutenção da cultura Mbyá – seus modos particulares de relação com o ambiente -, mas que simultaneamente produzem transformações internas a própria cultura, tal o caso da novidade das mulheres caciques. Tudo isto reforçando sua diferença em relação aos brancos. Assim, a relação enquanto prática de não mistura [*sensu* Santos<sup>19</sup>] funciona como possibilidade de manutenção da distância essencial a qualquer prática de comunicação, esta entendida como arte de traduzir e contratraduzir as traduções de outros. Trata-se de uma prática emancipatória e, portanto, política, no sentido em que promove a suspensão das posições tanto externa quanto internamente. Emancipatória porque significa a ruptura da concordância entre uma posição e uma capacidade, que significa a incapacidade de ocupar outro espaço e outro tempo - outra posição. Emancipar, ainda de acordo com Rancière<sup>20</sup>, significa formar outro corpo, um corpo não adaptado a nenhuma posição específica e que põe em ação as capacidades de pensar e agir, de sentir e falar que não pertencem a nenhuma classe particular, mas que pertencem a qualquer um.

O mais importante, no entanto, é deixar claro que se por um lado o *ethos* caminhante dos Guaranis implica em uma busca incessante por melhores condições de vida – isto é, numa aventura particular de [auto]construção permanente através do impulso que os põe em movimento – por outro ele repercute como um tipo de processo de imunização do corpo social. Por este ponto de vista, a experiência de caminhar adquire um sentido político muito peculiar. Pois a abertura ao mundo que se apresenta funcionaria de modo análogo aos mecanismos de vacinação, quando internaliza-se o outro [a doença] para se manter imune a ele<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> HOFMANN, Angela Ariadne. *Karai Nhee Katu: aquele que fala sábias palavras – um campo de discussão da escola indígena entre os Guaranis*. V ANPEDSul, 2004.

<sup>19</sup> SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: Ed. UNB, 2015.

<sup>20</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

<sup>21</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas, the protection and negation of life*. Cambridge: Polity Press, 2011.

Procuro tornar este movimento mais claro através da atualização de minhas considerações a respeito de uma experiência particular dos Mbyá com a instituição escolar [ver Capítulo 2]. Por ora, vale ressaltar apenas que entendo que está imunização equivale ao processo de um povo devindo ele mesmo, de certa reação ao processo histórico de esvaziamento que os coletivos indígenas foram e continuam sendo alvo. Neste sentido, a “incorporação” de conhecimentos estrangeiros parece marcar um movimento análogo aquele que o escritor palestino Elias Sanbar sugeria em uma entrevista a Deleuze<sup>22</sup> sobre a criação e publicação da *Revue d'Études Palestiniennes*. Para Sanbar, a publicação da revista representava a possibilidade de superação ou de desconstrução, pela incorporação de um *novo* mecanismo de diálogo, do vazio territorial palestino; representa uma maneira dos palestinos imporem a realidade da sua presença. Não a toa a entrevista tem como título “os índios da palestina” e o comentário de Deleuze sobre a *Revue d'Études Palestiniennes* parece resumir de forma bastante precisa aquilo que aproxima certo modo de agir [neste aspecto restrito, é claro] entre palestinos e guaranis. Dizia Deleuze:

Parece que alguma coisa deveio madura [...]. Um novo tom, como se tivessem superado o primeiro estado de sua crise, como se tivessem alcançado uma região de certeza ou de serenidade, de ‘direito’, que daria testemunho de uma nova consciência. E lhes permitiria falar de uma nova maneira, nem agressiva nem defensiva, mas ‘de igual para igual’ com todo mundo”<sup>23</sup>.

Com isto quero sugerir apenas que iniciativas tais como o Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul [CAPG] ou o Comunicação Kuery<sup>24</sup> [entre tantas outras iniciativas indígenas] assumem, no contexto particular da luta Mbyá por acesso a seus direitos e ao reconhecimento de suas particularidades culturais, um sentido político muito próximo àquele que Sanbar atribui à publicação palestina – tanto o CAPG quanto o Kuery são possibilidades de suspensão e reconstrução das posições a partir do aprendizado de novas formas de comunicação.

É interessante perceber, no entanto, que este mesmo *ethos* caminhante dos Guarani atua como um movimento duplicado de vetores opostos. Pois ao mesmo tempo

---

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas [1975-1995]*. São Paulo: Editora 34, 2016.

<sup>23</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibidem* p.202.

<sup>24</sup> Trata-se de um coletivo indígena formado por jovens Mbyá que dedicam-se à produção de material audiovisual destinado aos próprios Guaranis e que tem como objetivo instigar e ampliar a circulação de conhecimentos tradicionais entre as aldeias. Retomo a trajetória do Kuery e da CAPAG mais adiante em capítulo específico dedicado a explorar detalhadamente as formas de apropriação e ação política dos coletivos Guarani.

em que andar expõe os Mbyá ao mundo presente – deslocando-os de si mesmos – e cria as condições de reconfiguração dos grupos pelo viés do *nosso modo de viver - Nhande Reko*. A vida e os grupos se [re]constroem assim no equilíbrio das forças centrífugas e centrípetas que incidem sobre as trajetórias individuais. Algo que se deve, acredito, ao modo distinto com que as sociedades ameríndias articulam suas ações políticas.

De acordo com Renato Sztutman, a ação política é uma maneira de lidar com o poder político<sup>25</sup>, o que significa que entre os indígenas a ação política se revela em um modo particular de neutralização deste poder – que é imanente ao corpo social. Ao exame desta questão se dedicou toda a antropologia política de Pierre Clastres. Contrário à tese que dividia as sociedades entre aquelas *com* e as *sem* Estado [sociedades políticas e pré-políticas], Clastres afirmava que as sociedades “primitivas” eram sem dúvida políticas. O ponto é que elas recusariam a equação, efetuada pelo Ocidente moderno, entre o gerenciamento do poder político e a coerção a um só tempo física, moral e intelectual<sup>26</sup>. Em tais sociedades o poder político seria uma possibilidade reconhecida, antecipada e imaginada em mitos e ritos; uma possibilidade, é preciso enfatizar, intencionalmente neutralizada. Isto quer dizer que se existem linhas de força [internas ou externas] que conduzem à forma-estado, a sociedade “primitiva” parece lhes opor a todo instante forças que se constituem como contrapoderes, linhas de vetores contrários, que agiriam em favor da indivisão social e da autonomia político-econômica de suas unidades básicas – as comunidades que se articulam sobre os laços de parentesco. De tal maneira, é possível supor que neste tipo de ação política surjam vetores simultâneos de estratificação e de fuga - esta espécie de contrapoder que permitiria aos indígenas escapar a constituição de um aparelho transcendente e autônomo [o Estado]. Assim, a percepção da ação política deve abarcar tanto os aspectos políticos [constituição de coletivos e centros de decisão] quanto aqueles denominados contrapolíticos [dissolução destes coletivos e descentramento do espaço social]. Isto porque, como salienta Sztutman, as linhas de força que contém os germes do poder político parecem ser, paradoxalmente, as mais libertárias, visto que se vertem em linhas de fuga<sup>27</sup>. É este, sem dúvida, o movimento que busco acompanhar sob o ponto de vista da produção de conhecimentos e do aprendizado. O que se defende neste

---

<sup>25</sup> SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*. São Paulo: Ed. USP, 2012. p.37

<sup>26</sup> SZTUTMAN, Renato. *Ibidem*.

<sup>27</sup> SZTUTMAN, Renato. *Ibidem* p.41



texto é a hipótese de que este duplo movimento que abarca a ação política indígena encontra um modo análogo de procedimento nas trajetórias individuais dos Mbyá. Pois quando nos debruçamos sobre suas trajetórias é possível observar a incidência de forças semelhantes, com seus sentidos contrários, atuando nos processos de formação individual e coletiva dos Guarani. Percurso que acompanho a partir do modo como os Mbyá frequentam o problema “brancos”.

\*\*\*\*\*

Mas este texto não é somente sobre eles, os índios. É também sobre o processo de formação de um pesquisador. E sendo este pesquisador alguém dedicado a investigar o vasto universo que denominamos genericamente de Educação, podemos dizer que o texto versa também sobre a pesquisa enquanto percurso *e-ducacional* [de conduzir para fora], sobre *pesquisar-caminhar* enquanto modo de sair-de si, de se expor ao mundo fazendo-o presente. Podemos dizer que neste aspecto particular o texto fala do processo de formação de um pesquisador enquanto prática de liberação do olhar; do processo de implicar-se no ato de pesquisa da mesma forma com que se caminha; e da conseqüente possibilidade de uma suspensão que “abre nossos olhos”.

Abrir os olhos, de acordo com Masschelein<sup>28</sup>, não equivale a aquisição de uma nova visão ou perspectiva e nem mesmo a revelação de uma verdade que eventualmente nos escapa, mas de ver aquilo que é evidente, o que é visível. Portanto, não se trata de estar mais consciente ou desperto, mas de se tornar mais atento. Conforme o autor, a consciência é o estado mental de um sujeito que constitui um objeto sendo então o oposto do estado de atenção no qual ambos [sujeito e objeto] estão em jogo. A atenção equivale assim a um estado de disponibilidade ao mundo como possibilidade de construção de um espaço de liberdade prática. Acima de tudo, isto significa que caminhar constitui-se em uma maneira de explorar e relacionar-se com o presente, no sentido de que aciona uma prática de pesquisa onde a ênfase é posta sobre a atenção. É desta forma que o mundo se apresenta a nos comandar. Não exatamente como exercício

---

<sup>28</sup> MASSCHELEIN, Jan. E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. In: Revista Educação & Realidade 33(1). Porto Alegre. 2008. pp. 35-48.

do poder de imposição de leis ou princípios que deveríamos reconhecer, mas como manifestação de uma força que nos move e abre caminhos.

Esta força não nos direciona - não atua como a força magnética que aponta o rumo da Terra Prometida [da Terra sem Mal] – pois ao invés de dizer aonde ir ela simplesmente nos impulsiona para que nos desloquemos de onde estamos. Pesquisar como quem caminha significa ser conduzido por algo que ainda não foi dado mas que vai se *apresentando* [tornando-se presente] ao longo do percurso que seguimos. Para o pesquisador, caminhar equivale – epistemologicamente – a adquirir uma distância que promove a dissolução do sujeito a partir do interior – é isto o que quer dizer por a posição em jogo. É uma prática paradoxal porque, ao mesmo tempo em que abre o caminho sobre o qual se caminha, o ato de andar põe [no conjunto do movimento] constantemente em risco a própria formação de sujeito em decorrência da relação com um presente que se faz presente. Masschelein<sup>29</sup> afirma que caminhar é a atividade física de deslocar o olhar – de deixar uma posição – ao longo de uma linha arbitrária que ao ser percorrida – porque de fato ela existe – abre caminho para novos olhares sem, no entanto, nos levar a lugares anteriormente delimitados.

De tal modo, caminhar significa a possibilidade de colocar em questão toda e qualquer posição e, portanto, remete ao ato de suspensão, de estar fora-de-posição. E o importante aqui é justamente o caráter atencional de quem se põe em movimento, já que a atenção do caminhante vem não da chegada a uma posição, mas de ser constantemente apartado dela, ela é imanente ao próprio deslocamento<sup>30</sup>. Neste sentido, caminhar como “tática” epistemológica constitui-se em um convite a atenção a vida dos outros, àquilo o que eles dizem e fazem. Manter-se atento significa acompanhar os demais aonde quer que estejam e a estar disponível as suas vidas – o que equivale a deixar-se comandar pelo caminho. Para Ingold<sup>31</sup>, este movimento *atencional* corresponde à ideia de “lançar um barco rumo ao mundo ainda não formado – um mundo no qual as coisas ainda não estão prontas”<sup>32</sup>. Um mundo repleto de coletivos que caminham atencionalmente uns em direção aos outros, sem ponto de chegada, apenas fazendo operar sua interioridade migratória. De modo análogo, pesquisar – como movimento de suspensão e exposição -

---

<sup>29</sup> MASSCHELEIN, Jan. *Op. cit.*

<sup>30</sup> INGOLD, Tim. *O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. Horizontes Antropológicos: Porto Alegre, ano 21, n44, p. 21-36, jul/dez, 2015.

<sup>31</sup> INGOLD, Tim. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da Antropologia*. Educação: Porto Alegre, v39, n3, p.404-411, 2016.

<sup>32</sup> INGOLD, Tim. *Op. cit.* P.408.

constitui-se em uma *prática de educação*, cujo objetivo não seria o de elucidar um mundo de vida e sim de estar *atento* a ele.

Pesquisar como quem caminha, eis o ensinamento do *Karai* que canta as belas palavras. Aprender como quem faz guerra, talvez seja esta a valiosa lição do guerreiro antropófago as nossas práticas pedagógicas. Ora, pois a guerra, assim como o canto e o ato de andar são parte de um mesmo movimento. Movimento propulsor de uma prática de aprendizagem que retoma o sentido original do termo educação [do latim *educere*], isto é, como a prática de levar os noviços para *fora* [para o mundo], contrapondo-se de forma decisiva à noção comumente assimilada pela instituição escolar onde a educação é definida como processo de transmissão [inscrição] de conhecimentos – como um mundo de coisas prontas. Expor-se, enquanto ato pedagógico, significa novas possibilidades de pensar a experiência a partir do processo que o filósofo Richard Rorty<sup>33</sup> chamou de *edificação*. Trata-se de perceber o ato pedagógico como a capacidade de manter viva a conversação [comunicação] sem sucumbir ao fechamento de qualquer verdade final ou objetiva.

É possível dizer assim que esta pesquisa se fez presente [nos dois sentidos do termo] através do processo de percorrer/abrir as linhas arbitrárias que pouco a pouco, na medida em que o impulso inicial a colocou em movimento, se tornaram visíveis. E foram os Guaranis que mostraram como caminhar, que me ensinaram a andar atencionalmente e a me expor ao mundo. Convidado a acompanhá-los, impulsionado pelo modo nativo de andar, me disponibilizei a segui-los em suas andanças. Segui a trilha de seus rastros percorrendo um caminho que lentamente se abriu em novas veredas expondo passagens antes ocultas ao olhar. Em sua busca pela Terra onde nada perece, a Terra da infinitude, eles andam e se expõem a um mundo em constante transformação. Neste percurso “esbarram” nos brancos e no *kuatiá* – o papel, que representa a rede burocrática responsável por travar o processo de seu acesso à Terra. A caminhada é interrompida, pois é sempre interessante uma pausa para respirar. Mas os Mbyá a retomam e demonstram, a quem se dispuser a segui-los, que é preciso ir adiante, corresponder ao mundo que se apresenta – que se faz presente, visível - e se entregar a força que impulsiona. Como Xunu me explicava certa vez, “é porque os brancos existem que precisamos aprender essas coisas”. Não que os brancos sejam especiais ou

---

<sup>33</sup> *Apud* INGOLD, Tim. *Op. cit.*

mesmo fundamentais, mas porque simplesmente eles estão lá, fazem parte do percurso, do caminho, e a força que impulsiona, condição da duração da vida, os leva até eles.

\*\*\*\*\*

A pesquisa que está na origem deste texto foi pensada inicialmente nos termos de uma etnografia dos modos indígenas de aprendizado. Ela surge como um tipo de subproduto do trabalho que realizei junto a uma pequena comunidade Guarani da região sul do Rio Grande do Sul [RS]. Conforme exposto acima, a época, interessava-me por pensar a maneira com que os indígenas lidavam com conhecimentos alóctones, e sobretudo como isto ocorria no ambiente escolar. Naquela ocasião, debruçei-me sobre as consequências, no sentido produtivo do termo, dos atravessamentos que resultavam da introdução do aparato institucional escolar na aldeia. Fixei assim o olhar sobre a escola *Karai Nhe'e Katu* de uma pequena aldeia chamada Estiva onde fiz o trabalho de campo que resultou na dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [PUCRS] em 2015.

Aos poucos, durante o período de convivência em “campo”, passamos a andar juntos, eu e os Mbyá, estreitando os laços e abrindo novos caminhos. Para mim, um mundo de possibilidades se apresentava a partir do que os eles deixavam transparecer, do que faziam presente no trajeto da pesquisa. Falavam de escolhas, de caminhos e desafios que cada um colocava a si mesmo. Contavam da escola, de como chegaram até ela e para onde ela os impulsiona. Assim como falavam dos brancos, da difícil tarefa de conviver com eles e da necessidade de aprender suas *coisas*. Lamentavam a falta de terras, de locais para plantar seu alimento sagrado e alertavam sobre a importância de sua luta política. Contavam dos jovens que crescem num mundo que já não é mais como antigamente e espantavam-se com o fascínio que a tecnologia dos brancos exerce sobre eles.

Para os Guaranis, ao contrário, era a PUCRS, materializada na minha presença, que se apresentava como um mundo novo a ser explorado. Uma aliança inesperada que se faz presente ampliando o número de atalhos [ou desafios] possíveis. Como o desafio de tornar-se um jornalista da Famecos [Escola de Comunicação, Arte e Design, da

PUCRS] que Dario [membro do Comunicação Kuery] impôs a si mesmo. Pois, como me disse, “talvez este seja o jeito de ajudar meus parentes”. Neste caso, melhor mesmo é assegurar a aliança transformando o aliado em parente. E assim me fizeram compadre. Destes laços outras oportunidades se apresentam a eles. *Para Roke*<sup>34</sup>, a nova aldeia que alarga seu território e os põe mais próximos ao mar. Na primeira vez em que fui até a nova área, localizada no município de Rio Grande, extremo sul do RS e minha cidade natal, Talcira, a cacique local, contava ao grupo de moradores vizinhos que também os visitava: “Fernando foi o primeiro *Juruá* [não-indígena] a tornar isso possível... quando conheci ele, lá em Pelotas, tinha sonhado com essa terra”<sup>35</sup>.

Deste modo, partindo da escola, lentamente meu campo se expande ganhando o “mundo”. Pois, a partir dela, foi o mundo dos Guaranis que se apresentou, no sentido preciso em que se fez presente. E assim como fazem os Mbyá ao caminhar, meu trabalho tornou-se corresponder ao impulso que colocou a pesquisa em movimento. Seguindo os índios por suas trilhas realizei um tipo de movimento inverso. Percorrendo com eles o caminho até o Ocidente afastei-me dele esbarrando com o mundo Mbyá. Não que existam mundos [no plural] como blocos, no sentido monolítico do termo – o “mundo dos brancos” é simplesmente uma forma Guarani de falar dos caminhos. Pois o que existe são linhas, caminhos, alguns mais próximos entre si – que se cruzam com mais frequência - outros nem tanto, que só ocasionalmente se atravessam. Mas no fundo é sempre o mundo que se apresenta – que se faz presente e nos comanda a partir das trilhas. Por estas trilhas estabeleci com os Mbyá uma aliança teórica demoníaca ou aberrante. Fizemos o rizoma esboçado neste texto: assinamos Fernando–Kerexu–Werá–Deleuze–Claude–Ingold–Eduardo–Goddard.

---

<sup>34</sup> Nome Guarani dado a área correspondente a nova aldeia de Rio Grande. Que segundo relataram os Mbyá significa “entrada para o mar”.

<sup>35</sup> Em 2014 dei início a minha trajetória de pesquisa empírica com os Guaranis. Em um evento na cidade de Pelotas organizado pela EMBRAPA conheci duas mulheres Mbyá, Talcira e Genira, que me convidaram para conhecer sua aldeia no município de Viamão. Local onde posteriormente viria a desenvolver o trabalho de campo que deu origem a dissertação de mestrado defendida em 2015, na PUCRS. Durante o período em que negociávamos o trabalho de campo, uma das condições colocadas para viabilizá-lo era a de que eu deveria intermediar o diálogo com a prefeitura de Rio Grande a respeito da disponibilidade de um local para que os Mbyá pudessem frequentar a praia do Cassino. Desde minha chegada a aldeia de Janira e Jacira, as duas procuraram deixar claras as suas intenções de conhecer Rio Grande, minha cidade natal. Diziam-se interessadas no crescimento populacional e econômico que a cidade experimentava e que poderia significar uma boa oportunidade de venda de artesanato. Assim, a partir do diálogo que estabelecemos com as autoridades locais, conseguimos inicialmente um pequeno galpão no camping municipal mas que, em seguida, converteu-se em uma área de cerca de 50 hectares pertencentes ao município e que até pouco tempo encontrava-se de posse da Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária - FEPAGRO.

Mas ao percorrer estas trilhas, como expõe claramente a experiência guarani, quase nunca nos encontramos em uma situação de conforto. Não há conforto quando nos expomos ao mundo, somente atenção às possibilidades que o caminho indica, ainda que o indício venha na forma de um tropeço. Inicialmente pensado nos termos de uma etnografia dos processos indígenas de aprendizado, ou mais precisamente, de uma discussão a respeito do modo como os índios aprendem a ser brancos, o projeto inicial acabou sucumbindo lentamente frente às exigências burocráticas institucionais e o tempo de cumprimento de seus prazos oficiais. No vai e vem burocrático me vi como aquele índio que conta o *mau encontro* com a onça no meio da mata. Diz: se ela chamar não responda! Pois o olho da onça no olho do índio aciona um jogo de perspectivas em que a própria condição de humanidade é posta em jogo. Responder a onça é assumir sua posição como marcador do humano – pois como se sabe (?) onça só fala com onça, o que significa que se você entende o que ela diz... bom, aí temos um problema. Responder é correr o risco de ter a perspectiva roubada, de passar para o outro lado, ser capturado. E já alertava Clastres<sup>36</sup> que todo o encontro com o Estado [seja lá qual a forma com que ele se apresenta] é sempre da ordem do *mau encontro*. Portanto, se ele te olhar – diria sabiamente qualquer indígena - melhor mesmo é não responder.

A etnografia foi assim suspensa, substituída pela análise documental e teórica de outras etnografias como procedimento metodológico. O que se propõe agora é uma leitura etnográfica de etnografias sem abrir mão do percurso percorrido. De modo que o aporte inicial de investigação das formas indígenas de aprender a ser branco é recolocado pela própria situação de cancelamento da proposta inicial. Num tipo de *dejaguar*<sup>37</sup>, ela reaparece no processo de reconstrução da pesquisa porque desde o início o problema já estava de algum modo lá. Todo processo que leva ao abandono da perspectiva etnográfica, colocado pela excessiva burocratização dos fluxos criativos que insistem a cada instante em deslocar todo e qualquer projeto investigativo, demonstra de antemão uma realidade de desinformação e desconsideração [para dizer educadamente] análoga àquela que parece permear todo o processo de aprendizagem indígena das “coisas de branco”, do *kuatia*, como diriam os Mbyá. Pois é este mundo que eles se desafiam a enfrentar. Entenda-se com isso que estão determinados a dominá-lo no sentido justamente de serem capazes de equalizar os poderes na disputa política por seus direitos. Deste modo, todo contexto de reconstrução da pesquisa é balizado pela

---

<sup>36</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

<sup>37</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Senão da Hiléia*. In: *Brazuca, Negão Sebento*. São Paulo: n-1, 2017.

situação inicial de seu cancelamento, pois é ela a formadora de uma imagem inaugural que permite discutir a natureza da aventura indígena em terras de *jurua*.

Com isto em mente é possível definir agora o modo como pretendo enfrentar as questões que se *apresentaram* durante minha andança com os índios. A pesquisa é um trabalho comparativo, calcado em revisão bibliográfica e declarações públicas de lideranças indígenas. Declarações recolhidas em documentos audiovisuais e, portanto, de acesso e uso público. O fato comum que aproxima as duas versões da pesquisa encontra-se na afirmação de que estas falas atuam como propulsores de releitura da bibliografia etnológica. É a partir daquilo o que os próprios Mbyá dizem de forma pública a respeito de suas vidas, da vida dos brancos, da inter-relação entre eles assim como sobre o modo como esta relação atua na conformação dos novos grupos, que a bibliografia será lida.

Sob o aspecto comparativo, basta dizer que ele surge como estratégia de aprofundamento de determinados aspectos do problema de pesquisa. Construir “comparáveis” equivale, como salientava Paul Veyne<sup>38</sup>, à prática de submeter certos problemas a outras situações – fazer passar os mesmos problemas por outros contextos e ver o que daí resulta – ampliando deste modo o leque de possibilidades de leitura. No que diz respeito mais propriamente ao texto da tese, a ampliação comparativa representa a possibilidade de releitura daquilo o que os Mbyá colocam de forma documental sobre suas vidas. Com isso, promovemos um efeito de dupla recursividade das fontes, uma sendo balizada pela outra.

Assim serão amplamente utilizadas as produções indígenas realizadas por coletivos como o Vídeo nas Aldeias, Comunicação Kuery e CGY [Comissão Guarani Yvyrupa], Conselho de Articulação dos Povos Guarani [CAPG] e outros empreendimentos indígenas divulgados nas redes sociais digitais, tais como a página Cineasta Mbyá<sup>39</sup>. De forma complementar, serão convocados materiais provenientes de fontes secundárias que constituem etnografias a respeito de outros povos indígenas. Entre elas cito algumas das mais importantes: as pesquisas de José Antonio Kelly *sobre a Antimestiçagem*<sup>40</sup>, as pesquisas do antropólogo Pedro Pitarch<sup>41</sup> com os Tzetales do

---

<sup>38</sup> Veyne, Paul. *Como se escreve a história – Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

<sup>39</sup> <https://pt-br.facebook.com/Cineasta.Mbyá/>

<sup>40</sup> Kelly, José Antônio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbarie, 2016.

México, Peter Gow<sup>42</sup> com os Piro da Amazônia peruana, Aparecida Vilaça<sup>43</sup> com os Wari, entre outros. A elas somam-se ainda o amplo material histórico, antropológico e arqueológico dedicado exclusivamente aos Mbyá Guarani. No entanto, seria ingênuo e desonesto de minha parte anunciar que o trabalho de campo realizado entre os Guarani, assim como sua consequência acadêmica direta – a etnografia – simplesmente desaparece do atual trabalho cedendo todo o espaço a fontes de outra ordem. Pois, conforme descrito acima, o enredamento burocrático que leva à suspensão do trabalho de campo constitui-se no ponto de partida para a retomada de um tema que surge como problema a partir *do campo*. E neste sentido seria impossível introduzi-lo sem descrever a situação inicial de construção do problema. Disto decorre a presença no texto das descrições de situações vividas junto aos Guarani em períodos anteriores à pesquisa de Doutorado [quando o problema se *apresentou* à investigação] assim como os dois primeiros [e únicos] encontros com as mulheres Mbyá na aldeia da Estiva. De tal forma, é possível afirmar que a situação inicial de “negociação” do trabalho de campo e os primeiros contatos com o grupo de mulheres que deu início a investigação, inseriram a necessidade de pensar os efeitos produzidos pela institucionalização da atual política de regulação ética [poderíamos dizer moral e valorativa] de pesquisas acadêmicas enquanto espaço ou delimitação de um lugar particular a ser ocupado pelos índios em sua relação com a academia<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup>PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue*. México, DF.: Artes de México y del mundo S.A. de C.V./Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

<sup>42</sup>GOW, Peter. *Of mixed blood – kinship and history in peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

<sup>43</sup>VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazonia*. RBCS, v15, n44, 2000.

<sup>44</sup> Cabe ressaltar que todo o processo de desenvolvimento dos problemas que impulsionaram a elaboração do projeto de pesquisa (devidamente qualificado por banca examinadora), e que posteriormente assumiu a condição de trabalho empírico *com* os Guarani, ocorreu de forma respeitosa e dialógica. Em todas as etapas de construção da pesquisa, a participação ativa e interessada dos Mbyá assumiu a condição de fator determinante para a transformação das impressões e intuições iniciais do período de campo no Mestrado em uma proposta de estudo para o Doutorado. E ainda que em trabalhos desta natureza (em etnografias) seja improvável que se chegue a “campo” com propostas fechadas, desde o início, o diálogo instaurou-se como condição essencial de trabalho. De modo que todas as alterações realizadas na pesquisa (inclusive a última, resultado de sua suspensão) foram exaustivamente debatidas com as pessoas que se disponibilizaram a participar dela. Disponibilidade de participação atestada através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), devidamente assinado. Sobre o TCLE é importante ainda ressaltar que sua elaboração procurou respeitar as particularidades das formas de organização política dos Mbyá. O que significa que como “representante oficial” da comunidade frente às exigências burocráticas do Estado, após a ampla discussão da proposta com todos os interessados em participar, recolhemos oficialmente apenas a assinatura do cacique. Trata-se de um pequeno exercício ético de deslocamento que as Comissões



Isto posto, resta reafirmar: *Chega de etnografia*; mas chega nos termos com os quais o antropólogo Tim Ingold<sup>45</sup> nos convoca a pensar sua aplicação. O que não quer dizer em absoluto o abandono total da antropologia como procedimento teórico/metodológico de leitura dos fenômenos sobre os quais nos debruçamos. Pois tomar a antropologia ingoldiana como posição gnosiológica corresponde precisamente ao efeito de implosão da noção clássica de campo como um lugar ao qual se vai e depois se volta. O campo é um lugar do qual é impossível fugir – ou melhor, a única forma de escapar dele é manter-se parado [andar parado] como os colonos de Goddard<sup>46</sup> que viajam em navios e se negam a abandonar o litoral. Para casos como o dos colonos, é sempre conveniente lembrar um velho ditado haitiano, dirigido normalmente aos antropólogos, que dizia: “não é porque está indo embora que um dia você chegou!” Pois a sombra desta pequena frase parece cobrir o largo caminho da empresa colonial europeia em terras americanas. E Goddard<sup>47</sup>, que lembrava os europeus que aqui desembarcaram [sejam eles os primeiros colonos ou mesmo aqueles que compunham a missão francesa fundadora da USP] é quem afirma que eles jamais deixaram a borda que lhes era familiar e que, portanto, nunca chegaram, concordaria facilmente com os haitianos. Mas retornemos ao campo. De tal forma, a ampliação da noção de campo com um espaço total de relações – um território – faz com que o campo deste trabalho seja coberto pela ampla produção etnográfica sobre as relações entre índios e brancos assim como pela produção indígena de material voltado à mesma discussão. Por este território bibliográfico e audiovisual, o nosso “campo”, caminhamos com índios digitais e suas variações de papel, assim como caminhamos ao lado de franceses, americanos, ingleses, brasileiros, quilombolas,...

Mas apesar de todos eles, sabemos desde Deleuze<sup>48</sup> que só há trabalho clandestino, pois ao fim e ao cabo a pesquisa é um caminho que se faz só. É bem verdade que a percorremos numa solidão extremamente povoada; não por sonhos, fantasias ou projetos, mas povoada de encontros. Pois é justamente do fundo da solidão da caminhada que se pode fazer qualquer encontro. No entanto, para além dos encontros há sempre um momento em que o combate torna-se um combate contra si mesmo. Este

---

(com “C” maiúsculo) de especialistas (com “e” minúsculo) se mostrou incapaz de executar ou sequer compreender.

<sup>45</sup>INGOLD, Tim. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da Antropologia*. Educação: Porto Alegre, v39, n3, p.404-411, 2016.

<sup>46</sup>GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca, Negão Sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>47</sup>GODDARD, Jean-Christopher. *Op. cit.*

<sup>48</sup>DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialógos*. Lisboa: Editora Relógio D’água, 2004.

momento em que não se combate mais contra os outros é o momento em que descobrimos o nosso próprio combate. Como diz Lapoujade<sup>49</sup>, há sempre este momento em que se enfrenta o problema sozinho, não por heroísmo, é claro, mas porque não dispomos de soluções preexistentes. Nesta hora é preciso criar os aliados na medida em que o combate se desenrola. É preciso produzir nas costas destes que são nossos aliados, pois o movimento, como afirma Deleuze<sup>50</sup> acontece sempre nas costas. Seria este então o caso de uma pesquisador-caminhar que produz nas costas dos Mbyá, isto é, que produz a partir da vitalidade inorgânica de seu caminhar uma ideia de aprendizagem imanente ao movimento indígena aquilo o que buscamos traçar? Pois é precisamente contra este problema que acredito caminhar sozinho.

\*\*\*\*\*

Divido o texto em três grandes seções que são, por sua vez, subdivididas em recortes internos específicos e que dão o formato geral da tese. Optei por não fechar em demasia todos os temas de que trato nos sub-capítulos no intuito, justamente, de provocar uma leitura mais “curiosa” sobre um tema que não é exatamente familiar a área da Educação. Ainda assim, como forma de oferecer uma via de leitura, desenho um pequeno mapa dos caminhos que percorri produzindo este texto.

A primeira seção, intitulada *Dos Índios* ou O mundo das coisas prontas, busca desenvolver a questão que me possibilitou colocar o problema dos brancos e suas *coisas* como um problema de aprendizado para os índios. De tal modo, a pergunta que inicialmente faço refere-se a que mundo é este que os Guaraní se veem na obrigados a enfrentar? Neste sentido, o que procuro demonstrar é que se trata precisamente do mundo institucionalizado, do *kuatiá*, como eles dizem, que insiste em impor a todo instante formas de sedentarização aos povos nômades. Processos que encontram na ideia de *reserva indígena* a sua forma mais acabada, ou explícita, de aplicação prática, mas que de forma alguma se resumem a ela. A oposição que se estabelece então diz respeito as formas distintas de andar. Ao *ethos* caminhante dos nativos opõe-se a prática de sedentarização do Estado e suas instituições. Ao mundo aberto dos índios opõe-se o

---

<sup>49</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

<sup>50</sup> DELEUZE, Gilles. *Op. cit.*

mundo das coisas prontas dos brancos, uma oposição diretamente implicada em procedimentos distintos de aprendizado e relação com o mundo. Pois o que diz o *kuatiá*, o mundo dado das coisas prontas, é que as condições ou posições de atuação política neste mundo também são dadas. E é neste sentido que retomo a descrição das condições de cancelamento do projeto inicial de pesquisa como forma de discutir qual seria esta posição imposta aos índios? Podemos então dizer que este é um capítulo sobre o fundamento. Sobre o que funda a lógica das reivindicações indígenas, os seus gritos, frente a sociedade nacional.

Na segunda grande seção do texto, chamada “alto lá, esta terra tem dono”, retorno ao período de minha pesquisa de mestrado e a viagem que realizei em companhia dos Mbyá para um evento em homenagem a luta e a vida do herói Guarani Sepé Tiaraju. De tal modo, nesta seção busco explorar os movimentos indígenas que *apresentam-se* como *táticas* de “enfrentamento” dos processos de sedentarização. Projetos de unificação dos seus discursos sobre a terra e sua luta, assim como de recuperação – de fazer a memória, como dizem os Mbyá – da continuidade de suas batalhas atuais com aquelas empreendidas por Sepé e o “exército” Guarani contra as potências imperiais de Portugal e Espanha. É por esta via que busco interpretar as iniciativas nativas de aprendizado do mundo dos brancos. Como forma de adaptar as palavras ao mundo mudado em que vivem atualmente. Por isso retorno também as minhas considerações a respeito do processo de “escolarização” das aldeias, justamente pela possibilidade que este retorno oferece para compreender o espaço onde se desenrola o aprendizado e a luta indígena: a saber, o corpo e sua instabilidade. Desequilíbrio que dá sentido aquilo o que contam os Mbyá quando falam que são índios e brancos ao mesmo tempo. Assim, neste capítulo trato do movimento simultâneo de unificação do sentido da luta e do aprendizado das *coisas dos brancos* e variação das iniciativas de resistência produzidas pelos agenciamentos indígenas. Formas que surgem a partir da caminhada empreendida pelo corpo Guarani através do mundo dos brancos.

Por fim, na última seção do texto, “Tornando os ossos leves”, busco explorar as origens míticas deste modo Guarani de caminhar. Da articulação interna entre o discurso sobre a gênese indígena e as formas de apreender o mundo como possibilidade de aprendizado e transformação. Falo assim de um sistema em desequilíbrio constante, operando através de pares de oposição geradores de mais pares opositivos. Um tipo de

estrutura fundada em um dualismo contínuo, mas que é constantemente atravessada por seu avesso, o corpo enquanto maquinaria produtora de vias alternativas. O corpo como espaço de transformação, de redistribuição das forças e dos possíveis, de convivência com os brancos e construção de novos mundos. Um corpo que caminha e aprende ao observar e imitar. Um corpo em constante devir-deus, e que por isso caminha como condição de alcance da imortalidade.

## 1. *Dos Índios* ou O mundo de coisas prontas



Aldeia Estiva. Fonte: Acervo pessoal

*Quid juris?* Uma das características mais marcantes das multiplicidades que temos por costume denominar por *minorias* [sobretudo das étnicas] é serem desprovidas de direitos e de não disporem de uma linguagem preexistente para estabelecê-los. Afirmativa que a princípio parece facilmente refutável. Ao nos reportarmos, por exemplo, a porção indígena destas minorias, não seria incorreto afirmar que os seus foram garantidos pela Constituição “Cidadã” de 1988. Em parte, obviamente. Teoricamente, como se sabe. Pois basta um pequeno ajuste em nosso olhar para que possamos perceber – basta percebê-las para que possamos notar – a que distância se encontram da consecução de suas prerrogativas mais elementares; a saber, terra, saúde e educação.

Fiquemos com os Mbyá-Guarani – talvez a mais representativa destas minorias. Se nos dispusermos a encontrá-los, notaremos claramente que enfrentam enormes dificuldades para manterem-se [re]existindo. No Rio Grande do Sul, para nos atermos a

uma realidade em alguma medida mais próxima, eles ocupam pequenas porções de terras, incapazes de garantir até mesmo sua subsistência alimentar mais básica, geralmente não possuem água potável nem saneamento básico e os rios e lagos que banham suas terras encontram-se contaminados e poluídos. Do ponto de vista da alimentação, subsistem essencialmente de doações e cestas básicas, fornecidas pelo Estado ou municípios, sofrendo com a omissão e ausência dos órgãos de assistência federal. As políticas públicas são pautadas pelo assistencialismo e não pelos direitos constitucionais e a política fundiária é embasada em uma perspectiva meramente compensatória e restritiva<sup>51</sup>. Eis, portanto, o nosso pano de fundo.

Liebgott<sup>52</sup>, Vice-Presidente do Conselho Indigenista Missionário [Cimi], nos fornece de forma muito precisa um panorama geral das ocupações tradicionais Guarani no RS. De acordo com os dados apontados pelo autor, a maior concentração populacional no estado ocorre em cidades ou regiões próximas a Porto Alegre, missões e litoral. Nas missões, onde historicamente habitavam milhares de famílias, atualmente vivem pouco mais de 37 delas, ou uma população que não atinge o número de 200 pessoas, em uma área denominada *Nhacapetum* [*Ko'ejú*], adquirida pelo estado do RS e que conta com 236,33 hectares.

Na região de Caçapava do Sul, área denominada *Irapuã*, palco de batalhas em que os exércitos de Portugal e Espanha enfrentaram o povo Guarani, hoje vivem ao menos 13 famílias acampadas às margens da BR-290 enquanto aguardam a demarcação de suas terras, as quais reivindicam há mais de 30 anos. Na porção sul do estado encontram-se áreas de ocupação tradicional onde atualmente se constitui a reserva ambiental do Taim [*Ita'y*] e na cidade de Pelotas, às margens de rodovia, em área denominada *Kapi'i Ovy*. Nelas vivem algumas poucas famílias que subsistem da venda de artesanato. Mais recentemente, no município de Rio Grande, uma área de cerca de 50 hectares antigamente pertencente a Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária [FEPAGRO] foi destinada pela prefeitura local aos Guarani. Denominada *Para Roke*, a área encontra-se em processo de disputa entre os governos municipal e estadual, o que impossibilita o auxílio público para a garantia das condições mínimas de sua ocupação.

Em Camaquã existem também algumas áreas de ocupação tradicional denominadas Mata São Lourenço, Pacheca [*Ygua Porã*], Água Grande [*Ka'amirindy*],

---

<sup>51</sup> LIEBGOTT, Roberto Antonio. *Os Guarani e a luta pela terra*. ALRS/CCDH, 2010.

<sup>52</sup> *ibidem*

Águas Brancas [Velhaco]. Destas, como aponta Liebgott<sup>53</sup>, apenas a Pacheca foi demarcada pela Funai, com pouco mais de 1.852 hectares e contando com cerca de 15 famílias. Água Grande foi comprada pelo estado do Rio Grande do Sul e nela vivem 10 famílias em aproximadamente 165 hectares. Já Águas Brancas foi delimitada pela Fundação Nacional do Índio [Funai] em 115 hectares de um grande banhado onde não reside nenhuma família.

No Salto Grande do Jacuí uma área de 234 hectares foi demarcada pela Funai e nela vivem 30 famílias. É uma região pobre em recursos ambientais, com um rio morto pela instalação de uma hidrelétrica cortando a região indígena. Próximo ao Salto do Jacuí situa-se uma área de 70 hectares denominada Estrela Velha [Itaixy], que foi destinada aos indígenas pela Companhia de Energia Elétrica do Rio Grande do Sul [CEEE] e onde vivem 10 famílias.

Próximo a Porto Alegre encontramos vários acampamentos e terras reivindicadas pelos Guarani como sendo de ocupação tradicional. Nos municípios de Barra do Ribeiro e Guaíba existem três grandes acampamentos chamados Passo da Estância, Passo Grande ou Flor do Campo [Nhu Poty] e Petim [Arasaty]. Ainda na mesma região encontramos a área denominada Coxilha da Cruz [Tekoá Porã]. Adquirida pelo estado do RS, conta com 202 hectares que abrigam 20 famílias. Nenhuma destas terras até hoje foi devidamente regularizada, mesmo que a Funai tenha se comprometido em criar grupos de trabalho para dar segmento em seu processo de identificação e demarcação, incluindo uma área reivindicada nos municípios de Guaíba e Eldorado do Sul, denominada Arroio do Conde.

Em Porto Alegre, Viamão e Capivari encontram-se as ocupações Lomba do Pinheiro [Anhanteguá], com cerca de 15 famílias distribuídas em dez hectares ainda não regularizados; Lami [Pindó Poty], acampamento de 2 hectares onde vivem 8 famílias; Canta Galo (Jataity), homologada com 286 hectares e onde vivem mais de 30 famílias; Itapuã [Pindó Mirim], área não demarcada com cerca de 15 famílias vivendo em 24 hectares; Estiva [Nhuundy], localizada às margens da RS-040 no interior do município de Viamão, aldeia que conta com 7 hectares cedidos pelo município, onde vivem cerca de 30 famílias; Capivari [Poraí], acampamento no município de Capivari que conta com 12 famílias; Granja Vargas [Yryapu], área de 43 hectares adquiridos pelo estado do RS onde vivem 10 famílias.

---

<sup>53</sup> *ibidem*

No litoral foram demarcadas as áreas Barra do Ouro, com mais de 2.266 hectares onde vivem poucas famílias em virtude das condições ambientais, distância, clima e relevo e Varzinha, com 795 hectares, onde vivem 15 famílias. Existem ainda as áreas de Osório, onde vivem 12 famílias, Riozinho [*Itapoty*], com 12 hectares em que vivem 7 famílias e Torres, com 94 hectares e 8 famílias, todas adquiridas pela Funai em decorrência das obras de duplicação da BR-101.

Há também o caso de famílias Guarani que habitam terras demarcadas pela Funai para o povo Kaingang, tal o caso de Guarita, onde vivem cerca de 15 famílias, de Planalto onde encontram-se pelo menos 30 famílias e da localidade denominada Passo Feio e *M'baraká Miri*, na área de Guabiroba, município de Benjamim Constant, em que vivem 8 famílias de Guarani. A área indígena de Mato Preto, município de Getúlio Vargas, que conta com mais de 4.236 hectares e 15 famílias, encontra-se em procedimento de demarcação.

Os anos em que esteve a frente das atividades desenvolvidas pelo Conselho Indigenista Missionário [Cimi] no Rio Grande do Sul permitiram a Leibgott construir um diálogo importante com as lideranças indígenas locais. Diálogo que o habilita a divulgar uma imagem muito clara a respeito tanto das condições de luta políticas destes coletivos, quanto da ação do Estado para garantir o cumprimento de seus direitos. E neste sentido, o autor ressalta a insuficiência dos processos de aquisição – através de acordos e compensações - e demarcação de terras pela União, que na grande maioria dos casos promove a ocupação de espaços ambientais degradados e que não garantem perspectivas de futuro para as comunidades. Em decorrência disto, o autor sublinha que se faz urgente que a Funai invista em estudos, através de grupos de trabalho [GT's], para a identificação, delimitação e demarcação das terras do povo Guarani no RS. No entanto, o que se nota é que mesmo o pouco investimento existente em pesquisas demarcatórias sucumbe frente à morosidade dos procedimentos jurídicos-administrativos que regulam a ação do Estado. É esta, por exemplo, a realidade das 13 famílias de *Irapuã*, acampadas há 30 anos às margens da BR-290 esperando a demarcação de suas terras, ou ainda das 15 famílias de Mato Preto, no município de Getúlio Vargas.

Neste último caso, a excessiva lentidão do processo demarcatório vem gerando um clima de tensão e violência entre indígenas e agricultores da região. No ano de 2010, quando Leibgott publicou o levantamento que referimos acima em um volume



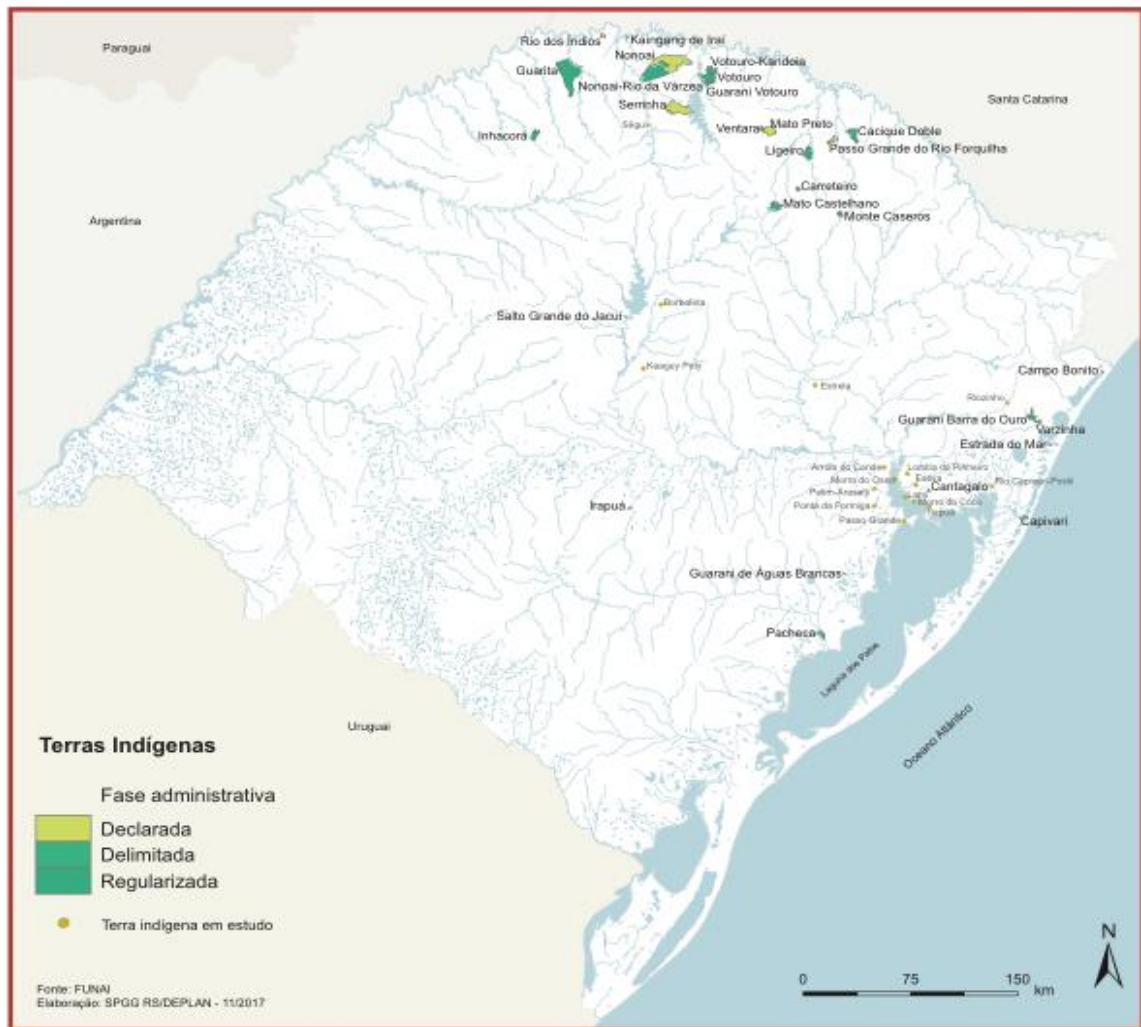
financiado pela Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul dedicado à questão Guarani no Estado, os 4.236 hectares de Mato Preto se encontravam em processo de demarcação. Quase dez anos depois, segundo os dados que constam no Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul<sup>54</sup>, o processo administrativo de regulação de Mato Preto cumpriu apenas sua fase de declaração, quando as terras foram autorizadas por Portaria Declaratória expedida pelo Ministro da Justiça a serem fisicamente demarcadas.

O acirramento das disputas territoriais na região se deu em 2014, quando representantes dos agricultores e autoridades locais foram até Brasília para negociar com o então Ministro da Justiça José Eduardo Cardozo. Além do município de Getúlio Vargas, a área de Mato Preto abrange também áreas das cidades de Faxinalzinho e Erebango. Somente em Faxinalzinho existem 2.734 hectares envolvidos num conflito que envolve 200 famílias indígenas e cerca de 140 famílias de agricultores, e que já levou à morte de pelo menos dois agricultores. A sugestão do Ministro para resolver o imbróglio de Mato Preto foi considerar válido o primeiro laudo produzido pela Funai, que demarcava uma área de 657 hectares ao invés dos 4.800 iniciais. Na reserva de Passo Grande do Rio Farroupilha, em Cacique Doble e Sananduva, outros dois mil hectares de terra encontram-se em disputa por índios e agricultores. De modo análogo, a solução para abrandar o conflito em Passo Grande segue a cartilha de Mato Preto. Sugere-se assim a acomodação dos índios em área restrita (de 237 hectares) enquanto o Tribunal de justiça define o caso, ou ainda que o Governo Federal adquira outras terras para os índios enquanto aguardam a decisão final da justiça. Opções que não agradam a nenhum dos dois lados em disputa.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/areas-indigenas>

<sup>55</sup> <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/05/agricultores-mortos-em-conflito-com-indios-no-rs-recebem-homenagem.html>



Mapa da fase administrativa em que se encontram as Terras Indígenas no RS.

Fonte: Funai

Sob o ponto de vista da história recente de conflitos, podemos resumir a ação política demarcatória no RS em três momentos distintos, que funcionariam como catalisadores do atual momento de tensão na região de Mato Preto: inicialmente, uma primeira onda de delimitações levadas a cabo pelo estado no início do século XX. Neste período, o estado delimita 11 áreas fruto de aldeamentos iniciados no século anterior assim como promove o loteamento e a colonização de outras terras devolutas. Um segundo momento se processa entre as décadas de 1940/60, quando o governo estadual dá um passo atrás na questão fundiária indígena reduzindo as áreas demarcadas no intuito de instalar reservas florestais e loteamentos à venda para agricultores sem terra. Por fim, um terceiro momento, impulsionado pelas conquistas obtidas com a

Constituição de 1988, relativo ao processo de recuperação indígena dos limites das áreas historicamente demarcadas<sup>56</sup>.

Os conflitos atuais na região que abrange Mato Preto estão diretamente vinculados às demandas indígenas oriundas deste movimento recente de recuperação de antigas áreas. A partir dos anos 2000, grupos passaram a se articular em espaços exteriores as reservas demandando a [re]ampliação de seu território original de ocupação, e deste modo, atingindo em cheio os interesses de uma série de pequenos agricultores que veem suas terras ameaçadas pelas demandas indígenas. Da tensão que se forma ao redor dos grupos em disputa – não só ao norte do RS mas em várias regiões do Brasil - surgem uma série de ambiguidades jurídicas que sinalizam a ausência de vontade política em buscar soluções mais condizentes com as necessidades dos grupos em conflito, assim como “estratégias” múltiplas de ambos os lados para lidar com a ausência de “interesse” público em dar fim ao problema. Na realidade, conforme apontam Kujawa & Tedesco<sup>57</sup>, em grande parte dos casos onde existem disputas desta natureza “são colocados frente a frente, em luta social, dois sujeitos coletivos subalternizados social e economicamente por políticas públicas” de viés modernizador.

Deste modo, é possível afirmar que os atuais conflitos entre indígenas e agricultores no RS respondem diretamente a um processo de consolidação da indefinição de políticas indigenistas razoáveis pela esfera pública. Certamente, outras questões incidem sobre o problema agravando a situação geral de conflito. Os autores citam como alguns destes agravantes a tensão no interior das reservas indígenas em decorrência da alta densidade demográfica – algo possível de ser constatado também nas ocupações e apropriações de terras promovidas por agricultores familiares; a constituição histórica de famílias e laços de sociabilidade entre comunidades de pequenos agricultores; o fato da União não assumir a indenização das famílias em caso de eventuais desapropriações; a isso soma-se ainda os inúmeros decretos e portarias efetivados em esfera Federal, que se revelam pouco eficazes quanto à resolução dos embates e acabam promovendo o alongamento dos processos administrativos e disputas judiciais e com isso aumentando ainda mais a tensão nas regiões em disputa<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> KUJAWA, Henrique; TEDESCO, João Carlos. *Demarcações de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul: uma trajetória de conflitos*. Tempos Históricos, v18, p.67-88, 2014, p.84

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Ibidem*

Mas é possível extrair mais deste cenário. Ora, se ajustarmos novamente o foco, se olharmos com um pouco mais de atenção, é possível perceber algum deslocamento nesta paisagem inicial de precariedade, descaso estatal e violência cotidiana. Alguma movimentação incidindo sobre estas questões. Saídas nativas, claro. Formas nômades de frequentar o problema. Isto significa que é possível perceber modos particulares de ação política indígena, formas de atuação que lhes permitem traçar saídas para as questões fundamentais a sua sobrevivência, e que os colocam frente a frente com o aparato jurídico-administrativo do Estado. E o conjunto de etnografias dedicadas ao estudo dos povos ameríndios apresenta de maneira farta e ampla uma série de situações que expõem estas circunstâncias de luta e resistência. Mas frente a elas, o que é possível dizer sobre estes deslocamentos? A respeito do que pretendem estes índios? Para permanecermos ainda com os Mbyá-Guarani, o que pensar quando lemos declarações nativas que afirmam: “Somos seres divididos [...] temos na cabeça as coisas dos dois mundos!”<sup>59</sup>, ou ainda “[...] nos antigamente tinha como viver, mas hoje em dia não” por isso ao frequentarem uma escola “quando [as crianças] crescem já tem uma oportunidade, como a dos brancos”<sup>60</sup>. Relatos que parecem indicar a distância que marca temporalidades distintas. De um tempo *do antigamente*, quando as coisas funcionavam de outra maneira e a vida seguia a vibração de outro ritmo, e de um tempo *presente* no qual o pensamento deve dar conta dos ajustes necessários para que a vida encontre o equilíbrio na modulação de seres divididos. Neste sentido, a fala da *Kunha Karaí D. Marcelina*, traduzida por seu filho Ralf, parece dar a síntese do problema:

É preciso meditar de tarde, para poder conversar com as pessoas, para estar bem, para isso são as meditações de todos os dias. De tanto meditar, foi aprendendo muitas coisas para poder ser uma Kunha Karaí, para poder criar bem meus filhos, seus netos, para poder dizer bons conselhos. Ao meditar ela falava em seus pensamentos para si próprio, vou fortalecer minhas palavras para poder educá-los bem. Ao meditar temos que entender mais como falar, pois já não é como antes, para poder usar as palavras para esse mundo, que o mundo já tá explorado, mudado, e as palavras precisam ser adaptadas ao mundo de hoje. Usando o petyngué e a fumaça pode-se entrar em conexão com o espírito para usar as palavras e poder adquirir minhas palavras, meditando vou entendê-las e poder usá-las”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani*. Tese [Doutorado] PPGEdU UFRGS, 2007.

<sup>60</sup> HOFMANN, Angela Ariadne. *Karai Nhee Katu: aquele que fala sábias palavras – um campo de discussão da escola indígena entre os Guarani*. V ANPEDSul, 2004.

<sup>61</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016 p.240-1

De que outra forma, interpretar tais declarações senão enquanto grito de reivindicação, enquanto processo de produção de um corte que levaria à certa equalização dos poderes entre índios e brancos. Os Mbyá contam abertamente que são seres divididos e que hoje é fundamental que suas crianças frequentem uma escola para que tenham algum futuro. E será isto o que Dona Marcelina quer dizer quando afirma que as palavras devem se adaptar ao mundo atual? Que é preciso novas palavras para este mundo? Acredito que sim. E sendo esta a natureza do movimento, cabe aqui retomar a pergunta de Lapoujade<sup>62</sup>: qual língua, para aqueles que não falam, que não conseguem falar, mesmo em sua língua?

Pois equalizar a relação é também, ou é sobretudo, uma questão de fala. Deixar de ser falado [de falar-se na terceira pessoa] é produzir uma fala sobre si mesmo. O que significa – neste embate com o mundo dos brancos - assumir outra posição, que não aquela, definida *a priori*, como a do incapaz ou vulnerável, do tutelado. É possível afirmar então que o corte produzido no fluxo das relações desiguais entre índios e não-índios evidencia um impulso correspondente a uma *tática* nativa de relação com o mundo ocidental. Liebgott<sup>63</sup> afirma que nas últimas décadas no Rio Grande do Sul se consolidou um movimento Guarani de luta pelo direito de terem suas terras demarcadas pelo poder público. De acordo com o autor, os indígenas não pretendem que o Estado lhes faça concessões ou favores, apenas que assegure a devida observação e consecução de seus direitos constitucionais e originários. No entanto, a tônica da relação entre indígenas e o Estado é dada pela morosidade, pela negligência e por um conjunto de promessas não cumpridas pelos órgãos de ação indigenista. É neste contexto que as táticas de ação política dos Guarani procuram dar resposta a questão formulada por Liebgott:

Como superar os obstáculos impostos por um país e por uma sociedade que cria leis que não são cumpridas e que cria mecanismos para interpretar tais leis tendo em vista o benefício de alguns a custa da miséria e sofrimento da ampla maioria que vive sem terra, sem água, sem emprego, sem lazer, sem abrigo? Como lidar com os poderes de Estado que desrespeitam a dignidade das pessoas, que não promovem assistência adequada em saúde, educação, que não asseguram o direito à diferença como a Constituição Federal preconiza? Como os Guarani podem confiar em leis, pessoas, estruturas políticas que promovem a destruição das terras, dos rios, das matas e das culturas diferentes? Como se relacionar com

---

<sup>62</sup>LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

<sup>63</sup> LIEBGOTT, Roberto Antonio. *Os Guarani e a luta pela terra*. ALRS/CCDH, 2010. LIEBGOTT, Roberto Antonio. *Os Guarani e a luta pela terra*. ALRS/CCDH, 2010.

uma sociedade que trata mal as suas crianças e os velhos, que não têm respeito ao Deus da vida?<sup>64</sup>

O diálogo intenso com lideranças locais mostrou a Liebgott que são estas as questões que os Guarani se fazem quando refletem sobre o tipo de relação que devem manter com o *jurua*. São, portanto, questões propulsoras dos vários movimentos de mobilização indígena que surgiram no estado e cuja ação se consubstancia na reversão do modelo de invisibilidade que eventualmente marcou sua relação com os brancos. A aposta indígena na equalização dos poderes incide sobre a possibilidade de se fazer presente – de tornar-se visível – e assim fazer o presente. Pois como sugeri na introdução, a tática indígena é o signo da disposição de ocupação de outros lugares e posições como forma de reivindicação de seus direitos.

Mas os cenários de efetuação desta tática são múltiplos assim como o são os agenciamentos. E a implementação da Reserva Indígena de Dourados fornece um bom exemplo das formas de produtividade ou criatividade que podem emergir de situações extremas. A reserva foi a solução do Serviço de Proteção ao Índio [SPI] para liberação de terras as empresas agropecuárias no Mato Grosso do Sul e instaurou naquele estado o processo sistemático de desapropriação de um contingente imenso da população Guarani-Kaiowá. Aliados de seu território – apartados de sua territorialidade –, confinados em uma área restrita e sem ter como evitar conflitos frontais com brancos, não coube aos Kaiowá outra saída que não a de organizar-se para reivindicar os territórios perdidos. Como aponta Bruno Pacheco de Oliveira<sup>65</sup>, esta disputa tem exigido inúmeras articulações entre as comunidades e agentes diversos, pressões junto ao Governo Federal, expulsões e retomadas de terras, inúmeros processos judiciais e muitos indígenas presos ou assassinados. Fruto do descaso aos critérios básicos de ocupação territorial dos Kaiowá, a reserva foi definida pela procuradora geral da Republica, Deborah Duprat, como

[...] a maior tragédia conhecida na questão indígena em todo o mundo. Essa reserva foi estabelecida no início do século passado com o propósito de confinamento mesmo, onde os índios deviam ser confinados até estarem prontos a integrar esta sociedade de grande formato. Esta era a concepção das reservas,

---

<sup>64</sup> LIEBGOTT, Roberto Antonio. *Op. cit.*

<sup>65</sup> OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Quebra cabeça e espalha semente: desafios para um protagonismo indígena*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

não era uma opção criar um espaço territorial digno. A reserva de Dourados é a coisa mais indigna que existe<sup>66</sup>.

O resultado da manobra elaborada pelo SPI foi uma onda de violência que registrou em 2008 os mais altos índices de homicídios entre os Kaiowá. Segundo dados apurados por Oliveira<sup>67</sup>, o índice proporcional de mortes na reserva chegou ser vinte vezes maior do que o da cidade de São Paulo. Além disso, apontam ainda que dos sessenta assassinatos de indígenas registrados no Brasil naquele mesmo ano, quarenta e dois foram cometidos contra Kaiowás. E foi neste contexto de violência, miséria e descaso estatal que nasceu uma das mais promissoras experiências de retomada por parte dos Guarani, o grupo de *rap* Brô MC`s.

O primeiro grupo indígena de *rap* surge de modo inocente em torno de um conjunto de alunos da Escola Municipal Tengatú Marangatu, localizada na aldeia Jaguapiru, município de Dourados, mas logo assume um papel importante no cotidiano dos Kaiowá da região. Naquele mesmo ano de 2008, em que a violência atingiu seus maiores índices, a partir de atividades educacionais realizadas na escola da reserva, os jovens indígenas vislumbraram na música uma oportunidade de discutir a identidade e mostrar que o índio pode e deve ter seu espaço – e não ser “esquecidos e varridos feito pó, como dizem em uma de suas composições”<sup>68</sup>. Nos 3,5 mil hectares de Dourados vivem 11 mil pessoas cuja situação foi definida pelo secretário geral da Anistia Internacional, Salil Shetty, como idêntica a de uma favela. O que significa que o consumo de drogas, o trabalho infantil e altos índices de assassinatos estão presentes no cotidiano dos jovens Brô. A isto se soma a restrição do acesso ao seu território e o preconceito da sociedade ocidental. “O *rap* já é um protesto”, dizem os integrantes da banda<sup>69</sup>, que contam em suas letras a realidade da aldeia e do preconceito de que são vítimas.

Mas, se como diz Lapoujade<sup>70</sup>, “toda reivindicação é um grito”, uma expressão, do mesmo modo que todo *rap* já é um protesto, é preciso saber então que direito estes gritos e protestos reivindicam? Em prol de que novas existências eles testemunham? *Quid Juris?* O que fundamenta tal reivindicação? Quanto a isso os Mbyá são claros.

---

<sup>66</sup> DUPRAT, Deborah. *Entrevista*. 2010 *apud* OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Op. cit.*

<sup>67</sup> OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Op. cit.*

<sup>68</sup> *Ibidem*

<sup>69</sup> NAVARRO, Cristiano. *Tem aldeia no hip hop*. Revista Brasil de fato, de 21/10//2011 *apud* OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Op. cit.*

<sup>70</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

Trata-se do direito de viver a vida como ela deve ser vivida. Da possibilidade de fazê-la durável num mundo de imperfeição, como sublinham. Suas falas contam da possibilidade de cumprir o destino que lhes foi prometido – ser homens-deuses. Manter a vida durável materializa-se na caminhada incessante em busca da Terra sem Mal, este lugar de que falam os mitos, onde nada perece e portanto não há falta. O reino da infinitude. Um lugar ao qual se chega rezando, cantando e, sobretudo, andando. De modo que podemos afirmar que estes gritos falam de movimento. Da necessidade de manter-se andando, atento, fazendo o mundo presente. É este o fundamento. Os gritos reivindicam um modo índio de ser si mesmo em que firmar-se [ser-de-pé] significa sair de sí, botar para cima do inimigo, capturá-lo, matá-lo e pegar o seu nome<sup>71</sup>, tal como fazem os Brô MC`s. A Experiência dos jovens Kaiowá de Dourados expressa assim um modo índio de ser si mesmo em que a vida é vivida como o movimento de imersão em um fluxo infinito de devir; e neste sentido a experiência dos Brô MC`s é um efeito produzido por – e portanto está intimamente vinculada a - um tipo de ontologia nômade que os impulsiona. Pois, para o nômade, caminhar é fazer fugir, é implicar-se em um tipo de agenciamento linear construído sobre linhas de fuga, num agenciamento nômade. É constituir uma máquina de guerra ou agenciamento que nunca se fecha sobre qualquer forma de interioridade. Esta maquinaria nômade tem por objeto um espaço liso que ela compõe, ocupa e propaga. A Terra sem Mal, o deserto ou estepe como território paradoxal em que o nômade se reterritorializa sobre a própria desterritorialização. Caminhar é assim um tipo de devir-deus cujo fim é o próprio devir. E deste modo, aquilo o que funda a reivindicação destas vozes nômades é o próprio direito ao movimento.

### **1.1 Sobre andar parado**

Na introdução deste trabalho afirmo que existem *formas* de andar. Disse ainda que a forma que nos interessa mais particularmente seria aquela que identificamos como sendo a maneira Mbyá de se mover. E que este *mover-se* adquire relevância na medida em que expõe certa particularidade da relação indígena com o mundo, uma relação que se traduz num tipo de percurso *e-ducacional* em que a pessoa se constrói correspondendo à força que a comanda. Como vimos, a partir deste prisma, o ato de caminhar pode ser entendido como um movimento de *ser levado para fora*, de expor-se

---

<sup>71</sup> GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca, Negão Sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.



ao mundo. Mas então o que viria a ser um caminhar que nos levaria para dentro – no sentido em que nos aparta do mundo? E de que maneira exatamente esta forma de andar atua enquanto ato pedagógico?

A “antropologia imersa na vida” [Antropology comes to life] desenvolvida por Tim Ingold já há algum tempo dedica-se a pensar questões que põem em relação direta uma teoria do conhecimento fundada sobre noções tais como simetria e engajamento nos fluxos e os percursos da vida no mundo – isto é, uma antropologia dedicada ao caminhar enquanto exercício de engajamento com ele. No volume que representa o compêndio de sua produção da última década [2000/2010], Ingold chama a atenção para a importância do ato de caminhar como condição de estar vivo<sup>72</sup>, assim como para a correlação que o andar estabelece entre vida, movimento e conhecimento. Otávio Velho<sup>73</sup> aponta que uma das contribuições da obra de Ingold é justamente demonstrar que o caminhar teria sido marginalizado – nos últimos duzentos anos - por nossa *sitting society* devido a separação que ela realiza entre pensamento e ação, mente e corpo, cognição e locomoção. O que significa dizer que esta antropologia – ou filosofia com gente dentro, como costuma afirmar o autor - se coloca inevitavelmente diante da necessidade de explorar a distinção entre as modalidades de relação que nos interessa. É, portanto, através da via ingoldiana que pretendo enfrentar o problema das variações do ato de caminhar e suas implicações cognitivas.

Segundo Ingold<sup>74</sup>, as alternativas apresentadas [dentro/fora] correspondem a dois sentidos bem diferentes de educação. O caminhar como processo de “levar para dentro” corresponderia a uma realidade bastante familiar a todos nós habituados a sentar numa classe como aluno ou a nos colocarmos frente a ela para ensinar. Neste sentido restrito, educar equivale ao significado da versão latina *educare*: criar, cultivar, inculcar um padrão de conduta aprovado em conjunto com o conhecimento que o sustenta<sup>75</sup>. Mas há uma variante etimológica que vincula o termo educação a *educere, ex* (fora) + *ducere* [levar]<sup>76</sup>. É neste último sentido que educar significa levar os noviços para fora – para o

---

<sup>72</sup> Refiro-me ao livro lançado por Ingold em 2011, chamado *Being Alive*. Obra que no Brasil foi publicada com o título “Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.

<sup>73</sup> VELHO, Otávio. *Posfácio*. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel de Moura. *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.

<sup>74</sup> INGOLD, Tim. O Dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n.44, p.21-36, jul/dez. 2015.

<sup>75</sup> INGOLD, Tim. O Dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n.44, p.21-36, jul/dez. 2015.p.23.

<sup>76</sup> *Ibidem*

mundo – enquanto a variação que nos é mais habitual define a prática de inculcar o conhecimento *dentro* das suas mentes. As duas variantes – *educare* e *educere* – se comprometem então respectivamente com imperativos opostos: trazer para dentro e conduzir para fora, inculcação e exposição, intenção e atenção. Conforme salienta o autor, o fato é que aquilo o que a primeira apropria a segunda coloca em suspenso. Em sua ótica, a prática educativa de “levar para fora” introduziria um adiamento na atividade direcionada para um fim. Neste plano de imanência tudo está em jogo, inacabado, livre de todos os fins e objetivos. Podemos dizer que neste plano o mundo se faz novamente presente para que possamos corresponder com ele. Num mundo que se aparta do sujeito, ao contrário, o que importa de fato é atingir uma finalidade, pois apartado, o mundo se encontra pronto e a espera.

Ingold utiliza as imagens do Dédalo e do Labirinto para diferenciar as duas situações – para marcar a distância que as separa - pois elas indicam os procedimentos particulares relativos às noções educacionais de *educare* e *educere*. O Dédalo corresponderia à primeira delas e assinalaria um *mundo das coisas prontas* ou um mundo que espera pelo viajante. Assim, ao andar pelo Dédalo o percurso importa menos que o objetivo. Nele a ênfase é colocada nas intenções, nos objetivos em mente, na destinação projetada ou horizonte de expectativas. Sob o ponto de vista educacional, caminhar pelo Dédalo coincide com a *intenção* de alcançar um objetivo. O exemplo convocado pelo autor para descrever este modo de andar é bastante significativo. Ingold<sup>77</sup> relembra a prática escolar da “fila de crocodilo”, artifício utilizado por professores para levar a classe de um lugar a outro sem contratempos. Na fila as crianças devem caminhar aos pares, em linha e se em algum momento prestam atenção ao caminho é apenas por razão de segurança, para evitar acidentes. Desta forma, o caminhar não é um modo de aprender; o aprendizado ocorre apenas no destino, onde as posições retornam a seu local de origem, momento em que o professor regressa ao seu posto a frente da classe para dirigir aos alunos algum ensinamento. Assim, o caminhar na fila de crocodilo opõe-se de forma importante ao caminhar das crianças quando, por exemplo, vão ou voltam da escola, acompanhadas por pais ou amigos. Caminham com pressa, as vezes tranquilamente, saltitando ou arrastando os pés, mas o que importa é que neste caminho a *atenção* da criança é capturada – distraída, na língua dos adultos – por qualquer coisinha: das luzes aos aromas, o latido dos cães ou as inúmeras

---

<sup>77</sup> *Ibidem*

pequenezas do caminho são coisas que fazem da rua um lugar interessante a quem caminha.

Grosso modo, é na passagem da intenção à atenção que a diferença se estabelece. No Dédalo toda a ênfase é depositada sobre as intenções do viajante que possui um destino em mente, e o molde da ação exterior segue o molde do pensamento interior. Na perspectiva de Ingold<sup>78</sup>, dizer intencional equivale a querer dizer que há uma mente trabalhando, operando a partir de dentro do ator, conduzindo-o para um propósito. A intenção, portanto, é a causa e a ação, o efeito do caminhar. Como as crianças na fila de crocodilo, no Dédalo, o viajante deve decidir para onde ir, mas, uma vez estabelecido o trajeto ele não precisa mais olhar onde está indo. No labirinto, ao contrário, o único objetivo de quem se põe em movimento é seguir adiante. Por isso “a ação deve estar acoplada de modo próximo e retido com a percepção – ou seja, um monitoramento sempre vigilante do caminho, na medida em que ele vai se desdobrando<sup>79</sup>”. Andar atencionalmente, seguir o caminho, significa assim que se deve prestar atenção onde pisa, ouvindo e sentindo. Mas claro, não há como negar que neste caso existe também uma mente operando no andar atencional do labirinto. O fato, porém, é que esta mente é imanente ao próprio movimento e não uma fonte a qual o movimento pode ser descrito como efeito.

O intervalo entre os dois modos de andar pode ser apreendido na engenhosa inversão que o filósofo Henri Bortoft produz na expressão “ela aparece”. O Dédalo equivale a sua utilização convencional, gramaticalmente correta, tal como escrita acima, onde “ela” vem antes de “aparecer”; ou seja, a coisa existe antes de ser revelada, ela já está pronta e apenas espera para ser percebida pelo observador que se move. No labirinto a atenção é deslocada para o “aparecimento daquilo que aparece” – “aparece ela”, seria portanto uma expressão filosoficamente mais adequada já que contorna o efeito que nos levaria a supor que as coisas existem antes dos processos que as fazem emergir<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> INGOLD, Tim. *Op. cit.*

<sup>79</sup> INGOLD, Tim. *O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano21, v44, p.21-36, jul/dez, 2015.p.27.

<sup>80</sup> BORTOFT, H. *Taking appearance seriously*. Edinburgh: Floris Books, 2012.p.95-6 *apud* INGOLD, Tim. *Op. cit.*

Este *aparecer das coisas*, tal como sugerido por Ingold<sup>81</sup>, equivale a imaginá-las no sentido estrito em que imaginar algo é aparecê-lo. Imaginar é um movimento de abertura e não de fechamento, e portanto, um tipo de movimento que produz começos e jamais fins. A imaginação é o impulso generativo de uma vida que se lança incessantemente na busca de sua continuação – tal qual fazem os Mbyá que caminham atualizando a vida – tornando-a durável – na busca pela Terra sem Mal. Uma vida onde não há reais, apenas virtuais, onde as coisas encontram-se sempre a caminho de serem atualizadas. A vida imanente é uma vida labiríntica.

Em 2011, Tim Ingold proferiu uma conferência na PUCRS onde abordou o problema através de outro viés<sup>82</sup>. Na ocasião, explorava o estatuto ontológico de seres imaginários tais como os dragões que aterrorizavam monges medievais e Pinesi, o Pássaro-Trovão dos Ojibwa. O autor afirmava que para além do fato de que para aquelas pessoas a existência de seres ficcionais não constituía algo separado da vida “real” e sim, tanto para os pensadores medievais quanto para os Ojibwa, formas externas da experiência humana incorporadas e vividas num espaço de ruptura, a questão seria compreender de que forma é possível acessar este tipo de experiência? Ou ainda, se na ontologia medieval é possível dizer que dragões existem – e claro, esta afirmação não remete de forma alguma ao mesmo princípio a partir do qual nós, modernos, afirmamos que eles não existem – é necessário sublinhar que existem não como elementos do mundo natural e sim como fenômenos da experiência. Neste sentido, resta se perguntar como é possível e quais as implicações de caminhar com dragões.

O ponto explorado por Ingold faz referência direta ao modo como os dragões participavam no processo de formação dos monges. Para ele, tanto santos como dragões eram construídos na imaginação monástica a partir de fragmentos de textos e de figuras que eram mostradas aos noviços ao longo de sua instrução. Para os monges, o saber dependia do ver, e ambos seguiam trajetórias de movimento. Mas, para que se torne possível alcançar aquilo o que os monges imaginavam é necessário, conforme diz o autor, pensar a convenção em termos de caminhos. “O pensador medieval [...] era um

---

<sup>81</sup> INGOLD, Tim. *O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano21, v44, p.21-36, jul/dez, 2015.p.27.

<sup>82</sup> “Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”, foi o título da fala que Tim Ingold proferiu na PUCRS em 13 de outubro de 2011. No ano seguinte a palestra foi incluída em um volume organizado pelos professores Carlos Alberto Steil e Isabel de Moura Carvalho intitulado “Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold.

andarilho, alguém que caminhava e que viajava em sua mente de lugar para lugar, compondo pensamentos à medida que lia”<sup>83</sup>. Desta maneira, observa-se que a prática meditativa ligada à leitura de textos litúrgicos consistia num processo de caminhada. Os monges e pensadores comparavam os textos a um terreno pelo qual se passava como caçadores numa trilha, “puxando” coisas que encontravam ou eventos que testemunhavam ao longo do caminho. Os textos possuíam vozes, as *vocespaginarum*, através das quais os diferentes personagens encontrados no caminho falavam as palavras de sabedoria e orientação. Eram estas vozes que os monges ouviam e com quem aprendiam. No entanto, é preciso enfatizar que naquele contexto a própria leitura era uma prática vocal: as bibliotecas monásticas eram marcadas pelo som da leitura dos monges, murmurando as vozes das páginas pelas quais eram envolvidos. O que significa que ler, no sentido medieval original, era ser aconselhado pelas vozes que faziam os autores presentes e audíveis. Portanto, envolto pelas vozes das páginas, assim como o caçador está envolto pelas vozes da terra, o leitor medieval era alguém que seguia a tradição como quem rastreia uma criatura.

Mas cada criatura é sua história, sua tradição, e portanto rastreá-la torna-se um ato de lembrança e de continuidade com o passado. Porque a história das criaturas é também continuada, isto é, [re]produzida nas vocalizações que garantem sua presença visível e sua atividade. A história condensada na criatura desdobra-se assim na possibilidade de sua continuidade através do exercício de orientação das vozes e da experiência individual que elas produzem:

Como um nó num emaranhado de descrições, histórias, chamados, visões e outras observações interligadas, nenhuma ontologicamente superior às outras, ou em algum sentido mais “real” do que outras, qualquer criatura – poderíamos dizer – não é uma coisa viva, como a instância de certa forma de estar vivo, mas cada qual, para a mente medieval, abriria um caminho para a experiência de Deus<sup>84</sup>.

Estas experiências divinatórias, de acordo com Isidoro de Sevilha, escritor do século XVII, eram impulsionadas pelos manuscritos com suas letras e figuras que permitiam aos leitores ouvir mais uma vez a memória das vozes que não estavam de fato presentes. O mundo era então percorrido e experienciado na leitura vocal de monges que caminhavam por *entre* linhas, seguindo como um caçador os rastros da

---

<sup>83</sup>INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões*. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.p.20.

<sup>84</sup> *Idem* p.23.

tradição. Lia-se como se caminha, e desta maneira experimentava-se o mundo de forma atencional e expositiva. De tal modo, o efeito das práticas de leitura vocalizada fazia com que o livro da natureza se espelhasse na natureza do livro: uma segunda natureza composta não de obras, mas de palavras<sup>85</sup>.

Esta correspondência de natureza era possível em virtude da não existência de espaços entre as palavras dos manuscritos. Assim sendo, tornava-se imperativo que a leitura não fosse feita totalmente em silêncio. A leitura estava intimamente relacionada aos gestos da garganta e da boca visto que a única forma de ler era em voz alta, seguindo as linhas das letras como seguimos as linhas de uma pauta musical, deixando que as letras se destaquem da própria performance<sup>86</sup>. E foi justamente a divisão da linha de texto em segmentos no tamanho de palavras, cada uma delas podendo ser lida individualmente, que criou a circunstância de passagem da vocalização da leitura para um modo de ler realizado apenas com os olhos. Uma transformação nos hábitos que provocou o silenciamento das vozes das páginas. Silêncio este que marca de certa forma também o início do processo de volatização dos seres imaginários, pois a leitura *da* linha representava a busca pela literalidade contida no texto. Neste sentido, Ingold<sup>87</sup> chama atenção para o fato de que foi a Reforma quem anunciou a transição chave nas formas de leitura como passagem da busca por revelações e epifanias para a descoberta de um sentido literal embutido no texto e disponível para quem tivesse a chave necessária para extraí-la.

A Reforma de Lutero instigou os leitores a abandonar os sonhos e as fantasias que seus predecessores encontravam no diálogo com as vozes das páginas. Portanto, é no século XVI que ocorre de fato a separação entre a palavra e suas interpretações posteriores – é neste período que se promove a supressão do espaço imaginativo em prol da aposta na literalidade do texto. No século seguinte, o filósofo e homem de Estado Francis Bacon foi o responsável por organizar a passagem ou estender o mesmo raciocínio das palavras para as obras. Bacon era profundamente crítico às formas tradicionais de conhecimento que continuamente, em seu entendimento, misturavam a realidade do mundo com suas representações na mente dos homens. Para Bacon, era necessário que a mente fosse clara e uniforme como um espelho para refletir as formas autênticas das coisas. Deste modo, os pensadores daquele período entendiam que o

---

<sup>85</sup> INGOLD, Tim. *Op. cit.*

<sup>86</sup> *Ibidem*

<sup>87</sup> *Ibidem*

caráter limitado da mente, deformada por falhas inatas e adquiridas, revelaria uma imagem distorcida de um mundo que vem à tona através dos sentidos. Este traço de imperfeição da mente impossibilitaria a apreensão das coisas como elas realmente são e os sentidos seriam vistos como um impeditivo de acesso a literalidade do mundo. A solução de Bacon foi a de atentar “aos fatos” já que sua objetividade estaria menos vinculada à adivinhação do que ligada aos processos de descobrir e conhecer. Assim, a única forma de dissecar a natureza do mundo seria recorrer aos fatos para tudo. Ingold<sup>88</sup> chama a atenção a três corolários que decorrem diretamente da transição do modo de leitura do mundo natural. Retomo estes três aspectos fundamentalmente porque, além de demarcarem características importantes de duas formas distintas de relação com o mundo – uma focalizada no movimento constante de *entre* linhas e outra na fixidez da literalidade, eles introduzem também pontos que desenvolverei adiante a respeito da correlação de movimento e conhecimento entre os Mbyá.

O primeiro deles tem a ver com a imaginação do que ainda está por vir. A relação com as vozes da natureza, ou do mundo extra-humano, abria para as pessoas medievais a oportunidade de serem aconselhadas por elas e de usar estes conselhos para encontrar um caminho para o futuro. É preciso lembrar o que contava Dona Marcelina sobre escutar as palavras divinas: “Ao ouvir, ao meditar, te abre a porta para escutar as palavras sagradas, [...], é como se desse o caminho, que abrisse esse caminho para poder usá-la no momento”<sup>89</sup>. Meditar é a forma de aprender de uma *Kunhã Karaí*, ao mesmo tempo em que é a forma de entender como falar, como adaptar as palavras a um mundo que já não é mais como antigamente. As palavras divinas são assim as *entre* linhas do mundo. É o espaço produtivo da imaginação que possibilita a aquisição de novas palavras, como contava D. Marcelina. Uma forma paralela de experiência implicada diretamente na construção de um caminho futuro. Sobre os medievais e estas experiências, Ingold demonstra a distância que existe entre as formas de abrir um caminho para o futuro marcadas pelas idéias opostas de movimento e literalidade:

Com uma sensibilidade sintonizada por um engajamento perceptivo íntimo, eles podiam contar não só o que tinha se passado, mas também o que iria se passar. Mas tal evidência [...] tem de ser claramente distinguida do tipo de previsão

---

<sup>88</sup> INGOLD, Tim. *Op. cit.*

<sup>89</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.p.240-1.

aspirada pela leitura científica do livro da natureza. A previsão não é a abertura de um caminho para o mundo, mas a fixação, de antemão, de um ponto final<sup>90</sup>.

O segundo corolário refere-se à performance e à correlação entre fazer e conhecer. Em suma, Ingold<sup>91</sup> deixa claro que para os medievais o sentido era construído a partir da atividade vocal e gestual da leitura em voz alta. Aquelas pessoas liam o livro da natureza por meio de suas práticas de peregrinação e o conhecimento da natureza era forjado no próprio movimento, à medida em que se andava. O caráter performático deste saber associa-se assim diretamente às idas e vindas dos habitantes, como forma de habitar as entre linhas do mundo, de modo que a leitura enquanto performance é a própria formação das palavras e do mundo. Importante é perceber que no plano de entre linhas a performatividade garante a contingência das fronteiras entre o eu e o outro ou entre a mente e o mundo. Basta lembrar aquilo o que dizia o professor Guarani; “Somos seres divididos, temos na cabeça as coisas dos dois mundos!<sup>92</sup>”. Pois é justamente a efemeridade das fronteiras o espaço da ação do caminhar. A todo momento, enquanto caminham, os Mbyá fazem presente um *entremundos* onde ser branco é um atributo do *ethos* caminhante dos nativos; ser branco é, de fato, um jeito de ser índio. Isto porque este *ethos* se compromete com um tipo de devir-mundo onde o sujeito não tem mais unidade a não ser através de suas variações. Como veremos adiante há neste movimento uma concepção de multiplicidade que não se efetua em função de um gênero comum que subsumiria suas divisões, e sim no âmbito de uma diferença interna que realiza o programa de um fora colocado dentro através da síntese disjuntiva. Já na ciência tomada pelo espírito de Bacon, entretanto, conhecer não é mais juntar-se ao mundo na performance, mas ser informado por aquilo o que já está no mundo. Nela não se segue trilhas por um território que se desdobra na medida em que é percorrido. Ao contrário, o cientista mapeia uma terra que já está pronta e na qual descobrir e conhecer equivale a um processo de decodificação daquilo o que existe. Como assevera Ingold:

É a partir do momento que a leitura em voz alta deu lugar a leituras de palavras, o mundo cessou de oferecer conselhos ou avisos e tornou-se um repositório de dados que, por si só, não prestam nenhuma orientação do que deva ser feito com

---

<sup>90</sup> INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões*. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel de Moura. *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.p.24.

<sup>91</sup> *Ibidem*

<sup>92</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2007.



eles. Dessa forma, a sabedoria assumiu um lugar secundário diante da informação<sup>93</sup>.

Por fim, o terceiro corolário diz respeito à transformação no estatuto dos seres extra-humanos que, com a introdução da divisão do texto em palavras – sobretudo no livro da natureza - deixaram de aparecer como linhas de transformação formando, desde então, entidades discretas. Esta passagem representa a mudança radical do exercício de leitura do mundo das entre linhas para as linhas, da epifania para a literalidade. O efeito desta mudança foi que a natureza tornou-se “objeto” não mais de uma prática de rastreamento mas sim de classificação. Os seres extra-humanos [ou mais-que-humanos, na acepção ingoldiana], assim como os animais, eram reconhecidos por suas tradições, como um emaranhado de histórias, descrições e observações, e com a quebra das linhas passaram a ser organizados e dispostos a partir de suas semelhanças e diferenças em termos de taxonomia. A natureza era vista então como formada por blocos de construção ao invés de tessitura. Ela passa a ser percebida a partir de elementos e não mais de linhas. E neste mundo de espécies não há espaço para dragões, para seres que eram conhecidos por suas tradições mas que não encontravam evidência nos fatos da natureza. Não há dragões ou Pássaro-Trovão nas taxonomias científicas, é o que diz Ingold<sup>94</sup>, não só porque estes seres não existem no novo livro da natureza, mas porque não podem existir uma vez que sua constituição ficcional não se encaixa no projeto científico de classificação. Estes seres, cuja presença pode ser sentida mas que não podem ser categorizados, caíram no vazio da taxonomia, de uma cartografia científica em que não há espaço para os movimentos e itinerários da vida.

Retornando ao problema atual dos Mbyá, é possível sugerir que este *mundo das coisas prontas* – o mundo literal onde tudo aparece, onde tudo está fixado pela taxonomia - corresponde à realidade com o qual os indígenas chocam-se em seu itinerário – o *kuatia* [o papel e a burocracia] dos brancos, materializado na organização político-administrativa do Estado e refletido diretamente nas políticas indigenistas. Um mundo que se organiza a partir da forma intencional do Dédalo, já que o Estado parece se fundar numa lógica posicional que imputa um lugar previamente delimitado a ser ocupado pelas populações indígenas, estes *outros*, os vulneráveis, que funciona por subtração. Lógica organizativa que é a própria atualização de uma forma de pensar que

---

<sup>93</sup> INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões*. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel de Moura. *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.p.25.

<sup>94</sup> INGOLD, Tim. *Op. cit.*

esteve presente em terras brasileiras desde que nelas colocaram os pés os primeiros europeus. Corresponde a um discurso *pós-pós-colonial* por natureza, no sentido de refluxo, e portanto em essência, conservador. Um modo de pensar a relação, como lembra o filósofo Jean-Christophe Goddard<sup>95</sup>, que resolve negativamente por anulação o dilema do choque de embaralhamento, de desmantelamento das aproximações, das analogias, das proporções, das classificações geográficas ou históricas provocadas pelos trópicos. E é Goddard<sup>96</sup> quem lembra também que a floresta tropical só pode ser comparada a outra floresta tropical, o Brasil ao Brasil – mas que ainda assim o europeu de clima temperado decidiu superar a distância que o separa dos trópicos desertificando a floresta, subtraindo sua humanidade. O próprio Levi-Strauss, em conjunto com a missão francesa responsável pela fundação da Universidade de São Paulo [USP], não saiu ileso deste choque. Nas palavras de Goddard:

E o etnógrafo, transformado a sua revelia em explorador do Novo Mundo, é obrigado a admitir: ela é ‘de outra ordem que a nossa’. O choque ocorreu mesmo: vindo procurar isomorfismos, o francês foi colocado de chofre em presença de seres inexplicáveis pelo jogo das combinações e transformações lógicas. Mas ele não queria abrir as pernas. Trancou o rego poderosa e sintomaticamente. Pra fim de papo, arrematou sua narrativa: ‘como as paisagens exóticas de Henri Rousseau, esses seres alcançam a dignidade de objetos.’ Bingo!<sup>97</sup>

Bingo! De um só golpe o etnógrafo está de volta ao *arrondissement* parisiense e de costas para a floresta. O choque dos [*tristes*] trópicos parece atuar sobre o amerindianista de modo subtrativo, fazendo da floresta o espaço de uma natureza inabitada, sem homem ou predador. Objetificada, pois no caminho do *mundo das coisas prontas* é a “natureza que aparece”. Sua postura, como enfatiza Goddard<sup>98</sup>, é análoga a do colono que ficou no primeiro cais e não cessa de olhar do litoral todas as multiplicidades furiosas dos sertões e das escarpas. Para o autor, a baía que há séculos o colono habita é a baía de seu desembarque, em que ele se sustém e que não para de recriar. Para eles a baía é a única borda possível. Nunca chegaram porque nunca saíram e, não tendo eles provado da descoberta da América, de sua invenção, nunca que a ficha vai cair: “O litoral é tanto borda do mar quanto borda do país: se o sertão vai um dia

---

<sup>95</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>96</sup> *Idem*

<sup>97</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.p.33.

<sup>98</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

virar mar, oceano Atlântico, e o mar, Sertão, será graças ao litoral, ao sortilégio dessa bordura cosmogônica<sup>99</sup>”.

*Dejaguar* – Eduardo Viveiros de Castro<sup>100</sup> e Goddard<sup>101</sup> nos levam a pensar em Oswald de Andrade e na imagem que ele produz do Brasil como algo muito próximo dos *rappers* Brô MC`s, ou do índio vestido de senador do Império. Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil já havia descoberto a felicidade, dizia o antropófago Oswald. Fizemos foi Carnaval. E até a Europa já estava no Brasil antes mesmo da chegada dos portugueses, assim como a deglutição do bispo Sardinha pelos Caeté já era Oswald de Andrade<sup>102</sup> – tudo, na verdade, já estava lá. Pois falamos de movimento. Do modo índio de ser si mesmo em que firmar-se significa sair de si, de capturar o inimigo e pegar seu nome. Isso quer dizer que o índio vestido de senador do Império, Felipe Camarão, Henrique Dias ou mesmo Virgulino Ferreira da Silva, representa sempre a mesma realeza indiana, dessas Índias que os portugueses descobrem procurando a Índia<sup>103</sup>. Independentemente da melanina o rei é sempre índio. E quando falo em movimento ou relação quero dizer que por essa figura ameríndia em trajes de músico norte americano, como no caso daquele outro índio vestido em roupas do império, existe algo entre o romano, o grego e o indiano. Goddard completa dizendo da relação do índio vestido com estes *outros*:

[...] e passando entre eles e debaixo deles, não é nem sua contradição exposta nem sua síntese ou unidade sincrética, mas algo de anterior, já feito antes deles se cindirem: não sua unidade natural primitiva – ainda uma ideia assombrada pela angústia da degenerescência tão característica da psique melancólica - mas sua unidade primeira fabricada, totalmente fabricada. Isso é que é fazer Carnaval. É coser o Primitivo costurando um hábito de Imperador numa pele indígena<sup>104</sup>.

Desembarcar no Novo Mundo, desde que se desembarque de verdade e se mude de borda, é descobrir esta invenção, ser atingido por ela, ficar embasbacado de felicidade, como conta o filósofo. Atenção à bordura cosmogônica quer dizer pular de cabeça nesta anterioridade inverossímil. É chegar ao litoral como quem volta. E neste caso, o choque dos trópicos não ocorre para que o colono – o europeu de clima temperado – seja comido pelo índio, mas para tornar-se ele mesmo [o colono] devorador

<sup>99</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.p.29.

<sup>100</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Senão da Hileia*. In: GODDARD, Jean-Christophe. *Op. cit.*

<sup>101</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Op. cit.*

<sup>102</sup> *Ibdem*

<sup>103</sup> *Ibdem*

<sup>104</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.p.42-3.

de portugueses, holandeses, franceses, italianos, japoneses,... todos os fugitivos de uma civilização que o Brasil não para de comer – de índios, inclusive<sup>105</sup>. É chegar e ser convidado ao moquéim Tupi. A história que contamos aqui, portanto, não é exatamente nova. O importante, no entanto, é perceber que de um modo geral a posição do colono europeu que desembarca em terras brasileiras – de forma inversa a do nativo Tupi - marca um tipo de relação particular com o território onde a desterritorialização jamais se produz. Diante do choque provocado pelos trópicos, o colono de clima temperado defende-se por subtração, desertificando a floresta e reproduzindo o *mesmo* em solos alheios. É esta lógica organizativa subtrativa que parece compor a base do mundo com o qual o índio se vê atualmente instigado a conhecer. Tal qual os antigos Tupis, a eles, os índios, somente a Lei do Antropófago interessa: “lá única ley del mundo!<sup>106</sup>”; só me interessa o que não é meu.

## 1.2 Sistema de posições: o discurso sobre a vulnerabilidade

Antropology comes to life. Levar a sério a proposta antropológica ingoldiana nos coloca frente a necessidade de apresentar exemplos concretos deste mundo estático e antecipadamente dado agindo, atuando e produzindo seus efeitos sobre a vida das comunidades Mbyá. A busca por situações concretas é interessante enquanto recurso argumentativo não só por trazer a vida as ponderações teóricas mas também por permitir explorar o mundo que eles, os Mbyá, necessitam enfrentar, e enfrentam criativamente, a partir de suas modalidades de [re]existência. A exemplificação permite então traçar [ou rastrear] o itinerário de um acontecimento. E neste sentido, o exemplo nos fornece a chance de observar os agenciamentos e as forças que agem sobre eles. E se o indivíduo só se constitui ao se agenciar, nos interessa precisamente atentar as formas de redistribuição de potências envolvidas na acomodação dos agenciamentos em suas dimensões molares e moleculares<sup>107</sup>. Ora, isto significa que se o exemplo expõe uma situação enquanto distribuição possível, nos empenhamos em percebê-lo a partir daquilo o que ele faz fugir desta mesma situação. Interessa-nos as linhas de fuga traçadas transversalmente que transformam – fazem fugir - uma situação. Pois o

---

<sup>105</sup> GODDARD, Jean-Christophe. *Op. cit.*

<sup>106</sup> NODARI, Alexandre. *La única ley del mundo*. In: AGUILAR, Gonzalo. *Por uma ciência del vestígio errático (ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade)*. Buenos Aires: Grumo, 2010.

<sup>107</sup> Utilizo os conceitos de “linhas de fuga” e de “agenciamentos molares e moleculares” tal qual a forma como eles foram explorados por Deleuze e Guattari em obras como *O Anti-Edipo* e *Mil Platôs*, assim como através das leituras de Lapoujade e Zourabichvili destes conceitos.

problema, como lembra François Zourabichvili, “está menos numa mudança de situação ou na abolição de qualquer situação que na vacilação, no susto, na desorganização de uma situação qualquer”<sup>108</sup>.

Em suma, neste caso podemos dizer que é naquilo o que guarda de desorganizativo que o exemplo garante sua funcionalidade. Pois se ele “fala” de uma situação qualquer como redistribuição dos possíveis, o intuito é absorvê-lo a partir daquilo o que impulsiona sua possível desorganização. Procuramos uma forma de sair da situação pela situação, como se o fora – as outras formas do possível – estivesse englobado por ela própria. De modo que não se trata de fugir para fora de, mas de fazer fugir, pois há de fato algo de que se foge e que se confunde com o fazer fugir<sup>109</sup>. Buscamos assim os movimentos aberrantes que escapam das construções narrativas impostas, da escolha como pseudo-liberdade do desejo sujeitado aos recortes estabelecidos.

Desta forma, recorro novamente ao processo de desenvolvimento desta pesquisa como exemplificação do encontro dos Mbyá com o burocratizado mundo das instituições. E se o faço, ao invés de invocar saídas nativas para o problema *dos* brancos [dos brancos enquanto problema], é justamente por encontrar no trabalho de percorrê-la recursivamente a possibilidade de abarcar simultaneamente tanto as condições de sua efetuação, sua “roupagem final” [e seria preciso acrescentar duas aspas a palavra *final*, como já deve ter ficado claro] – isto é, as circunstâncias que a tornaram possível; e o trabalho de construção de uma imagem do mundo estático, literal e antecipado do *kuatia*. A descrição a seguir serve então como introdução a uma situação, a certa distribuição posicional classificatória, que demarca por antecipação [já que neste mundo tudo é dado] os espaços precisos de atuação de cada grupo. Na sequência dos próximos capítulos buscamos desenvolver alguns “resultados” da redistribuição de potências impulsionada pelas conexões – agenciamentos – estabelecidas entre os Mbyá e os brancos. Partimos assim do olhar recursivo sobre a pesquisa para montar uma base – ou plano – a partir do qual exploraremos as soluções nativas – aquilo o que fazem fugir – de sua atual situação.

---

<sup>108</sup> ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004. p.30.

<sup>109</sup> ZOURABICHVILI, François. *Idem*.

### 1.2.1 Caminhos cruzados: a pesquisa, as mulheres e os vulneráveis<sup>110</sup>

Iniciei meu trabalho com os Mbyá Guarani em fevereiro de 2014 na Estiva, pequena comunidade localizada cerca de sessenta quilômetros de Porto Alegre/RS. Na época, cursava o segundo ano de Mestrado em Educação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [PUCRS] e concentrava minha atenção na investigação do processo de escolarização das aldeias Mbyá. Interessava-me, mais particularmente, o fenômeno recente de adesão de parte das comunidades Guarani da região sul do RS à prática do ensino escolar em suas aldeias, um movimento que incorporou de forma relevante a luta por escolas ao conjunto de suas reivindicações por terra e saúde. Perguntava-me a respeito dos sentidos envolvidos neste fluxo que atravessava a percepção Guarani acerca da escola, ou ainda o que exatamente estavam fazendo os Mbyá quando se dirigiam até ela?

Em 2013, quando dei início a meus estudos na PUCRS, não possuía qualquer tipo de vínculo de proximidade com alguma comunidade indígena que possibilitasse o início imediato do trabalho de campo. De modo que meu primeiro ano de Mestrado se resumiu em uma série de tentativas malfadadas de contato. Sem perspectivas efetivas de uma aproximação positiva, recorri à Secretaria de Educação Indígena [Departamento da Secretaria Estadual de Educação responsável pela mediação das demandas escolares com o governo do Estado] na expectativa de que uma recomendação oficial ajudaria na aproximação com as lideranças locais. No entanto, a rede burocrática materializada em toneladas de documentos e alicerçada na interminável hierarquia de assinaturas suficientes para a liberação da recomendação, me fez abrir mão de toda ajuda oficial de aproximação. O mau encontro clastreano produzia novamente seus resultados, e logo percebi que a possibilidade de ser capturado [paralisado] pela malha burocrática do Estado era um risco iminente à pesquisa. Como veremos, uma lição importante e cujo valor os Guarani parecem ter compreendido de maneira muito adequada.

O golpe de sorte veio ainda no primeiro ano de Mestrado. Convidado por pesquisadores da Embrapa<sup>111</sup> para participar de um evento direcionado a *guardiões de sementes*, tive a oportunidade de conhecer e me aproximar de várias das lideranças da

---

<sup>110</sup> A primeira parte deste sub-capítulo foi produzida originalmente para uma coletânea de textos sobre métodos de pesquisa em educação ainda a ser publicada.

<sup>111</sup> A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) é uma instituição pública de pesquisa, vinculada ao Ministério da Agricultura, cujos objetivos são o desenvolvimento de tecnologias, conhecimentos e informações técnico-científicas sobre agricultura e pecuária.

região. Ainda assim, apesar de todo esforço, minhas tentativas de diálogo foram todas barradas pelo olhar duro e desconfiado que acompanhava as respostas monossilábicas dos caciques. O gélido silêncio de suas respostas fazia com que sentisse o mesmo mal estar que se abateu sobre Castaneda naquela parada de ônibus que serviu de cenário para seu primeiro encontro com Don Juan<sup>112</sup>. Tinha a nítida impressão de que era testado a cada pergunta e que, invariavelmente, estava sendo reprovado no teste.

As coisas realmente mudaram quando, no mesmo evento, conheci duas índias moradoras da comunidade da Estiva, as irmãs Talcira e Genira. Talcira uma profunda conhecedora das ervas e sementes Guarani e Genira uma exímia artesã, estavam na Embrapa, respectivamente, para falar ao público sobre a vida das mulheres Mbyá e sua relação com as sementes tradicionais e vender artesanato. E ao contrário do que havia ocorrido com os caciques, as duas irmãs mostraram desde cedo certa receptividade a minha presença. No último dia de evento dirigiram-se até minha mesa para jantar e, interessadas, perguntaram sobre minha vida, meus estudos, me presentearam com colares e por fim, quando as acompanhei até a rua para fumar *petyngua*, fui convidado a conhecer sua aldeia.

A Estiva é uma pequena aldeia localizada na zona rural do município de Viamão/RS, estando a cerca de duas horas do centro de Porto Alegre. Seus sete hectares abrigam uma população flutuante de cento e cinquenta pessoas [trinta famílias] que se dividem nas vinte e oito casas pré-fabricas doadas pela Fundação Nacional do Índio [Funai]. A estrutura da aldeia conta ainda com uma *Opy* - casa de rezas construída de forma tradicional<sup>113</sup> e utilizada para a realização de rituais e curas xamânicas -, roças reduzidíssimas, um campo de futebol, um posto de saúde e uma escola.

---

<sup>112</sup> CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo*. São Paulo: Ed. Best Seller, 2013.

<sup>113</sup> Enquanto local sagrado de acesso privilegiado as palavras e ensinamentos que os deuses enviam aos Mbyá, assim como à energia capaz de efetuar as curas, a construção de uma *Opy* segue uma série de normas que devem ser sempre respeitadas. Primeiro é necessário um sinal divino para que se de início a construção. Dado este primeiro passo, organiza-se o mutirão que será responsável pela construção do prédio. Providencia-se a madeira, a palha de capim Santa fé para o telhado e o barro para as paredes. Aos organizadores do trabalho cabe ainda a tarefa de abastecer os trabalhadores com água e alimentos. O prédio é construído a partir de uma estrutura de troncos de madeira, reforçada por uma série de troncos menores que servirão de apoio a mistura de argila e pedras com a qual as paredes são rebocadas. Estes troncos menores parecem funcionar ainda como “junta de dilatação”, protegendo contra possíveis rachaduras. Não existem janelas nas paredes, apenas uma pequena porta que deve seguir a orientação dos movimentos do sol. Ainda, pela natureza do prédio, os Guarani costumam escolher locais afastados dos olhares curiosos dos brancos para erguer suas casas de reza.

Minha primeira visita a Estiva ocorreu alguns meses depois do evento na Embrapa e nela empenhei-me em deixar claro o motivo de minha presença. Estava lá para realizar um estudo sobre a escola da comunidade e defini que nela passaria a maior parte do tempo. Meu objetivo era entender seu funcionamento e aquilo que a tornava uma escola diferenciada, assim como compreender o que os guaranis esperavam dela. No entanto, na ocasião deste primeiro encontro, quando passei três dias na comunidade, a escola encontrava-se de férias e decidi aproveitar o tempo disponível para conhecer e me aproximar dos moradores. Nesta primeira incursão a campo algumas intuições acerca do trabalho começaram a ganhar corpo ao mesmo tempo em que passei a rever outras que havia definido de antemão. As conversas com os moradores mostraram logo que definir as práticas escolares como ponto privilegiado de observação seria um erro, justo porque as definições acerca da escola e do que se pretende com ela pareciam estar vinculadas à transformações profundas nas práticas diárias de convívio dos indígenas.

À noite, acampados em frente ao imponente prédio da escola, contavam-me histórias da formação da atual aldeia e de como ela estava ligada à busca pela possibilidade de educação escolar para as crianças. Falavam do sonho que colocou o antigo cacique Juarez [já falecido] em caminhada rumo ao sul do RS na busca de melhores condições de vida. Seus filhos contam hoje do esforço empreendido pelo pai para que a aldeia tivesse sua própria escola e salientam que para Juarez ela funcionaria como uma blindagem que protegeria as crianças dos perigos da exposição constante às *coisas de branco* [o modo de vida dos brancos]. Protegê-las, possibilitando que estudem na aldeia ao invés de ir até a cidade, significa capacitá-las para o convívio cada dia mais intenso com os brancos e, ao mesmo tempo, reforçar as práticas fundamentais de reciprocidade referentes ao modo de ser dos Guarani.

Compreendi então que não haveria como pesquisar o que se passava na escola restringindo minha observação ao que ocorria exclusivamente no ambiente escolar, isto é, fazendo da escola um objeto fechado e, de certo modo, desvinculado das transformações vividas pelo grupo. Neste sentido, como modo de aprofundar minha experiência, tornava-se necessário abrir o leque de possibilidades participando concretamente das atividades cotidianas da comunidade. Considerei assim que deveria seguir o ritmo normal da vida dos moradores da Estiva, acompanhando-os em seus afazeres na aldeia, na escola e na cidade, nas celebrações e nas viagens para palestras em eventos ou reuniões políticas com autoridades. Meu objetivo passou a ser o de tentar



perceber os atravessamentos ou fios que formavam a malha geradora de sentido da instituição escolar, os fluxos de experiências que marcavam o interesse dos moradores pela escola.

Percebi então que ela encontra-se no centro de uma rede que se expande por espaços que vão muito além dos limites da Estiva. De fato, a vida da comunidade é atravessada em intensidade por linhas de força que atuam como impulso de desarticulação da coesão do grupo. Alguns dos moradores trabalham na cidade, vários dos jovens frequentam a universidade em Porto Alegre, a própria região onde a aldeia está situada constitui-se num pequeno centro urbano que propicia aos Guaranis um contato intenso com os moradores e o comércio local. A todo instante a aldeia é “invadida” por vendedores que ofertam toda sorte de produtos aos indígenas. Além disso, a ausência de espaço para cultivar roçados impõe a necessidade de buscar fontes externas de sobrevivência. Fontes que podem ser diretas, como no caso da venda de mão de obra, ou indiretas, através da capacidade de negociação com os órgãos representativos do Estado. A todo instante a vida parece colocar os Guaranis da Estiva diante da necessidade de mover-se com eficiência naquilo que denominam como o *mundo dos brancos*. Esta eficiência significa sobretudo a capacidade se articular com as coisas dos brancos sem perder os traços que marcam o modo de ser do grupo.

Desde cedo, tão logo comecei minha pesquisa de Mestrado sobre a escola da Estiva, pude notar certa disposição das pessoas em falar comigo sobre os mais diversos assuntos, dentre eles – e um tanto disfarçadamente – o das curas. Fato angustiante pois enquanto eu me empenhava [quase compulsivamente] em conversar a respeito da escola, meus amigos Guaranis pareciam muito mais interessados em debater sobre coisas que eu considerava “menos importantes”. Nossas conversas, que principiavam pelo tema escola, invariavelmente terminavam em longos discursos sobre qualquer outra coisa; as dificuldades com as roças, o campo de futebol que precisava de reparos ou a necessidade da criação de uma associação de moradores para a comunidade. E foi justamente quando fui convocado para auxiliar no processo de criação de uma associação de artesãos que acreditei ter encontrado um problema para a nova pesquisa que se encaminhava: as curas e seu aprendizado.

Em determinada ocasião viajei até a aldeia para uma reunião com o cacique pois havíamos combinado de elaborar naquele dia o estatuto da futura associação que prometia impulsionar a produção e as vendas de artesanato, principal fonte de renda da

comunidade. No entanto, logo na chegada fui informado que ele havia viajado para resolver algum assunto importante surgido de última hora. Um tanto quanto desconcertado pela falta de cuidado que me havia feito perder o dia com uma viagem inútil, pude notar ao longe, sentada na varanda da casa do cacique, Talcira, sua mãe, fazendo sinal para que me juntasse a ela. Talcira estava sentada numa pequena cadeira ao lado de uma fogueira acesa sobre o cimento da varanda. Rodeada de ervas e cascas de árvores, trabalhava preparando uma série de remédios para atender aos moradores. Contou-me que estivera na Argentina, na província de Misiones, com seu tio que a estava ensinado a respeito dos chás medicinais utilizados nas curas. Com ele aprendera uma série de receitas e adquiriu algumas mudas de plantas para plantar ao redor de sua casa. Seu interesse pelo conhecimento das ervas e chás que compõem o conjunto “farmacológico” Mbyá se insere no processo de desenvolvimento de suas habilidades xamânicas. Segundo havia comentado uma colega pesquisadora [pois os Guaranis costumam guardar grande reserva sobre estes assuntos], Talcira estava sendo instruída por seu tio nas “artes” do xamanismo. Considerada por todos como uma importante liderança local, Talcira percorria agora o tortuoso caminho de formação de uma *Kunhã Karái* [mulheres xamãs].

Naquele dia, quando conversamos longamente a respeito dos chás e de seu preparo [ocasião em que pude experimentá-los] e também sobre as dificuldades da vida na Estiva, Talcira chamou minha atenção para algo que ela considerava um problema muito sério: o desinteresse dos jovens pelos conhecimentos ancestrais dos Guaranis. Contava que os jovens já não davam tanta importância aos remédios tradicionais e que hoje “só querem saber de paracetamol.” Para ela, este fato representa uma situação de extremo perigo aos Guaranis em virtude da própria diminuição dos poderes dos xamãs. Um perigo que se relaciona a própria natureza destes poderes. “O que será dos karái se ninguém mais acreditar em seus poderes?” questionava. Pois a descrença na efetividade do poder do xamã acarretaria na própria eliminação destes poderes, já que ele se assenta no reconhecimento antecipado por parte da comunidade em sua condição de mediador entre a humanidade e a sobrenatureza. A questão é que o xamã exerce um poder que não lhe pertence. Ele é na verdade um canal de acesso e intermediação de energias espirituais. Desde modo, desenvolver as habilidades xamânicas significa tornar-se apto a entrar em contato com aliados espirituais dotados de capacidade de cura. Para atingir tal condição, para desenvolver capacidades de cura, é necessário antes receber a

permissão dos seres divinos, é preciso, como se diz, estar a altura da tarefa. As práticas de cura envolvem assim a competência comunicativa entre o xamã e as forças que agem através dele. Lobato<sup>114</sup> afirma a importância da ciência da origem dos poderes que circulam pelo corpo do xamã para o desenvolvimento de suas aptidões. Pois somente quando ele for capaz de sentir verdadeiramente a natureza das forças das quais é um veículo, estará finalmente de posse de grandes poderes. Neste sentido, a diminuição dos poderes dos *Karaí* equivale, ou mesmo corresponde, a perda das capacidades comunicativas com os seres de outros planos, os espíritos auxiliares que transmitem as *belas palavras* aos índios.

Naquele mesmo dia em que preparava suas poções de cura, Talcira perguntou-me se gostaria de ver a garagem que haviam construído recentemente na casa do cacique. Apontando o pequeno prédio adiante, contou-me que gostaria de morar numa casa como aquela, de chão batido, já que assim poderia manter sua fogueira acesa o tempo todo. Disse ainda que deixaria sua casa atual para a filha mais nova “que gosta das coisas de branco” [referia-se a vontade da filha de ter sofá, forno de micro-ondas,...], “eu quero mesmo é uma casinha de chão batido”. Quando voltei a aldeia tempos depois, estavam construindo para ela uma pequena casa de paredes de madeira, telhado de zinco e, logicamente, chão batido. Desejo que mais tarde se tornou o da maioria das mulheres da aldeia. Em visitas posteriores à conclusão da nova residência de Talcira era comum ouvi-las contando que almejavam cada uma delas sua própria casinha de chão batido.

De início, interpretei a disposição da *Kunhã-Karaí* em distanciar-se das coisas dos brancos como um tipo de atitude reativa à [má]influência exercida pelo mundo ocidental à cultura Guarani. Algo como uma reação – ou oposição – natural de alguém em processo de profunda imersão espiritual na própria cultura. Mas acredito que estava errado. Talcira nunca fez menção a um possível movimento de purificação cultural através da negação do contato com este “outro mundo”, o do *Juruá*. Ao contrário, normalmente ela conta com orgulho que seus conhecimentos de cura são reconhecidos pelos moradores vizinhos a aldeia e que eles constantemente a procuram para realizar tratamentos. Também é uma importante aliada à existência do posto de saúde na Estiva, pois como disse, sabe que existem doenças que devem ser tratadas no hospital. Arnildo,

---

<sup>114</sup> LOBATO, Djalma Sayão. *Xamanismo: despertando a força da magia*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

cacique da aldeia *Itapuã*, comentava sobre os poderes dos *Karaí* em um evento realizado na Faculdade de Comunicação da Ufrgs [Fabico]:<sup>115</sup>

Existe o poder dos *Karaí* que são capazes de parar o vento, de saber se uma pessoa é boa ou ruim, se devemos deixá-la entrar na aldeia ou não. A pessoa mais poderosa que conheço é minha avó, mas este é um tipo de poder que os brancos jamais vão entender. Mas também tem o poder dos brancos – que é um poder diferente. Hoje é preciso saber dominar este outro poder. É preciso ter o poder de ser branco, porque é possível ser branco sem deixar de ser Guarani. Por exemplo, o *Karaí* tem o poder de curar as doenças do espírito, que são doenças de Guarani; para as doenças de branco a gente precisa da medicina de branco.

O *Karaí* é um viajante poderoso, alguém que pode circular por ambientes onde outros correriam o risco de serem corrompidos ou contaminados por graves doenças. Pois como vimos, o corpo do xamã é um veículo de poderes provenientes de seus aliados e que são acessados através da capacidade que cada xamã adquire de entrar em contato com eles. Podemos dizer então que o xamã “possui” o poder de vários animais auxiliares que o conduzem em suas viagens de cura. E parte fundamental no processo de aprendizado das habilidades de comunicação com estes seres sobrenaturais envolve o desenvolvimento da capacidade de viajar<sup>116</sup>. O que significa que o aprendiz precisa se manter sempre presente com a atenção comandando os pensamentos. Ele necessita desenvolver um olhar atencional que lhe permita compreender aquilo o que o mundo que se apresenta ensina. Lições que envolvem a totalidade de um corpo implicado no ato de caminhar. É neste sentido que entendo a afirmação de Arnildo a respeito da importância de dominar o poder dos brancos. Segundo o cacique, conhecer esta outra modalidade de poder demanda a capacidade de tornar-se branco sem deixar de ser Guarani – “adquirir o poder de ser branco”, como ele diz. Pois se existem as doenças do espírito, das quais se ocupa o poder do *Karaí*, mas existem também as doenças dos brancos, assim como existe o *kuatiá*, instrumento ou forma ocidental de relação com o mundo. Tornar-se branco impõe-se então como possibilidade de criar formas de controle dos poderes do *Juruá*. Neste sentido, o *Karaí* constitui-se como um tipo de condição limite ou expressão radical de um conjunto de múltiplas práticas de invenção, construção, expressão, imaginação e experimentação das possibilidades de utilização do

---

<sup>115</sup> Toda forma de poder foi um evento realizado em Julho de 2018 na Fabico/UFRGS que contou, entre outros, com a fala do Cacique Arnildo sobre formas de poder.

<sup>116</sup> MELLO, Flávia C. de. *Aetchá Nhanderu Kuery Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbya Guarani*. Tese de doutorado. UFSC . 2006.

corpo. Um corpo que é antes de tudo o veículo de expressão destes poderes e, portanto, um instrumento de comunicação.

De tal modo, e adiantando o argumento que desenvolvo no capítulo dedicado à escola, é possível sugerir que no âmbito da saúde comunitária opera um tipo de dialética disjuntiva, um movimento análogo aquele que acredito estar presente também no processo de “escolarização” da aldeia. Isto significa que, enquanto seres divididos e que tem na cabeça as coisas dos dois mundos, a comunicação opera, sob o ponto de vista nativo, através de um tipo de disjunção inclusiva – um rizoma - que faz de instâncias como a escola ou do posto de saúde um campo de relações, um mundo composto de todas as relações entre multiplicidades não ligadas. Trata-se da ligação de corpos heterogêneos que não deixam de ser heterogêneos, de um corpo intensivo maquínico que produz os sustos ou vacilações e a desorganização que fazem fugir.

A disjunção [atua] como operação de disparação segundo a qual duas séries são afirmadas em sua própria divergência desde que tal divergência seja ela mesma afirmada como a distância que relaciona uma à outra<sup>117</sup>.

É justamente a esta distância relacional crucial que as falas de Talcira e Arnildo sobre as medicinas parecem se referir. Pois a preocupação de ambos não está vinculada à presença de outra medicina atuando na aldeia, mas sim a adesão completa a ela. Neste caso, menos do que a presença, o problema estaria relacionado a forma de experimentar outros conhecimentos.

Outro momento significativo para a delimitação das questões de pesquisa ocorreu na ocasião da visita do antropólogo francês Alain Pierrot ao Programa de Pós-graduação em Educação da PUCRS<sup>118</sup>. Após uma breve conversa na qual apresentei o trabalho que vinha desenvolvendo ao redor da escola dos Guarani, Pierrot se interessou em analisar os desenhos que as crianças indígenas produziam no ambiente escolar, já que aqueles que eu havia apresentado a ele, de certa forma, reproduziam algumas características elementares daqueles que ele havia registrado em seu trabalho de campo no Senegal. Realizamos então uma visita até a Estiva. No dia em que chegamos à aldeia tivemos a sorte de acompanhar uma oficina de vídeo destinada a um grupo de estudantes indígenas ministrada por alunos do curso de Ciências Sociais da UFRGS. Ao fim do dia de trabalho, fomos convidados a participar, em conjunto com o grupo de

---

<sup>117</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. p.108.

<sup>118</sup> PIERROT, Alain. *Aprendizagem e representação: os antropólogos e as aprendizagens*. Horizontes antropológicos, v21, n44, Porto Alegre, jul/dez, 2015.

vídeo, da exibição do documentário *Bicicletas de Nhanderu*, produzido pelo coletivo Vídeo nas Aldeias<sup>119</sup>. À noite, logo após a exibição do documentário, Talcira comentou que também gostaria de fazer um filme como aquele, mas um filme que contasse a verdade sobre os Guarani. A ideia me pareceu interessante visto que poderia servir de pretexto para conversas mais aprofundadas sobre o que ela chamava de verdade sobre os Guarani. Nossa viagem de retorno a Porto Alegre serviu como um momento de introdução a esta discussão. Talcira, que aproveitara a carona, comentou sobre a história das mulheres de sua família, sua relação com as curas e a influência que exerciam em suas comunidades. E foi o Professor Pierrot que chamou minha atenção para a importância do registro da história dessas mulheres, que ao todo correspondiam há mais de um século de história Guarani.

Deste modo, aos poucos, aquilo que se constituía como material secundário de minha experiência de campo – as anotações nas margens do diário - foi se transformando em uma possibilidade de sequência ao trabalho que vinha desenvolvendo até então. As mulheres, que na pesquisa de Mestrado ocupavam um lugar de relativo destaque no que tange à condução da rotina escolar e da vida da comunidade, despontavam como elemento principal de interesse no novo projeto. O que ocorre justamente por encarnarem em suas práticas todo um conjunto de preocupações relacionadas ao convívio da comunidade com o mundo ocidental. A atenção ao que os moradores da comunidade apontavam como expressão de seu interesse promoveu a torção ou deslocamento do foco de concentração do trabalho. Da escola à vida ordinária, a convivência diária com os Mbyá explicitava a todo instante o papel importante que as mulheres desempenham no funcionamento de suas rotinas. No processo de redistribuição promovido pela insistente proximidade das coisas dos brancos, as mulheres parecem ter assumido atualmente o papel de condutoras da caminhada em direção ao futuro. E assim, de início, elas se transformam no tema de minha releitura dos processos de relação indígena com os brancos. É através delas que retomo o problema que a escolarização da aldeia havia indicado: o branco enquanto objeto do desejo indígena.

---

<sup>119</sup> <http://videonasaldeias.org.br>

### 1.2.2 Palavras de mulher: sobre a capacidade de ler o mundo

“A cultura Mbyá é um pouco machista... sempre teve um lugar certinho para as mulheres e outro para os homens”, contava Gerson no primeiro dia de encontro com o grupo de mulheres que se dispuseram a participar da roda de conversas sobre suas vidas, até então o tema a ser desenvolvido. Naquele período, tivemos um longo processo de tratativas e deliberações a respeito da natureza do projeto e do trabalho a ser realizado em campo. Motivado pela experiência recente de Talcira, e por aquilo o que contava sobre seu aprendizado com as curas, interessava-me pensar a concepção histórica de determinado grupo Mbyá, ou mais precisamente, buscar a relação entre o devir histórico de uma situação interétnica e o modo de devir de uma sociedade não-ocidental sob o ponto de vista do aprendizado do xamanismo feminino. Interesse que abrangia a possibilidade de observação das conseqüências diretas deste aprendizado para a expansão da inserção política feminina na vida cotidiana do grupo. Minha questão inicial seria então: que tipo de implicações a aproximação dos Guaranis com a sociedade ocidental produz na vida das mulheres, em seus processos de socialização, e no aprendizado de práticas como a do xamanismo?

Formamos então um pequeno “grupo de estudos” com cerca de dez mulheres, composto em parte por jovens na casa dos vinte anos e, em parte, por mulheres na faixa etária entre quarenta e cinquenta anos. O grupo reunia-se pelo menos uma vez por semana para conversar sobre questões ligadas ao cotidiano feminino, sobre o aprendizado das meninas, sobre vida das mulheres entre os brancos e tudo aquilo o que elas sentissem necessidade de contar. Os Guaranis, ao mesmo tempo em que se surpreendiam com o interesse de um pesquisador homem pelo universo feminino, concordavam com a relevância do tema. Em várias ocasiões em que expus a ideia da pesquisa eles comentavam a respeito de sua pertinência: “que bom que alguém vai escrever sobre as mulheres”, dizia Genira, afirmando que, de um modo geral, os pesquisadores estão sempre mais atentos ao universo masculino.

Curt Nimuendajú<sup>120</sup> foi quem observou que há muito que estudiosos das mais diversas áreas produzem quase compulsivamente toneladas de material a respeito dos Guaranis, mas que pouco ou quase nada foi escrito a respeito da vida cotidiana das mulheres. Sintoma intensificado quando tratamos da relação xamanismo/mulheres. De

---

<sup>120</sup> NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuvá-Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

um modo geral, é possível afirmar que, desde os relatos dos primeiros cronistas que desembarcaram em terras americanas, o cotidiano feminino das populações indígenas foi dotado de certa invisibilidade. Há um tipo de descompasso histórico relativo à produção de conhecimento que termina por marcar o universo feminino indígena como um espaço de menor interesse em virtude [talvez] do que poderíamos chamar de uma oposição “natural” das mulheres aos fatos que mesmerizaram o olhar dos pesquisadores, a saber: a guerra e o xamanismo.

Nesta perspectiva, em detrimento de funções “maiores” tais como as da chefia e das curas, restaria às mulheres ocupar os espaços restritos da casa e da roça. Sobre este processo de invisibilização, Anne-Marie Colpron<sup>121</sup> afirma que, de um modo geral, a literatura dedicada ao xamanismo nas Américas toma a prática xamânica como algo essencialmente masculino – associando a função de xamã ao papel de caçador-guerreiro. Os argumentos que naturalmente justificam este silêncio fazem referência ao caráter discreto que as mulheres assumem cotidianamente na vida dos grupos indígenas. Aparentemente circunscritas aos espaços domésticos da vida privada [em oposição ao espaço público do “centro da aldeia”] e pouco dadas ao diálogo com não-indígenas, a imagem que os cronistas constroem acerca do universo feminino termina por reduzi-las a uma posição de dependência no que diz respeito à vida religiosa e, sobretudo, política das comunidades. E talvez Todorov<sup>122</sup> tivesse realmente razão quando afirmava que as mulheres indígenas são, de fato, índios ao quadrado.

Barbara Tedlock<sup>123</sup> aponta que a tradição xamanística das mulheres, mais do que invisibilizada, foi denegrida pelos pesquisadores. Ela parece referir-se diretamente ao trabalho de Eliade sobre as práticas xamânicas e de sua consideração sobre a característica desmobilizadora que acompanha a incorporação das mulheres às redes de cura. Para Eliade, em sua visão de antropólogo de gabinete – como denuncia Tedlock<sup>124</sup>, que o acusa de nunca haver estado frente a frente com nenhum xamã - tudo se passa como se, ao serem incorporadas às redes de cura, as mulheres fossem diretamente responsáveis pela dissolução da prática xamânica em seus sentidos mais íntimos. Mas, ainda que deixemos a parte a leitura radical de Eliade, é possível perceber que mesmo a

---

<sup>121</sup> COLPRON, Anne-Marie. *Monopólio masculino do xamanismo Amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo*. In: MANA (11)1: 95-128, 2005.

<sup>122</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

<sup>123</sup> TEDLOCK, Barbara. *A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

<sup>124</sup> TEDLOCK, Barbara. *Op. cit.*



literatura etnográfica apresentando casos de mulheres xamãs, em sua maior parte elas são tratadas como casos excepcionais e pouco representativos. Neste sentido, Friedrich<sup>125</sup> argumenta que as mulheres normalmente são descritas nas etnografias como xamãs de segunda ordem, menos poderosos e que somente são capazes de alcançar algum conhecimento mágico em idade tardia – após a menopausa –, quando já não são mais consideradas mulheres plenas em sua sociedade.

No que diz respeito mais especificamente aos Guarani, a antropóloga Hélène Clastres<sup>126</sup> chamava a atenção para uma hierarquização do xamanismo, estipulada por Nimuendajú, que delega uma posição menor às mulheres. De acordo com tal divisão, existiriam quatro categorias que marcariam a capacidade de acesso aos poderes mágicos, sendo que a terceira delas, a dos xamãs propriamente ditos, corresponderia àquelas pessoas capazes de curar, de prever, de descobrir o nome dos recém-nascidos, etc. Ainda Segundo Clastres<sup>127</sup>, a essa categoria chegavam homens e mulheres que levariam o título de *Nanderu ou Nandesy* [nosso pai, nossa mãe]. No entanto, somente os homens poderiam ascender à quarta categoria, a dos grandes xamãs, de onde se originariam os grandes dirigentes políticos do grupo e cujo prestígio, por vezes, se estenderia para além das fronteiras da comunidade. Eram justamente esses grandes *carais*<sup>128</sup> [xamãs] os mobilizadores de enormes contingentes indígenas que se punham em marcha na busca pela consecução de seu destino prometido: ascender a Terra sem Mal. Mas, tanto os cronistas dos Quinhentos e dos Seiscentos como estudiosos mais recentes como Nimuendajú, silenciam a respeito do papel feminino em tais empresas.

Só muito recentemente autoras como Mello<sup>129</sup> e Ciccarone<sup>130</sup> deram início ao processo de questionamento da supremacia masculina na condução das migrações através do registro de movimentos conduzidos por mulheres. Já Ladeira<sup>131</sup> vai além ao inverter a relação afirmando que as mulheres lideraram a maioria dos movimentos migratórios motivados por ordenação divina [normalmente por sonho] e, portanto, as responsáveis pelo [re]assentamento de seus grupos familiares. A autora sugere ainda

---

<sup>125</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.

<sup>126</sup> CLASTRES, Hélène. *A Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

<sup>127</sup> *Idem*

<sup>128</sup> Grafia utilizada por Hélène Clastres, 1978.

<sup>129</sup> MELLO, Flávia C. de. *Aetchá Nhanderu Kuery Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. UFSC. 2006.

<sup>130</sup> CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese, Ciências Sociais PUCSP, 2001.

<sup>131</sup> LADEIRA, Maria Inês. *Caminhar sob a luz: território à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.

que todas as aldeias Guarani do litoral brasileiro foram fundadas a partir de migrações conduzidas por mulheres.

Entretanto, talvez seja o trabalho de Ciccarone<sup>132</sup> aquele que se apresenta como o mais substancial quanto à possibilidade de releitura dos processos migratórios Guarani pelo viés da agência feminina. Nele, a autora traz à luz a vida de Tatati, uma mulher xamã e liderança política de grande prestígio que, no início do século XX, conduziu seu povo desde o Paraguai até o estado brasileiro do Espírito Santo. Sua pesquisa aborda o drama desencadeado pela morte de Tatati e a busca por sentido que os Mbyá empreenderam para superar a crise que ela instaurou. Ciccarone<sup>133</sup> aponta assim a multiplicidade de narrativas que se articulam em torno da trajetória de vida da líder xamânica e da migração que ela havia conduzido. Narrativas que associam as mulheres à água e à árvore, símbolos respectivos do elemento ativo cósmico e o cosmo em perpétua regeneração que, na visão da autora, exemplificam o papel de mantenedoras da comunicação entre o mundo terreno e o da sobrenatureza – mundo dos deuses - que é atribuído às mulheres.

Caso semelhante é aquele apresentado pelo trabalho da antropóloga Helem Ubinger<sup>134</sup> junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. Ubinger acompanhou em sua pesquisa o processo de constituição da luta política dos Tupinambá pelo reconhecimento de sua identidade étnica e de suas terras ancestrais. Um processo que se articula a partir da figura dos encantados, seres de outro plano que auxiliam e conduzem os indígenas na luta pela demarcação de seu território. Os encantos ou encantados são entidades sobrenaturais que se caracterizam sobretudo por serem vivas, isto é, por não terem passado pela experiência da morte. Não são espíritos de mortos, como dizem os Tupinambá, em alusão ao espiritismo ou à umbanda que, como dizem, é coisa de branco. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana e depois se encantaram, indo para o reino dos encantados. O fato é que são estes seres sobrenaturais que conduzem todo o processo político vinculado à restituição da identidade Tupinambá – dada como extinta desde o século XVIII – assim como a luta pela demarcação de seu território. Por exemplo, Ubinger mostra que para os moradores da comunidade foram

---

<sup>132</sup> CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese, Ciências Sociais PUCSP, 2001.

<sup>133</sup> CICCARONE, Celeste. *Op. cit.*

<sup>134</sup> UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012.

eles, os encantados, quem os instruíram sobre a necessidade de escolarização para a maior efetividade da luta política. Para enfrentar o Estado é preciso antes saber como as coisas funcionam no mundo dos brancos.

A autora explica que a “religiosidade” Tupinambá é uma expressão de como o índio sobreviveu em face ao “contato” com o “outro” [antigamente branco europeu conquistador e/ou atualmente o branco latifundiário]. “A esfera religiosa”, como salienta Ubinger, “opera como um campo de comunicação onde os rituais políticos são efetivados com muito sucesso, respaldados pela memória coletiva, crenças espirituais e solidariedade entre o grupo étnico”<sup>135</sup>. O culto aos encantados seria então a manifestação de deslocamentos produzidos em zonas de intensidade da cultura Tupinambá que teriam como objetivo redimensioná-la frente às vicissitudes impostas pela expansão da sociedade nacional. Ubinger denomina este movimento como um processo de *reterritorialização*, um redimensionamento cultural produzido através da dimensão religiosa.

Conforme os Tupinambás contavam à pesquisadora, o território que ocupam atualmente pertenceu aos seus ancestrais chacinados em decorrência as sucessivas ondas migratórias de ocupação do sul da Bahia, sendo portanto, marcado como um território de sangue que precisa ser “lavado”, ou seja, devolvido aos Tupinambás para que, depois de ritualizados, os espíritos dos mortos possam descansar e os encantados voltar a ocupar seus espaços. Lavar o território de sangue, a Terra Má, como dizem, é a condição necessária à existência dos próprios indígenas visto que, se as florestas e rios acabarem pela ação predatória dos brancos, acabam-se os encantados e com eles a própria cultura Tupinambá. Assim, os indígenas pautam-se por razões espirituais para arriscar a vida na reivindicação por seu território pois, conforme contam, os mortos não terão descanso até que possam voltar a ocupar toda extensão de sua terra ancestral<sup>136</sup>. O processo político-espiritual desencadeado pelos encantados remete, por assim dizer, à possibilidade de correção do passado através do alívio da dor dos espíritos presos em transição.

Neste contexto, as mulheres assumem um papel fundamental quanto à possibilidade de articulação política na luta indígena pela demarcação e pelo

---

<sup>135</sup> UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012. p.68-9.

<sup>136</sup> UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012. p.44.

reconhecimento de sua etnia. Ainda que a referência central do movimento político se consubstancie na figura do Cacique Babau [nacionalmente famoso por ter sido preso indevidamente pela Polícia Federal – fato ocorrido durante o trabalho de campo de Ubinger], na grande maioria dos conflitos foram as mulheres que assumiram a condição de agentes de mediação com os encantados. É através delas que eles se manifestam para conduzir a luta Tupinambá, aconselhá-los e preveni-los de perigos eventuais. O *aprendizado* das condições de mediação – de incorporação dos encantados – é, como salienta a autora, um caminho árduo de privações que, na maior parte das vezes, os homens não se sentem aptos a realizar, fato que explica a superioridade numérica das mulheres no acesso aos espíritos sobrenaturais. Dona Miúda, interlocutora de Ubinger, define o poder espiritual das mulheres no seguinte diálogo:

**H.U:** Existe uma razão de por que as mulheres participam e recebem mais os encantados que os homens?

**D.M:** Mais força! É porque nós mulher, as mulher é mais reforçada, porque as mulher recebe mais os encantados do que os homens.(...) Deve ser porque as mulher recebe os encantados mais fortes e é mais forte do que os homens. Você repare no meio do salão, só teve um homem ali que recebe os encantados. Agora as mulher todas recebe encantados masculinos e femininos. Ela recebe as duas partes, o masculino e o feminino.

**H.U:** Uma mulher poderia se tornar pajé, como Seu Lírio? Uma mulher poderia tomar essa carreira?

**D.M:** Pode. Depende da força do “poder”. Até agora não tem, mas se quiser pode, se ela tiver “poder” ela fica no lugar de ser pajé.<sup>137</sup>

Com isto, pode-se concluir que o suplemento de poder, isto é, o reforço espiritual “natural” que as possibilita acessar o mundo sobrenatural, é o que realmente as dota das capacidades de ação em âmbito espiritual ou político. É interessante notar que na época da prisão de Babau as mulheres assumiram a frente de luta política e pela liberação do Cacique, sempre orientadas pelos encantados. E ainda que o objetivo final de Ubinger fosse a compreensão do movimento *cosmopolítico* Tupinambá em sua relação com os encantados, seu texto torna evidente a posição ativa e essencial que as mulheres assumem no atual contexto político da comunidade. Como tão bem evidenciou Dona Miúda, é em virtude de seu poder que as mulheres figuram de modo marcante como agentes políticos e religiosos atualmente entre os Tupinambá. É devido

---

<sup>137</sup> UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012. p.97.

a sua capacidade de desempenho da função de intermediação no estrato religioso que passam ao primeiro plano na vida política do grupo. Há aqui, ao que parece, uma relação de implicação entre as esferas religiosa e política que estende o reconhecimento da ação religiosa ao universo político do grupo. É como se o reconhecimento do valor da ação política feminina estivesse submetido ao prestígio que a mulher adquire no âmbito religioso.

Retornando aos Guarani, Mello<sup>138</sup> conta em sua etnografia ter encontrado durante o trabalho de campo exemplos recorrentes de *Kunha Karai* (mulheres xamãs) de competência e autoridade reconhecidas, o que põe a posição política máxima dos grupos familiares em estreita simetria com o caso Tupinambá exposto por Ubinger. Durante o período que estive em campo, quando circulei por um número considerável de aldeias Guarani da porção sul do Rio Grande do Sul [RS], pude observar que as mulheres atuam de maneira muito forte, seja em relação à política ou à religião. Muitas delas, inclusive, constituindo-se em lideranças de reconhecimento supralocal. Na época, pude acompanhar diretamente uma série de reuniões de articulação indígena relacionadas ao processo de demarcação da BR-116 [trecho que liga Porto Alegre a região sul do RS] onde as lideranças femininas atuaram de maneira marcante. Em outra ocasião, em uma reunião política realizada no município de São Gabriel em 2015, além de observar a grande presença feminina em todos os debates, pude conhecer a primeira Cacique mulher do RS, ou seja, a primeira Guarani a ser oficialmente reconhecida como mediadora com os órgãos representativos do Estado brasileiro.

Deste modo, tendo em vista o descompasso existente entre aquilo que narram os antigos cronistas, e mesmo pesquisadores mais recentes como Nimuendajú<sup>139</sup>, Metraux<sup>140</sup> e Schaden<sup>141</sup>, e o que nos contam produções atuais como as de Mello<sup>142</sup>, Ciccarone<sup>143</sup>, Tedlock<sup>144</sup>, Colpron<sup>145</sup> e Ubinger<sup>146</sup> acerca da vida das mulheres

---

<sup>138</sup> MELLO, Flávia C. de. *Aetchá Nhanderu Kuery Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. UFSC . 2006.

<sup>139</sup> NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuvá-Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

<sup>140</sup> METRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

<sup>141</sup> SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Boletim 188, Antropologia 4, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1954.

<sup>142</sup> MELLO, Flávia C. de. *Aetchá Nhanderu Kuery Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. UFSC . 2006.

<sup>143</sup> CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese, Ciências Sociais PUCSP, 2001.

indígenas, seria possível questionar-se a respeito do lugar que de fato elas ocupam em relação à vida política e religiosa destes grupos. Poderíamos compreender aquela invisibilidade feminina como fruto de um descaso sistemático de cronistas e antropólogos por um universo considerado menos interessante – no sentido de uma dependência direta aos homens em aspectos políticos e religiosos? Ou a incorporação atual das mulheres às redes de atuação política e religiosa corresponde a um processo de elaboração indígena – de realocação - destes próprios espaços frente à contingência – ao mau encontro – da sociedade não-indígena, tal o caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro?

Partindo destas interrogações iniciais impulsionadas pelo convívio próximo com as mulheres Mbyá durante o tempo que estive em campo pesquisando a escola, construía-se para o doutoramento um novo recorte e uma nova proposta de pesquisa que impunha alguns problemas fundamentais relativos ao modo como elas se integram à vida política e religiosa das comunidades Guarani. Tomando o caso Tupinambá como um tipo de modelo político de redimensionamento dos espaços de gênero no mundo indígena, compreendi a relevância de se questionar a respeito das implicações gerais que tal deslocamento produz na vida das mulheres. Por exemplo, que tipo de mudanças associam-se aos processos educativos femininos, anteriormente [ou possivelmente] restringidos ao espaço da casa e da roça - da vida privada? O espaço escolar, como vimos no caso dos Tupinambá de Ubinger [e como veremos a respeito dos Guaranis da Estiva], se impõe, assim como a vida na cidade e o contato mais próximo com os brancos. Quais as consequências, ou melhor, de que modo estes agenciamentos atuariam no processo de produção de lideranças políticas e religiosas? Ou simplesmente, como se produzem hoje lideranças femininas? Em síntese, é possível dizer que o ponto estrutural da pesquisa inicialmente apresentada como proposta de doutoramento dizia respeito à investigação do modo de inserção das mulheres nos universos político e religioso Guarani, assim como sobre as consequências dessa incorporação aos seus regimes de aprendizado.

---

<sup>144</sup> TEDLOCK, Barbara. *A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

<sup>145</sup> COLPRON, Anne-Marie. *Monopólio masculino do xamanismo Amazônico: o contra- exemplo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo*. In: MANA (11)1: 95-128, 2005.

<sup>146</sup> UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012.

Mas é possível afirmar que em “campo” são raras as ocasiões em que as coisas ocorrem de acordo com o planejado. E logo não somente o trabalho com as mulheres no “grupo de estudos” mas sobretudo os rumos institucionais – o itinerário burocrático – impostos como caminho legal a ser percorrido pelo projeto, levaram a novas transformações no conteúdo da investigação. Sobre este efeito de transformação, Eduardo Viveiros de Castro<sup>147</sup>, na releitura de sua carreira como antropólogo, salientava o caráter duplamente empírico do trabalho de campo. De fato, como dizia o autor, ninguém sabe muito bem como fez seu trabalho e muito menos como passou dele à etnografia propriamente dita – que processos de generalização, normalização e abstração foram responsáveis por transformarem os cadernos de campo em teses e artigos. Ao fim e ao cabo, como sublinha Viveiros de Castro, em campo cada um se vira como pode! E se em tal afirmação existe algum fundo de verdade [como acredito haver], se o trabalho de campo é algo que escapa constantemente ao controle do pesquisador, podemos questionar também a ideia de um controle crítico [e absoluto] do pesquisador sobre sua própria *digestão discursiva*. Sendo assim, é possível afirmar que o trabalho de campo consiste em seguir os problemas que os outros colocam a si mesmos, e que a transformação dessa experiência em um problema de pesquisa ou em uma etnografia decorre justamente de um tipo de *intuição treinada* pela incorporação da experiência acumulada de uma série de pesquisadores.

Mas o que de fato nos interessa perceber é que a incorporação do percurso normativo institucional [e me refiro especificamente aos momentos institucionais decisivos dedicados à regulação do projeto, tais como a banca de qualificação e o processo de sua análise ética pela comissão especializada], provocou a expansão da própria ideia de campo. *Antropology comes to life!* Pesquisa imersa na vida. Os problemas enfrentados no âmbito institucional fizeram com que eu compreendesse que o caminho da investigação [o seu caminhar] não era exatamente exclusivo aos Mbyá, mas sim o próprio caminho do investigador. O campo já não era mais um lugar ao qual se ia e voltava, um espaço circunscrito e delimitado de antemão, a aldeia onde se investiga um objeto qualquer, mas a situação mesmo de estar – como aquele professor Guarani - dividido entre “dois mundos”. Isto é, frente a necessidade de corresponder simultaneamente a duas formas distintas de relação com ele. E se é possível afirmar que em campo as coisas raramente saem como planejado, isso decorre justamente do fato de

---

<sup>147</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O campo na selva visto da praia*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v5, n10, 1992, p.170-190.

que este “campo” – longe da ideia abstrata de qualquer objetividade – corresponde a nossa própria vida – de como fazemos rizoma com ela. Era esta a minha condição, assim como era a dos Mbyá. E a todos nós não restou outra alternativa que não a de enfrentar produtivamente a situação, redistribuí-la, alcançando novos possíveis. Mas retornemos a Estiva [e aos exemplos] para que as coisas fiquem mais claras.

Como havia sido combinado, cheguei a aldeia um pouco antes do meio-dia para o primeiro encontro com o “grupo de estudos”. Por costume a escola foi minha primeira parada. Começar a visita por ela proporcionava alguns minutos de descanso da maçante viagem entre Porto Alegre e Chico Serafim, além de possibilitar que as crianças espalhassem a notícia de minha chegada aos moradores, que ganhavam tempo podendo então se preparar para me receber. Visitar a escola permitia também manter um diálogo próximo com os professores *juruá* que frequentavam a aldeia. Proximidade que acabou se convertendo em uma “estratégia”, ou melhor, em um recurso de que me utilizei durante a pesquisa de Mestrado. Pois as conversas com os professores funcionavam como um tipo de termômetro que marcava a temperatura da relação entre a escola e os moradores. De um modo geral, as falas dos professores apresentavam um contraponto àquilo o que costumava ouvir dos Guaranis, oferecendo assim a oportunidade de uma imagem mais ampla a respeito das negociações constantes entre a comunidade e a escola. No dia em que retornava a aldeia para dar início as conversações com as mulheres ouvi dos professores *juruá* uma série de queixas a respeito do clima de desinteresse que começava a se abater sobre a comunidade. Um deles comentava sobre a falta de comprometimento dos jovens em relação à escola e do quanto se sentia impotente para motivá-los. “Os jovens estão um pouco perdidos, sem interesse algum pelos estudos. Por isso eu acho que deveríamos procurar outro formato de escola, ter uma escola de que eles se sintam donos!” Interessado no que contava, perguntei a ele a que era possível atribuir tanto desinteresse, “a falta de lideranças” foi sua resposta. E de fato, desde que os moradores conquistaram uma nova área no município de Rio Grande, extremo sul do RS, algumas de suas principais lideranças optaram por deixar a Estiva e investir na nova aldeia, chamada *Para Roke*. Para o professor, a ausência dos antigos líderes criava um espaço de incerteza e de falta de perspectivas em relação ao futuro que terminou por mergulhar a comunidade em um estado progressivo de esmorecimento que repercutia diretamente no desempenho escolar dos jovens. Para ele, a inércia frente ao desequilíbrio causado pelo vácuo político refletia-se pontualmente na perda do senso



coletivo do grupo. “Aqui está tudo muito individualizado, não há mais sentimento coletivo”, comentava, “não conseguimos nem mesmo organizar uma noite cultural na aldeia.”<sup>148</sup>

Após a rápida visita a escola, também como de costume, parti em direção a casa de Agostinho, professor local. Alertado pelas crianças, ele me aguardava sentado em frente de sua pequena casa com o chimarrão em mãos. Esperava as notícias que eu trazia a respeito de sua possível transferência para uma escola da rede municipal de Rio Grande. Agostinho, assim como aquelas lideranças de que falava o professor *Juruá*, desejava partir rumo a *Para Roke*.

Algumas semanas antes, quando estive visitando a nova aldeia, Agostinho passava férias em Rio Grande e havia expressado sua intenção de mudar. Contava entusiasmado que pensava em cumprir o tempo restante até sua aposentadoria em *Para Roke* e depois partir novamente em direção a Santa Catarina, onde mora parte de sua família. Em meu último dia na aldeia em Rio Grande, encontrei Agostinho conversando com representantes da administração local a respeito da possibilidade de matricular as crianças na escola de Domingos Petroline, pequeno vilarejo situado próximo a área da aldeia. A representante da Delegacia de Educação do município havia se dirigido até lá para recensear as crianças no intuito de garantir vagas a todas elas em uma escola da região. Quando me juntei ao grupo eles conversavam sobre a necessidade de abertura de um edital para contratação de um professor indígena para a escola. Agostinho – reconhecidamente o professor Guarani há mais tempo em atividade no estado – logo deixou claro para as representantes sua intenção de trabalhar em Rio Grande, disponibilizando-se para ocupar a vaga em aberto. Neste caso, segundo as autoridades, seria possível dispensar o edital simplesmente remanejando o professor de seu trabalho

---

<sup>148</sup> A noite cultural é um evento anual organizado pela direção da escola em parceria com os moradores da aldeia. Trata-se uma festa de fechamento de ano letivo escolar e, como tal, nela ocorrem diversas apresentações culturais realizadas não só por alunos mas também por seus parentes. A festividade envolve ainda o convite para os “amigos da escola”, isto é, todos aqueles que de alguma forma participam ou participaram de suas atividades. Entre os amigos da escola estão os pesquisadores, os servidores do posto de saúde da aldeia, parceiros e mediadores de ONG’s que desenvolvam algum trabalho na comunidade,... a eles somam-se ainda os moradores das redondezas e alunos de outras escolas que demonstram interesse em participar do evento. Durante o dia ocorrem várias demonstrações das formas tradicionais de vida dos Mbyá. A comida tradicional é produzida no meio do pátio da escola, aos olhos de todos. Além disso, ocorre a demonstração de danças tradicionais, da produção de artesanato, de jogos como a corrida com troncos ou de destreza no arco. Na última vez em que estive presente, uma réplica da *Opy* havia sido construída no pátio da escola para que os visitantes pudessem conhecê-la por dentro. Ao fim do dia, perto do encerramento das atividades, aconteciam as conversas ao pé do fogo, quando as *kunhã karai* contavam as histórias míticas para todos.

atual na Estiva para a escola de Domingos Petroline. Contudo, restava saber se seria possível levar a transferência adiante junto à Secretaria Estadual de Educação [SEDUC]. Como retornava a Porto Alegre naquele mesmo dia, me ofereci para conversar com o responsável pelo setor de educação indígena da Seduc sobre a possibilidade de transferência de Agostinho.

Na Estiva, após sair da escola e já próximo a sua casa, avistei Agostinho sentado com o mate em mãos. Tão logo notou minha presença apontou uma cadeira para que eu sentasse, esperou que me acomodasse e me passou a cuia do chimarrão. Estava mais sério do que o costume e, enquanto eu bebia o mate quente, concentrou-se na tarefa de esculpir uma coruja em um pequeno toco de madeira. Comentei que havia ido até a Seduc e que não haveria problema com a transferência desde que a comunidade toda estivesse de acordo. Agostinho agradeceu minha disposição em ajudá-lo e comentou que a coisa não era bem assim. Já não sabia se era o momento certo de sair da Estiva porque ainda havia muito a ser decidido a respeito de *Para Roke*. Estranhei sua mudança repentina de postura já que semanas antes falava entusiasmado da possibilidade de trabalhar em Rio Grande.

Só um pouco mais tarde, após a conversa com o grupo de mulheres, compreendi o que havia provocado o vacilo de sua certeza. Antes de encontrá-lo aquela tarde na Estiva, imaginando que ele ainda estava de férias em Rio Grande, liguei para Talcira [primeira liderança a deixar a Estiva] para dar a boa notícia sobre a transferência. Ao telefone ela comentou que não sabia do que eu estava falando, que tinha ciência da visita das representantes da administração municipal mas que não tinha conhecimento das tratativas com Agostinho. Me pediu mais atenção com estes assuntos, que não tomasse nenhuma decisão apressada pois todas elas deveriam ser fruto de muita reflexão. “Nós queremos nossa própria escola aqui na aldeia, vamos lutar para que as crianças possam estudar aqui na aldeia. E pra que a gente tenha sucesso não podemos agir impulsivamente, sem levar em conta suas consequências.” Eu acabava de levar um puxão de orelhas via telefone da cacique de *Para Roke*. Muito possivelmente o mesmo pedido de prudência que levou Agostinho a refletir melhor sobre sua saída da escola da Estiva.

Resolvido este assunto, abri minha mochila e dividi com ele parte do fumo que havia levado para entregar as mulheres do “grupo de estudos”. Junto com o fumo, entreguei também o pirógrafo que havia lhe prometido na esperança de facilitar o

artesanato dos bichinhos de madeira que gostava de esculpir. Agradecido, me perguntou sobre como andavam meus trabalhos e a pesquisa com as mulheres. Disse a ele que estava na aldeia também para encontrá-las pois começaríamos naquele dia nossas conversas. “Então vai lá”, advertiu. “Estão todas te esperando nos fundos da aldeia. Não vai te atrasar porque não é bom deixar elas esperando”, me disse sorrindo.

Da casa de Agostinho parti rumo à região mais afastada da aldeia em busca do local onde as mulheres me aguardavam. Indicaram-me seguir um caminho estreito que conduzia pelo meio das casas até uma área muito agradável, na forma de um descampado, guarnecida por uma muralha de árvores que forneciam proteção necessária contra a força do sol de Janeiro. Ao redor, era possível identificar algumas casas ao longe. Logo reconheci as de Gerson e Cláudia, onde já havia passado alguns dias em outras visitas. Encontrava-me no limite da Aldeia *Nhuundy* [o nome Guarani da Estiva e que significa horizonte] e daquela posição era possível deixar o olhar perder-se no sem fim dos campos vizinhos, cuja amplitude escapava a capacidade de qualquer visão. Como numa colcha de retalhos, as cercas das propriedades delimitavam as costuras do tecido e os diferentes cultivos marcavam as nuances monocromáticas dos recortes de pano, como retalhos em tons de verde. A beleza da paisagem contrastava com o sentimento de enclausuramento a que ela remetia. De lá, perdida em meio as lavouras de monocultura, a Estiva podia ser vista como um daqueles pequenos pedaços de pano, um retalho que a guaranização da flora local marcou como um tipo de meio-tom, uma escapada ao monocromatismo do conjunto e que confere equilíbrio a colcha.

Ao fim do caminho, olhando à esquerda, do outro lado do descampado, era possível visualizar outra pequena trilha que, como a que havia cruzado há pouco, passava entre as casas pré-fabricadas doadas pela Funai. Este novo caminho conduzia ao limite da aldeia que faz fronteira com as plantações de eucalipto. Pois a área circundante que faz divisa com a rodovia RS-040 é toda ela composta por matas de eucalipto. A área da aldeia, ela própria, também fora antigamente formada exclusivamente por estas árvores. Foram os Guaranis que transformaram a paisagem. Ajudados pela tempestade que pôs abaixo os eucaliptos, eles “reflorestaram” a região a sua maneira. Plantaram seu milho sagrado, mandioca e melancia, assim como toda uma gama de árvores e ervas medicinais. Seguindo por esta trilha, antes de chegar aos campos de eucalipto, encontra-se a *Opy*, a casa de rezas da Estiva. Nela acontecem as curas, os rituais importantes a vida. Lugar onde os Guaranis aprendem as coisas de sua

cultura. É ali que se aprende a ouvir, a refletir, a falar com as divindades e consigo mesmo. Não é um lugar onde se entra em vão, pois é necessário concentração para ver e ouvir o que se passa. Por isto, este não é um caminho que se cruza sem ser convidado.

As mulheres estavam ao centro do descampado. Um grupo grande, de cerca de dez Mbyá de várias idades, todas sentadas ao chão com seus *petyngua* [cachimbos], aguardando o *Juruá* interessado em saber de suas vidas. Estavam dispostas em roda e, conforme me aproximei, apontaram o pequeno mocho que haviam reservado para mim. Fiz menção em sentar ao chão com elas mas insistiram que usasse o banco. Depois me disseram que entre eles é assim, mulheres sentam no chão e os homens em banquinhos. O clima da recepção misturava doses de alegria e apreensão. Havíamos construído desde muito tempo uma convivência de amizade bastante respeitosa. Genira, uma das mulheres presentes naquele encontro, foi diretamente responsável por viabilizar a abertura de um “campo” para minha pesquisa de Mestrado. Em seguida, ela me fez parente convidando-me para ser padrinho de Sofia, sua filha mais nova. De minha parte busquei sempre cumprir aquilo o que se exige de um aliado, de um amigo e de um padrinho. Sempre que possível, procurava ajudar com os problemas cotidianos. Desde a iniciativa da formação de uma associação de artesãs que demandava auxílio técnico, passando pela vontade de alguns moradores de conhecer e conseguir um pedaço de terra em Rio Grande, até coisas mais práticas como ajudar na obtenção de agasalhos para enfrentar o inverno, em todas estas situações procurei dar conta daquilo o que esperavam de minha parte. Mais tarde, entendi que também para os Mbyá chega aquele momento do combate em que se cria aliados ao longo da própria batalha. Parece ser justamente este o meu caso. E talvez, neste caminho, os Guaranis também tenham produzido nas minhas costas.

Ao clima de alegria misturava-se a incerteza da presença do pesquisador. Percorrendo os olhares que o grupo dirigia a mim, tinha a nítida impressão das dúvidas que expressavam. Seus olhos pareciam perguntar: o que estamos fazendo aqui? Que tipo de trabalho é este? Pois no dia a dia, jamais nossas conversas se deram naquele tom. Ou melhor, nossa relação nunca fora marcada por aquelas posições. Havia assim algo de incômodo pairando sobre o grupo. E buscando superar o mal estar inicial sentei-me logo ao pequeno banco. *Javyju* [dom dia]! Abri a mochila e tratei de distribuir tudo o que havia levado para os moradores. Muitas roupas, fumo para Cláudia e Genira e alguns pacotes de miçangas que haviam encomendado. Rapidamente distribuíram entre si as

peças de roupas. Genira controlava a partilha. Ao som de muitas risadas ela retirava as peças da mochila expondo cada uma delas para que todas pudessem ver. Por alguns minutos pareciam discutir em Guarani a respeito das roupas e de quem ficaria com cada peça, finda a discussão a entregavam a futura dona e rapidamente passavam à próxima. Do mesmo modo fizeram com o fumo e as miçangas.

Durante algum tempo falamos sobre trivialidades. Fazia um longo tempo desde minha última visita e, ainda com as palavras do professor *Juruá* na cabeça, tentava obter informações sobre a vida na comunidade, buscando desta forma confrontar a fala do professor com o discurso dos próprios Guaranis. Falávamos então sobre os outros moradores, sobre quem havia partido, quem havia chegado, sobre festividades realizadas na aldeia, eventos, palestras que haviam sido convidados a participar e viagens que planejavam. *Para Roke* parecia localizar-se no centro de todas as suas considerações. Pois era para lá que iam os que partiam, e de lá que alguns retornavam. Ademais, todos os sinais, os indícios que o mundo dá, de acordo com o que contavam as mulheres, apontavam a nova aldeia como projeto de futuro.

Mas não era esta a conversa que o grupo esperava de mim. Não estavam ali para falar sobre os planos dos outros, queriam mesmo contar sobre suas vidas. Neste meio tempo, Gerson se aproximou de onde estávamos. Vejo-o, de longe, chegando de sua casa. Senta-se ao lado de Genira e rapidamente assume a posição de intermediário na conversa que não acontecia. Ele me pergunta:

Então Fernando, você quer mesmo escrever sobre as mulheres? Eu acho ótimo, porque hoje elas são o centro da vida nas aldeias. A cultura Guarani sempre foi um pouco machista, sempre teve um lugar certinho para as mulheres e outro para os homens, mas isto está mudando.

Gerson contornava minha imperícia dando finalmente a largada em nosso trabalho. As mulheres o seguem. Sandra, filha de Cláudia, comenta: “a gente não vai trabalhar? Viemos aqui para isso!” E começa a ficar claro a quem pertencia de fato o sentimento inicial de mal estar frente aquela situação. Estava evidente que não havia me preparado adequadamente para dar início à conversa. Imaginava aquele primeiro encontro como uma etapa de ambientalização, como um estágio de exploração e adaptação das mulheres ao trabalho. Mas o que ficava claro era que quem precisava se ambientalizar realmente era eu. Elas estavam tranquilas e prontas para o trabalho. E o mal estar que identificava era muito mais meu do que delas, fruto, na verdade, de minha

insegurança. Eu esperava que elas me dessem o rumo da conversa, que apontassem o caminho enquanto elas esperavam de mim que ocupasse a posição de pesquisador e dirigisse o debate. Queriam as perguntas que me sentia incapaz de fazer pois, de fato, não sabia por onde começar.

Foi Gerson quem tomou a palavra e mostrou o caminho a seguir. “As mulheres são hoje o centro da cultura Mbyá, são a parte mais importante”, comentou. A mim restou fazer a pergunta mais óbvia: O que havia mudado? Neste momento, como quem sabe que cumpriu sua parte no trabalho, Gerson disse que iria se retirar para que conversássemos sossegados. Após sua saída, foi Genira que tomou a palavra:

Antes os homens caçavam, plantavam e cortavam madeira... hoje em dia não tem mais nada. Não tem mais caça nem espaço para plantar... eles ficam perdidos, só falando do tempo em que faziam essas coisas. Os homens não pensam em como as coisas vão ser no futuro, se vai ter comida, só as mulheres se preocupam com isso.

Sua irmã, Cláudia, prosseguiu:

Em nossa vida sempre foi assim. A gente morava em Tenente Portela mas lá era muito difícil. A terra era grande mas tinham os Kaingang... eles arrendavam e a gente tinha que trabalhar na terra arrendada. Capinava para poder comer. Todo mundo tinha filho pequeno e daí a gente revezava. Cada dia uma ficava na aldeia para dar de mamar para as crianças.. foi a forma que a gente encontrou de todas ganharem um dinheirinho. Nosso tio morava nessa região [Viamão] e então saíamos de lá para vir aqui buscar doações...era bem difícil. Então percebemos que aqui era mais fácil de vender artesanato e acabamos mudando.

É Genira quem prossegue:

O artesanato é importante, é dele que a gente alimenta as crianças. Por isso as meninas aprendem desde cedo a fazer... mas ninguém fica dizendo “faz assim ou assim”.. elas ficam assim olhando e vão aprendendo. Eu também aprendi assim. No início riam de mim porque eu errava muito mas logo aprendi a fazer os cestos e os colares. Depois, quando chega a época da primeira menstruação a menina fica em casa... daí ela aprende tudo o que precisa. Cozinha, cuida dos irmãos, aprende tudo o que ela vai precisar pra casa né... antes elas ficam soltas assim que nem a Sofia [sua filha mais nova].

Aos poucos, as falas pareciam informar o sentido do diálogo que tivera com Agostinho horas antes. Pois a “falta de capacidade de pensar o futuro”, que marca a existência atual dos homens Mbyá, parece corresponder diretamente ao impulso que o fez pleitear a vaga na escola municipal de Rio Grande sem medir as consequências a longo prazo de tal decisão. Talcira, que já havia sonhado com aquela terra muito antes

de conhecer Rio Grande, ao contrário, era capaz de perceber nitidamente as implicações de um professor Guarani trabalhando em uma escola de branco. Em outra ocasião, quando nos encontramos no centro de Porto Alegre e conversamos sobre o assunto, ela comentou que isso poderia dificultar a implementação de uma escola na aldeia visto que as crianças estariam atendidas pelas poucas vagas que a escola da cidade oferecia. “A gente deve refletir sobre cada decisão”, dizia ela. Nunca tive confirmação, mas acredito que a mudança de postura de Agostinho tenha ocorrido em virtude de uma conversa com Talcira a respeito das necessidades mais imediatas de *Para Roke*.



Produção de artesanato. Fonte: Acervo pessoal

Não fomos muito além naquele primeiro encontro pois a vida na aldeia devia seguir sua rotina. Já não havia mais tempo para estar ali conversando e decidimos continuar em outra ocasião. Antes de nos despedirmos, marcamos o próximo encontro para a semana seguinte, pois assim poderíamos todos refletir sobre a conversa que tivemos. Pedi a elas que pensassem em coisas que gostariam de contar e elas, da mesma forma, pediram que eu trouxesse questões para facilitar a conversa.

No dia marcado, como de rotina cheguei na Estiva logo após o meio-dia, cumprindo o ritual de visitas a escola e a casa de Agostinho e rapidamente me dirigi para o local

onde o grupo de mulheres me aguardava. Elas já estavam todas lá, à minha espera. *Javyju!* Sentei no mesmo banco, entreguei a mochila a Genira e esperei que elas repartissem as roupas. Tão logo terminaram ela me olhou e perguntou, “tu sabe falar Guarani?” Encabulado com o domínio raso que fazia da língua após tanto tempo de convívio respondi que entendia alguma coisa. *Reiko porã pa?* Ela perguntou. Fiz negativa sinalizando que não havia entendido a pergunta. “Tu não sabe nada”, falou sorrindo. “A partir de hoje nós vamos te ensinar Guarani!” Estava decidido e não havia nada que eu pudesse fazer para dissuadi-las de tal ideia. De início, pensando em outras experiências de aprendizado da língua que já havia realizado, imaginei que poderia ser uma perda de tempo me envolver em algo parecido com uma *aula* de Guarani. Sem saída, apostei na ideia como uma oportunidade interessante de ampliar a conversa com o grupo.

Novamente Genira me olhou e perguntou: “tu não anda com um daqueles caderninhos que os brancos sempre têm?” Respondi que sim, que tinha um daqueles e que sempre o levava comigo no bolso. “Então porque tu nunca usa?” Disse a ela que costumava anotar o que eles me contavam a noite, quando estava só, ou então no ônibus de volta a Porto Alegre. “Mas porque tu não anota enquanto a gente tá falando?” Respondi que, certa vez, Talcira comentou que deveria aprender a ouvir ao invés de estar preocupado em anotar tudo o que se fala e que desde então parei de usar o caderno. “Ah, tu não entende nada do que a gente fala mesmo!” Todos riram muito, eu inclusive. “Talcira não estava dizendo pra tu parar de usar o caderno, a gente sabe que vocês [*Juruá*] não aprendem nada sem caderninho. Saber ouvir é outra coisa... tem a ver com a cultura, com saber a ver os sinais que o mundo dá. Vai, pega teu caderninho e começa a anotar tudo”, disse ela, visivelmente se divertindo com meu constrangimento.

A impressão agora era outra, o clima finalmente havia mudado assumindo um tom de maior naturalidade e todos estávamos muito à vontade na roda de conversas. Ao mesmo tempo, parecia que a partir daquele instante não era mais eu o responsável por dirigir o trabalho do grupo – na verdade, acredito que nunca estive em tal posição. Ficava evidente a “manobra” elaborada pelas mulheres para que nosso grupo funcionasse. As “aulas” eram como que um meio a partir do qual chegaríamos ao que de fato interessava ser dito. No sentido de que, através das aulas, as mulheres poderiam direcionar a conversa para o que necessitava ser conversado. Interessadas no que



ocorria, atentas a tudo o que dizíamos, elas deram naquele dia início ao meu “intensivo de Guarani”. “Anota aí os pronomes”, falou Sandra.

Xee

Ore

Ndeé

Pende

Haekuery

“Agora alguns verbos: *ouga, ake, aru, hau,...*” e assim, oferecendo-me algumas ferramentas básicas, começaram a construir frases em português para que eu traduzisse. Falavam um Guarani mais lento e divertiam-se com meus erros de tradução. O clima era de total descontração. Ríamos muito de minhas trapalhadas linguísticas e das combinações absurdas de frases que a falta de conhecimento produzia. Sem perceber, partindo das frases, logo conversávamos longamente sobre questões que interessavam ao grupo. Dos problemas de tradução, passamos a falar de experiências análogas que as meninas vivenciavam na Universidade. Sandra havia trancado a faculdade de medicina. Apesar de ter cursado boa parte da graduação, dizia não ter se adaptado à rotina do curso. Na verdade, já era sua terceira tentativa no mundo universitário. Frequentou também a licenciatura em História, mas do mesmo modo não se deu bem, “só contam a história dos brancos!”, disse ela. Cláudia comentava então que não adianta forçar, se Sandra não havia se interessado, se os cursos não conseguiram motivá-la, é porque não era a hora.

Hoje é importante que as meninas aprendam essas outras coisas, que elas frequentem a Universidade, é importante para o futuro delas. Mas não adianta ir por ir... tudo na vida tem uma hora. É preciso que a gente saiba perceber isso... que a gente seja capaz de ler os sinais que *Nhanderu* deixa pra gente.

Retornávamos assim ao mesmo ponto. A capacidade de ler o mundo, de ler os sinais que contam das possibilidades de futuro e que apontam para um espaço de redistribuição dos possíveis. Cláudia continuava:

Eu penso muito em mudar para Rio Grande. Quando estive lá, naquela época não tinha nem aldeia, só um barracão na praia. Naquela época lembro que eu estava muito triste porque minha filha tinha mudado para São Paulo. Conheceu um Guarani e mudou pra lá. Eu sempre falava com ela e perguntava como ela estava. Ela dizia que estava bem mas a voz dela contava outra coisa. Queria que

ela voltasse mas ela dizia que estava bem. Aí, quando eu estava lá na praia um dia falei para meu marido que seria bom ter uma terra nossa naquele lugar. Que assim as meninas podiam morar num lugar onde tivesse roça, mato, bastante comida, onde a venda do artesanato fosse boa... daí olhei para o meio de um matinho que tinha ali e vi uma um pé de milho crescendo. Mas não tem milho lá...só aquele. Ali eu entendi que viria coisa boa de Rio Grande, mas que tinha que esperar a hora certa. Depois engravidei. E quando meu filho nasceu minha menina voltou de São Paulo para me ajudar. Agora falta pouco, só to esperando *Nhanderu* mandar mais um sinal pra mudar para *Para Roke*.

Naquele dia, as falas das mulheres tornavam mais concretas as palavras de Dona Marcelina: “é preciso adaptar as palavras para esse mundo mudado!” Pois, de fato, era sobre isso que elas argumentavam em nossa conversa. Discorriam a respeito do lugar que assumem atualmente na condução da vida dos grupos ligados por laços de parentesco, e de como ocupar esta posição vincula-se a manutenção da capacidade de leitura do mundo. Existem os sinais que é preciso competência para ler e traduzir, os homens [não todos, mas de um modo geral], aliados de suas práticas ancestrais da caça e da guerra, vivem de memórias e em certo sentido apartados do mundo por não serem mais capazes de corresponder a ele. É claro que em ambos os lados [mulheres/homens] existem exceções e adiante falaremos delas, por ora é importante perceber o modo como “ler o mundo” atua na condução por melhores condições de vida.

Cláudia comentava a caminhada de sua família através do Rio Grande do Sul justamente nestes termos – para ela caminhar significa buscar um lugar onde possam viver a vida como ela deve ser vivida, *nhande rekó*. Em Tenete Portela havia os Kaingang, que dominavam o acesso à terra e a arrendavam aos brancos para os quais elas deveriam trabalhar. Talcira, que também morou naquela aldeia, contava em outra ocasião sobre as dificuldades de dividir a área com os Kaingang. Além da questão da terra, eles também dominavam a escola restringindo o acesso das crianças Guarani a ela. Foi este o principal motivador da caminhada da família de Talcira rumo ao sul do estado. Aliás, a história de sua migração para a região de Viamão confunde-se com a própria história de “fundação” da aldeia da Estiva. Ela conta que o sonho de seu falecido marido era que os filhos pudessem frequentar a escola, algo improvável em Tenete Portela visto que lá ela era praticamente reservada aos filhos dos Kaingang. A solução então era mesmo partir à procura de uma área mais adequada. E foi isto o que fizeram logo após um sonho premonitório. O sonho foi o sinal que esperavam para se colocarem em marcha através do estado, à procura de um lugar em que pudessem viver uma vida mais de acordo com o “jeito Guarani”. Após várias experiências em diversas

localidades distintas, chegaram à região de Viamão onde, com o auxílio de um morador local, conquistaram a área de sete hectares da atual aldeia. Estabelecidos, logo deram início aos trabalhos escolares com uma sala de aula improvisada na casa de Juarez, então cacique da Estiva<sup>149</sup>.

De modo semelhante à caminhada que levou as primeiras famílias a cruzarem o estado rumo a Viamão, as meninas da aldeia vivem atualmente experimentando situações que as permitam alcançar melhores condições de vida. Experimentam o mundo medindo suas oportunidades a partir dos sinais que identificam. A escola certamente as permitiu vislumbrar novas possibilidades de existência exatamente como previam Juarez e Talcira. Previsão herdada talvez da *Kunhã Karáí* Dona Laurinda, mãe de Talcira, Genira e Cláudia, que afirmava a necessidade da escola. Dona Laurinda contava que para que as crianças Mbyá tenham um futuro, é necessário que frequentem a escola como fazem os filhos do *Juruá*. Em certo sentido, ela diz que é preciso aprender a ser branco ao mesmo tempo em que é necessário aprender a ler o mundo que se apresenta, que se aprenda a traduzi-lo a partir da reflexão, que os Guarani mantenham sempre presente, em qualquer situação, a capacidade de adaptar as palavras a este mundo mudado e do qual não é possível escapar. O que não significa de modo algum o abandono permanente daquilo o que eles definem como o *nhande rekó* - *nosso modo de ser*.

Mas é preciso se perguntar o que é este “jeito de ser Guarani” de que falam as palavras dos mais velhos? Seria, como poderia supor Benedict<sup>150</sup>, o padrão da cultura como a história de adaptação das pessoas aos critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração a outra em determinada comunidade? Ou seja, o *nhande rekó* como processo de moldagem da experiência individual aos costumes da sociedade Guarani? E se lembrarmos que a observação precisa deste *jeito* representa a possibilidade de acesso à imortalidade, à Terra sem Mal, poderíamos crer que todo o problema dos Mbyá reside na proteção dos costumes a [má]influência do modo de vida ocidental. “Só querem saber de paracetamol”, dizia Talcira, temendo pela continuidade das práticas e dos poderes dos *Karáí*.

---

<sup>149</sup>CARREIRA, Fernando. *Os mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

<sup>150</sup> BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

De certa forma, as palavras da liderança Mbyá lembram as de Ramon, chefe dos *Digger Indians* californianos, sobre os costumes de seu povo em tempos antigos. Conforme contava Benedict<sup>151</sup>, as mãos do chefe indígena tremiam e sua voz se quebrava de emoção quando lembrava dos xamãs que se transformavam em urso bem diante de seus olhos. Para Ramon, nada se comparava ao poder de seu povo na época em que comia “a saúde do deserto” ao invés de enlatados e coisas à venda nos açougues. Para ele, estas inovações é que tinham degradado seu povo em tempos recentes.

Plantador de pêssigo e damasco em terras irrigadas, um dia Ramon interrompeu sua descrição da moagem de sementes de algarroba para contar a Benedict sobre o triste destino de sua cultura. “No princípio Deus deu a cada povo uma xícara, uma xícara de argila, e desta xícara todos beberam a vida [...] Todos mergulharam na água mas suas xícaras eram diferentes. Agora nossa xícara está quebrada. Ela acabou”<sup>152</sup>.

Para Ramon, as coisas que tinham dado sentido à vida de sua gente - os rituais, as obrigações do sistema econômico, a possessão na dança do urso, as normas de certo e errado – haviam todas se perdido. Não se tratava da extinção propriamente dita do povo de Ramon, mas da perda daquilo cujo valor equivale ao da própria vida de sua gente: como sugere Benedict<sup>153</sup>, o ancião falava do fim da urdidura do conjunto das suas normas e crenças. Ramon, obviamente – assim como Talcira - sabia que restavam outras xícaras de vida que talvez contivessem a mesma água, mas sua perda era irreparável. A modelagem dessa xícara fora fundamental, toda coerente, de certa forma. Era a xícara deles, como salienta a autora. O lamento do chefe índio – também de modo análogo à preocupação da *Kunha Karaí* Mbyá – é um produto de sua experiência pessoal com a questão a que se referia – a mudança colocada pelo “encontro” de culturas. Pois os dois vivenciaram duas culturas cujos valores e modos de pensar são incomparáveis. Sina difícil, conclui Benedict.

Mas existem diferenças sutis entre os dois casos, entre as duas experiências que as falas exprimem. Pois Talcira, ao expressar seus medos, revela as consequências funestas da passagem *completa* de uma situação a outra. Da adesão irrestrita às práticas medicinais ocidentais. Da ampla adesão a um sistema de conhecimento em detrimento

---

<sup>151</sup> BENEDICT, Ruth. *Op. cit.*

<sup>152</sup> BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p.26.

<sup>153</sup> *Idem*

de outro. O que significa, como vimos, que de seu ponto de vista não há exatamente uma restrição a experimentação, a vivência de duas culturas e modos de pensar não comparáveis, como sugere Benedict<sup>154</sup> em relação ao caso de Ramon. A líder da Estiva sempre defendeu e lutou por um posto de saúde na aldeia pois reconhece a existência de vários poderes no mundo [o cacique Arnildo expunha tal ideia no evento da Fabico]. Há o poder dos *Karaí* assim como existe o poder dos brancos, que é um poder diferente. E hoje – no mundo mudado – é imprescindível dominar este outro poder. Arnildo contava ainda que é preciso ter o poder de ser branco, pois é possível ser Mbyá e branco ao mesmo tempo.

É este precisamente o efeito do curso da vida e das pressões do ambiente. Eles fornecem uma imensa quantidade de orientações possíveis que podem servir para uma sociedade se conduzir. Neste sentido, o *nhande rekó* expressa um modo de ser definido pela capacidade constante de expor-se ao mundo – de seguir o curso destas orientações. Expressa a capacidade de caminhar e experimentar as possibilidades que ele apresenta enquanto modo de produzir uma vida durável. O costume que as palavras dos mais velhos convocam sob o termo *nosso jeito* equivale assim a um tipo de “objeto virtual”, a algo pertencente a um passado puro, um passado que nunca foi presente, tal qual o passado mítico da Terra sem Mal. Este objeto virtual chamado *nhande rekó* existe somente como fragmento de si mesmo: ele é algo que só é encontrado quando perdido – só existe como reencontro. Fazer o presente – ou uma vida durável – é reencontrar aquilo do objeto virtual que envolve o objeto real, a vida atual dos Guarani. O que significa que a duração da vida como medida do *nhande rekó* somente poderá ser mensurada pela maneira como ele faz reencontrar o objeto perdido. É isto, me parece, o que Dona Marcelina quer dizer ao contar da necessidade de adaptar as palavras ao mundo. Trata-se de reencontrar [ou inventar] uma forma de continuar sendo o mesmo neste mundo mudado. O que significa que o mundo Guarani não está acabado, como o de Ramon, pois o fator decisivo de sua diferença é o modo nômade de ocupar a Terra [ecúmeno], pois como lembra Lapoujade “os nômades são os únicos que ocupam a terra, que seguem a terra, que estão numa relação de imanência com ela”<sup>155</sup> Com isto podemos concluir que, diferentemente dos *Digger Indians*, a xícara Guarani continua inteira, rachada é bem verdade [como de fato sempre esteve] e vazando para ambos os lados.

---

<sup>154</sup> BENEDICT, Ruth. *Op. cit.*

<sup>155</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. p.41.



Toda forma de poder – Presença Guarani na Fabico/UFRGS. Fonte: Acervo pessoal

### 1.2.3 O fim do “grupo de estudos”

Nunca houve um terceiro encontro do “grupo de estudos”. Minha próxima visita a Estiva seria para informar aos Guarani do cancelamento da pesquisa. De fato, esta possibilidade já havia sido colocada durante a segunda reunião. O processo de sua liberação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS [CEP] corria lentamente em virtude – acredito – da natureza de seu “objeto”, a vida dos vulneráveis – forma como os indígenas são definidos pelas normas que regem a conduta do CEP. O termo é oriundo do juridiquês e traduzível facilmente para a linguagem ordinária por *incapaz*. O *incapaz*, neste caso, é aquele que não faz ideia do que acontece ao seu redor. Que não sabe no que está envolvido. Presa fácil, portanto, para o estranho intrometido munido de gravador e caderninho que, tal qual uma criança, não cansa de fazer perguntas idiotas. Aliás, as crianças também são definidas pelo juridiquês como vulneráveis – o que significa como vimos que também não fazem ideia de onde estão se metendo. Precisamos então protegê-las. “Lugar de criança é na escola”, diz o slogan oficial do senso comum. Pois é lá que elas aprenderão a fazer alguma ideia ou, na pior das

hipóteses, aprenderão a não se importar. De qualquer maneira, parece que existe certa distância que marca um grau de vulnerabilidade distinto entre índios e crianças. Pois as últimas, ao deixarem de sê-lo, escapam dela enquanto condição.

Os pobres índios, ao contrário, sob os olhares vigilantes daqueles que se outorgam o dever de protegê-los, parecem não ter a mesma sorte. Ainda que eles estejam por aí fazendo Carnaval - como proclamava sabiamente Oswald de Andrade - dizendo, a cada dia com mais ênfase, que lugar de índio é na aldeia [demarcada, de preferência], mas também é na escola, na Universidade, na pós-graduação, na pesquisa, na política, na música, no cinema, no rádio, de jaleco no hospital,... e apesar de todo alarido, de dizerem em alto e bom som para quem estiver disponível, os reguladores da ética (como se ética fosse algo de regular-se unilateralmente) insistem na incapacidade congênita dos índios de fazer alguma ideia. Eles falam e cantam, põem o bloco na rua, mas quem se importa, afinal não são eles os vulneráveis? Os que não fazem ideia?

Ao que me consta [e isto não passa de um esboço de resposta], tudo indica que o juridiquês formula um tipo de solução orwelliana para as implicações de responsabilidade que envolvem as pesquisas com vulneráveis, já que a seus olhos eles realmente o são. No caso indígena, o termo “vulnerável” põe em ação a manobra linguística do duplipensar - de manter na cabeça simultaneamente duas crenças contraditórias acreditando genuinamente em ambas – no intuito de contornar, no âmbito regulatório, o respeito a uma “ética nativa” garantido pela constituição de 1988. A novilíngua das Comissões e Comitês de Ética em Pesquisa provoca então, em um efeito sutil e consciente de hipnose, a inconsciência do processo de apagamento dos avanços conquistados a duras penas pelos índios em prol do reconhecimento de seus direitos.

Com isso, é possível dizer que a Universidade, não em seu conjunto, mas em alguns dos seus instantes – como estes das Comissões com “C” maiúsculo - caminha a contrapelo dos processos sócio-históricos de reconhecimento do caráter multi-étnico constitutivo do território chamado Brasil e, portanto, do respeito à capacidade de autogerência das multiplicidades, assumindo uma postura eminentemente tutelar em relação a elas. Postura que define a posição que eles – os que não fazem ideia - devem ocupar. A daquele que não sabe por que não é capaz. E sendo o saber uma posição, como bem lembra Rancière<sup>156</sup>, podemos dizer também que do ponto de vista institucional não há nenhuma disposição em abrir mão da sua. Neste sentido, a tutela

---

<sup>156</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

define *a priori* o lugar de incapaz como o espaço a ser ocupado pelo índio em relação à Universidade e à pesquisa. Em síntese, a tutela é um ato de silenciamento. O vulnerável é alguém infantilizado, falado, como diz Lélia Gonzales<sup>157</sup>, porque *infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos.

Felizmente não é este o quadro geral das pesquisas em Ciências Sociais e Humanas no país. Existem centros importantes de resistência à adoção incondicional das normas impostas verticalmente as Ciências Sociais pelos reguladores oriundos de outras áreas do conhecimento<sup>158</sup>. Áreas que, ao que tudo indica, desconhecem totalmente a natureza do trabalho metodológico concernente à Antropologia ou a alguns estudos na área da Educação. O debate em torno da questão não é exatamente novo e se desenrola já faz alguns anos buscando estabelecer os limites entre o que se convencionou chamar pesquisas realizadas *com* seres humanos, isto é, desenvolvidas por eles [os seres humanos] em conjunto – tal como as práticas etnográficas - e aquelas realizadas *em* seres humanos, quando a relação entre o pesquisador e aquele que assume a posição de participante do estudo é marcada pelo caráter passivo deste último, modelo comumente utilizado em áreas como a da Saúde. No entanto, se no quadro geral de disputas pela regulação dos procedimentos éticos na prática de pesquisa acadêmica é possível visualizar focos de resistência à imposição verticalizada das normas, este não é exatamente o caso da PUCRS, que parece ter adotado de forma irrestrita e acrítica o modelo construído pela CONEP com base nas normas do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Aqui, talvez, fosse necessário fazer ressoar de maneira intensa as palavras de Dona Marcelina: porque não só as palavras necessitam se adaptar ao mundo mudado.

A morosidade do CEP indicava portanto que o projeto realmente não seria liberado. De acordo com a resolução do sistema CEP\CONEP, pesquisas que envolvam atividades de “coleta de dados” *in situ* com vulneráveis, caso o Comitê de Ética local assim o entenda, deverão ser direcionadas à apreciação do órgão federal de regulação. E

---

<sup>157</sup> GONZALES, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1984.

<sup>158</sup> Recentemente, a Universidade Federal do Rio de Janeiro [UFRJ] fez circular a decisão unânime e unilateral de seu Comitê de Ética em Pesquisa [CEP] do Centro de Filosofia e Ciências Humanas em desligar-se do sistema CEP/CONEP e a transformação do CEP em um comitê autônomo da UFRJ, baseado nos princípios gerais da ética, sem subordinação ao Ministério da Saúde ou ao Conselho Nacional de Saúde. Cabe lembrar que a drástica decisão tomada pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ ocorre somente após um longo período de negociação com o Ministério da Saúde e com o CNS, mais precisamente em decorrência do não cumprimento dos órgãos governamentais dos acordos tratados nos Grupos de Trabalho dedicados ao debate sobre a regulação ética das pesquisas.



entre o amplo espectro de grupos classificados como em situação de vulnerabilidade extrema – no sentido preciso do pleno desamparo frente aos riscos colocados pela pesquisa – os índios ocupam o topo da lista do *top ten* da vulnerabilidade. Em casos como este, a orientação geral é mesmo que as pesquisas que envolvam sua participação devam ser enviadas, todas, ao órgão máximo de regulação. O meu problema seria então a falta de tempo hábil para a defesa do texto da tese, visto que a morosidade é a marca indelével da ação dos Conselhos. A única saída cabível neste contexto seria procurar ganhar tempo acelerando etapas. Assim, no segundo encontro do “grupo de estudos” na Estiva, quando discutimos a situação do trabalho em relação ao Comitê de Ética, ficou decidido que Gerson me acompanharia até a Funai para garantir a liberação do projeto junto à instituição. Até então, acreditávamos que a confirmação do órgão indigenista convenceria os membros do CEP acerca da legitimidade ética do trabalho em andamento.

No escritório da Funai ouvimos que não haveriam maiores problemas para a liberação da pesquisa. Segundo a servidora responsável pelo gerenciamento das questões envolvendo os Guarani, o importante para a instituição era mesmo a concordância de participação da comunidade. E o simples fato de Gerson me acompanhar até aquela unidade da Funai para requisitar sua liberação atestava, frente a ela, não somente a aceitação, mas o interesse da comunidade na continuidade dos trabalhos. E de fato, Gerson havia exposto à funcionária toda a trajetória de um trabalho que começara com a pesquisa sobre a escola local. Discorreu a respeito de como ela havia sido redirecionada ao aprendizado e a vida das mulheres, assim como sobre o quanto elas estavam interessadas no estudo em desenvolvimento. A servidora comentou que independentemente do aceite da comunidade o projeto deveria atravessar o caminho burocrático e institucional de liberação de acesso à terra indígena, ou seja, que sua liberação estaria vinculada ao crivo da Assessoria de Acompanhamento de Estudos e Pesquisas da Funai/Brasília. Mas alertava também que este caminho seria meramente formal visto que junto a documentação, o escritório local – atendendo as recomendações da legislação nacional e internacional que garante a autodeterminação dos povos indígenas, e que faz do consentimento livre e esclarecido da comunidade o ponto fundamental para sua liberação - enviaria uma recomendação de liberação por interesse da comunidade. Assim, no outro dia pela manhã retornamos a unidade da Funai no

centro de Porto Alegre para entregar a cópia do projeto e toda a documentação exigida para o encaminhamento do pedido formal de liberação.

No caminho de volta a minha casa agradeci a Gerson pela ajuda com toda aquela burocracia, disse a ele que a pesquisa era muito importante para mim e que estava muito feliz com o trabalho que vinha construindo com as mulheres. Ele respondeu dizendo que não era nada, que somos amigos e que é assim que os amigos agem. Disse que todos estão felizes com a pesquisa e que seria importante que ela seguisse adiante. Aproveitei a ocasião para perguntar também a respeito da impressão das mulheres sobre aquilo o que vínhamos fazendo, se elas estavam realmente interessadas em participar como ela havia dito a funcionária da Funai. Sua resposta foi positiva, sim elas estavam realmente interessadas em nossas conversas, mas havia um porém. “A gente percebe que tu tá um pouco perdido, Fernando. Tá meio inseguro, sem saber por onde chegar até as coisas que realmente são importantes.” Surpreso, balancei a cabeça concordando com o que ele dizia. “O problema é que tu errou em alguns pontos importantes do teu trabalho”, continuou.

Essa conversa com as mulheres é um pouco complicada, principalmente com as mais velhas. Antes de tudo tu deveria ter encontrado alguém disposto a fazer o meio campo pra ti. Alguém que converse com elas e converse contigo e que assim possa ir acomodando as coisas. Eu poderia ter feito isso desde o início mas tu nunca pediu. A sorte é que as mulheres foram espertas e souberam fazer a conversa funcionar. Mas não te preocupa, daqui pra frente eu faço isso. Vou te ajudar a acabar o trabalho.

Subitamente, numa conversa em meio as movimentadas ruas do centro de Porto Alegre, a posição de vulnerável parecia deslocar-se de um extremo a outro dos termos da pesquisa. Interlocutor sofisticado, e portanto a milhas de distância da imagem do vulnerável incapacitado construída pela legislação vigente, Gerson soubera identificar o ponto exato de minha insegurança. A questão era que eu estava na Estiva para estudar um problema *com* os Guarani, e isso implicava na necessidade de desenvolver a habilidade ou a sensibilidade de identificar e seguir o problema que os outros, aqueles com os quais estudamos, se colocam a respeito do problema que nos interessa estudar. Faltavam-me as ferramentas para chegar lá. O que ele propunha então era auxiliar no trabalho de sintonia fina, de construção de uma linguagem comum que permitisse a mim e as mulheres manter a comunicação em funcionamento. De certo modo, foi este também o problema que as mulheres do grupo identificaram quando sugeriram que eu aprendesse sua língua. Obviamente, em situações de pesquisa como aquela em que

estávamos imersos, o domínio do língua tende a minimizar os problemas de ordem comunicativa. Mas dominar um língua demanda tempo e estudo, tudo o que não tínhamos. O obstáculo pode ser finalmente superado graças ao método que as mulheres desenvolveram para que eu aprendesse os recursos mínimos de sua língua. Falávamos simplesmente, ora em Guarnai ora em Português, sem intenção de chegar a lugar algum. Falávamos sobre tudo. Sobre as árvores, sobre as crianças, sobre os resultados do campeonato de futebol,... e assim esquecemos as intenções [os objetivos] que nos travavam. Até que as questões retornaram naturalmente.

Sugeri acima que me faltavam as ferramentas necessárias para a construção de um espaço qualquer de comunicação com os Guarani. O que não quer dizer que eu não houvesse feito o “dever de casa” e me entupido de leituras a seu respeito. Ao contrário, antes de ir a campo li parte considerável da imensa bibliografia dedicada aos Guarani. Mas isto não basta para fazer as coisas acontecerem. A rígida polidez da conduta Mbyá, o caráter introspectivo de suas ações, seus modos recatados, fechados e de poucas palavras pareciam não combinar com minha timidez em “campo”. De minha parte foi sempre muito custoso invadir o cotidiano de suas vidas com indagações que na maioria das vezes pareciam aborrecê-los. Mas talvez, quem sabe, todas estas impressões fossem fruto de uma percepção submersa em milhares de páginas escritas a respeito deste jeito reservado dos Mbyá. É possível que em outros tempos, quando a presença de pesquisadores não era ainda uma constante nas aldeias Guarani, minha atitude fosse tomada por arrogância ou descaso aos assuntos que os interessam. Atualmente, para minha sorte, a experiência acumulada pela invasão de hordas sucessivas de centenas de pesquisadores, fez dos Guaranis *experts* em pesquisas acadêmicas. De modo que minhas incapacidades e imperícias foram sempre, todas, precisamente avaliadas e resolvidas por eles.

Escrevendo sobre o trabalho de campo que realizou entre os Araweté e os Yawalapíti, Eduardo Viveiros de Castro<sup>159</sup> comentava certa exortação a respeito do regime enunciativo da etnografia “clássica” como conferidora de uma posição de poder absoluto ao autor, e que este controle discursivo manifesta o poder político-econômico da sociedade que o pesquisador representa sobre aquela que estuda<sup>160</sup>. O fato, como

---

<sup>159</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O campo na selva visto da praia*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v5, n10, 1992, p.170-190.

<sup>160</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*

salienta o autor, é que mesmo existindo algum fundo de verdade nesta crítica, ele nunca sentiu-se exercendo qualquer poder sobre os Araweté.

Ao contrário, eles eram os senhores do meu estar lá; e lá estava inteiramente a sua mercê, ignorante, desajeitado e ridículo, sujeito a meus "objetos"; até que me reconhecessem uma personalidade mais variada que a de um curioso provedor de bens, fui uma espécie de chimpanzé enjaulado que, em vez de receber, tinha que dar bananas aos humanos. A sua palavra era a lei; se pudesse, que a decifrasse<sup>161</sup>.

De certa forma esta foi também a tônica de minha estada entre os Guarani. A todo o momento, desde antes do convite de Genira e Talcira para conhecer a Estiva, foram eles os senhores de minha estada. Jamais me senti exercendo qualquer tipo de poder que pudesse coagi-los de algum modo, nem mesmo em nossas relações de trocas que foram sempre definidas por eles. E, se de alguma forma participei de conquistas importantes como a da área da nova aldeia, isto tampouco me habilitou a cobrar algo em contrapartida. No entanto, é impossível negar que as trocas viabilizaram ou facilitaram a comunicação, mas nunca a ponto de coagi-los – a ponto de colocá-los em uma relação de obrigatoriedade. Sua participação na pesquisa se deu na medida de seu interesse e paciência, e sempre que ultrapassado este limite, as conversas cessavam sem maiores problemas. Neste sentido, à medida do trabalho foi sempre a da cordialidade, marca indelével da postura Mbyá. Como vimos, graças a eles, a sua disponibilidade, interesse e capacidade de avaliação, a pesquisa pode encontrar seu rumo. E, apesar da importância decisiva de sua participação na construção do caminho argumentativo que proponho, jamais me senti autorizado a declará-los co-autores da tese. Como disse anteriormente, falo deles desde suas costas, a partir daquilo o que considere ser a forma como os problemas que me interessam apresentam-se como problemas para eles. Portanto não há ponto de vista nativo neste texto. Dediquei-me a enfrentar sozinho a questão a qual me apeguei, e o fiz a partir daquilo o que foi possível produzir de meu aprendizado *com* os Mbyá.

Mas retornemos ao problema do projeto e da Fundação Nacional do Índio. No dia em que eu e Gerson entregamos a documentação necessária à formalização da liberação da pesquisa, decidimos esperar pela resposta oficial do órgão indigenista e, posteriormente, de seus desdobramentos junto ao CEP para então dar sequência aos trabalhos do grupo. De tal modo, as visitas a Estiva assim como as atividades com as

---

<sup>161</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.* p.180.

mulheres estavam todas suspensas até segunda ordem. Na época, acreditávamos que, conforme havia nos informado a servidora do escritório de Porto Alegre, o trâmite em Brasília seria breve e logo teríamos a liberação em mãos. No entanto, desde a submissão da documentação necessária à liberação, passaram-se meses sem qualquer resposta do órgão indigenista. E, conforme nova indicação do escritório local, passei a tratar do assunto diretamente com o escritório de Brasília. Por e-mail pedi informações a respeito do andamento do processo e, para a minha surpresa, mais documentos foram requisitados como condição de análise da proposta de trabalho [documentos que não haviam sido solicitados pelo escritório local]. Prontamente enviei a nova documentação e mais uma vez foi preciso enfrentar um longo período de espera. Sem respostas, busquei novo contato com o escritório central da Funai e, novamente, recebi a resposta na forma de uma lista imensa de documentos necessários. A esta altura, o prazo hábil para a sequência da pesquisa esgotava-se. Além da liberação da Funai, precisávamos ainda passar pelos trâmites burocráticos concernentes à obtenção de pareceres e consentimentos do CEP e do CONEP. A solução possível, neste caso, foi a de reorganização da proposta a partir da suspensão da etnográfica como procedimento metodológico. De forma melancólica chegava ao fim os debates do “grupo de estudos” e os trabalhos na Estiva. Mas a pesquisa se redistribuía, e o processo de sua suspensão apresentava-se [novamente nos dois sentidos do termo] como possibilidade de análise daquelas questões colocadas durante a breve existência do “grupo de estudos”.

Mas a percepção dos efeitos nocivos da incidência da exacerbação burocrática sobre os processos investigativos que envolvem pesquisas acadêmicas não são de forma alguma um “privilégio” deste trabalho. Eduardo Viveiros de Castro<sup>162</sup>, ao contar as dificuldades enfrentadas em seu trabalho de campo no Ipixuna, fazia alusão direta à atuação funesta da Funai. Dizia ele: “Levei quase um ano saltando os obstáculos armados por um dos setores então mais ineptos, corruptos e autoritários da burocracia nativa, a Fundação Nacional do Índio <sup>163</sup>.” E, se o termo “então” utilizado pelo autor para qualificar a incorreção da postura da instituição delimita um tempo passado, e que, portanto, possivelmente tenha sido [como se espera] superado, ainda assim é possível encontrar registros da atuação ineficaz do órgão frente às exigências impostas aos pesquisadores e seus projetos. Neste sentido, a experiência da antropóloga Mariana

---

<sup>162</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O campo na selva visto da praia*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v5, n10, 1992, p.170-190.

<sup>163</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*. p.179.

Soares oferece um exemplo paradigmático da ação confusa e ineficiente da Funai. Segundo ela conta:

Quando já estava residindo na aldeia, fui alertada por um dos servidores da FUNAI que eu deveria pedir autorização para ingresso na terra indígena, através da Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas, FUNAI/Brasília. [...] encaminhei o pedido formal a FUNAI, em março de 2010. Somente no mês de julho, o servidor da FUNAI/Porto Alegre foi designado para averiguar in *locus* o posicionamento dos Guarani sobre a minha pesquisa, cujo convite foi feito para a minha participação, onde conversou com o cacique e alguns representantes das famílias que residem na **tekoa**. Nesse período, **Karai Iapuá** já havia assumido a função de cacique e, ironicamente, falou ao servidor da FUNAI que já havia passado tanto tempo (11 meses) da minha chegada à aldeia, e se eu estava ali até aquele dia era porque a comunidade havia permitido. A partir da visita, o servidor elaborou uma ata, com a assinatura dos Guarani com quem conversou, e encaminhou ao setor responsável dentro do órgão. Até hoje não recebi a autorização para ingresso na terra indígena, e pelo que tive informação, tal setor foi extinto após a reformulação do órgão. Evidentemente que para mim, por mais que já tivesse o consentimento oral da liderança política para a realização da minha pesquisa, essa passaria a se consolidar pelas relações com os demais Guarani. Cabe apontar que, não disponho de nenhuma autorização escrita para tal<sup>164</sup>.

Dois pontos importantes deste conjunto de relatos merecem destaque. O primeiro deles é bastante óbvio e diz respeito à incompetência com que a Funai gerencia os interesses das comunidades das quais se considera a legítima representante. Uma inabilidade inata exposta ao ridículo pelo comentário irônico do Karai Iapuá. O que se faz também pela falta de uniformidade ou coordenação nas ações de análise de situações concretas de pesquisa que interessam aos mesmos grupos, como no caso do pedido de minha liberação de acesso a terra indígena. Pois o que afirmava a servidora era que o fato de Gerson ter me acompanhado até o escritório do órgão, saindo de madrugada de Chico Serafim para requisitar a liberação de meu acesso a SUA aldeia, evidenciava o aceite da comunidade em participar da pesquisa, e que isto seria levado em conta no formato de uma recomendação oficial de liberação. Uma recomendação análoga à ata produzida pelo servidor que entrevistou os índios na pesquisa de Mariana, e que provavelmente se perdeu com a extinção do setor em que ele trabalhava. Do mesmo modo, é presumível que minha “recomendação” tenha se perdido diante das pilhas de documentos exigidos sucessivamente pela Assessoria de Acompanhamento de Estudos e Pesquisas.

---

<sup>164</sup> SOARES, Mariana. *Caminhos para viver o mbyá reko*. Tese, Porto Alegre: PPGAS UFRGS, 2012. p.48-9

O segundo ponto é mais complexo e envolve o conteúdo implícito em ações como estas que acabo de descrever, e que não são, de forma alguma, conteúdos exclusivos das práticas de agências de governo como a Fundação Nacional do Índio. Ao contrário, arrisco afirmar, estes conteúdos espraiam-se por diversos setores da sociedade nacional insinuando um dispositivo de poder *tutelar*, correspondente a padrões de governo e administração, como afirma Souza Lima<sup>165</sup>, que se estabelecem a partir de tradições de conhecimentos, normas e ações do Estado em face aos povos indígenas. Falamos assim de um “pensamento de Estado” que se consolida como norma de regulação não somente através da ação de suas agências, mas também a partir da atuação de outras instâncias [que pautam sua relação com o Estado por essas normas – como o CEP, por exemplo] que funcionam como um veículo de universalização e racionalização de suas formas simbólicas. Antônio Carlos de Souza Lima<sup>166</sup> demonstra claramente que esta modalidade de poder exercido por um Estado concebido como nacional - definido pelo autor como um *poder tutelar* – configura-se sob a forma de um regime de dominação juridicamente definido, que age localmente sobre os povos indígenas consolidando as bases históricas de uma dependência clientelística e inferiorizante, marca indelével da relação do Estado com os ameríndios. Mais do que isto, a tutela, segundo o autor, posta em prática pela ação de agências como o Serviço de Proteção ao Índio e posteriormente pela Funai, foi essencial no processo de formação de Estado no Brasil.

Deste modo, Souza Lima<sup>167</sup> aponta que a República brasileira emerge trazendo consigo a necessidade de lidar com um recente passado colonial e seu legado institucional e simbólico, a saber: a monarquia, a escravidão e a fusão entre Igreja e o Estado. A herança colonial colocava para as elites mestiças governantes da República em formação também o desafio de enfrentar um território mitificado desde a chegada dos primeiros colonizadores como a sede de inúmeros eldorados e quimeras, dotado de um extenso litoral e de um contingente humano pluriétnico – imigrantes do norte da Europa, negros africanos, negros crioulos, populações indígenas e uma massa de mestiços que consistia nos quadros da burocracia de um Estado nacional em expansão. Em resumo, o problema que se colocava às elites da jovem República brasileira era o de

---

<sup>165</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015.

<sup>166</sup> *Ibidem*

<sup>167</sup> *Ibidem*

como forjar um povo que se sentisse pertencente à pátria brasileira? E de como fazer este povo ocupar e tornar-se guardião de tão vasto território mantendo ao mesmo tempo o controle restritivo de acesso à terra, seguindo o lema positivista da ordem e do progresso?

Na virada do século XIX para o XX, a classe dominante brasileira – de base agrícola e escravista, precisou enfrentar este desafio importante para a manutenção de sua hegemonia sob o quadro histórico republicano que se desenhava. Esta nova realidade caracterizava-se por mudanças importantes e que são elencadas por Souza Lima<sup>168</sup>:

1. O fim da escravidão [juridicamente falando] impôs a necessidade de instauração de uma nova ordem vinculada ao ideal republicano de liberdade. Tornava-se, portanto, necessário criar as condições para que sob esta nova ordem fosse possível à elite nacional manter o controle sobre o acesso a terra assim como sobre a força de trabalho, em especial dos libertos e seus descendentes;
2. Igualmente indispensável, após o fim do Real Padroado e, conseqüentemente, das unidades administrativas mínimas – como as paróquias - foi a construção de um aparato administrativo de Estado;
3. Implícita e paralelamente a todas estas transformações transcorria um movimento de redefinição dos modos de imaginar e de se pertencer à comunidade política durante o regime republicano.

Foi neste contexto de busca por controle sobre os fluxos transformacionais ativados pela instauração da ordem republicana que o SPI surge, em 1918, como resposta direta aos conflitos resultantes de novas ondas de ocupação e exploração territorial do país, dentro dos quadros de um Estado em expansão e de atividades econômicas que penetravam em regiões ocupadas por povos indígenas em estado de guerra contra os invasores<sup>169</sup>. O mais relevante, no entanto, ainda segundo o autor, é perceber que todas as ações do Estado republicano – seja via SPI ou mesmo através da *Marcha para Oeste*, com a chamada Fundação Brasil Central, imaginada por alguns nos termos de uma contrapartida ao SPI - sempre estiveram associadas e faziam parte da intenção de controle sobre o interior do país. De tal modo, é possível destacar a dimensão fundiária destas ações como elemento primordial de intervenção do Estado

---

<sup>168</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015. p.428

<sup>169</sup> *Ibidem*



sobre os povos indígenas, assim como a linha de continuidade que se estabelece entre a atuação republicana e a história colonial de longo prazo, presente, certamente, de diferentes formas no Brasil contemporâneo.

Souza Lima<sup>170</sup> enfatiza ainda que sua ideia de poder tutelar tem como fim descrever formas de ação que, se nem sempre estatais, num dado momento se concentraram sob o comando dos especialistas em imaginação coletiva [e a esta altura já não há mais como deixar de lembrar de ações como as do CEP/CONEP] e de sua intervenção num território de poder concebido nacionalmente. A tutela é a modalidade de poder exercido por uma comunidade política centralizada sob o poderio de um Estado, entendido aqui como resultante e vetor dependente da articulação de amplas redes sociais dispostas ao longo de territórios, e que se vinculam e se fazem Estado por mecanismos diferenciados<sup>171</sup>. Este impulso centralizador, de concentração de recursos e hierarquização, fornece às elites que compõem os estratos dominantes e os quadros administrativos, tanto das colônias quanto dos Estados nascentes, a possibilidade de submeter a multiplicidade de comunidades étnicas dispostas em um espaço apropriado sob a forma de território<sup>172</sup>.

Com isso, podemos concluir que o poder tutelar é antes de tudo um poder estatizado em agências com objetivo de abrangência nacional, isto é, que se estendem como malha administrativa pelo mapa político do país e cuja função é simultaneamente tática e estratégica. Ainda de acordo com o autor, no caso brasileiro, a ação militar da guerra de conquista está sempre presente no plano retórico desta forma de poder. E se considerarmos o poder performativo das palavras, os modos de enunciação são também determinantes<sup>173</sup>. E sobre este poder das palavras, como vimos, Dona Marcelina já havia alertado.

Assim, o exercício do poder tutelar tem como finalidade última sedentarizar povos errantes, agindo sobre suas ações no sentido preciso de vencer a resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou ainda capturar para a malha de agências do governo outros povos com tempo mais longo de interação com a sociedade nacional, operando de tal forma para a consolidação da ideia de mapa nacional:

---

<sup>170</sup> *Idem*

<sup>171</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015. P.431

<sup>172</sup> *Ibidem*

<sup>173</sup> *Ibidem*

Como nas sociedades de soberania, tal forma de poder incide sobre espaços, estabelecendo-lhes limites muitas vezes com o emprego, fundamentalmente, de processos de exibição e de teatralização. Criam-se assim territórios para e pela função de administrá-los. Mas isto é feito excluindo/incluindo coletividades na esfera de controle administrativo, às quais são atribuídas posições sociais específicas, isto é, *status* diferenciados. O exercício do poder tutelar implica, pois, obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que são as coletividades sobre as quais incidirá.<sup>174</sup>

Esta modalidade de poder gera então simultaneamente um espaço de exclusão, ao criar *postos indígenas* junto aos quais as populações ameríndias deveriam se agregar, e inclusão de coletividades e terras numa rede nacional de vigilância e controle a partir de um centro de poder. A operação deste poder produz assim um efeito destoante muito parecido com aquele observado no processo de introdução do aparato escolar em aldeias Mbyá do RS<sup>175</sup>. No entanto, ainda que formalmente próximas, as duas experiências distanciam-se quanto a sua orientação final. Como veremos adiante [Capítulo 2] à experiência escolar Guarani pertence a um movimento mais amplo, intimamente ligado à noção de caminhar enquanto ato de abertura ao mundo, de exposição a ele e de busca por uma vida durável. Os sentidos opostos da divisão escolar indígena entre *coisas de índio* e *coisas de branco* remete a um processo simultâneo de abertura *ao* mundo como possibilidade de adição de novas formas de experimentá-lo e de proteção do modo de ser Mbyá, o *Nhande Reko*. No caso das ações de Estado, ou do pensamento de Estado, o sentido fundamental do efeito produzido pelo poder tutelar é o da relação consumptiva com estes *outros*, os índios. De tal modo, enquanto a escola na aldeia constitui um espaço de reafirmação da diferença e, portanto, de possibilidade de sua experimentação. O *posto*, ao contrário, na qualidade de tecnologia de poder garante a diluição da diferença através da transformação – diria da imposição de uma posição – do *outro* em “cidadão”, esta forma geral de conceber a comunidade política em um regime republicano.

Unidades de ação locais da agência de governo dos *índios*, o termo *posto* –léxico cujos variados significados evocam as idéias de sistema hierárquico e de ação militar – insinua um dispositivo de poder cuja ação deveria gerar, pelo tratamento supostamente segregado das populações às quais se destinava a

---

<sup>174</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015. P.431-2

<sup>175</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação PPGEduc/PUCRS, 2015.

atender, porções separadas do espaço interior estabelecido pelos limites internacionais do Estado nacional brasileiro.<sup>176</sup>

O *posto* [mas também seus substitutivos cronológicos, as *reservas* ou *terras* indígenas] constitui-se assim no arquétipo ou forma de expressão principal do tipo de ação que o Estado republicano adota em face das populações indígenas. Ele é um dos espaços oficiais de efetuação do interesse administrativo em rotular genericamente coletividades, vinculando-as a espaços e práticas distintivas de controle, inserindo-as em um sistema codificado e hierarquizado de atribuições positivas e negativas – um *status* – que é parte de uma tecnologia de Estado imaginada como governo em escala nacional. Ao fim e ao cabo, sob o ponto de vista que interessa à república, a tecnologia da tutela constitui-se no modo de garantir a [trans]formação dos índios em cidadãos brasileiros de segunda ordem, quer dizer, com acesso limitado aos direitos civis, políticos e sociais.

Neste sentido, tal qual aponta Souza Lima<sup>177</sup>, o primeiro instrumento legal de regulação da identificação e hierarquização especializada foi produzido em 1910 pelos idealizadores do SPI. E por interferência do mesmo SPI, os índios foram inseridos no primeiro Código Civil republicano de 1918, no grupo dos relativamente incapazes, composto ainda por maiores de dezesseis anos e menores de vinte e um, mulheres casadas e pródigos. No artigo nº6 do Código Civil, os “silvícolas” eram submetidos ao regime tutelar que seria revogado à medida de sua adaptação à civilização. A Lei 5484/28, que regulava as normas específicas da tutela, em seu artigo 5º estabelecia que o entendimento da capacidade de fato dos indígenas estaria diretamente vinculada a sua incorporação à sociedade civilizada – isto é, a sua adaptação ao modo de vida dos brancos. Já o artigo 6º definia que os não adaptados deveriam submeterem-se à tutela do Estado que a exerceria de acordo com o grau de adaptação de cada um por intermédio do SPI. De tal forma, o regime tutelar exercia-se sobre um *status* jurídico – índios adaptados ou não – sendo a tarefa do Estado sua regulação; que a punha em prática através de seu centro de poder – a agência específica, única responsável pela condução da política indigenista.

Como salientado acima, a figura administrativa das *reservas indígenas* – cujo exemplo concreto mais imediato é a de Dourados, no MS, definida pela procuradora Deborah Duprat como “a coisa mais indigna que existe” [ver pág. 38], configura-se

---

<sup>176</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015. P.432.

<sup>177</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Op. cit.*

como o produto mais bem acabado da dinâmica tutelar. Estas pequenas porções de terra reconhecidas pela administração pública como de posse de índios e atribuídas a sua manutenção, representam acima de tudo, a especificação de um espaço-tempo – uma posição – a ser ocupada por eles. Sua finalidade era disciplinar não só o acesso às terras entendidas como livres, mas também o modo de ocupação da Terra. Pois a reserva enquanto ação de confinamento tem como objetivo suprimir a errância, isto é, a circulação dos povos pelos territórios tradicionais segundo suas formas particulares de adaptação ecológica. Falamos então da possibilidade real de supressão ou esmagamento do *ethos* andante indígena pela incidência direta de normas reguladoras que restringem o seu acesso ao território. Como visto no caso de Dourados, as reservas produzem efeitos nefastos traduzidos nos altos índices de alcoolismo e suicídios entre as populações confinadas.

Somente após a década de 1950, sob o influxo da Declaração Universal de Direitos do Homem, da crítica ao racismo colonialista e sua consequência direta, a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho [OIT] sobre a proteção de Populações Indígenas e Tribais, começa a consolidar-se no Brasil – país que primou sempre pela homogeneidade - uma nova imagem na qual os povos indígenas deveriam existir em sua diferença.

As repercussões mais imediatas desta transformação relativa e gradual de pensamento e ação política vieram na forma mudança na concepção da extensão das terras a serem ocupadas pelos indígenas; naquela ocasião imaginava-se que a garantia da transformação social autogerida e paulatina, em harmonia com seus modos particulares de relação com a natureza e na direção que julgassem oportuna, se daria a partir da garantia de extensões de terras suficientes. Assim, nasceu a proposição de criação de *parques indígenas*, cujo o mais conhecido, sem dúvida, é o do Xingú, que durante muito tempo serviu de vitrine do indigenismo brasileiro. O Xingú, principalmente como imagem fora do Brasil, representou o mundo intocado pelo branco, onde os índios poderiam existir segundo seu modo de vida, refugiados da ação destruidora dos brancos e sua sociedade. O índio xinguano correspondia assim à imagem do índio puro, *primitivo*, o verdadeiro índio calcado na imaginação romântica.

Segue ainda como transformação importante do período a extinção do SPI, em 1967, como resultado de uma Comissão Parlamentar de Inquérito<sup>178</sup>, e a posterior criação da Funai, em Dezembro do mesmo ano, com o objetivo de exercer o monopólio tutelar, provendo aos indígenas todas as ações de Estado necessárias, inclusive as ações de proteção às suas terras e aos ritmos culturais específicos, representado-as juridicamente. No entanto, em 1968, sob o regime golpista instalado no poder em 1964, a Funai engajou-se na expansão territorial nacional sobre a Amazônia. Assim como a ditadura Vargas que utilizou-se amplamente da retórica de expansão das fronteiras através da *marcha para o Oeste*, o regime militar de 1964 inaugurou a expansão sobre a Amazônia calcada em planos desenvolvimentistas de integração nacional, cujos impactos sobre os povos da floresta foram amplamente denunciados em escala internacional. Como forma de justificar o milagre brasileiro frente às denúncias internacionais, o governo ditatorial militar aprovou em 1973 o Estatuto do Índio [Lei 6001/1973] de teor assimilacionista e tutelar, mas que ainda assim, conforme conta Souza e Lima<sup>179</sup>, inaugurou as bases que permitiriam a luta pelo direito às terras que ocupavam os povos indígenas na Amazônia.

Mas foi a Constituição de 1988, a “Carta Cidadã”, que pôs um fim jurídico ao regime tutelar, o que não significa necessariamente o fim da tutela como prática cotidiana de relação. Em seu Capítulo VIII, “Dos Índios” a Carta estabelece que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são parte legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

---

<sup>178</sup> Nos quadros da Comissão Nacional da Verdade, um trecho do *Relatório Figueiredo* retirado de outra comissão parlamentar de inquérito realizada entre 1967 e 1968, parece dar o tom do pior lado da mediação tutelar realizada sob o regime do SPI: “Pelo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção ao Índio foi antro de corrupção inominável durante muitos anos. O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhes impuseram um regime de escravidão e lhes negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade humana. É espantoso que exista na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos cuja bestialidade tenha atingido requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça”.

<sup>179</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Op. cit.*

Assim, a Constituição de 1988 pôs fim ao regime tutelar, abrindo caminho para a emergência e proliferação do que se convencionou chamar de “movimento indígena organizado”. Como salienta o autor<sup>180</sup>, estas organizações têm formas e funções de ação diferenciadas tanto das imagens comuns assimiladas aos sindicatos e associativismos verticalizados, quanto de suas próprias imagens de organização<sup>181</sup>, e vêm percorrendo um árduo caminho de estabelecimento de novas frentes de comunicação com o Estado. Mas se a quebra do monopólio tutelar do Estado sobre os povos indígenas exercido pela Funai até os anos 1990 se deu em larga escala pela organização dos povos indígenas, dela decorre um conjunto de alterações que se consolidam também no âmbito da esfera administrativa. Entre elas, aquela que mais incidiu sobre a luta indígena foi a adoção do princípio de participação como elemento-chave da política nacional, expressão da luta dos movimentos sociais no quadro do processo constituinte, e que sob o âmbito da luta indígena repercutiu na forma de políticas diferenciais principalmente nas áreas da saúde e educação.

[...] a criação de políticas diferenciadas após décadas de tutela exercida monopolisticamente por apenas uma agência governamental apresentou-se no cotidiano da vida indígena como uma extrema necessidade de compreensão do que apareceu como cenários, redes administrativas, padrões de ação fragmentários e diferenciados. Já em 1998 muitos indígenas reclamavam que conheciam pouco ou nada do funcionamento da máquina da administração pública, e que as “capacitações” que os financiadores e “parceiros” internacionais lhes ofereciam eram voltadas para atividades gerenciais e não para entender o funcionamento da vida política de modo que conseguissem efetivamente se posicionar. *Lideranças e organizações indígenas* viram-se progressivamente dependentes agora de práticas tutelares de uma cadeia de mediadores governamentais e não governamentais<sup>182</sup>.

Com isto o autor aponta que o princípio de participação tornou-se uma inovação relativa visto que a prática encobria, digamos assim, a reelaboração da tecnologia de

---

<sup>180</sup> *Ibidem*

<sup>181</sup> Entre os Mbyá Guarani, por exemplo, é possível identificar claramente as distâncias que se estabelecem entre as formas organizacionais relativas à CAPG e aquela que se acerca da figura do Cacique Geral. Ainda que ambas, como demonstra do trabalho de Mariana Soares (2012), possuam os mesmos fins diante das políticas de etnodesenvolvimento propostas em grande parte pelo Estado, elas divergem claramente no que diz respeito ao modo de alcançar seus objetivos. No capítulo seguinte retomo a discussão de Mariana buscando explorar as táticas nativas de relação com o Estado enquanto prática de alargamento da vida.

<sup>182</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. Mana (21)2: 425-457, 2015. p. 444.

tutela. De um cunho eminentemente político e marcado como busca pela autonomia, a participação indígena converteu-se em uma presença de caráter meramente técnico, burocrático e por vezes figurativo. E se levarmos em conta a trajetória histórica da relação entre Estado e indígenas, marcada pelo exercício autoritário e violento do poder de Estado pela produção de desigualdade social assim como pela ação violenta e colonial das elites políticas, é possível compreender o recente clima de tensão e conflito que se estabelece através desta progressiva mudança.

O fato é que as práticas participativas vinculadas à ideia de democracia direta, e que, como tal, envolvem a capacidade comunicativa, impõem a aquisição de certos recursos e conhecimentos que são variáveis. O uso correto da língua, o acesso competente a utilização de computadores, e toda uma série de práticas cotidianas como se habituar a aeroportos, aviões, ao trânsito através de grandes cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, a vida em hotéis, etc, que marcam a vida dos “representantes” das organizações indígenas. É preciso ainda adquirir certa etiqueta adequada aos foros participativos. E esta não é uma questão menor, no sentido de algo facilmente superado. Basta levar em conta a forma Guarani de debate “político”, permeado por palavras de sabedoria recebidas diretamente dos seres divinos – “é preciso meditar para aprender as próprias palavras”, dizia Dona Marcelina como quem diz que as palavras não são algo simplesmente a ser dito. O tempo de fala muitas vezes vira um objeto de disputa em reuniões políticas, porque ele é limitado, enquanto os indígenas tem estilos retóricos que demandam maiores períodos de intervenção.

Como resposta a esta necessidade adaptativa é possível observar uma quebra progressiva no papel dos mediadores não indígenas, ainda que em certas ocasiões comportar-se como tutelado assuma função estratégica importante. Mas fundamental mesmo é que a aquisição de conhecimentos tem sido outra forma intensamente perseguida para a superação da tutela e revalorização étnica.<sup>183</sup> E isto leva as famílias extensas e suas coletividades a depositar nas gerações mais novas suas esperanças de formação de mediadores competentes entre as aldeias e cenários urbanos e governamentais. A escola na aldeia apresenta-se assim como um espaço fundamental neste processo de formação para o futuro. Abrindo o corpo indígena ao mundo<sup>184</sup>, submetendo este corpo a outras experiências, a escola promove, não só no ambiente

---

<sup>183</sup> SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Op. cit.*

<sup>184</sup> CARREIRA, Fernando. *A escola e o corpo – antimestiçagem entre os Mbyá Guarani*. REMEA: Rio Grande, v35, n3 p.133-151, set/dez, 2018.

restrito das salas de aula mas em todas as suas áreas, a possibilidade de “aprender a ser branco”, como dizia o cacique Arnildo. E por isso é interessante que a escola diferenciada, como destacam os moradores da Estiva, conte com “toda a papelada que tem uma escola de branco”<sup>185</sup>, pois manejar “a papelada” significa aprender sobre os procedimentos burocráticos que envolvem a relação com o Estado. De tal forma, a escola insere-se como um primeiro passo em um movimento maior de redistribuição das potências de luta a partir da formação de uma intelectualidade indígena que se forja tanto nas aldeias como nas escolas, universidades, assim como na luta política, na interlocução através de redes sociais e com pesquisadores. É a partir de experiências múltiplas em diversos espaços de circulação e diálogos com agentes diversificados que esta jovem intelectualidade tem produzido sínteses e interpretações acerca de seu futuro, pondo sempre a frente as orientações que partem de suas coletividades.

Assim, podemos definir o “grito” indígena como a busca pela manutenção de seu *ethos* caminhante, por uma forma de ocupação da Terra. Como os Brô MC’s que fazem de todo *rap* um protesto, a luta indígena por condições melhores de vida envolve a necessidade de absorção de aspectos particulares daquilo o que os Guarani chamam de *o mundo dos brancos*<sup>186</sup>. A tática nativa diz respeito assim à possibilidade de incorporação da doença [do *outro*] como forma de se tornar resistente a ela<sup>187</sup>. De modo que frente às práticas de sedentarização forçada, frente à criação de *postos* de confinamento tanto físicos, do qual Dourados é a expressão mais acabada, quanto simbólicos, como aquele referente ao discurso da vulnerabilidade adotado pelos *especialistas em imaginação de coletivos* do CEP e do Conselho Nacional de Saúde, os índios impõem a força de sua presença pelo estabelecimento de novas formas de comunicação. Agem subterraneamente no âmago à maneira de uma toupeira.<sup>188</sup>

E assim toda a questão se faz política, porque os povos não são separáveis dos gritos que fazem ouvir<sup>189</sup>. *Quid júris?* Questão fundamental porque nos coloca o problema da distribuição da Terra. Como distribuir a Terra ou o solo? A quem pertence? Quem decide sobre sua distribuição ou sua partilha? E de que Terra se fala?<sup>190</sup> De que

---

<sup>185</sup> CARREIRA, Fernando. *Op. cit.*

<sup>186</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão á escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação, PPGEduc/PUCRS, 2015.

<sup>187</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas, the protection and negation of life*. Cambridge: Polity Press, 2011.

<sup>188</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. p.53.

<sup>189</sup> LAPOUJADE, David. *Op. cit.* p.44.

<sup>190</sup> LAPOUJADE, David. *Op. cit.* p.40.



maneira os homens ocupam a Terra?<sup>191</sup> É uma questão ética e política [com que direito?] – com que direito se pode ocupar e distribuir a Terra? Com que direito a distribuímos através de ações de sedentarização? Com que direito buscamos fixar os povos nômades a *postos* como o da vulnerabilidade? Encerrá-los na posição do incapaz, até que sejam capazes de deixar de sê-lo. Entenda-se, deixar de ser quem são, o que equivale a dizer deixar seu modo de ocupação da Terra.

XXVI - vulnerabilidade: situação na qual pessoa ou grupo de pessoas tenha reduzida a capacidade de tomar decisões e opor resistência na situação da pesquisa, em decorrência de fatores individuais, psicológicos, econômicos, culturais, sociais ou políticos.<sup>192</sup>

Pois é contra a força de sedentarização que os povos nômades dirigem seus gritos. Contra elas agem subterraneamente, como toupeiras. Cavam sob a terra linhas arbitrárias que são a expressão da potência ou aquilo o que expõe tal potência, ela mesma inseparável da “Nova Terra” pois dela procede. Nova Terra, porque para os povos que andam o caminho constitui o solo absoluto – um plano de imanência – que é o solo de sua desterritorialização. O caminho é sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre a qual estes povos produzem suas sínteses. Mas não se trata da terra dos geógrafos ou dos geólogos, e sim de uma terra abstrata que difere incessantemente de si mesma, envolvida em um processo constante de desterritorialização de si e que nasce dessa mesma desterritorialização. É próprio de sua leveza desterritorializar-se.<sup>193</sup> E podemos novamente retomar a questão. *Quid júris?* Já que o sentido da palavra Terra não parece ser o mesmo em todos os casos.

A desterritorialização é, assim, o movimento aberrante da Terra, é através dela – da Nova Terra – que um ser se individua e que o menor se iguala ao maior se for, como este, até o limite do que pode. Mas não devemos entender aqui por fatores individuantes “indivíduos” constituídos na experiência, mas o que neles age como princípio transcendental, plástico, anárquico e nômade, contemporâneo aos processos de individuação.<sup>194</sup>

Não só habita-se a terra como poeta, mas ocupa-se a terra como nômade, como metalúrgico, como troglodita, como animal, como guerreiro, como índio,... mas

---

<sup>191</sup> LAPOUJADE, David. *Op. cit.*, p.45.

<sup>192</sup> Resolução nº 510 do Conselho Nacional de Saúde, de 7 de abril de 2016. Disponível em <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/reso510.pdf>

<sup>193</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. p.39.

<sup>194</sup> LAPOUJADE, David. *Op. cit.* p.56.

também como homem de Estado, como proprietário de terra, como déspota, como burocrata – em suma, de múltiplas maneiras segundo os agenciamentos.<sup>195</sup>

Isto significa que se existem dois grandes modos de ocupação da Terra, uma distribuição louca e demoníaca e uma do bom senso, ordenada e compensatória [diríamos dois modos de caminhar pela Terra], não devemos ver nelas a exposição de um dualismo. Pois estes modos distintos de direito misturam-se o tempo todo, atravessando-se mutuamente e compondo novos tipos de espaços, seguindo as combinações inéditas que formam. E esta talvez seja a grande lição que possamos retirar das experiências nômades em solo de branco. A atenção ao caminho, as possibilidades de redistribuição que surgem quando nos dispusemos a caminhar até o limite de nos mesmos, ao limite do que podemos. É assim que se faz uma vida durável, que se chega a Terra sem Mal, que os Mbyá tornam-se novamente deuses. É preciso atenção as linhas arbitrárias que escapam sempre a sedentarização...

[...] pois os movimentos extravagantes dos povos que dançam no meio do terreiro do espaço colonial tocando um foda-se para a boa ordem e pro progresso, porque deslocam com eles blocos inteiros de territórios e desfazem toda correspondência com toda violência tolerável entre as etnias e as classes, abolem também as fronteiras do humano e do não-humano que as identidades territoriais, culturais e sociais têm, no final das contas, a vocação de proteger.<sup>196</sup>

Pois é assim mesmo, tocando um foda-se para a vulnerabilidade, para os *postos indígenas* marcadores de posições e hierarquias que visam o seu confinamento e sedentarização forçada, que os Mbyá embrenham-se nos caminhos que os levam até a terra dos *Juruá*, e nela dançam, bem no centro do terreiro colonial, mostrando que de fato, e de direito, esta terra tem dono. E que como aquele jaguar enjaulado, o seu passo é o sertão que a liberdade tem de frente. Que por ele se derramam os horizontes.

---

<sup>195</sup> LAPOUJADE, David. *Op. cit.* p.39.

<sup>196</sup> GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca negão sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017. p.28.

## 2 “alto lá, esta terra tem dono”

O corpo que atravessa aprende certamente um segundo mundo.  
Aquele para o qual se dirige, onde se fala outra língua,  
Mas ele se inicia sobretudo num terceiro, pelo qual transita.  
Michel Serres.

Sob o escaldante sol de Fevereiro, percorríamos eu, o cacique da aldeia da Estiva e seu irmão mais velho os trezentos e vinte quilômetros da BR-290 que separa os municípios de São Gabriel, situado na região da Campanha Central do Rio Grande do Sul, e Porto Alegre, a capital do estado. Dias antes, durante o Carnaval de 2016, havíamos viajado até a fronteira oeste do RS para um importante evento político-religioso em honra à vida do herói Guarani Sepé Tiaraju. Naquela ocasião, reuniu-se na pequena cidade um grande número de lideranças políticas e religiosas de diversos estados do Brasil [Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro] e nações vizinhas [Argentina e Paraguai] para celebrar a memória dos guerreiros indígenas mortos na batalha de Caiboaté e debater acerca dos problemas que afetam suas reivindicações por acesso à terra, à saúde e à educação. O encontro, que contou com a colaboração do Conselho Indigenista Missionário [CIMI] em sua organização, se inseria no ciclo das reuniões regulares do CAPG, expandido-a, no entanto, ao ultrapassar o nível local pela incorporação de importantes lideranças de outros estados e países.

2006 foi o ano que marcou a inauguração do até então inédito encontro continental Guarani, realizado em São Gabriel. Em fevereiro daquele ano, mil e duzentos Guarani se reuniram no pequeno município da campanha para celebrar a memória dos 250 anos de morte de Sepé, trocar experiências e traçar planos para o futuro. Somados a camponeses e pequenos agricultores da Via Campesina, quilombolas e militantes da causa indígena, os Guarani transformaram o município, tipicamente latifundiário, na capital temporária da luta agrária no Brasil<sup>197</sup>. O encontro foi realizado no parque tradicionalista da cidade, local situado a cerca de três quilômetros da área em que Sepé foi assassinado por tropas espanholas e portuguesas quando lutava pela defesa daquelas terras, no qual ocorreram todos os próximos nove eventos. As assembléias de

---

<sup>197</sup> <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Movimentos-Sociais/Indigenas-relembam-Sepe-Tiaraju-em-encontro-continental/2/9290>

discussão das pautas indígenas aconteceram todas sob uma lona, no topo de uma coxilha do parque, de onde os Guarani contemplavam as terras de seus antepassados. De lá, olhando ao redor, puderam constatar que seus problemas são todos muito semelhantes e ainda muito próximos daqueles enfrentados pelos guerreiros que morreram pela espada das potências imperiais. Mauricio Gonçalves, presidente da CAPG, comentava naquela ocasião:

Entendemos que a situação é muito igual entre os diferentes povos [...] Enquanto não se demarcar as terras aqui no Brasil, a gente vai ver sempre os índios fora de seu território e isso leva os Guarani para a beira da estrada, vivendo entre a estrada e a cerca de fazendeiro<sup>198</sup>.

Ao final dos quatro dias de encontro, foi redigido pelas lideranças um documento condensando o teor de seus debates. Assim, o relatório final sublinhava o fortalecimento da luta dos Guarani pelo espírito e pelo sangue dos antepassados, mas alertava que apesar deste fortalecimento apenas 40% das terras indígenas no Brasil foram demarcadas, ainda que a Constituição de 1988 tenha reconhecido seus direitos como povo assinalado a obrigatoriedade das demarcações serem realizadas num prazo máximo de cinco anos. Sobre o “atraso” nos processos demarcatórios, a antropóloga Lúcia Rangel<sup>199</sup> - presente naquele primeiro encontro – afirmava que a luta por demarcação de terras enfrentou no Brasil, nos últimos cinquenta anos, um inimigo que se baseia em um discurso de “cunho desenvolvimentista muito contundente. Eles dizem: “viva a soja, viva o gado, a soja é o progresso e quem atrapalhar esse progresso está contra a maré do desenvolvimento<sup>200</sup>. Anastácio Peralta, líder Kaiowá, chamava atenção para este mesmo ponto, complementando que a união dos diferentes movimentos pode representar o começo de uma reação para mostrar para o mundo que pode existir um processo alternativo. Nas suas palavras: “a globalização está engolindo a gente [...] precisamos discutir o rumo da política indígena, pensar um projeto alternativo a esse, onde a soja vale mais que um pé de peroba, um pé de cedro<sup>201</sup>.” Frente a esta realidade de embate entre as comunidades indígenas e os grandes latifundiários exposta pela antropóloga e por Peralta, Paulo Maldos – assessor político do Cimi – salienta que encontros como aquele realizado em São Gabriel pelos Guarani podem significar uma

---

<sup>198</sup> *Ibdem*

<sup>199</sup> *Ibdem*

<sup>200</sup> *Ibdem*

<sup>201</sup> *Ibdem*

conexão maior entre camponeses e indígenas, o que poderia dar novos ares às lutas populares da América Latina. Segundo Maldos:

Tem que observar ainda mais, mas pelo menos o entusiasmo aponta para isso. Você sente eles [os índios] querendo criar coisas, você sente essa vontade de criar coisas. Acompanhei a formação da CUT, fui delegado na assembléia de formação da CUT. E lá era essa sensação que se tinha, do ‘vamos construir, vamos pra rua’. Quem está criando agora são eles<sup>202</sup>.

Talvez o grande ponto a ser celebrado nesta primeira experiência organizativa de maior amplitude entre os Guarani tenha sido mesmo o fato da consolidação do sentimento de unidade entre eles. A sua constatação de que estão envolvidos em uma batalha que guarda um sentido de continuidade histórica fundamental com a luta dos antepassados que deram a vida na defesa daquela terra. Santiago Franco, na décima edição do encontro, comentava a este respeito:

Sepé foi assassinado por causa da terra, que é a terra que é nossa mãe, terra que é nossa, do Guarani [...] nosso território, que é sagrado. Foi criado por Papa Tenondé pra nós. E Papa Tenondé falou pra o Sepé Tiaraju: essa terra foi criada pra vocês Guarani, pra que vocês fiquem guardião dessa terra, dessa natureza.<sup>203</sup>

Como resultado direto do Encontro Continental Guarani de São Gabriel, no ano seguinte, na aldeia *Tey'kue*, na cidade de Caarapó, Mato Grosso do Sul, foi lançada a campanha continental Povo Guarani, Grande Povo! Seu lançamento foi organizado pela Comissão de Professores Guarani do Mato Grosso do Sul e pelo Cimi, e seus objetivos, além de articular o povo, era mostrar à sociedade seu valor, intensificando a luta por direitos, principalmente, à vida e à terra. Conforme contava Leonardo Werá Tupã, morador da aldeia Morro dos Cavalos, em Santa Catarina, a campanha seria mais um instrumento de pressão para atingir seu direito à terra, assim como para divulgar a organização do seu povo. Para ele, o encontro entre os parentes de diversas localidades da América Latina mostra que existem muitas coisas parecidas na realidade Guarani dos estados brasileiros e demais países do continente. “Também é bom ver que a luta acontece em vários lugares. Nós temos mais de quinhentos anos de contato e continuamos resistindo<sup>204</sup>”.

---

<sup>202</sup> *Ibidem*

<sup>203</sup> A cobertura do 10 encontro Sepé Tiaraju realizada pelos membros do CorreriaTV está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JmYp9Ndblv8> (2016).

<sup>204</sup> Porantim – Em defesa da causa indígena. Ano XXIX, n°299, Brasília, 2007. Disponível em [https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1191526266\\_Porantim299.pdf](https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1191526266_Porantim299.pdf)

A bicicleta foi a dinâmica que marcou as atividades do encontro já que ela é muito comum entre os índios da região de *Tey'kue*. Com elas as crianças, as mulheres e os homens percorrem as aldeias próximas, as cidades e acampamentos em que famílias Guarani vivem nas margens das rodovias. Com as bicicletas os índios conseguem atravessar os canaviais que estão dominando o estado, do mesmo modo que conseguem vencer grandes distâncias pelas estradas. Foi este item do cotidiano local o símbolo escolhido para falar e mostrar que o povo Guarani tem potencial para se reorganizar e fortalecer a luta por seu território. A bicicleta, desmontada, com as peças todas espalhadas pelo chão, fazia referência ao povo Guarani, que está sendo destruído pela ação e omissão dos governos. Montada, a bicicleta andava, conduzia e alegrava o povo. A metáfora da bicicleta aludia assim a ideia de que todos precisam se unir, trabalhar juntos e, por comparação, falava também da importância de perceber quais peças não servem ao grupo<sup>205</sup>.

Como havia ocorrido em São Gabriel, o encontro de lançamento da campanha foi encerrado com a produção de um documento oficial de registro chamado Carta de Compromisso *Yvy Poty* – pela vida, terra e futuro Guarani. A carta, assinada por praticamente todos os presentes, foi um dos primeiros momentos em que os Guarani convocaram todas as mulheres e todos os homens a uma virada histórica, não somente em prol de sua gente, mas em favor de um novo tempo futuro<sup>206</sup>. Nela, os índios lembram que chegou o momento de defender a vida e a terra do fogo da morte: *Papa Tenonde* já havia alertado a Sepé que os Guarani seriam os guardiões desta terra, como explicou Santiago Franco.

Nessa luta pela vida necessitamos contar com o compromisso, a união, a força e a coragem de todas as mulheres, homens e crianças de nosso grande povo Guarani. Nossos povos irmãos que também nasceram desta terra, e há mais de 500 anos resistem em seus sonhos, cantos, rezas, danças e línguas, também devem lutar pela vida. [...] O horizonte é a meta, caminhar juntos é o objetivo<sup>207</sup>.

O documento aponta ainda outras questões importantes para o povo Guarani, tais como: a autonomia territorial, direito aos recursos naturais, livre trânsito nos diversos países em que vivem, a utilização de sua língua em todos os espaços, inclusive em

---

<sup>205</sup> *Ibdem*

<sup>206</sup> *Ibdem*

<sup>207</sup> *Ibdem*

juílgamentos, administrar sua justiça, entre outros<sup>208</sup>. Sobre o problema do livre trânsito, Ismael Avá Jeguaka comentava:

Antes a gente não precisava documento pra viajar. Eu tenho cinquenta e oito anos e uma vez no Paraguai e agora aqui no Guavira isso aconteceu pra mim. Antigamente eu ia ao Mato Grosso, Campo Grande, ia até Ponta Porã, por ai, mas agora não [...] agora o juruá faz parecer que nós somos estrangeiros, né<sup>209</sup>.

Ernesto Avá Tape Rendy'i complementa:

Essa divisão é coisa de branco [...] nós não entendemos o que é isso! Pra nós não tem divisão, nós não consegue entender o que é a divisa Paraguai com o Brasil ou com outro país [...] Mato Grosso com Paraná [...] pra nós é um só porque nossos antepassados deixaram pra nós um conselho pra nós realizar – pra nós pai de família Guarani, sempre colocaram pra nós que não temos divisão<sup>210</sup>.

A questão a respeito da luta e concepção de autonomia da Nação Guarani foi outro ponto de extrema relevância posto para discussão pelo documento. Neste tema específico, a participação da “delegação” boliviana foi de fundamental importância já que ela trouxe consigo a experiência dos vinte anos de luta e organização da Assembléia do Povo Guarani [APG]. *Know-how* político construído diretamente pela ação em inúmeras marchas nacionais, luta pela autonomia em seus territórios e direitos sobre os recursos naturais e reconhecimento da justiça comunitária conforme os usos e costumes de cada povo<sup>211</sup>. Neste sentido, a APG define sua luta e ideal de autonomia nos seguintes termos:

A autonomia é a condição e o princípio de liberdade de nossa nação que impregna o ser individual e social como categoria fundamental de antidominação e autodeterminação, baseado nos princípios fundamentais e geradores que são os motores da unidade e articulação social e econômica no interior do nosso povo e com o conjunto da sociedade<sup>212</sup>.

O encontro de lançamento da Campanha serviu também como possibilidade de denúncia a violação dos direitos dos Guarani nos diversos países em que vivem. Neste sentido, as denúncias mais frequentes relacionam-se à negação do direito a ocupação de seus territórios tradicionais e destruição do meio ambiente com o roubo dos recursos naturais. Tal qual havia sido denunciado no documento do encontro de São Gabriel, a

---

<sup>208</sup> HECK, Egon. *Lançamento da campanha Guarani: Um grande povo em movimento*. Disponível em <https://cimi.org.br/2007/09/26544/>

<sup>209</sup> *Yvy omanoe'yva* – Terra viva, disponível em <https://youtu.be/YYOKXJZk8>

<sup>210</sup> *Ibdem*.

<sup>211</sup> HECK, Egon. *Op. cit.*

<sup>212</sup> *Ibdem*.

carta de *Tey'kuei* chamava a atenção para a situação extremamente grave das terras no Brasil. Segundo o documento, são pelo menos cem terras que necessitam regularização que são causa de situações de conflito e violência caracterizada como genocídio. Ainda segundo a carta, a Campanha teria também o objetivo de articulação da luta indígena desde as aldeias até as instâncias internacionais como a Organização das Nações Unidas [ONU] e a Organização dos Estados Americanos [OEA]. Aproveitou-se também para levar adiante a denúncia da criminalização da luta Guarani e dos assassinatos que vem ocorrendo nos diversos países. Ao fim, pedia-se respeito a organização e a cultura do Povo Guarani, especialmente aos líderes religiosos [os *Karai*], assim como fiscalização para punir as irregularidades no trabalho escravizante dos indígenas nas usinas de açúcar e álcool, sobretudo no Mato Grosso do Sul<sup>213</sup>.

Em São Gabriel, no ano de 2016, quando participei do encontro, a carta final recuperava o sentido de denúncia e cobrança presente nos primeiros documentos. Nela os Guarani reafirmavam a importância do evento enquanto momento e oportunidade de fazerem ouvir sua voz. Contam que sua luta atual representa a continuidade do sonho de Sepé pela Terra sem Males, assim como pelo direito de viverem em paz. Afirmam que os ideais que moviam Sepé e todo exército Guarani morto pelos europeus continuam vivos em cada um deles. “Somos guardiões da terra e de nossas tradições, só descansaremos quando tivermos a certeza de que nossos filhos crescerão tranquilos sobre nossas terras tradicionais e ancestrais<sup>214</sup>.”

Na décima edição do encontro, os Guarani fizeram a memória – como eles dizem – do modo como seu povo foi tratado historicamente pelas potências imperiais. No evento reavivou-se a lembrança da luta ancestral pela terra e o assassinato de Sepé, em uma emboscada, na Sanga da Bica, onde atualmente localiza-se a cidade de São Gabriel, assim como a chacina perpetrada contra os mil e quinhentos índios que defendiam o território dos interesses econômicos e políticos dos invasores europeus.

Ao massacrar nosso povo, os não indígenas, consideraram que tinham eliminado nossa resistência, mas hoje sobre estas mesmas terras resistimos e lutamos contra os mesmos projetos coloniais, que em nome do lucro e da cobiça perpetuam o genocídio destroem nossas terras sagradas. Como no tempo de Sepé, seguimos enfrentando as armas dos novos exércitos: canetas e papel. São decisões políticas de Governo que beneficiam o latifúndio do agronegócio e,

---

<sup>213</sup> HECK, Egon. *Op. cit.*

<sup>214</sup> <http://www.antropologiasocial.com.br/10o-encontro-sepe-tiaraju-na-cidade-de-sao-gabriel-rs-local-do-massacre/>



consequentemente, afetam diretamente os nossos povos, roubando os nossos territórios, razão de nossa própria existência, fonte de nossa espiritualidade e coração de nosso modo de ser originário. Entendemos que erguer a bandeira de Sepé é também erguer a bandeira de Marçal de Souza Tupã, de Augusto Ope da Silva, de Ângelo Kretã e de todos aqueles que tombaram em defesa de nossos territórios, da nossa vida e da vida de nossos filhos<sup>215</sup>.

O restante do documento mantém o tom de denúncia, voltando-se contra o Governo Federal e suas agências.

Queremos denunciar o Governo Federal pela paralisação das demarcações das terras indígenas e pela publicação da Portaria 303<sup>216</sup> da Advocacia Geral da União [AGU]. Nossos povos sofrem na beira de rodovias, nos fundos das fazendas, nas sombras do latifúndio e de baixo de lonas pretas, sem espaço, sem saúde, sem educação, sem poder plantar, sem poder viver com dignidade em nossas opy, sem poder sentir através de nossos mba'raka, tudo aquilo que nos foi deixado por Tupê, Tupã e Nãnderu. Nossos filhos morrem de frio e de fome nas beiras das estradas, enquanto os parentes Kaiowa sofrem um verdadeiro genocídio, sendo assassinados e caçados pelos agentes do agronegócio em plena luz do dia.

Denunciamos, portanto, o Congresso Nacional brasileiro pelo constante ataque aos nossos direitos. São dezenas de proposições que visam modificar a Constituição Federal de 1988 [CF], para impedir a regularização de nossas terras e aumentar a exploração dos recursos minerais e florestais. Denunciamos principalmente a Proposta de Emenda à Constituição [PEC] 215/2000<sup>217</sup>, por ser a síntese do que desejam a maioria dos deputados – paralisar as demarcações e reduzir as terras já demarcadas – modificando por completo os artigos 231 e 232 da CF.

Denunciamos, também, algumas interpretações equivocadas do Judiciário, que tem deturpado o sentido da Constituição Federal de 1988 ao aplicar o Marco Temporal<sup>218</sup>, não reconhecendo o direito a terra daquelas comunidades que

---

<sup>215</sup> Documento disponível em: <http://www.antropologiasocial.com.br/10o-encontro-sepe-tiaraju-na-cidade-de-sao-gabriel-rs-local-do-massacre/>

<sup>216</sup> A portaria 303 da Advocacia Geral da União, publicada em 2012, foi uma medida governamental adotada no sentido de transformar as 19 condicionantes jurídicas ligadas ao processo do caso Raposa da Serra do Sol em regra geral para as demais terras indígenas. Entre as tantas questões polêmicas de caráter inconstitucional que envolvem a portaria, a principal diz respeito ao artigo que restringe o direito de uso dos índios sobre as terras já demarcadas. De acordo com Raul do Valle [advogado e assessor jurídico do Instituto Socioambiental - ISA], o que a portaria aponta é que o governo da então Presidente Dilma Rousseff, além de preocupar-se muito pouco em garantir o mínimo necessário de terras as comunidades originárias, buscava restringir o uso indígena das que já haviam sido demarcadas assim como também liberá-las para a exploração dos seus recursos. A entrevista de Raul do Valle está disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511958-portaria-303-e-importante-destacar-a-mudanca-de-postura-da-agu-entrevista-especial-com-raul-do-valle->

<sup>217</sup> Emenda constitucional cujo objetivo mais geral foi delegar ao Congresso Nacional o poder de demarcação de territórios indígenas e quilombolas, até então responsabilidade do governo e da Funai.

<sup>218</sup> A tese do marco temporal surgiu no processo de julgamento no Superior Tribunal Federal [STF] do caso da reserva Raposa Serra do Sol, preconizando que os indígenas teriam direito apenas as terras que ocupavam em 1988, ano da promulgação da Constituição. No entanto, os ministros do STF

foram violentamente expulsas pelo Estado brasileiro ou pelo latifúndio e, pela tutela do Estado estavam impedidos de estar na posse da terra no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal.

Denunciamos a Fundação Nacional do Índio [Funai] que através de seu presidente, João Pedro Gonçalves, anunciou publicamente que não existe genocídio contra os povos indígenas; que o órgão indigenista funciona bem; e, que não existe nenhuma falta de vontade política para resolver a questão indígena no Brasil. Estas mentiras nos feriram profundamente. Basta olhar para a realidade do Mato Grosso do Sul, em que morre um indígena Guarani e Kaiowa a cada dois dias, bem como as constantes perseguições, ameaças de morte e atentado contra as lideranças Kaingang nas retomadas de terras no RS, e ao fato de que nossas terras estão com seus procedimentos de demarcação paralisados ou com os grupos de trabalho de identificação suspensos. Para atender o agronegócio, os quais estão investindo para que a Comissão Parlamentar de Inquérito investigue a Funai, está sendo reavivado o velho conceito do “direito de conquista colonial”, de que nosso povo não tem direito a terra tradicional.

Afirmamos que junto com a terra, e não separado dela, é necessário que o Estado garanta também políticas de educação, saúde e atividades produtivas que estejam de acordo com nossos direitos. É inadmissível que o governo destine bilhões de reais ao agronegócio e nenhum centavo para a agricultura indígena, assim como, é inadmissível que o governo não desenvolva a política de saúde e privatize o atendimento através do Instituto Nacional de Saúde Indígena [INSI]. Queremos a melhoria da Secretaria Especial de Saúde Indígena [SESAI] e autonomia dos DSEIs<sup>219</sup>. Na educação escolar, necessitamos de envolvimento e seriedade do Estado para garantir a qualidade de ensino, mas, sobretudo com currículos diferenciados que respeitem e reconheçam a nossa cultura.

Exigimos que a Presidência da República, o Ministério da Justiça, a FUNAI e a SESAI estabeleçam e executem uma política indigenista de acordo com os artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988 e, com os Tratados e Convenções Internacionais [como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho artigos 13 e 15] sobre as questões indígenas, garantindo de uma vez por todas o respeito aos nossos direitos e territórios sagrados.

---

definiram que a adoção da tese do marco temporal não deveria ser aplicada automaticamente a outros casos de processos demarcatórios. A tentativa de implementação da utilização do marco temporal como norma nestes processos surge assim como resposta direta da bancada ruralista do Congresso Nacional frente a derrota sofrida na tentativa de implantação da PEC 215. A isto se soma ainda o parecer elaborado pela AGU, contrariando a decisão do STF, que buscava vincular a tese como princípio da administração pública. Em 2018, a mesma bancada levou a votação na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados um Projeto de Lei [PL 490] que defende a inclusão da tese do marco temporal ao Estatuto do Índio.

<sup>219</sup> Distrito Sanitário Especial Indígena - é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção a Saúde Indígena (SasiSUS). Trata-se de um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado –, que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção a saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias a prestação da assistência, com o Controle Social.

Fonte: <http://portals.saude.gov.br/saude-indigena/saneamento-e-edificacoes/dseis>

Exigimos que recomecem de maneira imediata as atividades dos Grupos de Trabalho de Identificação e Delimitação das Terras que se encontram politicamente paralisados no interior da FUNAI e que os procedimentos de regularização fundiária, tais como Portarias Declaratórias, homologações e desintrações sejam igualmente reestabelecidos.

Exigimos respeito ao meio ambiente e a mãe terra. Que sejam respeitadas as florestas, os rios, os lagos e todos os seres vivos porque eles merecem viver. Assim como, que sejam paralisadas as grandes obras que afetam negativamente nossas comunidades.

As comunidades da Nação Guarani presentes na Argentina, se manifestam no mesmo sentido, relatando graves violações de seus direitos e de sua cultura. Dentre os principais entraves, foram mencionados a necessidade da continuação das demarcações de territórios [Lei 26.160 e suas ampliações]; o cancelamento de todas as obras das mega represas, dos empreendimentos de mineração extrativa e de exploração petrolífera nos territórios indígenas; assim como, o respeito e uso dos conhecimentos tradicionais sobre saúde.

Afirmamos, neste 10º Encontro, o compromisso de luta em memória dos que se foram e por aqueles que virão. *Cada passo dado para dentro de nossos territórios tradicionais, para além das fronteiras nacionais, é um passo a mais rumo a Terra Sem Mal, juntos ao pé do fogo, no som dos nossos cantos sagrados, nas danças, a vida segue circulando.*

Unimos nossas rezas e nossas organizações e afirmamos que a luta de um povo é a luta de todos os povos<sup>220</sup>.

Assim, o encontro definia-se enquanto momento de reafirmação de uma memória ancestral – tratava-se de fazê-la – estabelecendo linhas de continuidade entre o modo de ação violento das potências coloniais que massacraram milhares de índios e a atuação nefasta do Estado brasileiro através de seus sucessivos governos que, invariavelmente, adotam políticas etnocidas em nome do desenvolvimento do país; e, por outro lado, da continuidade da luta atual dos indígenas pela terra com as batalhas enfrentadas pelos guerreiros índios de Sepé. Mas as batalhas mudaram e já não se combate mais como nos tempos do antigo herói Guarani. Duzentos e sessenta anos se passaram desde Caiboaté, e hoje, naquelas mesmas terras da Campanha gaúcha, os conselhos de guerreiros indígenas reúnem-se novamente e se preparam para proteger sua terra. E se os Guarani de hoje abandonaram temporariamente os arcos e as flechas, encostaram suas burdunas, e passaram a empunhar canetas e papel – devidamente fumaceados pelos *Karai*, porque ninguém é bobo - como armas de enfrentamento aos novos exércitos coloniais, nada poderia nos levar a supor que eles são menos guerreiros

---

<sup>220</sup> Documento disponível em: <http://www.antropologiasocial.com.br/10o-encontro-sepe-tiaraju-na-cidade-de-sao-gabriel-rs-local-do-massacre/>

que seus antepassados. Pois se as armas mudaram o ímpeto permanece o mesmo: botar pra cima do inimigo e pegar seu nome!

E é com a fumaça do *petyngua* que o pajé garante a proteção daqueles guerreiros que partem em direção a batalha. A boa fumaça que carrega o sonho e as palavras de todos aqueles que tombaram frente aos delírios e alucinações ecocidas do *agro*-Estado nacional. É a fumaça que faz as palavras e os sonhos percorrerem o corpo indígena em movimento, ou melhor, é ela mesma que os põe em movimento. A fala fluxo-do-dizer enquanto fluxo-do-devir. Ela é o encontro súbito com um passado que os impulsiona para longe no intuito de retornarem a ser o que sempre foram. Algo que os brancos não conseguem enxergar, pois como diz a sabedoria indígena, eles têm olhos de fantasmas<sup>221</sup>. Tem os olhos presos no papel, como contam os Mbyá, e por isso não são capazes de perceber um centímetro do mundo que se estende a sua frente. Os Guarani, ao contrário, tem o *petyngua*, instrumento de visão que, como um óculos, corrige as deficiências visuais, os permite ver, isto é, acessar aquelas instâncias invisíveis do mundo. O *pety* [tabaco], utilizado no cachimbo, é o meio de aquisição dos conhecimentos divinos assim como um instrumento de proteção fornecido aos Mbyá pelos deuses<sup>222</sup>. A fumaça do tabaco é o veículo do conhecimento-poder que o *Karai* pode passar aos demais, fortalecendo-os [*mbaraete*] através de sua participação no canto-reza que ele dirige. A fumaça – também chamada bruma mortal [*tatachina reko achy*] - é o alimento da alma-palavra.

A fumaça do tabaco é, para os habitantes da terra imperfeita, o que a bruma é para os imortais: fonte de vida e saber. *Tatachina*, a bruma, simboliza o poder e o saber criadores, gera as palavras excelentes: Jaicara Ru Ete, senhor da bruma, é o senhor das palavras e é ele quem inspira aos profetas o belo saber. Deve-se a Jaicara Ru Ete a criação do cachimbo e do tabaco: quis doá-lo aos homens para que esses pudessem compensar as desgraças a que os destinava a nova terra. Equivalente imperfeito da bruma, o tabaco é o meio de comunicação privilegiado entre os homens e os deuses, indispensável a qualquer cerimônia de alguma importância; simboliza a vida e o saber divinos<sup>223</sup>.

No último dia da décima edição do encontro de São Gabriel, frente as câmeras do *jurua*, a Kaiowá Helena Gonçalves brandia seu *mbaraká* dando a exata medida da força das palavras e dos sonhos que os levaram de volta até aquelas terras.

---

<sup>221</sup> KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>222</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

<sup>223</sup> CLASTRES, Hélène. *A Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

Pistoleiro quer matar indígena, diz que vai matar tudo indígena Kaiowá Guarani. Não é só um indígena que já mataram, queriam matar mais [...] mas ele também vai morrer. Por isso que eu não tenho medo [...] que nós não tem medo. Eu já vi em 1980, judiaram o indígena Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul. Agora já tenho cinquenta e oito anos, eu sei que prenderam e mataram liderança [...] Primeiro mataram Marçal de Souza, e depois Mataram Milton Lopes, e depois morreu Araponga, e depois Marco Veron, e depois morreu Adélio [...] e mesmo assim tem lugar para brigar com fazendeiro. Aqui [em São Gabriel] nós conversamos, aqui nós falamos [...] vocês não enxerga mas tá rodeado de nós aqui [...] O Sepé Tiaraju tá aqui e todos que já foi falecido, tudo tá aqui<sup>224</sup>.

Em Caiboaté, Mauricio Gonçalves, presidente da CAPG, postado em frente a cruz de pedra cravada no local onde o exército Guarani foi massacrado pelas forças militares de Espanha e Portugal, finaliza o documentário sobre o evento produzido pelo coletivo CorreriaTV afirmando:

Esse lugar representa muito pra que traga mais força, mais energia pra gente continuar lutando pelo nosso direito que é a terra, que a principal luta do Povo Guarani é pela recuperação das nossas terras que foram tomadas de nossas comunidades<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> A cobertura do 10 encontro Sepé Tiaraju realizada pelos membros do CorreriaTV está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JmYp9Ndblv8> (2016).

<sup>225</sup> *Ibidem*.



Presença Guarani em Caiboaté, 2016. Fonte: acervo pessoal.

\*\*\*\*\*

Naquele mês de Fevereiro de 2016 retornávamos de São Gabriel viajando os três confortavelmente no carro de um dos Mbyá. E enquanto o cacique descansava despreocupadamente no banco traseiro do automóvel, aproveitei o percurso para conversar com seu irmão a respeito de minhas impressões sobre o evento de que havíamos participado. Entre outras coisas, comentei o quanto ficara impressionado com o discurso do cacique Kaiowá que havia presenciado dias antes. Sua fala forte, em tom de denúncia, dirigida contra o Estado brasileiro e os latifundiários do Mato Grosso do Sul tornava muito mais próxima uma realidade de violência e sofrimento que, até então, acompanhara somente através das denúncias de ONG's e instituições dedicadas a causa indígena. A liderança contava que já há alguns meses seu acampamento era regularmente "visitado" por pistoleiros e que fora preciso sair às escondidas, no meio da madrugada, para que pudesse estar presente no encontro e denunciar a precária situação do povo Kaiowá. Sua fala, inflamada pelos anos de conflito com fazendeiros, conclamava a necessidade de união dos povos indígenas contra o Estado opressor e aliado dos latifundiários. Mais do que isso, chamava a atenção para a importância de

sensibilizar a sociedade civil brasileira a luta kaiowá, de modo que ela se torne uma aliada poderosa, fiscalizando da ação do Estado [sobretudo da polícia] nos processos e conflitos de demarcação. No último dia do encontro, em frente as câmeras de TV, o Kaiowá desafiava o governo:

Tá escrito na Constituição que durante cinco anos tu ia demarcar nossa terra [...] E tu não demarcou, governo! Passou vinte e sete anos e durante esses anos nós estamos morrendo. O que é que nós vamos fazer, governo? Nós vamos fechar a BR. Porque se ela é importante para vocês a falta de demarcação da terra, a terra é importante para nós<sup>226</sup>.

Meu amigo Mbyá que guiava o veículo, entendendo perfeitamente aonde eu queria chegar com minhas ponderações, exclamou que a situação de penúria e violência extremada no Mato Grosso do Sul impunha muitas vezes aos Kaiowá a necessidade de luta através do enfrentamento direto. E ainda que do ponto de vista do acesso a terra existam semelhanças entre as condições em que se encontram os Mbyá do sul do Rio Grande do Sul e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, com boa parte deles vivendo em acampamentos improvisados à beira da estrada, a convivência menos violenta com os brancos no sul do RS criou condições para o surgimento de outras estratégias de luta. Enquanto observava os campos ao redor da rodovia, o Mbyá comentava que existe terra pra todo mundo e que eles [os Guarani] sabem que muitos brancos também precisam dela; que muitos deles vivem em condições tão precárias quanto as de sua gente e que o enfrentamento direto seria desastroso em vários sentidos. Primeiro porque, assim como acontece no caso dos Kaiowá, pessoas poderiam se machucar; mas também, porque...

nós sabemos que os brancos também possuem direitos sobre a terra e entendemos que a via mais correta para garantir o nosso direito é aprender como as coisas funcionam, aprender a lidar com o Estado e ir atrás daquilo que é nosso. É assim que nós pensamos!

Com precisão cirúrgica ele fora diretamente ao ponto que me chamara a atenção: a diferença de tom nas falas. Suas considerações, contudo, não carregavam nenhum tipo de censura ao que dizem ou fazem os Guarani do Mato Grosso do Sul, apenas enfatizava que as condições de convivência menos conflituosas<sup>227</sup> do sul do RS

---

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> Não é minha intenção compor um quadro inverossímil marcado por uma falsa harmonia ou pela ausência de conflitos por posse de terra entre índios e brancos no RS, e tampouco me pareceu este o objetivo de meu colega Guarani. Tal como ocorre em menor ou maior grau por toda extensão do território nacional, as comunidades indígenas situadas no RS encontram-se constantemente envolvidas em disputas desta natureza. Em alguns casos, como no conflito de Faxinalzinho em 2014, a tensão elevada dos enfrentamentos conduziu a situações de violência extrema. Em nosso diálogo, meu

possibilitam outro modo de enfrentamento político e prática discursiva. Para os Mbyá, ou pelo menos para aqueles com os quais convivi, a estratégia é outra. Apostam no conhecimento das *coisas dos brancos* como forma de equalizar a disputa e acessar seus direitos. A Estiva, pequena comunidade localizada na zona rural de Viamão/RS, é uma das poucas, senão a única aldeia da região sul, a contar com casas pré-fabricadas doadas pela Fundação Nacional do Índio. São ao todo vinte e oito pequenas casas de madeira, divididas em quatro peças e um banheiro de alvenaria, adquiridas graças a determinação dos moradores em percorrer os tortuosos caminhos burocráticos das instituições. Uma conquista que, segundo meu colega Mbyá, foi alcançada justamente por terem sido capazes de descobrir como as *coisas* funcionam. Portanto, de seu ponto de vista, a verdadeira luta consistiria menos na capacidade de sensibilizar a sociedade nacional para confrontar o Estado [ainda que considere fundamental a aliança com os não indígenas] do que na conquista dos meios adequados de enfrentamento no próprio terreno do Estado, isto é, no aprendizado do funcionamento daquilo que denominam de *as coisas de branco*.

A esta altura, a conversa parecia retornar ao período em que desenvolvi minha pesquisa de Mestrado sobre o processo de introdução de escolas em aldeias Guarani da região sul do RS. Época em que conheci os moradores da Estiva. Como sublinhei na Introdução deste texto, naquela ocasião meu objetivo era compreender o significado do recente interesse indígena pela instituição escolar e perguntava-me sobre o que faziam os Guarani quando vão à escola, ou ainda, o que significava para eles frequentar uma escola na aldeia<sup>228</sup>.

De uma maneira importante tudo aquilo o que me contava o irmão do cacique remetia diretamente às minhas impressões a respeito do que pude observar da escola *Karáí Nheé Katu*. Nela há envolvido todo um sentido prático, pragmático, ligado à ideia de urgência na preparação para uma nova forma de vida. Uma vida atravessada em intensidade pela presença nem sempre agradável dos brancos e *suas coisas*, e cuja necessidade de adaptação, como vimos no capítulo anterior, fora exemplarmente traduzida pela fala da avó de meus companheiros de viagem. A *Kunhã-Karáí Dona*

---

amigo Mbyá enfatizava apenas, por efeito contrastivo, que o clima menos beligerante em certas regiões do estado permite a possibilidade de convívio e, portanto, de aprendizado de outros meios de luta.

<sup>228</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.



Laurinda, que comentava a distância que se estabelece, sob o ponto de vista da educação, entre a sua infância e aquela que experimentam hoje os pequenos Mbyá; porque nós antigamente tinha como viver, mas hoje em dia não”, e sendo a educação escolar algo que ninguém tira dos guaranis, “quando [as crianças] crescem já tem uma oportunidade como as dos brancos<sup>229</sup>”.



A fumaça do *petyngua* é um instrumento de proteção – Fonte: Acervo pessoal.

De tal modo, é preciso reconhecer que, ainda que necessária e urgente, esta distância coloca questões fundamentais a respeito das atuais condições de vida que parecem constituir-se o centro gravitacional ao redor do qual orbita o pensamento Guarani. Necessária e urgente porque o que está implícito na fala da matriarca é

---

<sup>229</sup> HOFMANN, Angela Ariadne. *Karai Nhe'e Katu: 'aquele que fala sábias palavras' – um campo de discussão da escola indígena entre os Guaranis*. V ANPEDSul, 2004.p.4.

justamente a impossibilidade de garantir as condições materiais de sua subsistência física e cultural fora do eixo de intensificação das relações com os brancos. Os brancos tomaram para si a posse da terra, das matas e dos rios e com eles dos meios naturais [ou tradicionais] a partir dos quais a cultura indígena se articula. Quanto a isso o Karáí José Rodrigues comenta<sup>230</sup>: “a mata é importante, a mata é nossa vida. A mata foi criada para nós vivermos nela”, e explica as implicações da ação predatória dos brancos para a vida dos grupos indígenas:

Eu vivo num lugar onde tem mata, mas já não é como antigamente. Porque desde que os juruá tomaram nossas terras, eles só querem lucrar com as matas, ganhar dinheiro. Por exemplo, aqui temos matas, mas sempre falta alguma coisa nelas. Faltam árvores frutíferas para as crianças se alimentarem. Não existem mais as grandes árvores. Devastaram tudo [...] as matas que existem hoje são brotos do passado. Nunca mais a natureza será como antigamente<sup>231</sup>.

A Kerexu Antônia Garai complementa afirmando:

Não temos mais rios limpos. Aquela água boa e limpa que dá para tomar, os juruá tiraram da gente, estamos sendo injustiçados. Tudo isso me preocupa. Quando deito penso muito nos meus parentes, sobre o que eles estão pensando e de como estão lidando com isso. Me preocupo muito com essa situação das matas e com nossos remédios tradicionais que podem acabar<sup>232</sup>.

São as narrativas míticas que dão sustentação a este discurso indígena sobre a terra e o seu uso. Os mitos acerca da criação do mundo contam que uma de suas partes foi destinada aos Mbyá por *Nhanderú Papa Tenondé*. A eles corresponderia a parcela do mundo que envolve todas as áreas de florestas e seus animais. O restante, campos e os animais que lá vivem, foi destinado aos não indígenas que, não satisfeitos com seu quinhão, com o passar do tempo, avançaram sobre as florestas e nelas instalaram suas fazendas e cidades. Os brancos cresceram, ocuparam e posteriormente controlaram os territórios deixados pelos demiurgos aos Mbyá; e foi assim que eles se tornaram propriedade do *juruá*<sup>233</sup>.

Originalmente, na área correspondente atualmente ao estado do RS, os Guarani viviam em regiões de mata subtropical que se estendiam ao longo do Rio Jacuí, Rio Uruguai e costa marítima. No entanto, as sucessivas frentes de colonização promovidas

---

<sup>230</sup>Ka, *aguy Rupa* [Documentário] disponível em [https://youtu.be/BX8AsQ\\_ZUZQ](https://youtu.be/BX8AsQ_ZUZQ).

<sup>231</sup> *Ibdem*.

<sup>232</sup> *Ibdem*.

<sup>233</sup>GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. ALRS/CCDH, 2010.

pelo governo [alemã e depois italiana] transformaram gradualmente as florestas em áreas de produção<sup>234</sup>. Neste processo, de acordo com o Atlas dos Remanescentes Florestais da Mata Atlântica [período 2016-2017]<sup>235</sup>, de um total de 112.027 Km<sup>2</sup> (correspondente a 39,70% do território do estado) de mata nativa no Rio Grande do Sul, restaram pouco mais de 10.000 Km<sup>2</sup> [cerca de 7,5%]<sup>236</sup>. De modo que o histórico de encolhimento das zonas florestais provocado pela expansão das ações de colonização representa o índice exato de confinamento, ou indisponibilidade de terras adequadas ao estabelecimento de aldeias Guarani no estado. Ainda assim, os nativos conseguiram se manter isolados durante um tempo considerável do período de invasão estrangeira [de colonos europeus seduzidos pelas promessas do Estado brasileiro] de seu território. E foi a partir destas áreas de ocupação de matas que escaparam as primeiras levadas de exploração ocidental que originaram-se outros núcleos indígenas, inclusive muitos dos que encontramos hoje. As mudanças na paisagem geográfica decorrentes da ação da sociedade não indígena levou os Mbyá a buscarem novos locais de habitação, quase sempre zonas de matas próximas as antigas ocupações<sup>237</sup>.

Entretanto, a expansão dos brancos sobre os territórios destinados por *Papa Tenondé* aos Mbyá continuou produzindo efeitos decisivos, inclusive sobre estas novas áreas de ocupação. Atualmente, por exemplo, zonas de matas remanescentes do bioma Mata Atlântica tem sido apontadas para fins de conservação da natureza, criando assim mais um problema burocrático a ser enfrentado pelos indígenas - o da sobreposição entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação<sup>238</sup>. A isto soma-se ainda o fato de que geralmente os espaços apropriados às atividades de coleta, caça e cultivo estarem localizados fora dos limites das aldeias, e portanto desprotegidos em termos legais, tornando-se alvo da pressão desenvolvimentista, da urbanização, entrecortados por estradas, lavouras, monoculturas, hidrelétricas, tencionados afinal pela expansão regional do sul do Brasil. O fato é que, paradoxalmente, estas áreas encontram-se juridicamente inacessíveis aos índios por converterem-se ora em espaços dedicados a

---

<sup>234</sup> FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Territórios ameríndios: espaços de vida nativa no Brasil Meridional*. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org). *Povos Indígenas & Educação*. Porto Alegre: Mediação, 2008.

<sup>235</sup>[https://www.sosma.org.br/link/Atlas\\_Mata\\_Atlantica\\_2016-2017\\_relatorio\\_tecnico\\_2018\\_final.pdf](https://www.sosma.org.br/link/Atlas_Mata_Atlantica_2016-2017_relatorio_tecnico_2018_final.pdf)

<sup>236</sup> <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/mata-atlantica>

<sup>237</sup> GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. ALRS/CCDH, 2010.

<sup>238</sup> Sobre a discussão a respeito da sobreposição entre TI e UC ver: MARLETTI, Cláudio C. *Conservação e valores: relações entre áreas protegidas e indígenas – possíveis conflitos e soluções*. In: RICARDO, Fany. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004.

projetos de desenvolvimento, ora em locais protegidos pela legislação ambiental sob o estatuto jurídico de Unidade de Conservação<sup>239</sup>.

De tal modo, as palavras do Karai José Rodrigues e de Kerexu Antônia Garai assumem um sentido de alerta sobre a necessidade de reversão desta situação e da importância do empenho indígena para a retomada de suas terras ancestrais. “Tudo isso me preocupa. Quando deito penso muito nos meus parentes, sobre o que eles estão pensando e de como estão lidando com isso. Me preocupo muito com essa situação [...]”, dizia Kerexu. Mas exemplos como o do encontro em São Gabriel ou da Campanha Internacional de *Tey’Kuei* demonstram que ela não está sozinha em suas ponderações, e que os Guarani empenham-se em ouvir aquilo o que os parentes tem a dizer a respeito de um processo de retomada, que envolve não somente o sentido material da terra enquanto área de ocupação, mas também de sua própria cultura. Mais do que isso, são experiências que falam da disposição em ouvir enquanto possibilidade de consolidação de um “sentimento” de unidade ou conexão capaz de assegurar a coesão necessária a reprodução de seu patrimônio cultural.

O cotidiano das atividades ditas tradicionais demanda aos Mbyá a existência de fisionomias vegetais diversificadas, o que faz das matas condição essencial para a sua sobrevivência física e cultural. No entanto, como já mencionado, as poucas áreas preservadas [em Guarnai: *kaàguy porã*] são muitas vezes transformadas em Unidades de Conservação. E o problema reside no fato de que, muitas vezes [pra não dizer sempre, já que de um modo geral as oitivas assumem um caráter meramente formal] os processos e medidas que visam a preservação ambiental se consolidam através da exclusão dos Mbyá. Novamente as normas de regulação, agora no âmbito ambiental, provocam prejuízos enormes aos Guarani, uma vez que por motivos práticos e simbólicos dependem destas áreas para viver conforme sua cultura<sup>240</sup>.

Sendo assim, em alguns casos, em decorrência da inacessibilidade de determinadas áreas, ocupar uma terra significa primeiro recuperá-la do ponto de vista ambiental, isto é, fazer dela *Kaàguy porã*, uma mata sadia. Em *Para Roke*, no extremo sul do RS, tão logo a área pertencente extinta Fepagro foi cedida pela prefeitura, os Guarani deram início ao processo de sua recuperação através do plantio de diversas sementes tradicionais, como melancia e milho. O mesmo ocorreu na Estiva, onde os

---

<sup>239</sup> GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Op. cit.*

<sup>240</sup> GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Op. cit.*

campos de eucalipto [*calipioty*] foram transformados em uma pequena mata de espécies tradicionais. Estas áreas exploradas pelos brancos são definidas pelos Mbyá como *Kaàguy rive* - espaços degradados – onde não é possível viver o Mbyá *reko*. Mas é através do árduo trabalho de recuperação de algumas áreas, que os Guarani parecem conseguir contornar temporariamente o problema de inacessibilidade das terras ancestrais. Quanto a isso, Santiago Franco explicava:

Nhanderú pode voltar pra área e isso depende do próprio Guarani, se ele vai melhorar a área [...] até hoje Nhanderú tem conseguido fazer nós não perder nossas sementes nativas, semente natural, por isso a gente precisa ter espaço pra isso. Se a gente perder essa semente natural hoje, a gente perde tudo. [...] a gente precisa de espaço pra plantar o milho, principalmente o milho<sup>241</sup>.

<b><i>Kaàguy ete</i></b>	Matas autênticas, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós, árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo guarani.
<b><i>Kaàguy porã</i></b>	Matas saudáveis, boas, com recursos naturais ainda abundantes, onde vivem os animais originais em sua diversidade.
<b><i>Kaàguy poru ey</i></b>	Matas intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos. Em <i>Kaàguy poru ey</i> ficam e protegem-se os seres da natureza. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seu caminhar, os Mbyá avistam <i>Kaàguy poru ey</i> , dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. <i>Itaja</i> (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (os que insistem podem sofrer um grande mal).
<b><i>Kaàguy yoin</i></b>	Matas baixas, as capoeiras, onde os Mbyá escolhem áreas para as roças, encontram ou cultivam ervas e material para artesanato.
<b><i>Kaàguy rive</i></b>	São áreas que já não servem para usar [degradadas], os animais não chegam e não encontram árvores ( <i>yvyra</i> ) ou plantas apropriadas.
<b><i>Kaàguy Yvate</i></b>	Mata alta, ainda tem espécies importantes da fauna e flora. É um tipo de <i>Kaàguy porã</i> .
<b><i>Kaàguy Karapei</i></b>	Mata Média, em regeneração, ainda guarda algumas espécies de fauna e flora necessárias à reprodução física e cultural do grupo.
<b><i>Kaàguy yvy</i></b>	Mata baixa, de pequeno porte, mas que não obrigatoriamente estão associadas à capoeira, para qual o grupo designa um termo específico. É mata secundária nativa, mas que não disponibiliza quase nada de recursos, considerada uma mata vazia.
<b><i>Kaàguy'ĩ</i></b>	Capoeira, Estão associadas a roças ( <i>hapó</i> ).
<b><i>Kaàguy poça</i></b>	Mata Esparsa, baixa, mas que habitam animais e ainda encontram plantas importantes. É como denominam as matas de Restinga.
<b><i>Calipioty</i></b>	Mata de eucalipto.

Qualificação das matas pelos Mbyá. Fonte: GOBBI, Flávio *et. al.* 2010.

Entre os Mbyá existe na memória coletiva o que chamam de *Mbyá retã*, o território que abrange uma vasta área que integra partes do Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai. Trata-se de um território formado por incontáveis pontos de passagem e

<sup>241</sup> GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. ALRS/CCDH, 2010.

algumas centenas de aldeias interligadas por redes de parentesco, que implicam constante reciprocidade de pessoas e recursos naturais entre elas. Assim, dentro deste amplo território geográfico, não contínuo e compartilhado por diversas sociedades, os Mbyá conservam seu modo de ser através do intercâmbio, da formação e da recuperação de aldeias em locais estratégicos, a partir de seus referenciais simbólicos e práticos.

Áreas como as de *Pindo'ty*, por exemplo, são consideradas locais sagrados e propícios a formação de aldeias, pois nelas existe o predomínio do *Pindó etei* [jerivá], a palmeira verdadeira ou eterna. Com a madeira do *Pindó etei* constrem suas casas tradicionais, e dela ainda aproveitam os frutos, caule, fibras e folhas, que servem de, alimento, remédio, abrigo, artefatos e até mesmo para manter o fogo aceso. Esta palmeira era encontrada em todas as regiões do território Guarani, estando sua importância ligada à configuração espacial do “mundo Mbyá”, relacionando-se diretamente, portanto, às caminhadas [*oguatá*] que configuram sua ampla territorialidade<sup>242</sup>.

Com isso, podemos perceber que o diagnóstico da situação atual dos coletivos Mbyá no RS aponta não somente para a escassez de terras demarcadas, mas também, para o fato de que as áreas atualmente ocupadas por eles são empobrecidas em qualidade e quantidade de recursos naturais, devido, como vimos, a ação anterior dos colonizadores. Frente a isto, o que se nota é o esforço indígena em tornar estes espaços de ocupação – as sobras da colonização<sup>243</sup> - em áreas minimamente condizentes com suas necessidades práticas e simbólicas. E mais uma vez a questão vinculada aos modos de ocupação da terra reaparece – *Quid júris?*

Pois como vimos também, a Terra Indígena [território] é um conceito jurídico definido por lei e que não inclui a noção de territorialidade, já que as áreas demarcadas reservam um valor fragmentário e fazem transparecer o conteúdo estratégico do poder de controle do Estado por meio do confinamento. Especificamente em relação aos Guarani, a redução do conceito de território aos limites da terra demarcada não dá conta da concepção nativa de territorialidade, cuja extensão territorial capaz de manter o seu

---

<sup>242</sup>GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. ALRS/CCDH, 2010.

<sup>243</sup> SOARES, Mariana. *Um novo olhar sobre Ater Indígena*. Série Realidade Rural, n50, Porto Alegre: EMATER/RS, 2008.

modo de vida eles não detêm o uso exclusivo<sup>244</sup>. E se o conceito de território foi elaborado pelos não índios, ainda nos anos 1950, estando vinculado a uma preocupação governamental em “preservar” as culturas indígenas, este conceito refugiou-se na ideia de que o estabelecimento de limites geográficos definidos pelos recursos naturais existentes e necessários garantiria a reprodução do sistema cultural indígena e, portanto, seu modo de vida.

Por outro lado, como também vimos, a territorialidade indígena [amplamente distinta da noção ocidental de território] pode ser descrita como um modo de ocupação da Terra, como um esforço coletivo [mas também individual] para ocupar, usar, controlar e se identificar com o seu ambiente biofísico, que então se converte em seu território. No caso dos Mbyá, a territorialidade é expressa pelo modo – o *ethos* - de ocupação de um território que se constitui pelo próprio ato de caminhar. Pois andar é o modo de ocupar, de usar e identificar-se com o ambiente. É a forma necessária para a realização do *nhande reko* [o nosso jeito]. Neste sentido, a terra idealizada pelos Guarani corresponde aquela que contém as condições para a vivência do *Mbyá reko*, cujo local para o seu estabelecimento é a *Tekoa*. O termo *teko* foi traduzido para o português como sinônimo de aldeia e abrange os significados de ser, estar, sistema de leis, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes; enquanto *a* significa lugar<sup>245</sup>. De modo que *Tekoa* foi historicamente traduzido como lugar que “[...] significa y produce al mismo tiempo relaciones econômicas, relaciones sociales y organización política-religiosa esenciales para la vida Guarani<sup>246</sup>”.

Entretanto, estudos atuais têm reformulado a tradução mais corrente do termo *tekoa*. A dura experiência dos Kaiowá e Ñandeva no Mato Grosso do Sul, por exemplo, aponta para a uma concepção na qual a *tekoa* resulta de um processo continuado de ajuste situacional, num contexto de relações interétnicas ao invés de uma determinação projetada pela unidade político-religiosa Guarani sobre o espaço geográfico<sup>247</sup>. Por esta via, a *tekoa* atual constitui o resultado da ação indigenista do Estado, cujo contexto de dominação limita e condiciona o acesso Guarani as suas terras tradicionais –

---

<sup>244</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o mbya reko*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2012.

<sup>245</sup> LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

<sup>246</sup> MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: Ensayos de Etnohistória*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. V, CEADUC-CEPAG, 1997.

<sup>247</sup> SOARES, Mariana. *Op. cit.*

correspondentes a uma área mais ampla denominada *tekoa guasu*<sup>248</sup>. Por outro lado, o lado dos Mbyá, a concepção corrente tem apontado o *tekoa* como realização do *Nhande reko*, o que envolve obviamente uma dimensão espacial – um espaço onde se realiza o modo de ser - mas que não é definida inicialmente por ela. A relativização do conceito espacial de *tekoa*, inicialmente proposto por Pissolato<sup>249</sup>, lhe atribui assim o significado de manifestação do *teko*, de um modo de ser.

O que ocorre é que a tradução de *tekoa* enquanto um modo de ser ou modo de vida não submete o conceito a uma forma plenamente determinada de ser, e tampouco implica uma predefinição precisa de lugar. Neste sentido, o *ethos* caminhante – Pissolato chama *buscador* e que se relaciona a imagem do “êxodo<sup>250</sup>” ou a figura do “estar caminhando<sup>251</sup>” – envolve necessariamente a busca por lugares onde se possa viver, o que, no entanto, não significa que esta busca seja movida por um ideal plenamente determinado do que seja uma vida ou um lugar<sup>252</sup>. Dito de outro modo, buscar lugares significa buscar modos mais apropriados de viver, ou ainda, criar a partir do movimento – da exposição ao mundo presente - outras formas de viver. Porque se lugar verdadeiramente bom não há, como dizem os Guarani, é justo a consciência desta precariedade da Terra que impõe a necessidade da busca contínua por novas formas de viver como se vivia, a busca por contextos melhores onde se possa fazer a própria vida durável. De tal modo, o *teko* não existe como dado, pois o modo de ser é a própria busca em si mesma. E viver de acordo com a busca, é contar tanto com o conhecimento que se pode adquirir daquilo o que contam os antigos quanto por aquilo o que se é capaz de ver ou conhecer tendo como base a própria experiência. Porque viver é ter *teko*, o que quer dizer que cada pessoa tem seu *jeito* e seu *costume*.

É neste ponto exato que Pissolato ajuda a compreender falas como as de Dona Laurinda, Kerexu Antônia Garai e do Karaí José Rodrigues. Falas que apontam o sentido de um modo de vida em risco de desaparecimento – o *nhande reko* como elemento de um passado ideal marcador da vida dos antigos. Pois como vimos, o *nosso jeito* – *nhande reko* - constitui um tipo de objeto virtual, um passado puro que nunca se

---

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

<sup>250</sup> MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

<sup>251</sup> CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

<sup>252</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *Op. cit.* p.120.



fez presente porque existente somente enquanto reencontro, é possível supor que o termo coletivizador *nosso modo de viver* ganhe ênfase nos discursos indígenas quando usado justamente para contrapor o “sistema do branco”<sup>253</sup> - “hoje em dia precisa de escola”, dizia Dona Laurinda. Por outro lado, quando se trata da matéria da própria vida e seus encaminhamentos, há uma clara consciência do que se chama, em primeira pessoa, *xereko* [meu ser ou minha vida]<sup>254</sup>.

O que quer dizer que cada um tem seu costume, seu *jeito* de fazer as coisas. Cada um tem seus atributos, suas preferências, cada um tem sua “sabedoria”, como dizem os Mbyá. Falam assim da sabedoria ou do conhecimento para viver o próprio *teko*, o estado de vida que é sua condição. O importante é perceber – e ao final deste capítulo retomo este tema através das experiências da escola e do Comunicação Kuery – que esta dimensão não anula, mas inclui aquela outra relativa à necessidade de seguir o que contam os mais velhos. E isto envolve tanto as histórias contadas através das sucessivas gerações, como também as experiências vivenciadas – as trajetórias individuais – dos mais velhos. Com isto, podemos dizer que se o termo *teko* encontra em determinados momentos alguma fixidez, isto envolve sempre os casos em que ele surge como categoria capaz de expressar uma perspectiva “Guarani” em relação a outros modos de pensamento e percepção<sup>255</sup>. No entanto, é fundamental não perder de vista uma dimensão imprescindível da vida: a multiplicidade de caminhos possíveis.

Desta forma, retomando a questão relativa às distintas maneiras de ler o termo *tekoa*, o mais importante é perceber que não existe exatamente uma relação de oposição entre as traduções mais tradicionais das noções Kaiowá e Mbyá. Pois a ideia de ajuste situacional em um contexto de relação interétnica não exclui exatamente a noção de manifestação de um modo particular de ser. Não se negarmos a concepção do *tekoa* Kaiowá como resultado imediato da ação indigenista do Estado e buscar imaginá-lo como um *jeito* particular de determinado coletivo de fundamentar a vida. Ora, se a noção de terra entre os Guarani insere-se no conceito mais amplo de território como contexto mítico-histórico cíclico, e portanto infinito, e que constitui o próprio mundo dos Guarani, caminhar por ele equivale ao ato constante de [re]fundamento do mundo, pois caminhar é, acima de tudo, refazer os passos dos deuses criadores. Caminhar é refazer, fundar novamente. E para isto caminha-se atentamente pelo mundo à procura

---

<sup>253</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *Op. cit.*

<sup>254</sup> *Ibidem.*

<sup>255</sup> *Ibidem.*

dos sinais que indicam o próximo passo a ser dado, fazendo assim a vida durável. O que significa que não há um ponto final a ser alcançado, e por isso o *tekoa* é um conceito em constante modulação, sempre refeito porque a duração da vida assim demanda. É isto o que faz do ajuste situacional Kaiowá menos a expressão de uma relação de poder [ainda que ela seja parte fundamental de sua constituição] do que a expressão de um modo de ser e de seguir adiante.

[...]

Sou índio sim e vou até falar de novo, Guarani  
Kaiowá e me orgulho do povo  
Esse povo que é guerreiro é batalhador o povo que  
Resiste com força e com amor, amor pela terra querida,  
Amor por seus filhos e filhas. Filhos e filhas marcados  
Pela vida, mais de 500 anos uma ferida que não cicatriza.

Vive em mim a esperança de uma nova vida, vive em mim  
Também por ti, irmão índio que também acredita  
Também por ti

Sei que não é fácil levar a vida desse jeito fazer o que?  
Me rendo ou luto contra o preconceito, sou índio sim  
Pobre mas não burro como pensam esses sujeitos,  
Daquele jeito, continuo minha sina sabendo muito  
Bem que gerou minha ruína, 510 anos de abandono  
Confinados em reservas que mal cabem nossos sonhos,  
Pra nós kit índio é papel e caneta, rimando na batida  
Vou levando minha letra e não aquele kit que você  
Pensa babaca, rindo com os amigos uma corda e uma  
“baca”, vai achando graça mas o papo aqui é sério  
Você e sua cachaça mandou muito pro cemitério,  
Terra sagrada pra nós é tekoha, fazendeiro ocupa  
Não tenho medo de falar, de lá pra cá, guerras e  
Conflitos chegou a hora de lutar pelo direito os índios.  
Ainda assim sou perseguido discam 190, discam 190<sup>256</sup>.

Cantam os jovens Brô de Dourados, como grito reivindicatório. Gritos que falam da busca não por um lugar ideal para a prática de um modo tradicional de vida, mas da busca constante por espaços e tempos alternativos para viver bem na terra imperfeita. Neste sentido, “o caráter incontestante da tradição<sup>257</sup>” está mesmo na procura em si e não na fórmula previamente definida dada pelos antigos, que aliás, como bem lembra

---

<sup>256</sup> OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Quebra cabeça e espalha sementes: desafios para um protagonismo indígena*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

<sup>257</sup> BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Pissolato<sup>258</sup>, não paravam nunca, isto é, não se fixavam de modo duradouro em lugar algum. De tal modo, a autora chama atenção ao fato que pensar a complexidade inscrita nos percursos individuais e coletivos dos grupos Guarani demanda levar em conta um conjunto de noções nativas a respeito da Terra como superfície criada pelas divindades e por onde andam os humanos e outros seres que a ocupam. A busca por lugares onde se possa viver bem está vinculada a um pensamento que concebe a Terra como condição precária da existência humana sem ao mesmo tempo deixar de valorizá-la como meio possível de superação da existência mortal – isto é, não durável.

## **2.1 No meu Tekoa já não se fala como antigamente**

O ato de abertura do encontro Guarani em São Gabriel consistiu em uma cerimônia em que os caciques representantes de suas comunidades foram todos devidamente apresentados. No palco do galpão que servia de anfiteatro às reuniões indígenas, todos eles tiveram chance de falar expondo suas idéias e expectativas acerca do encontro. Ao fim desta primeira cerimônia, Mauricio Gonçalves fez alusão a algo importante e que se tornava evidente pela fisionomia de cada representante presente de pé naquele pequeno palco. Dizia ele: “e a gente vê que hoje há uma mudança importante em nossas comunidades, existem esses caciques novos, jovens.”<sup>259</sup>”

Neste primeiro dia de encontro, a tônica de minhas conversas com os Guaranis girou em torno da questão do perfil dos novos caciques. Perguntei a Zico, irmão mais velho do jovem cacique da Estiva, se a relativa facilidade de entendimento do funcionamento do “sistema dos brancos”, decorrente de uma maior proximidade entre as duas culturas, e que faz com que os jovens cresçam imersos, também, neste outro sistema, explicava a renovação desta figura política fundamental ao “sistema nativo”.

Sim, com certeza isto é importante. Os jovens entendem melhor como as coisas funcionam para os brancos. Crescem em meio as coisas dos brancos, sabem como elas funcionam. Dominam a tecnologia, estudam em escolas, aprendem desde cedo sobre isso. Mas esse conhecimento não adianta nada se não tiver por trás dele a figura dos mais velhos. Porque eles têm maior sabedoria, e por isso é importante sempre escutá-los. Sempre que os caciques têm que decidir algo, usar o conhecimento que têm sobre os brancos, vão buscar o conselho dos mais velhos. Porque é preciso ter sabedoria para usar o conhecimento. Porque os

---

<sup>258</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *Op. cit.*

<sup>259</sup> A cobertura do 10 encontro Sepé Tiaraju realizada pelos membros do CorreriaTV está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JmYp9Ndblv8> (2016).

jovens vivem hoje numa crise de identidade, já não sabem mais se são índios ou brancos.

Sob o ponto de vista que nos interessa explorar acredito que duas questões – ou melhor, a relação entre elas - podem ser desenvolvidas a partir da fala supracitada. A primeira delas diz respeito diretamente as práticas de conversas e aconselhamento, esta forma nativa de transmissão de normas, entendidas aqui, tal qual exposto em relação ao conceito de *teko*, como capacidade de exercício de sabedoria em relação às escolhas particulares de cada pessoa. A outra questão, que por óbvio não deixa de fazer parte da primeira, vincula-se diretamente ao que Zico denominou como “crise de identidade” pela qual passam os jovens Mbyá e que se consubstancia na eventual prática de más escolhas. Para efeito de análise divido o que no âmbito da vida cotidiana apresenta-se como lados de um mesmo processo de construção pessoal. Começamos então pela importância das palavras e da “arte” de aconselhar.

Hélène Clastres<sup>260</sup> era quem explicava que para os Guarani *Nhe'e* [palavra; voz] significa ao mesmo tempo alma. O *Nhe'e* é ao mesmo tempo aquilo o que anima e o que no homem é divino, imortal. E conforme conta o mito *Nhanderú ergueu-se e concebeu a linguagem*. Deste modo, a palavra/alma é aquilo o que mantém as pessoas de pé, eretas, como está manifesto na ideia de que a palavra circula no esqueleto. É por isto que a criança somente será nomeada [diríamos batizada] quando finalmente conseguir ficar de pé e começar a andar. Receberá então o nome, que já é seu, pois já faz parte de si, mas que deverá ser decifrado pelo *karaí*, e que representa a proveniência divina da alma que se encarnou nela.

E sendo as palavras fundamentais para os Guarani, seus processos educacionais são em grande medida centrados nas Belas Palavras, as palavras divinas que são proferidas no interior da casa de rezas [*opy*], assim como nas práticas diárias de conversas, nas reuniões políticas ou nos conselhos. No entanto, é importante notar que as práticas educacionais nativas jamais são pautadas por ações de coerção. Elas percorrem o dia a dia da vida das comunidades na forma de conselhos dados a partir das palavras que fundamentam o ser Guarani<sup>261</sup>.

Pissolato também faz alusão a esta *conversa-que-aconselha* como prática que ocupa um lugar altamente privilegiado nos processos Mbyá de educação, afirmando que

---

<sup>260</sup> CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

<sup>261</sup> FIREDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.

são práticas onde o conselho é dado sempre de forma branda, sem ser excessivo, mas que também representam a postura atenta em relação às condutas alheias<sup>262</sup>. A fala, e mais do que ela, a capacidade de aconselhar, é a competência social mais fundamental entre os Mbyá, pois saber falar é a condição de participação autônoma na vida nativa, e ao mesmo tempo o modo de se viver entre os parentes<sup>263</sup>.

De modo análogo, escutar ocupa um espaço importante no contexto destas práticas. Os *Karai* que escutam as palavras divinas, e que portanto são os responsáveis por interpretá-las, são escutados pelos demais Mbyá quando contam o que ouviram. O mesmo procede com os mais velhos, que escutaram durante sua vida toda e hoje devem ser escutados, pois suas falas contam sobre caminhos e escolhas, e mais do que isto, sobre a sabedoria que envolve sempre a escolha dos caminhos.

Nunes<sup>264</sup>, recuperando este tema entre os índios Xavante, conta que suas crianças [do mesmo modo que ocorre entre os Mbyá] são ensinadas desde pequenas a respeitar os mais velhos, e que este respeito passa longe da noção ocidental de cuidado com alguém em idade avançada ou respeito pelo seu saber. Significa o reconhecimento dos velhos como depositários de um saber ancestral que caracteriza os Xavantes como povo único.

É nos “velhos” que radica a essência de um ser coletivo que se encontra ameaçado e sobrecarregado, física e emocionalmente, por mudanças drásticas, é onde se busca segurança ontológica para optar por entre trilhas que se desconhecem, e é, ainda, onde se ganha fôlego para se enfrentar o futuro que ali está<sup>265</sup>.

A autora aponta ainda que as pessoas mais jovens dizem não saber mais ensinar seu filhos a serem Xavantes, sendo necessária a fala dos mais velhos. Como veremos adiante, é esta também a preocupação dos jovens do Comunicação Kuery. Os professores Xavantes que participaram da pesquisa de Nunes<sup>266</sup> afirmam que a esperança de continuidade da cultura Xavante reside naquilo o que os mais velhos conseguissem passar as crianças e no que elas conseguissem absorver e incorporar dessas palavras às suas vidas. Ainda segundo contam os professores, a perda destes

---

<sup>262</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

<sup>263</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Op. cit.*

<sup>264</sup> NUNES, Ângela. *Etnografia de um projeto de educação escolar indígena idealizado por professores Xavante: dilemas, conflitos e conquistas*. In: Currículo sem Fronteiras, v10, n1 jan/jun, 2010.

<sup>265</sup> *Ibidem.*

<sup>266</sup> *Idem.*

conhecimentos tradicionais seria irreversível, sendo as crianças a solução de sua continuidade.

Tatati, a *Kunhã Karai* que guiou seu povo do Paraguai até o estado do Espírito Santo, também alertava em suas falas sobre a necessidade de retomar os costumes, do problema com o alcoolismo e o conseqüente não seguimento dos costumes e conselhos. E chegamos assim ao segundo ponto importante exposto na fala de Zico.

Os deuses estão muito preocupados porque em todas as aldeias já não está mais tão forte a crença para o conselho que é dado, assim Ñande Ru Tenondegwa [todos os deuses] não tem mais tanta expectativa que os filhos dele consigam reverter a situação, viver de seu jeito como Guarani, realizar o ñande reko. Antigamente tinha mais fé e hoje diminuiu, são os filhos deles, os Guarani que estão se afastando dos deuses, os Guarani não estão mais seguindo o ensinamento que foi dado. Aquelas pessoas que seguiam os ensinamentos desviam do caminho e os deuses já não vêem futuro bom para eles, já não é mais total a esperança. O projeto [alcançar agwije e o kandire] pode não se realizar mais, porque depende das pessoas realizá-lo. O propósito é mostrado pelos deuses, mas sua realização cabe aos homens<sup>267</sup>.

Sobre os problemas relacionados ao alcoolismo – o problema daquelas pessoas “que seguiam os ensinamentos [mas] desviam do caminho dos deuses [...]”- os Mbyá contam que o ato de tomar cana em si não é um problema ou doença, tal qual o caso da adesão completa a medicina ocidental de que falava Talcira [ver pág.59], isto ocorre quando o uso destas bebidas provocam comportamentos violentos ou não condizentes com as normas do grupo – é neste caso que a bebida traz doenças. O problema assim é que o bebedor não segue os ensinamentos deixados pelos deuses, esquecendo seu espírito de origem divina<sup>268</sup>. Sobre o uso do álcool Dona Marcelina contava o seguinte:

Porque como você tá bebendo, quando você toma, não está pensando lá em cima. Você ama, você gosta, você se apaixona por beber. Porque essa bebida alcoólica tem espírito! Por que a pessoa não quer parar? Essa bebida tem espírito, e esse espírito está casado com seu corpo. Esse é o princípio! Quando você sente tonto por tomar bebida alcoólica, então sente livre, sente uma coisa de natureza [vontade de fazer sexo], sente muita coisa. Esse espírito quando casa com a pessoa, a pessoa não quer parar nem um dia, parece que não vai conseguir parar<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese de doutorado – Ciências Sociais PUCSP, 2001.

<sup>268</sup> FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mba'e Achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS*. Dissertação – PPGAS, UFRGS: Porto Alegre, 2001.

<sup>269</sup> FERREIRA, Luciane Ouriques. *O fazer antropológico em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS*. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Orgs). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004.

Para o *Karaí* Timóteo, que chegou ao Espírito Santo para acompanhar Tatati e compartilhava com ela a preocupação com o alcoolismo, o principal fator de manifestações de desordem na aldeia de Boa Esperança, estava ligado à proximidade e à infiltração dos brancos na aldeia<sup>270</sup>. Ferreira<sup>271</sup>, fazendo eco a voz de Timóteo, aponta os chamados “bailes de branco” como motivos de deflagração do alcoolismo e de desordens nas aldeias. A isto, ou em decorrência disto, soma-se ainda os casos de inexistência do *Kairai*, como acontece em algumas comunidades ou mesmo a falta de autoridade e legitimidade de lideranças políticas e religiosas.

Todos estes fatores de desordem, como diz o *Karaí* Timóteo, estão de alguma forma relacionados à influência exercida pela presença próxima do *jurua*. Como contava Zico em nossa conversa em São Gabriel, as crianças crescem convivendo de forma muito próxima com as coisas dos brancos. Desde cedo aprendem a manejar a tecnologia ocidental, frequentam escolas e lá aprendem sobre o conhecimento dos brancos. São submetidas também à medicina ocidental, e hoje só querem saber de Paracetamol, como lamentava Talcira. Mas é importante lembrar o modo como a *Kunhã Karaí* colocava o problema. Ou melhor, como o Paracetamol só é considerado um problema na medida em que assume a condição concorrencial aos conhecimentos tradicionais dos Guarani. Acredito que o mesmo pode ser dito a respeito das outras formas de desequilíbrio implicadas na aproximação compulsória com o mundo ocidental. Como acontece também com a bebida alcoólica, que somente se torna doença na medida em que provoca o abandono dos costumes, estes outros conhecimentos representam um estado de doença coletiva em decorrência do abandono das práticas de aconselhamento. Como explicava Seu Alcindo<sup>272</sup>, é na *Opy* que acontece a educação dos Guarani. Porque lá é o lugar onde se estabelece a linha de transmissão dos ensinamentos divinos e com eles a prática do *ogueroyvu*, temo traduzido como “falar dessa maneira ao outro”, “fazer transmitir as palavras” conquistadas através da experiência pessoal – da caminhada pessoal – assim como pelo que foi ensinado pelos antepassados. Os conselhos surgem então como meio de proteção – a blindagem necessária – que permite aos jovens Mbyá lançarem-se rumo as trilhas que levam diretamente a terra dos brancos – porque, afinal, “as palavras precisam se adaptar a este

---

<sup>270</sup> CICCARONE, Celeste. *Op. cit.*

<sup>271</sup> FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mba'e Achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS*. Dissertação – PPGAS, UFRGS: Porto Alegre, 2001.

<sup>272</sup> FREIDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.

mundo mudado”. É preciso ter *teko*, viver do seu jeito, de acordo com o seu costume, mas para isto é fundamental a sabedoria, que é anterior ao conhecimento, como bem lembrava Casé Angatu Xukuru Tupinambá<sup>273</sup>, a sabedoria é algo ligado à natureza, é algo ancestral. No caso Mbyá, é preciso que os jovens tenham a sabedoria de ler os sinais do mundo, aquilo o que os deuses reservaram para eles. É preciso a sabedoria do andar, *nhande reko*.

Deste modo, como seria possível pensar as palavras de Zico e Talcira a respeito da necessidade simultânea de acessar outros conhecimentos e proteger-se deles? E se a ideia de uma vida durável, como aquela exposta por Pissolato<sup>274</sup>, remete a um sentido de procura individual por condições melhores de vida, de viver o próprio *teko*, e se isto não significa o abandono dos caminhos colocados pelos mais velhos, como poderíamos entender o significado do que dizem os Mbyá quando contam serem ao mesmo tempo índios e brancos? Pois se o problema colocado pelas falas indígenas que insistem na necessidade de se viver como antigamente, ou que simplesmente lamentam que no seu *tekoa* já não se fala como antigamente [as palavras não devem se adaptar ao mundo?], dizem respeito a necessidade dos jovens encontrarem um modo de ser índio e branco ao mesmo tempo “neste mundo mudado”, podemos perguntar qual o problema que esta busca realmente coloca. A isto dedico as próximas seções do texto.

## 2.2 O corpo e a escola<sup>275</sup>

“Somos seres divididos, temos na cabeça as coisas dos dois mundos”, afirmam os índios guaranis<sup>276</sup>. Com isto, parecem querer dizer que são, isto é, vivem ao mesmo tempo como índios e brancos. Neste sentido, certamente podemos caracterizar o movimento que empreendem através da escolarização das aldeias rumo ao mundo ocidental nos termos da teoria da mestiçagem, de sua transformação definitiva. Mas isto

---

<sup>273</sup> MACHADO, Ricardo. *Nós não somos os donos da terra, nós somos a terra*. Entrevista com Casé Tupinambá. Disponível <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7395-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra>

<sup>274</sup> PISSOLATO, PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

<sup>275</sup> Esta seção corresponde a uma versão ampliada do texto *A escola e o corpo – antimestiçagem entre os Mbyá-Guarani* que publiquei na `Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental [REMEA] em 2018.

<sup>276</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2005.



seria negligenciar o que contam os Mbyá acerca de sua experiência com os brancos. Entre eles, ao contrário, a experiência parece remeter a uma forma de pensar as relações inter-étnicas a partir do princípio da *não mistura*, de manter a diferença como “estratégia” de convivência. É neste sentido que nesta seção do texto busco apreender a experiência escolar guarani enquanto possibilidade de efetivação de uma estratégia de convivência pautada pelo princípio da *não mistura*.

De tal modo apresento agora algumas ideias relacionadas à escola indígena, ao aprendizado entre os Mbyá Guarani e sobre aquilo o que é capaz um corpo, ideias extraídas de minha dissertação de Mestrado e desdobradas a partir do recurso bibliográfico. É a partir destas referências que traço como objetivo desta seção expor um tipo de *tecnologia* de engajamento ou socialidade reveladora dos processos de constituição de um mundo comum Guarani. Processos de inter-relação produtores de corpos [individuais e coletivos] que encontram na escola um centro importante de atualização e demonstram a capacidade das populações ameríndias de compreender e lidar com a complexidade exigida pelas disputas políticas que envolvem as questões étnico-raciais no Brasil.

Antônio Bispo dos Santos<sup>277</sup>, importante pensador quilombola, define este processo histórico de disputas étnico-raciais como uma guerra de colonização que nada mais é do que uma disputa por territorialidades. Neste contexto, Bispo chama a atenção justamente para o modo eficaz com que os povos *contra colonizadores* [índios e quilombolas] lidam com os efeitos do projeto nacional desenvolvimentista; ressignificando sucessivamente suas identidades, readaptando seus modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados ou ainda promovendo a interlocução das linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores<sup>278</sup>. Deste modo, o texto que segue tem como objetivo explorar a temática escola indígena sob o ponto de vista da “escolarização” enquanto tática traçada pelos povos *contra colonizadores* para a equalização de suas relações com os brancos. A escola é descrita aqui como um espaço de afloramento, percepção e exercício desta capacidade de convivência, constituindo-se em um *locus* privilegiado de observação dos meios pelos

---

<sup>277</sup> SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: Ed. UNB, 2015.

<sup>278</sup> SANTOS, Antonio Bispo dos. *Op. cit.*

quais procede um pensamento – e portanto um modo de relação com o mundo - pautado pela noção fundamental “de que nem tudo que se ajunta se mistura<sup>279</sup>”.

Isto quer dizer que as estratégias indígenas de convivência com os brancos, ou demais centros de agência que compõem o cosmo Mbyá, são delineadas a partir da noção de relação baseada na *não mistura*. A não mistura consiste em um processo de relação inter-racial marcado pela premissa inversa daquela definidora da chamada *teoria da mestiçagem*. Esta, tal como descrita por Kelly<sup>280</sup>, corresponde a uma teoria da mistura e transformação definida nos termos da cultura de uma elite política tornada, por expansão, em cultura brasileira – entenda-se: a cultura do homem brasileiro. A cultura de elite seria então o produto da mestiçagem, ou seja, da fusão consumptiva das diferenças. Sendo o seu ponto de vista coincidente com o do Estado, a cultura de elite é implementada por ele como política pública, sobrepondo-se, no sentido de uma incorporação degenerativa, às demais culturas<sup>281</sup>. O operador lógico que orienta a teoria da mestiçagem seria o “ou” - se é isto *ou* aquilo - e neste sentido a mistura representa a dissolução da diferença enquanto forma de subjugação. Como modo particular de relação da cultura nacional a mistura opera por exclusão. Por este ponto de vista, as políticas públicas de compensação podem muito bem ser lidas como formas de cooptação, isto é, de transformação do Outro em eu.

Mas existem outros modos de mistura. As teorias nativas da contra colonialidade – poderíamos dizer da antimestiçagem<sup>282</sup> – dão testemunho disto. Elas são teorias “contra a fusão”, no sentido clastreano de um tipo de operação lógica inibidora da mistura consumptiva. A mistura entre eles opera produzindo diferença. Isto porque a filosofia política da sociedade primitiva [para usar o termo de Clastres] é pautada pela necessidade da não supressão da diferença, visto que a abolição da distinção *Nós/Outros* representaria o desaparecimento da própria sociedade primitiva. “Totalidade una”, cada sociedade primitiva é cercada por “outros” que também buscam manter seu status de “totalidade una”. Algo realizável justamente pela manutenção da diferença radical que garante a equivalência política entre elas. A manutenção da multiplicidade de totalidades é possível através de mecanismos conjuratórios de segmentação ou fissão,

---

<sup>279</sup> *Idem.*

<sup>280</sup> KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.

<sup>281</sup> *Idem.*

<sup>282</sup> *Idem.*

que atuam frente ao perigo da diferenciação interna, isto é, da possibilidade da “unificação em um Meta-Nós da multiplicidade de Nós-parciais<sup>283</sup>”. E sendo a fusão um caminho para o Um, é possível sugerir que as estratégias de *não mistura* das sociedades contra colonizadoras representam um posicionamento político onde a mistura atua contra o Estado.

Assim sendo, as relações inter-raciais são vividas e pensadas pelos povos contra colonizadores a partir do operador lógico “e” – se é isto *e* aquilo - o que significa que a mistura funciona pela adição de um contexto de experiência ao invés da fusão consumptiva. Como veremos, é neste sentido que os Guarani falam da possibilidade de viver em dois mundos simultaneamente. Mas o fundamental aqui, como explica Kelly<sup>284</sup>, é compreender que as duas formas de relação – *ou/e* - existem como processos simultâneos que desdobram-se um no outro, apesar do outro e com objetivos contrários. Desta maneira, a questão que buscamos colocar, a partir de uma extrapolação comparativa dos “dados” de campo, é justamente a de como pensar a relação da instituição escolar – e todas as suas ambiguidades – com um contexto marcado por uma filosofia da não mistura? Ou ainda, dizendo de outro modo, como pensar a relação dos Guarani e sua filosofia contra o Estado, com o aparato institucional escolar? É neste sentido que perguntamos o que fazem os Mbyá quando vão à escola. Pergunta cuja resposta, acredito, se estende enquanto modelo explicativo as outras instâncias de relação indígena com o mundo ou sistema dos brancos. Pois os efeitos produzidos pela prática da *não mistura* atuam diretamente sobre suas iniciativas políticas [tal o caso da CAPG], sobre ações independentes como a do Comunicação Kuery, e até no modo indígena de relação com o discurso de ambientalistas.

---

<sup>283</sup> CLASTRES, Pierre. *Apud* KELLY, José Antonio. *Op. cit.*

<sup>284</sup> KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.

### 2.2.1 *Karaí Nhe'e Katu* - um velho homem sábio



Escola Karaí Nheé Katu – Fonte: Acervo pessoal

Como foi comentado no primeiro capítulo, o primeiro contato com a escola Guarani ocorreu em 2014, quando fui apresentado aos moradores da aldeia da Estiva. Na época, iniciava o Mestrado em Educação e tinha como objetivo pesquisar o recente processo de introdução da instituição escolar em aldeias Guarani e os possíveis significados desta experiência. Interessava-me por aquilo o que eles fazem quando vão a escola ou, mais precisamente, o que significa para os Guarani frequentar uma escola na aldeia.

A Estiva abrange uma área de cerca de sete hectares ocupados por trinta famílias que se espalham pelas vinte e oito casas pré-fabricadas doadas pela Fundação Nacional do Índio [FUNAI]. Além das pequenas casas de madeira, ela conta com uma série de pequenos roçados, uma *Opy*, um posto de saúde, uma escola e um campo de futebol. Em minha primeira visita, logo na chegada, deparei-me com a imponente escola *Karai*

*Nhe'e Katu*, formada por dois prédios perpendiculares construídos em alvenaria. Este primeiro contato visual com a escola deixou-me a impressão, motivada pelo choque que a imponência do prédio havia me provocado, de que a distância estrutural que separa a escola das demais construções parece marcar seu lugar naquele ambiente; *coisa de branco!* Posteriormente, o convívio mais próximo com a comunidade mostrou que aquela primeira impressão carregava certo fundo de verdade visto que tanto na escola, quanto na vida cotidiana, as coisas na Estiva de fato se dividem todas entre *coisas de índios e coisas de branco*.

A escola *Karai Nhe'e Katu* foi oficialmente reconhecida pelo estado do Rio Grande do Sul [RS] como escola Guarani em 2001. Antes funcionava de modo análogo às demais escolas indígenas da região, como anexo de uma escola pública próxima a aldeia. No período anterior a regulamentação as aulas eram ministradas por dois professores que utilizavam como sala de aula a casa do cacique. Desde o início dos trabalhos escolares, a comunidade optou pela educação bilíngue, tendo mantido até 2002 sua configuração inicial de dois professores; um deles utilizava as aulas para transmitir às crianças aspectos particulares da cultura Mbyá enquanto o segundo professor responsabilizava-se pelo ensino da Língua Portuguesa. Contudo, as dificuldades com o ensino do português levou a necessidade do deslocamento de professores não indígenas para a aldeia. Estes passaram a atuar em conjunto com os professores Guarani de modo a facilitar o acesso das crianças à segunda língua, prática mantida com sucesso até hoje nas séries de alfabetização. Atualmente, a escola conta com todo o ciclo de ensino básico e, à exceção das séries iniciais, nas demais tudo é dividido entre *coisas de Guarani* e *coisas de branco* – aulas dos conteúdos regulares como as de qualquer escola pública (Geografia, História, Matemática,...) ministradas por professores brancos e aulas de língua Guarani, religiosidade e música (vinculada ao coral) ministradas por professores indígenas.

Do ponto de vista organizacional a escola se caracteriza como comunitária. O que significa que ela é conduzida pela comunidade a partir de seus princípios e convicções. O próprio regimento aponta para a necessidade de participação da comunidade nas decisões relativas ao encaminhamento de recursos, oportunizando assim que eles sejam utilizados em investimentos definidos como de interesse comum. Além disso, participam ativamente na regulação da rotina escolar. Atuam de forma decisiva na definição do calendário, nas decisões pedagógicas, na construção dos

objetivos anuais e nas decisões sobre o aproveitamento dos espaços da escola para outros fins, tais como festas ou oficinas. Costumam, por exemplo, vincular à escola trabalhos de oficinas de artesanato e costura, quando os moradores reúnem-se aos sábados na própria escola para produção de artigos para venda. O trabalho, costumeiramente realizado no âmbito doméstico, além de garantir renda extra àsicineiras, possibilita a transmissão das técnicas de confecção das peças às crianças.

De acordo com o Plano Político Pedagógico da escola, aprovado pela Secretária Estadual de Educação, sua gestão deve contar com a participação de toda a comunidade, consistindo assim em um espaço coletivo de construção de direitos e deveres. Sua equipe diretiva deve atuar em conjunto com o Conselho Escolar – formado por representantes de todos os seus segmentos – para definir os aspectos específicos de seu funcionamento financeiro e pedagógico. É através de sua representação no Conselho que a comunidade consegue exercer pressão em relação àquilo que entende necessário à escola e à comunidade. Neste sentido, questões relacionadas às definições das oficinas, sobre quem exercerá as funções de apoio como as de merendeira ou faxineira, ou mesmo sobre o modelo de cardápio a ser oferecido aos alunos, passam invariavelmente pelo crivo das lideranças da comunidade. Sua influência se exerce, inclusive, sobre os processos de contratação ou desligamento de professores. Certa vez, uma delas comentava o quanto haviam ficado aborrecidos com a demissão de um dos professores brancos sem a prévia consulta das lideranças.

Nos reunimos [as lideranças] e fomos lá falar com ela [a diretora]. Perguntei pra ela porque o professor foi embora? Ela me disse que ele não estava se acertando com as crianças, que elas não gostavam dele. Daí falei que aqui quem tem que gostar é a gente, as lideranças, nós é que sabemos o que é bom para eles, não tem nada que dar ouvidos às crianças. Disse que não era pra mandar nenhum professor embora sem nos consultar antes. Aqui quem manda é a gente!<sup>285</sup>

Quanto ao funcionamento das aulas, de um modo geral, sua dinâmica acompanha o desenvolvimento mais comum das escolas públicas urbanas. Os conteúdos são apresentados de modo expositivo com o auxílio de material didático-pedagógico elaborado pelos próprios professores [no caso das *coisas de Guarani*]. À exceção das aulas de alfabetização, que devem ser ministradas a partir da língua materna [Guarani]

---

<sup>285</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

sendo a segunda língua [Português] introduzida em conjunto por professores brancos e indígenas. A proposta pedagógica prevê ainda a necessidade de que a realidade local seja trabalhada por todos os professores. Assim, em algumas situações de aula, como no caso das turmas de alfabetização ou religiosidade, estão previstas atividades de visitas aos moradores mais velhos como forma de ensino e reforço dos costumes. A utilização da realidade local como ponto de partida ideal para o trabalho educativo teria como um de seus objetivos oportunizar uma maior integração dos professores não indígenas com as questões de interesse da comunidade, assim como um melhor entendimento, por parte dos não indígenas, dos modos e costumes locais.

Contudo, é comum ouvir dos professores não indígenas relatos a respeito do complicado processo de adaptação ao ritmo e as particularidades de funcionamento da escola. Nestes relatos preponderam os problemas relativos à dificuldade em manter a concentração dos alunos voltada para as atividades de aula. No entanto, ao mesmo tempo em que os professores relatam suas dificuldades adaptativas, salientam o modo como conseguem criar estratégias que possibilitem a continuidade de seu trabalho. Os relatos, portanto, dão testemunho de um processo de transformação mostrando que gradualmente professores e as rotinas de sala de aula vão se adaptando aos hábitos cotidianos da vida das crianças. Em certa ocasião um dos professores contava sobre como havia conseguido superar a resistência dos alunos ao trabalho de escrita. Dizia que sempre que propunha um exercício de redação, os alunos se negavam a realizá-lo, muitas vezes inclusive, passando a falar somente em Guarani, “sabotando” a aula caso ele insistisse na realização da tarefa. Aos poucos o professor se deu conta do fascínio que o ato de desenhar exerce sobre as crianças e este passou a ser o mote do trabalho de escrita. Da mesma forma, as várias outras disciplinas que compõem as chamadas *coisas de branco* foram sendo adaptadas ao interesse dos alunos por temas e práticas como a da pesca, da caça, do artesanato, pelas tecnologias, pelo futebol,... de modo que podemos sugerir que a disponibilidade atencional dos professores, sua exposição à vida da comunidade, proporcionou um contexto de reelaboração constante de sua própria prática diária enquanto prática de sala de aula. O processo adaptativo demonstra que não há nada dado de antemão e que a possibilidade de atuação do professor passa diretamente pela capacidade de negociação das posições no convívio diário com os alunos, isto é, pela capacidade do professor em manter viva a comunicação sem sucumbir ao fechamento de qualquer verdade final ou objetiva.

Outro ponto relativo às disposições locais inseridas no ambiente escolar que chamou a atenção, no sentido em que produz consequências significativas ao ritmo de funcionamento das aulas, diz respeito à noção indígena da independência infantil em relação ao aprendizado. Na escola da Estiva, foi possível observar o movimento constante de crianças indo e vindo das salas de aula em meio as tarefas. É extremamente comum vê-las abandonando tranquilamente as tarefas escolares em direção ao pequeno *playground* do pátio da escola. Lá brincam durante algum tempo e, com a mesma tranquilidade, retornam [ou não] às atividades da classe. Tudo sem o menor sinal de reprimenda por parte dos adultos, insinuando que tal conduta corresponde à uma prática, digamos, “natural” de suas vidas.

Aparecida Bergamaschi<sup>286</sup> descreve algumas situações semelhantes em sua etnografia sobre as escolas Guarani. Conta ter presenciado [e estranhado] em seu trabalho de campo momentos em que crianças acompanhavam conversas e discussões de adultos, ou ainda ocasiões em que elas manejavam livres de supervisão ferramentas consideradas por nós como perigosas. O estranhamento, nesse caso, corresponde à postura de exclusão que nós [ocidentais] costumeiramente adotamos em relação a elas. Nessas circunstâncias é comum ver pais ocidentais afastarem seus filhos afirmando que não se trata de assunto ou utensílio de crianças. Afirmação que carrega implicitamente um sentido de despreparo ou incapacidade delas em lidar com certos acontecimentos ou manejar determinado instrumento. Uma prática que está em evidente contraste com o modo de proceder dos pais Guarani e, portanto, causadora de um tipo de estranhamento muito semelhante.

Mas o estranhamento nesse caso decorre do fato de que entre eles há um sentimento de profundo respeito pela individualidade de cada criança. Para os pais Mbyá, quando uma criança ou jovem se aproxima de algum evento, como uma reunião preparatória para uma caçada, uma aula ou um debate político, ela o faz motivada por uma disposição interna. Deste modo, o envolvimento em qualquer atividade marca um tipo de interesse fundamental ao aprendizado e por isso não deve jamais ser ignorado. O mesmo pode ser dito em relação à manipulação de objetos, seja ele um facão ou um picolé. “Ao manipular os objetos”, comentava um professor indígena dirigindo-se a mãe

---

<sup>286</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2005.



branca que acabara de ralar com o filho por causa de um picolé, “a criança aprende sobre o seu corpo, sobre seus limites e a medir o perigo que as coisas representam, por isso deixamos as nossas à vontade para experimentarem as coisas<sup>287</sup>”.

Indo além, é possível sugerir que a postura de respeito dos adultos está diretamente vinculada à ideia de que na aldeia não existem espaços de crianças e adultos e sim locais de interesse e aprendizado que se realizam na relação direta com cada pessoa. Justamente por isso os pais advertiam que cada uma das crianças tem seu tempo e demonstram o mesmo respeito por aquelas que se mantêm afastadas, ou seja, interessadas em outras coisas. Em entrevista à pesquisadora Aparecida Bergamaschi, Santiago Franco dava pistas acerca de como o respeito à individualidade funciona em relação à escola:

As crianças que vem pode começar a escola e dois ou três meses depois pode não ter mais vontade de ir à escola. O próprio pai, o *Karai*, a *Kunha Karai* vai avaliar porque não gosta mais. Porque sabemos muito bem, se fosse o branco fazia cumprir horário. Essa parte o branco tem que reconhecer e respeitar o Guarani. [...] o branco obriga a criança, bate na criança para obrigar a ir à escola. Para nós não é assim. Esse estudo do branco para nós não é obrigação, se ele não cumpre tudo nós não podemos ficar brabo, porque não é tudo que vai estudar bem. Algumas pessoas, algumas vai estudar. De alguma comunidade, de cem crianças cinco é que vai ficar e estudar bem.

O respeito pelas preferências particulares de cada criança está associado à noção comum entre os Guarani de que o espírito se desenvolve livremente em cada pessoa. Cada um trilha seu caminho a partir das condições inatas, isto é, das características particulares de sua alma. E era Schaden<sup>288</sup> quem lembrava que o respeito Guarani pela vontade individual faz com que se torne impossível entre eles um tipo de processo educativo repressivo. Como visto no caso da Estiva e das estratégias adaptativas dos professores, isto produz consequências importantes para o funcionamento e organização escolar. Mas os Guarani da Estiva afirmam que seus filhos devem frequentar uma escola de branco, diferenciada apenas por estar inserida na aldeia. Afirmativa que nos coloca frente à questão do modelo escolar definido pela comunidade e aponta, simultaneamente, os sentidos e as repercussões políticas de sua existência.

---

<sup>287</sup> CARREIRA, Fernando. *A escola e o corpo – antimestiçagem entre os Mbyá Guarani*. REMEA, v35, n3, p.133-151, set/dez, 2018.

<sup>288</sup> SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Boletim 188, Antropologia 4. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1954.

### 2.2.2 Coisas de branco e Coisas de índio

Na Estiva foi possível acompanhar alguns relatos a respeito das brigas que os moradores da comunidade tiveram que enfrentar para levar a cabo o sonho de ter sua própria escola [entenda-se: nos moldes de uma escola de branco]. Agostinho Wera, um de seus professores indígenas, comentava que durante muito tempo foram criticados por lideranças de outras aldeias devido ao modelo escolar adotado pela comunidade. Eram constantemente acusados de introduzir as novas gerações num processo contínuo e progressivo de afastamento de sua cultura. “Diziam”, contava o professor, que a criança perde sua cultura na escola [...] mas uma coisa não interfere na outra, [...] aqui aprendemos as coisas de branco.<sup>289</sup>”

E de fato os moradores da Estiva salientam que a diferença entre a sua e as demais escolas Guarani da região reside principalmente no fato de que nelas há uma mistura das “coisas” de branco e das “coisas” de índio. Nas outras escolas tudo é trabalhado em conjunto, sendo as aulas ministradas simultaneamente por professores índios e não-índios. Sem destinar críticas diretas ao modo de trabalho das outras escolas, os professores da Estiva defendiam-se dizendo apenas que em sua escola se trabalha separado; há aulas de professores não-indígenas – que ensinam sobre as “coisas” de brancos - e aulas de professores Guarani, que transmitem ensinamentos sobre sua cultura e religião. Neste caso, a defesa é a própria inversão do aspecto negativo da acusação. Pois é justamente por possibilitá-los estudar como os brancos que a escola da Estiva favorece a manutenção de suas práticas culturais. Importante salientar a ênfase dada pelos moradores ao fato de sua escola ser a única regulamentada como escola Guarani pelo Governo do estado do RS. As demais escolas indígenas hoje em funcionamento são anexos de escolas públicas localizadas em centros urbanos próximos. “Nossa escola é oficial”, dizia o mesmo professor, “aqui temos toda a papelada que tem uma escola de branco. Somos a única que tem isso!”<sup>290</sup>”

É possível distinguir dois pontos importantes relativos à escola que são constantemente sublinhados nas falas de moradores e professores. O primeiro deles diz

---

<sup>289</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

<sup>290</sup> *Idem*.

respeito à divisão entre coisas de índios e coisas de branco que marca o ambiente escolar [que parece coextensiva ao corpo Guarani] e o segundo aludindo diretamente ao orgulho com o qual enfatizam que a escola da aldeia é a única [ou a primeira] a ser oficialmente reconhecida pelo Estado.

Como havia dito Agostinho Wera “aqui se trabalha tudo separado. Professores índios ensinam as coisas de Guarani, e os brancos as coisas de branco<sup>291</sup>”, de modo que a partilha dos tempos e espaços da escola parece remeter ao duplo sentido que os Mbyá da Estiva lhe atribuem. De um lado ela se constitui como possibilidade de resgate e reforço de aspectos culturais que a comunidade entende em perigo de desarticulação. Neste sentido, as aulas de religiosidade, as visitas aos mais velhos ou as oficinas de artesanato – que representam ensinamentos vinculados tradicionalmente a outros espaços, como a casa, os ritos ou a *Opy* – sinalizam a possibilidade de buscar na própria escola os meios de proteger os jovens do perigo que o conhecimento dos brancos representa. Trata-se de uma forma de combater a desestabilização do modo de ser da comunidade em virtude de um contato mais intenso com o mundo não indígena, constituindo-se num tipo de blindagem, uma proteção em relação à possibilidade de captura das crianças por este outro mundo.

Por este ponto de vista, a escola passa a ser considerada uma extensão da comunidade, um espaço por onde seus valores circulam sendo reforçados e cultivados. A aldeia, estendida até o ambiente escolar, incorpora a escola como mais um de seus espaços de socialização em que o *estar junto* potencializa o aprendizado das crianças. Incorporada [ou *guaranizada*], a escola converte-se em um centro de transmissão dos valores fundamentais da vida moral e regras sociais do grupo.

Por outro lado, naquele que aponta para o sentido da divisão entre “coisas” de branco e de índio, a escola representa a possibilidade de assimilação do modo de ser do *juruá*, ou seja, a oportunidade de construção de um corpo de branco através do que se aprende estando junto a ele. Assim como o *nhe`e* [a palavra-alma] enviada por *nhanderu* cria sua humanidade estando junto a seus parentes [aprendendo com eles a ser Guarani], o aprendizado na escola, em virtude do estar junto aos brancos, garante a possibilidade de que se assuma [de acordo com a necessidade ou conveniência] sua perspectiva de humanidade. Deste modo, a escola parece assumir um caráter instrumental fundado em um tipo de aprendizado performático que se vincula à

---

<sup>291</sup> *Idem.*

possibilidade de saber agir como um branco. Adquirir um corpo de branco significa em última instância estar submetido às mesmas normas que eles, a participar de suas regras e de seu modo de vida. Fazer um corpo de branco, em síntese, resulta na possibilidade de incorporação de outro contexto de experiência através da adição da socialidade do Outro<sup>292</sup>. Neste sentido, ser índio e branco ao mesmo tempo [somos seres divididos, dizia um professor Guarani a Aparecida Bergamaschi<sup>293</sup>], para citar novamente Benedict<sup>294</sup>, diz respeito não exatamente a algo que foi perdido, mas sim a alguma coisa que pode ser acrescentada. É este, me parece, o sentido do vazamento da xícara Guarani.

Mas o que vem a ser este corpo produzido na relação com os brancos? Antes de mais nada, é importante frisar que a noção de corpo entre as populações ameríndias constitui-se em algo complexo e profundamente distinto da noção fundada na divisão corpo/alma que nós [ocidentais] empregamos habitualmente. Acima de tudo, entre os indígenas, estas noções remetem a uma relação e à possibilidade de assumir pontos de vista sobre o mundo. O corpo, e o conjunto de processos que o constitui, é o espaço de emergência da identidade e da diferença, constituindo-se em um instrumento de expressão do sujeito e objeto que se dá a ver a outrem<sup>295</sup>. Isto quer dizer que entre os ameríndios o corpo não é um fundo comum que aproxima os humanos das demais espécies e sim o espaço particular onde se constrói a diferença entre elas.

---

<sup>292</sup> KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.

<sup>293</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2005.

<sup>294</sup> BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

<sup>295</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.



“Somos seres divididos”. Fonte: Bergamaschi, 2005.

De tal maneira, aquilo o que denominamos de corpo diz respeito menos à anatomia distintiva de cada espécie do que a um tipo de *habitus* – o conjunto de maneiras ou modos de ser que caracterizaria cada espécie de corpo. O corpo seria um plano central existente como feixe de afecções e capacidades que atua entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos<sup>296</sup>. De certo modo, sendo um feixe de afecções, podemos concluir que um corpo se define pelo poder de ser afetado. Deleuze<sup>297</sup>, comentando a noção spinozista de corpo, contava que uma rã se distingue de um macaco não por seus caracteres específicos ou genéricos, mas pelo fato de que eles não são capazes das mesmas afecções. As afecções são misturas de corpos, o efeito ou a ação que um corpo produz sobre o outro. O efeito do sol sobre meu corpo produz uma afecção, ou uma percepção de uma afecção que sinaliza a constituição de meu corpo. Uma mosca perceberá o sol de maneira diversa da minha pois o seu corpo possui capacidades de afecção distintas daquelas que compõem o meu corpo<sup>298</sup>. Podemos dizer então que este *habitus* ou *feixe de afecções* corresponde ao conjunto de disposições características de cada espécie de corpo e marca uma forma particular, comum a uma determinada espécie, de se relacionar com o mundo. O corpo seria assim o lugar de emergência de um “ecossistema cultural”.

<sup>296</sup> *Idem*.

<sup>297</sup> DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

<sup>298</sup> *Idem*

O estudo desenvolvido pelo antropólogo Pedro Pitarch<sup>299</sup> junto aos Tzeltal do México pode lançar alguma luz sobre estas questões do corpo e das relações inter-espécies de que tratamos aqui. Partindo das considerações destacadas por Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro<sup>300</sup> a propósito da região amazônica, Pitarch aponta que, desde o ponto de vista indígena, toda espécie constitui uma sociedade e cada sociedade representa uma espécie. Isto significa dizer que cada espécie é definida e tem sua extensão limitada pela capacidade de se relacionar através daquilo que o autor define como *corpo-presença*, uma tradução aproximada do que denominamos *corpo feixe de afecções*.

Ainda segundo Pitarch<sup>301</sup>, a produção da pessoa está intimamente ligada à capacidade de estabelecimento de uma sociabilidade mediante este corpo. Isto porque que cada espécie de corpo-presença está associada a um tipo específico de lugar: os indígenas vivem nas aldeias enquanto os brancos na cidade ou no campo, já os jaguares vivem na floresta,... de modo que cada modalidade de corpo-presença é dono, no sentido em que ocupa um domínio, de um território ontológico específico. Deste modo, é possível assumir que toda diferença sociológica é também uma diferença ontológica<sup>302</sup>.

No entanto, o autor afirma que a divisão entre espécies-sociedades não é algo absoluto e sim uma questão de grau. Do ponto de vista indígena, os brancos são um tipo de *subespécie humana* de reconhecimento não imediato, pois é o fato de não falarem a mesma língua e nem manterem os mesmos hábitos comportamentais aquilo que revela a existência de um corpo-presença em parte distinto, assim como a existência de um intercâmbio social fluido entre eles<sup>303</sup>. O processo de produção de uma pessoa equivale à produção de um corpo identificado com os hábitos sociais da espécie – sua indumentária, linguagem, etiqueta social, práticas alimentares,... – percurso produtivo que se inicia ainda no ventre materno, esta espécie de câmara de incorporar, como salienta Pitarch<sup>304</sup> – nosso primeiro território, como contava Abadio Green Stocel<sup>305</sup>.

---

<sup>299</sup> PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*. México, D.F.: Artes de México y del Mundo S.A. de C.V./ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

<sup>300</sup> TAYLOR, Anne-Christine y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Un corps fait de regards*. In: BRETON, Sthepan et. al. *Qu'est-ce qu'un corps?* Musée Du Quai Brandy, Flammarion: Paris, 2006.

<sup>301</sup> PITARCH, Pedro. *Op. cit.*

<sup>302</sup> *Idem.*

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> *Idem.*

No caso dos guaranis, por exemplo, toda a série de restrições pré e pós-parto corresponde ao processo inicial de construção de um corpo submetido às normas de convívio do grupo. Neste sentido, a perfeita observação das restrições corresponde ao início do aprendizado e da socialização da criança. Contudo, sendo algo construído [e não inato], este corpo é passível de transformação ou de trânsito entre as espécies. E como salienta o autor, qualquer pai indígena [Tzetal] sabe que para que seu filho chegue a ser um professor de escola ou um agente de saúde é necessário que ele construa um corpo de branco. Para isto é fundamental que em primeiro lugar ele substitua a dieta tradicional por alimentos comerciais, ou seja, que se alimente como os brancos, pois é precisamente a comida aquilo que permite que se aprenda a ler, escrever e a falar espanhol. Neste sentido, se antes afirmávamos que um corpo é algo que se dá a ver a *outram*, ou seja, algo que define seus limites na extensão, podemos dizer agora que ele é ao mesmo tempo algo que serve para ver, e, portanto, de ultrapassagem destes mesmos limites. Dizendo de outro modo, transformar o corpo é aquilo o que permite ver o mundo por outro ponto de vista.

É possível observar alguma semelhança entre aquilo o que pensam os Tzetales descritos por Pitarch a respeito das possibilidades de transformarem-se em brancos [professores e agentes de saúde] e o que os Guarani fazem em sua escola. Entre os Mbyá, como vimos, é a proximidade de convivência e a consequente partilha de alimentos, linguagem e regras sociais o que permite a construção de um corpo e um mundo comum. Mas do mesmo modo que o corpo Tzetal é passível de reconfiguração pela alimentação, a convivência próxima com os brancos em um ambiente notadamente

---

<sup>305</sup> Conheci Abadio Stolce quando participei da décima edição do Encontro e Diálogos com a Educação Ambiental [EDEA], evento realizado na Universidade Federal do Rio Grande [FURG] em Novembro de 2018. Naquela ocasião, Abadio havia sido convidado para uma das conferências do encontro quando, inesperadamente, apareceu no Grupo de Trabalho no qual eu apresentaria um texto sobre a escola dos Guarani. Indígena de origem Maia e pertencente a comunidade Gunadule, Abadio é Doutor em Educação com ênfase em estudos interculturais pela Universidade de Antioquia [Colômbia] e idealizador da Licenciatura em Pedagogia da Mãe Terra. Na Furg, Abadio fez um apanhado geral a respeito de sua ideia de pedagogia explicando que ela representa um movimento de retomada do caráter feminino da educação. Segundo ele, o viés machista de nossas formas educacionais diz respeito a práticas introduzidas – importadas – pelos europeus que desembarcaram no continente americano. Porque nossas formas tradicionais de ensinar e aprender dizem respeito a práticas ligadas à Terra, já que é ela quem nos ensina. A pedagogia machista, como Abadio denominava as formas pedagógicas tradicionais [ocidentais] diferenciavam-se assim das pedagogias nativas por seu viés intelectualista – nela o aprendizado se dar-se-ia na mente. Para a pedagogia da Terra, o aprendizado, ao contrário, estaria vinculado ao corpo em sua totalidade e em sua relação com a natureza, com a mãe Terra. Por isto, ele afirmava que recuperar a noção de educação feminina envolve sempre um movimento de retorno as nossas origens. Ao útero, que é nosso primeiro território, o espaço de nossas primeiras experiências com o mundo.

marcado por suas regras e normas, permite aos Mbyá a sua transformação corporal em branco – o que significa a adição de uma perspectiva ou contexto de experiência.

Chegamos assim ao segundo ponto de análise referente ao reconhecimento da escola da aldeia como uma escola oficial. Quando indagado a respeito da importância deste fato, o mesmo professor indígena que comentava as particularidades de sua escola fez referência imediata à burocracia como algo que a destaca; “Aqui temos toda a papelada dos brancos, somos a única que tem isso<sup>306</sup>”. Com isto ele parecia sugerir que o aprendizado na escola se dá para além daquele efetivado exclusivamente em sala aula, estendendo-se por todos os seus setores. Estar junto aos brancos em um ambiente de trabalho altamente burocratizado remete à oportunidade de apreender também sua burocracia, de manejar de forma mais adequada toda a “papelada” e assim ser capaz de arrecadar e gerir recursos de acordo com os interesses da comunidade. Assumir o ponto de vista do branco [através de um corpo submetido às mesmas regras] é a garantia de maior facilidade de locomoção pelo seu mundo na busca por melhores condições de vida [de tornar a vida durável], o que faz com que a escola como um todo se constitua em um espaço de aprendizado para a comunidade em sua totalidade [alunos, pais e professores guaranis].

Em suma, podemos dizer que a epistemologia indígena parte do pressuposto inverso ao que rege a produção do conhecimento científico. Longe dos mecanismos de objetificação, conhecer, entre eles, é um processo de personificação. E, como enfatiza Kelly<sup>307</sup>, a capacidade de adoção do ponto de vista do outro, acoplada ao entendimento do corpo como espaço de relação deste outro ponto de vista com novos afetos e capacidades, é a potencialidade última para a antimestiçagem. De acordo com o autor, o engajamento com a alteridade dos brancos enquanto uma experiência de socialidade alternativa, de funcionamento análogo à tecnologia xamânica de trânsito por *outros* mundos, faz das posições “índio” e “branco” atributos não fusionais. A teoria da *não mistura*, enquanto tecnologia de engajamento com o mundo produz estratégias de relação inter-raciais em que os pontos de vista podem ser manejados de diversas formas,

---

<sup>306</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

<sup>307</sup> KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.



combinados ou contrapostos na relação, mas nunca fundidos. É isto, justamente, que a escola dos Mbyá da Estiva parece demonstrar.

### 2.2.3 A escola ajunta mas não mistura

Como vimos, é comum ouvir os Guarani contarem que hoje em dia vivem em dois mundos, que transitam por eles e desejam as coisas destes dois mundos. O que é, sem dúvida alguma, algo muito distinto de afirmar que eles estão virando, ou aspiram ser, brancos. Neste sentido, faço eco a impressão que o antropólogo José Antonio Kelly<sup>308</sup> teve do processo Yanomami de transformação em *napë* [o *criollo* venezuelano, ocupante da mesma posição relacional que o *Juruá*/branco ocupa no contexto Guarani]. Para o autor, o processo transformacional Yanomami corresponde a uma tentativa de adquirir maior controle sobre as relações de poder com os *criollos* de modo que os indígenas possam continuar a produzir parentes e comunidades com uma qualidade híbrida *yanomami/napë*<sup>309</sup>. Isto significa que virar branco [*napë* ou *Juruá*] não corresponde à ideia de abandono do contexto de referência, não implica em ir morar na cidade ou transformar a aldeia em uma imitação em menor escala de algum centro urbano, mas de colher os benefícios do trânsito entre “convencionalidades alternativas”. Trata-se menos de uma questão de manter a integralidade da cultura do que de aproveitar os benefícios da vida com os parentes e suas relações sociais [intra e extra-humanos], experimentando simultaneamente a cultura e a socialidade dos brancos. O fato é que as condições de vida dos Guarani, configuradas pela necessidade de deslocamento por um território descontínuo e marcado pela presença maciça dos *juruá*, faz da capacidade da convivência com [e o conhecimento do] o mundo dos brancos um elemento fundamental de sua sobrevivência cultural.

Neste sentido, retornando a primeira visita a aldeia, é que, sentados a beira do fogo, os Guarani contavam a respeito das motivações que levaram os primeiros moradores da Estiva a percorrer boa parte do RS em busca de melhores condições de vida. Reproduziam entusiasmados a história da caminhada empreendida pela família fundadora da comunidade que, motivada por um sonho premonitório, partiu do município de Tenente Portela rumo ao sul do estado. Almejavam alcançar um lugar onde pudessem formar uma nova aldeia e que nela fosse possível construir uma escola,

---

<sup>308</sup> KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.

<sup>309</sup> *Idem*.

porque já naquela época apostavam na educação escolar como forma de garantir o futuro das crianças. Seu discurso parecia remeter o interesse indígena pela instituição escolar a um sentido prático ligado à ideia da necessidade de preparação das crianças a uma nova forma de vida. Uma vida marcada em intensidade pela presença cada vez mais constante, mas nem sempre festejada, dos brancos e suas coisas, e cuja urgência de adaptação é exposta com exatidão pelo discurso de Dona Laurinda quando comentava a necessidade das crianças Mbyá frequentarem uma escola como a dos brancos.

A fala da liderança evidencia que as condições atuais de existência posicionam os Guarani constantemente frente ao dilema da convivência com os brancos. Já que a vida hoje não é mais como antigamente torna-se necessário, para que as crianças tenham alguma oportunidade no futuro (isto é, algum futuro), que elas frequentem a escola assim como fazem as crianças dos brancos. Mas ao mesmo tempo é imprescindível protegê-las, blindá-las, do perigo de uma transformação permanente. Daí a importância da presença da aldeia na escola.

E era Zico quem explicava, falando do perfil atual dos Caciques, que hoje as crianças crescem cercadas pelas *coisas do branco*. Desde muito pequenas elas convivem com os brancos e suas coisas de modo que os jovens vivem um tipo de crise de identidade sem saber se são Guarani ou se são brancos. Por isto é fundamental a proximidade com os mais velhos. Eles são como “reservatórios culturais” responsáveis por mostrar um caminho aos jovens. E é neste sentido que se torna primordial a introdução do aparato escolar na aldeia, pois é justamente o fato de incorporá-la a seu “ecossistema cultural” que garante a permanência do contexto Guarani como o ponto de vista referencial dos jovens.

A escola na aldeia opera, por assim dizer, o trânsito fluido entre pontos de vista distintos através da produção de corpos. Uma operação produtiva pautada pela manutenção da distinção eu/outro que, como vimos, é a condição fundamental para a existência das “sociedades primitivas”. Diferir é assim uma questão de autonomia política. A escola posiciona os Guarani simultaneamente *diante e dentro* da sociedade dos brancos, estabelecendo entre elas um tipo de relação que separa e uma separação que relaciona.

Manter-se uma “totalidade una” requer a capacidade de inibir toda possibilidade de diferenciação interna, de insurgência do Um, num contexto de emergência de forças de estagnação da instabilidade corporal. É neste sentido que a inserção da escola na

aldeia atua como um processo de blindagem. Contudo, o mais importante é perceber que as estratégias traçadas pelos Guarani a partir da escola não correspondem a um tipo de “reação específica a Estados específicos<sup>310</sup>”. Não significam que o [mau] encontro com a sociedade nacional seja condição necessária para a existência da estratégia ou filosofia política. Ao contrário, a escola na aldeia, enquanto estratégia indígena de relação com a sociedade nacional, simplesmente traz à superfície um modo particular de relação com a alteridade. No caso específico da escola, isto representa a incorporação indígena da cultura dos brancos e a simultânea rejeição de sua sociedade. Os Guarani de *Tey’kue* talvez explicassem esta história dizendo que, mesmo montada, a bicicleta possui peças que não interessam. De todo o modo, o fundamental é compreender que a instabilidade do corpo indígena, sua fluidez ou capacidades transformacionais, constitui-se em seu principal mecanismo de defesa contra procedimentos de subjugação política. É a sua resposta a tutela e a vulnerabilidade. Uma resposta expressa com todas as letras por Renata Tupinambá:

Para aqueles que enriquecem da exploração valemos menos que gado, soja, mineração, petróleo, somos o inimigo que precisa ser eliminado para que outros possam enriquecer ao custo de nossas vidas. São anhanguera que pode ser traduzido como um espírito ruim e ceifadores que trazem a morte, se alimentam do sangue. Não se enganem, anhanguera é velho, enfrentamos com diferentes nomes. Como os bandeirantes e tantos outros que vieram antes, em 518 anos passamos por tudo, ainda estamos sob os cabrestos do Brasil colônia. Nunca aprendem que não se controla a natureza.

Querem que acreditemos que vencer é abandonar nossas raízes e tradições.

Querem que acreditemos que não podemos ser tradicionais e contemporâneos ao mesmo tempo.

Querem que acreditemos que nossa cultura e ciência ancestral é atraso ao progresso, mas ela é solução e evolução. O saber de nossos antigos é milenar e conhece a força da natureza.

Vocês conseguem parar o vento?

Conseguem impedir as águas?

Conseguem controlar tremores de terra?

Não. Vocês não sabem parar a tempestade. Essa sabedoria foi deixada pelos nossos ancestrais para aqueles capazes de realmente sentir e respeitar os dons da terra. O tempo corre como o vento do início de uma grande tempestade. Nossas avós disseram que eles não podem parar a chuva. Quando o céu está em queda, todos são gotas de chuva<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> KELLY, José Antonio. *Op. cit.*

<sup>311</sup>TUPINAMBÁ, Renata. *Eles não podem parar a chuva*. Disponível em:

[http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site\\_id=975&pagina\\_id=21862&tipo=post&post\\_id=241](http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=241)

O recado está dado – nós não podemos parar a chuva - mas para além dele, a fala de Renata Tupinambá acerca da distância existente entre o modelo de exploração Ocidental capitalista da terra e as formas ancestrais de relação com ela nos permite retornar a algo que dizíamos ainda no início desta seção. Comentávamos que poderíamos extrair mais algumas contribuições pontuais para pensar outras instâncias de ação indígena a partir das questões concernentes ao modo como a socialidade fluida dos Mbyá marca seus processos de relação com alteridades. E entre elas citei o universo da Educação Ambiental e da Ecologia. Neste tema específico, a dinamicidade do princípio relacional da não-mistura promove um tipo de dupla torção, para dizer como Viveiros de Castro<sup>312</sup>, pela qual se coimplicam a necessidade semiótica e a contingência histórica. Com isto, podemos dizer – utilizando as categorias organizativas nativas – que tanto a Educação Ambiental quanto a Ecologia são *coisas de branco*, no sentido em que são o modo dos brancos – as palavras inventadas por nós para proteger a floresta, como sublinha Kopenawa<sup>313</sup> – explicarem a teoria-praxis nativa do lugar – sua forma nômade de ocupar a Terra – e que por isso são, ao mesmo tempo, *coisas de Guarani*.

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol. É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. [...] Os brancos que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos<sup>314</sup>.

A Ecologia e seu correlato imediato, a Educação Ambiental são, portanto, nas palavras do xamã, um esforço empreendido pelos brancos para entender e traduzir as palavras ancestrais dos Yanomami. São a busca pela superação de sua absurda incapacidade de compreender a floresta-mundo, de perceber que ela é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos. Representam a tentativa dos brancos de compreender que a “máquina do mundo” é um superorganismo constantemente

---

<sup>312</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. In: KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>313</sup> KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>314</sup> KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p.480.

renovado pela vigilância de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens espirituais do mundo que são a razão suficiente e eficiente do que chamamos natureza – *hutukara*, em Yanomami – e na qual estamos todos imersos<sup>315</sup>.

Este mundo em questão – partilhado em certa medida por ambientalistas e índios – é um mundo vivido a partir daqui, desde o centro da “ecologia”. Desde o centro de uma Terra cosmopolítica onde se distribuem de modo nômade as gentes Terranas. No entanto, partilhar deste mundo envolve, sob o ponto de vista dos brancos, a necessidade de uma mudança ética, política e epistemológica essencial; a saber, a retomada da capacidade de estabelecer com o mundo uma relação de imanência. Uma relação nômade – desterritorializante – que faz da Terra o próprio território de sua desterritorialização. Por que os nômades, como bem lembra Lapoujade<sup>316</sup>, são os únicos que ocupam a Terra, que a “seguem”, que estão numa relação de imanência com ela. A questão se coloca então nos termos dos modos de ocupação da Terra, das formas como as multiplicidades se distribuem sobre ela. E, sob o ponto de vista dos brancos, estabelecer uma nova maneira de ocupá-la implica no abandono da ideia de mundo como uma esfera abstrata, vista de fora, cercada e dividida em territórios exploráveis por Estados nacionais – um mundo a parte. Enquanto exercício de tradução busca-se através da Ecologia [este modo branco de dizer as palavras de *Omama*] a construção de uma ideia de natureza próxima aos conceitos Yanomami *hutukara* e *urihi a* - a floresta-mundo repleta de vida, que respira, e que é a antítese da noção moderna de uma Terra concebida como depósito de recursos a serem explorados indiscriminadamente. Um céu e uma terra de ninguém, um sertão cósmico, como diz Viveiros de Castro<sup>317</sup>, que os brancos sonham – incuráveis – em conquistar e colonizar. Neste sentido, a Educação Ambiental surge como um espaço crítico de construção de práticas educacionais contra-colonizadoras, e que poderíamos descrever como “práticas de anti-mestiçagem”, ou seja, enquanto possibilidade de incorporação de outras experiências de mundo no intuito de reconfigurar nossas formas de ocupação do território chamado Terra. Trata-se de fazer *urihi a* da Terra.

Do lado de lá, o lado dos “nativos”, acreditamos que seria possível falar de um tipo de movimento similar. Pois os índios buscam se apropriar do discurso ecológico

---

<sup>315</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. In: KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>316</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

<sup>317</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*

como maneira de traduzir e contra traduzir as palavras ancestrais que contam da natureza da floresta-mundo. O domínio dos termos que os brancos inventaram para falar de *hutukara* significa assim a própria possibilidade de equalização dos poderes na luta política pela “preservação da natureza”, a floresta-mundo dita já em linguagem ecológica. Uma luta que envolve ainda a capacidade de ver e ouvir as imagens espirituais do mundo – aquelas que os xamãs e seus *xapiri* vêem se forem bem vistos pela gente invisível da floresta<sup>318</sup> - mas que impõe ao mesmo tempo a necessidade de lidar com esta outra forma de poder que é a dos brancos. A *Kunha Karai* D. Marcelina, como vimos anteriormente, dava o tom da necessidade de adaptação das palavras divinas [recebidas das divindades através da meditação] ao “mundo mudado”:

Ao meditar temos que entender mais como falar, pois já não é como antes, para poder usar as palavras para esse mundo, que o mundo já está explorado, mudado, e as palavras precisam ser adaptadas ao mundo de hoje. Usando o petyguá [cachimbo] e a fumaça pode-se entrar em conexão com o espírito para usar as palavras e poder adquirir minhas palavras, meditando vou entendê-las<sup>319</sup>.

De tal modo, Davi Kopenawa e Dona Marcelina parecem concordar que acessar este outro poder, que é o poder dos brancos, envolve a necessidade de adaptação das palavras divinas ao mundo de hoje. Atualmente, a efetividade da luta política indígena para proteção de seu modo de vida – o seu mundo de vida - passa diretamente pela capacidade de dominar outras palavras, como as da Ecologia ou aquelas referentes ao *kuatiá* [o papel como representação da linguagem burocrática do Estado] adquiridas, também, através da escola na aldeia.

Sob o ponto de vista da Educação Ambiental, levar a sério aquilo o que dizem as várias experiências contracolonizadoras empreendidas por grupos indígenas em sua relação com o Ocidente capitalista, equivale à possibilidade de elaboração crítica de novas propostas de educação enquanto formas alternativas de ocupação do mundo. A busca por fazer como os povos nômades que se movem pela floresta-mundo expondo-se a ela, fazendo-a presente, no sentido mesmo em que ao andar o mundo se apresenta a eles, impulsionando-os a criar novas formas de vida. Neste contexto, a educação da atenção torna-se fundamental para a capacidade de identificação dos sinais disponíveis pelo mundo. Por isto, a virada epistemológica que envolve a dimensão ecológica de levar a sério o pensamento ameríndio vincula-se diretamente à reconfiguração [ou

---

<sup>318</sup> *Idem*.

<sup>319</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016. p. 240-41.

redistribuição] do lugar do homem no mundo, já que segui-lo como fazem os nômades é a garantia de sua [re]imersão no fluxo da vida. De tal modo, a vida imanente reabilita o homem ao [re]situá-lo *no* mundo. Pois levar a sério suas palavras é estar atento ao fato de que a ecologia, como interpretou sabiamente Kopenawa, é tudo aquilo o que não tem cerca. Para isso, como salientam Steil & Carvalho, é necessário

Levar a sério o pertencimento de todos os seres que habitam o mundo à trama da vida [...] retira o caráter de externalidade dos seres humanos em relação ao mundo, ao mesmo tempo que o apresenta como um ser menos potente para controlar os destinos do planeta e mais participe das linhas de vida que o atravessam, constituem e ultrapassam<sup>320</sup>.

Levar a sério o pertencimento de todos os seres a trama da vida, palavras que parecem fazer ecoar o apelo Guarani pela Terra e pela vida – *Yvy Omanoe'yva*: a Terra viva. Pois ao contrário de nós – os modernos - eles vêem que a trama é a própria Terra.

Na floresta, nós somos os donos desta terra e os que conviviam com nós, os pássaros e os bichos, não existem mais. Estamos vendo que o mundo está cada vez pior, não só para nós, mas para eles [o juruá] também. A Terra é nosso primeiro corpo, a árvore é nosso segundo corpo. O que nos mantém vivos? Nós sabemos muito bem, mas o branco não sabe. O que nos mantém vivos é a água, a árvore e a floresta. Se os brancos, através das grandes autoridades, se pensar realmente e se tiver preocupado realmente com o futuro da Terra e de tudo aquilo que tem na Terra, ele tem que deixar a gente viver. Porque os brancos só vê aquilo o que os olhos dele vê, e nós, os povos originários vemos além do que nosso olho vê.<sup>321</sup>

Mas retornemos ao nosso caminho. Como dizíamos, a escola na aldeia parece operar o fluxo de transformação corporal necessário a continuidade existencial das sociedades nativas. Trata-se de um local de efetuação do processo produtivo de reconfiguração da própria existência enquanto condição necessária a obtenção de uma vida durável, e meio através do qual é possível alcançar a imortalidade. Para isto é preciso estar sempre atento as normas do *Nhande reko* – o *nosso jeito*, termo coletivizador em constante modulação pela tensão existente entre o *teko* – o jeito de cada um fazer as coisas – e a *tekoa*, o espaço coletivo imanente ao conjunto das ações individuais. E isto significa que a *tekoa*, o lugar constantemente buscado como condição essencial para se viver o *teko*, não é algo dado, mas imanente ao próprio caminho que se percorre a sua procura. Uma vida melhor, uma vida durável é a vida que corresponde ao próprio caminho que ela traça. Mas é necessário cuidado. Zico e Talcira apontavam o

---

<sup>320</sup> STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p.11.

<sup>321</sup> *Yvy omanoe'yva* – Terra viva, disponível em <https://youtu.be/YYOKXJTKJ8>

problema falando da crise de identidade dos mais jovens. Quando os antigos lamentam que no seu *tekoa* já não se fala mais como antigamente, referem-se aos excessos ligados ao abandono completo dos modos tradicionais de vida. Como dizia Talcira acerca dos remédios, o problema não está em usar o *Paracetamol*, mas sim em só usar o *Paracetamol*. Assim como no caso da ingestão de bebidas alcoólicas, que somente é considerado doença no momento em que a pessoa passa a ser controlada exclusivamente pelo espírito da bebida. O problema então remete à capacidade de estabelecer a distância exata de experimentação. De saber até onde se pode ir neste caminho. Tema ao qual dedico a próxima seção.

### 2.3 Comunicação Kuery – sobre linhas e distâncias<sup>322</sup>

Neste capítulo retomo a história de Helena Valero contada por Pierre Clastres<sup>323</sup> como um artifício especulativo acerca do movimento que venho me empenhando em descrever ao longo de todo este texto, e mais especificamente, como forma de explorar a necessidade de construção de uma distância relacional segura entre índios e brancos colocada por este mesmo movimento. Pois vejamos.

Helena Valero teve uma vida excepcional. O acentuado interesse que sua autobiografia despertou na área da antropologia parece atestar o fato. Pierre Clastres<sup>324</sup>, em artigo dedicado ao livro, qualificou o relato do tempo que Helena viveu com os Yanomami como *Uma etnografia selvagem*, algo que se deve em larga medida às especificidades que compõem seu contexto de narrativa. Em 1939, com apenas treze anos, Helena Valero fora raptada por índios Yanomami da fronteira venezuelana-brasileira e com eles passou vinte e quatro anos de sua vida. No dia 26 de Novembro daquele ano, a *curiara* de sua família percorria o rio Maricoabi, tributário do Orinoco, já próximos as terras de um parente para onde pretendiam se mudar, quando foram atacados pelos *Kō hō rō shi-thari*. Uma flecha envenenada no ventre, como assinalou Clastres<sup>325</sup>, efetuou o primeiro contato de Helena com o mundo dos Yanomami. Ferida e muito debilitada, foi deixada para trás para que seus familiares escapassem. O pai a

---

<sup>322</sup> Originalmente esta seção do texto foi apresentada com o título *Os Mbyá, os brancos e a escola – notas sobre linhas e distâncias* na Reunião Científica da Regional Sul da ANPEd – XII ANPEd-Sul, realizada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul [UFRGS] entre os dias 23 e 26 de Julho de 2018.

<sup>323</sup> CLASTRES, Pierre. *Uma etnografia selvagem*. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.57-67.

<sup>324</sup> *Ibidem*.

<sup>325</sup> *Ibidem*.



escondeu no mato prometendo voltar assim que os irmãos estivessem a salvo mas os índios foram mais rápidos, encontraram-na desacordada na floresta, trataram seu ferimento e a adotaram. Entre eles, Helena tornou-se mulher, casou-se e teve filhos. E passados vinte e quatro anos desde o encontro fatídico às margens do Maricoabi, *Napeyoma* [mulher estrangeira] - como os Yanomami a chamavam - decidiu-se por abandonar a floresta e retornar ao mundo dos brancos. Após o intenso período de aprendizado, experimentado no início com dor e lágrimas e depois de modo descontraído e até feliz, e que fez de Helena *Napeyoama*, ela optou por realizar o movimento inverso e reintegrar-se a seu mundo de origem.

É bem verdade que, durante o tempo em que estive entre os Yanomami, a ideia de fugir e retornar ao convívio de sua família jamais deixou de habitar o pensamento de Helena. Sentimento abrandado de algum modo somente durante o período em que foi esposa de *Husiwë*, seu primeiro marido, de quem falava com afeição. Porém, as circunstâncias – e sobretudo, me parece, o modo brutal em que se deu seu encontro com os *Kõ hõ rõ shi-thari* - fizeram com que Helena estabelecesse uma distância ideal a partir da qual pode integrar-se à vida indígena. Um integração parcial, como salienta Emilio Fuentes<sup>326</sup>, visto que ela jamais se considerou completamente uma mulher Yanomami e, tampouco, chegou a ser considerada por eles como tal. Entre os índios ela foi sempre *Napeyoma*, a mulher estrangeira.

E é justamente nesta integração parcial a vida indígena que reside a particularidade do relato de Helena que nos interessa. Segundo Fuentes<sup>327</sup>, foi a distância que ela pode manter com a sociedade Yanomami, muitas vezes manifesta em comentários e críticas que dividia com *Husiwë* a respeito de suas crenças e costumes, aquilo o que permitiu o relato, trinta anos depois de ser raptada, da vida que partilhou com os índios. Clastres<sup>328</sup>, comentando os *dons etnográficos* de Helena, afirmava que ainda que o acaso a tenha projetado para além do nosso mundo, obrigando-a a integrar, assimilar e interiorizar em seu íntimo a *substância* de um universo cultural radicalmente distinto, sua *etnografia selvagem* se tornou possível justamente porque ela não se deixou absorver completamente. Helena encontrava-se simultaneamente diante e dentro da sociedade Yanomami. E, se a distância em que se manteve proporcionou as

---

<sup>326</sup> FUENTES, Emilio. *Introducción*. In VALERO, Helena. *Yo soy Napëyoma: relatos de una mujer raptada por los indígenas yanomamis*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1984.

<sup>327</sup> *Idem*.

<sup>328</sup> CLASTRES, Pierre. *Op. cit.*

condições necessárias à observação e à crítica dos costumes das pessoas com quem conviveu, ela também tornou possível sua descrição posterior, algo que ocorre somente porque um dia ela decidiu retornar para o mundo do qual foi apartada.

De tal modo, a vida de Helena, marcada pelo trânsito entre culturas, parece projetar indiretamente uma luz sobre o movimento inverso dos índios em direção à sociedade ocidental. De forma semelhante, os Mbyá, como vimos, referem-se as suas condições atuais de existência a partir da ideia do trânsito entres mundos, “somos seres divididos” dizem eles “temos na cabeça as coisas dos dois mundos<sup>329</sup>”. Divisão ou simultaneidade que não são exclusivas aos Mbyá, visto que relatos desta natureza se multiplicam em registros etnográficos obtidos por todo continente americano. Os Wari’, por exemplo, afirmam ser simultaneamente índios e brancos<sup>330</sup>, os Piro falam de si como um povo “civilizado” e de “sangue misturado”<sup>331</sup>, os Karajá de Burdina dizem que tudo tem dois lados e que as pessoas são atravessadas pela dualidade, portanto são Karajá e *Tori*<sup>332</sup>, já os Tztales do México afirmam que esta dualidade indígena/europeu é antes interna e está relacionada diretamente ao conjunto de almas que “habitam” o corpo, almas de professores, criadores de gado, sacerdotes católicos,...<sup>333</sup>. Neste sentido, a questão mais importante parece justamente aquela colocada por Clastres<sup>334</sup>: como pode Helena Valero tornar-se tão profundamente índia e não obstante deixar de sê-lo?

Questão interessante porque podemos seguramente redimensioná-la e interrogar sobre o que ocorre em seu processo inverso, quando indígenas mergulham intensamente na cultura do Ocidente. Um mergulho que se efetiva a partir de pontos distintos que parecem eleitos como portas de acesso por cada comunidade; alguns entendem que a conversão religiosa é um bom caminho, já outros apostam na escola como meio ideal de domínio do mundo dos brancos. Pontos que obviamente não são excludentes e nem os

---

<sup>329</sup> BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2005.

<sup>330</sup> VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. RBCS, Vol.15, n° 44, 2000.

<sup>331</sup> GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

<sup>332</sup> NUNES, Eduardo. *O pessoal da cidade: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Burdina*. In COELHO DE SOUZA, Marcela & LIMA, Edilene F. de. *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010.

<sup>333</sup> PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*. México, D.F.: Artes de México y del Mundo S.A. de C.V./ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

<sup>334</sup> CLASTRES, Pierre. *Uma etnografia selvagem*. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.57-67.

únicos através dos quais eles adentram na cultura ocidental, mas que apenas marcam espaços e graus distintos de atravessamentos. Os caminhos trilhados por cada um. Caminhos algumas vezes interpretados levemente, é preciso dizer, como processos aculturativos que fazem dos índios indivíduos desarraigados, duplamente afastados, já que sob este ponto de vista o processo de “branqueamento” – sua transformação em branco – não garantiria a incorporação à sociedade nacional e os afastaria de suas origens culturais. É como se a iminência do encontro – que de fato parece nunca deixar de ser um *mau encontro* - fizesse do índio um perdedor por antecipação.

Ora, a vida de Helena nos mostra precisamente que em casos como estes as coisas não funcionam bem assim. Porque tanto lá, com os Yanomami, quanto aqui com os Mbyá, ainda que o encontro se produza sob condições violentas - no sentido de que ele não é algo exatamente desejado - tornar-se *Outro* corresponde sempre a um processo de relação ativa e produtiva [e, como vimos, reversível]. É sob este prisma que utilizaremos o caso de Helena como pano de fundo para pensar o recente processo de introdução da instituição escolar em aldeias Mbyá do Rio Grande do Sul como experiência de construção de uma distância relacional segura.

É necessário frisar que a presença da escola nas aldeias da região vem constituindo-se ao longo das últimas décadas em uma importante demanda indígena que, adiantando o argumento que defenderei, parece fazer as vezes de flecha envenenada. O que quer dizer que, neste contexto, ela assume a posição de instrumento perigoso com o qual é preciso aprender a lidar, e a partir do qual se estabelece a distância necessária para o convívio com os brancos. Perigosa porque em sua ambiguidade, como todos nós deveríamos saber, para além de sua face libertadora, a escola carrega o peso do processo de consumpção das diferenças<sup>335</sup>. Os Mbyá parecem

---

<sup>335</sup>O próprio Clastres denuncia o projeto do Estado de instituição da escola leiga na França como exemplo do exercício de refinamento do processo de transformação dos habitantes do território francês em *cidadãos*. Processo que identificaria a vocação ao UM e o terror a diferença como substância última do Estado. Ou seja, para Clastres o Estado seria uma força centrípeta que tende a esmagar as forças centrífugas inversas. Deste modo, sua presença marcaria a distância que se estabelece entre sociedades *etnocidas* [modernas], regidas por um princípio de identificação consigo mesma que faz das diferenças culturais a condição de inferioridade dos *Outros* [e portanto algo a ser apagado e corrigido], e as *não etnocidas* [primitivas], em que o pólo da alteridade assume um sentido positivo [a diferença como possibilidade de produção de diferença]. Assim, o processo de formação de cidadãos que a escola efetua [na França como em todo o mundo ocidental] corresponderia a um movimento interno de construção de uma linguagem comum – a linguagem do Estado – que se consolida a partir da dissolução das diferenças, de modo que a expansão da língua do Estado garante o expansionismo de sua autoridade e a constituição de uma nação. É neste sentido que falamos da ambiguidade que a escola carrega. Ver Pierre Clastres, 2004a.

ter clareza sobre isto e ainda assim apostam nela como meio de garantir um futuro melhor para suas crianças. Deste modo, o objetivo é pensar a escolarização das aldeias partindo daquilo o que os Mbyá dizem sobre ela e sobre os brancos – ou seja, sobre como pensam sua relação com o *mundo dos brancos* através da escola. Com isto, abre-se espaço para a emergência de um pensamento “nativo” que elabora – ativa e produtivamente – significados que procuram dar conta do processo de devir histórico de sua situação interétnica. O que implica, de nossa parte, a capacidade de deixar de lado argumentos que expliquem a atração pelo Ocidente nos termos da aculturação ou mestiçagem – da transformação definitiva, consumptiva, provocada por um tipo de força gravitacional que atuaria sobre os índios ao arrepio de sua vontade.

### **2.3.1 Caminhando por linhas**

“Como é possível caminhar por duas linhas? Como você aprendeu isso?” Perguntou a pequena indiazinha a Gerson, seu irmão mais velho e meu interlocutor. Não presenciei o diálogo entre os dois, meu amigo Guarani apenas o reproduzia em uma conversa posterior que tivemos a respeito das práticas Mbyá de aconselhamento [*nhemongueta*]. Entre os dois irmãos, no entanto, o tema era outro. A menina questionava sobre as possibilidades de aquisição das qualidades necessárias para aprender o *mundo dos brancos*. Sua pergunta, no fundo, versava sobre como estabelecer com ele uma distância segura. Gerson, que apesar da pouca idade tornou-se um exímio articulador entre *as duas linhas*, explicou que isto faz parte de um processo de aprendizado individual que ocorre a partir daquilo que cada pessoa estipula como desafio a sua própria vida. E assim ele parecia ligar os pontos entre as duas conversas, a que estávamos tendo sobre o *nhemongueta* e aquela que teve com sua irmã a respeito da relação segura com o mundo dos brancos.



Capa do documentário *Ka'aguy Rupa* produzido pelo Comunicação Kuery  
 Fonte: divulgação

Nosso bate papo ocorreu no Campus da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [PUCRS], enquanto esperávamos o horário da reunião que havíamos marcado com o diretor da Faculdade de Jornalismo [FAMECOS]. Tornar-se um jornalista consiste atualmente no desafio que Gerson estipulou a si mesmo e neste dia falava com entusiasmo a respeito de suas motivações. Explicou-me que muito cedo começou a trabalhar como agente de comunicação em um projeto de mitigação dos impactos que a duplicação da BR-116 exerceria sobre as comunidades da região. Vinculado ao projeto, a partir de uma demanda das próprias comunidades, formou-se um grupo de trabalho denominado *Comunicação Kuery* - composto por jovens Guaranis interessados em aprender técnicas de filmagem e edição de vídeos – cujo trabalho seria o de documentar o processo de realocação destas comunidades. No entanto, com o passar do tempo, o significado do *Comunicação Kuery* extrapolou seu sentido inicial de prestação de contas – de um simples registro do trabalho desenvolvido com as famílias atingidas pela obra, ele se converteu em um instrumento importante de reforço das

tradições<sup>336</sup>. Renata Tupinambá, jornalista indígena especialista em etnomídia, chama a atenção para a importância de atividades como as do *Kuery* afirmando que “a comunicação indígena [principalmente enquanto instrumento de luta] também é um direito, embora no Brasil ainda seja algo tão pouco discutido. Falta o reconhecimento da comunicação como um direito dos povos originários<sup>337</sup>.”

O *Kuery* segue assim as trilhas abertas por outras experiências indígenas com o mundo digital, tais como a da Rádio Yandê, uma webrádio produzida e protagonizada por povos indígenas [e da qual Renata Tupinambá é coordenadora], que conta com abrangência nacional e reconhecimento como Ponto de Mídia Livre pelo Ministério da Cultura. Sobre o trabalho desenvolvido por indígenas na Rádio Yandê, Renata comenta que:

A grande mídia serve a interesses dos grupos empresariais e políticos que a mantém, o que impossibilita certas pautas importantes dentro da questão indígena. Infelizmente a falta de informação sobre os povos faz reproduzir muitos estereótipos, imagens associadas a conflitos apenas, exploração do exótico, equívocos sobre as culturas e realidade indígena contemporânea. [...] Em países da América Latina, existem encontros de comunicadores e fortalecimento deste direito. O ano de 2012 foi considerado como o ano Internacional da Comunicação Indígena e, em 2010, a Declaração da Cumbre Continental de Comunicação Indígena de Abya Yala [...] foi muito importante. Etnomídia é resultado da convergência de mídia e apropriação de diferentes grupos étnicos de tais mídias. Possibilita pensar e realiza a comunicação de diferentes formas saindo do formato jornalístico tradicional. O etnojornalismo, traz para os conteúdos produzidos visões de mundo dos comunicadores, suas etnias e culturas, contribuindo para a descolonização dos meios de comunicação.<sup>338</sup>

Mas a maior inspiração do grupo vem do projeto Vídeo nas Aldeias elaborado pelo indigenista Vincent Carelli ainda nos anos 1980. A ideia motor do projeto era distribuir câmeras de vídeo e equipamentos de exibição para algumas comunidades e deste modo criar uma rede de distribuição dos vídeos que estavam sendo produzidos. O acúmulo de experiências vinculadas ao projeto foi oportunizando outras formas de interação entre as comunidades, como a ideia de promover encontros reais dos povos

---

<sup>336</sup> O vídeo *Onhepyru* [Retomada] produzido pelo Comunicação Kuery registra o processo de realocação de uma das oito comunidades diretamente atingidas pela obra de duplicação da rodovia. Nele, os Guarani mostram ainda todo o trabalho de desenvolvimento dos subprogramas de mitigação dos impactos levados a cabo pela parceria da Funai com a Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Acadêmica [FAPEU]. O vídeo está disponível em <https://comunicacaokuery.wordpress.com/tag/documentarios/>

<sup>337</sup> SEGANFREDO, Thais. *Iniciativas indígenas busca autonomia no jornalismo*.

<http://www.nonada.com.br/2016/05/iniciativas-indigenas-buscam-autonomia-no-jornalismo/>

<sup>338</sup> *Idem*.

que haviam se conhecido através do vídeo e com isto ficcionar seus mitos e etc. E apesar das experiências bem sucedidas como as da Rádio Yandê, do projeto Vídeo nas Aldeias e do Comunicação Kuery, que surge inspirado no sucesso de seus predecessores, não há ainda um mapeamento dos pontos de comunicação indígenas no Brasil, sendo possível dimensionar o crescimento destas iniciativas unicamente através do surgimento de novos espaços de divulgação no meio online, como o caso do site colaborativo Índios Online<sup>339</sup> ou Cineastas Mbyá<sup>340</sup>.

Contudo, os dados oficiais apontam que nos últimos anos o Ministério da Cultura registrou, por meio do programa Cultura Viva, trinta iniciativas premiadas com editais de incentivo. Em 2017, o MinC lançou um edital específico para Pontos de Cultura Indígena, que selecionou setenta iniciativas que deverão receber prêmios de cerca de 40 mil Reais<sup>341</sup>. Já os Kuery, e sua preocupação em retratar a vida e os temas importantes aos Mbyá-Guarani, tais como a água, a relação com a terra, os encontros entre aldeias, começam a alçar novos vãos, divulgando sua cultura sem o intermédio dos brancos. Recentemente foram contratados para ir a Brasília registrar a I Conferência Nacional de Política Indigenista. E também fizeram intercâmbios com aldeias Guarani de São Paulo. Seus objetivos para o futuro são fazer do Kuery uma fonte de renda e difundir seus documentários em festivais e mostras urbanas<sup>342</sup>. Gerson comenta a importância do trabalho do grupo salientando:

Eu acho que o Guarani é que tem que falar do Guarani. Já li livros sobre os Guarani escritos por juruá, e tinha um monte de coisa errada. Tem muitas visões no olhar do juruá, muita gente que fala mal, eu acho que é por isso que a gente tá aí, quer mostrar nossa realidade [e acrescenta sobre o fato dos vídeos serem produzidos em língua Guarani]. O idioma é a primeira coisa que a gente não pode perder. É por isso que a gente faz a comunicação Kuery, para que nossos filhos vejam no futuro a nossa cultura preservada.<sup>343</sup>

A fala de Gerson pode ser complementada com as de Patri, uma cineasta Guarani da Região das Missões e cuja história de vida é descrita na etnografia de Sophia Pinheiro. Entre seus filmes estão obras premiadas como *As bicicletas de Nhanderu* [2001], *Desterro Guarani* [2011], *Tava, a casa de pedra* [2012] e *No caminho com*

---

<sup>339</sup> <http://www.indiosonline.net/>

<sup>340</sup> <https://pt-br.facebook.com/Cineasta.Mbya/>

<sup>341</sup> SEGANFREDO, Thais. *Iniciativas indígenas busca autonomia no jornalismo*. Disponível <http://www.nonada.com.br/2016/05/iniciativas-indigenas-buscam-autonomia-no-jornalismo/>

<sup>342</sup> *Idem*.

<sup>343</sup> *Ibdem*.

Mário [2014]. Dizia Patri quando questionada acerca dos motivos que a levaram a se tornar uma cineasta:

Para pensar e refletir sobre a nossa própria história. E assim, quebrar um pouco aquelas coisas-ruins que a gente escuta por aí das pessoas ignorantes que falam com seus comentários ou críticas preconceituosas quando a questão é indígena. Uma ideia que a maioria dos não-indígenas tem sobre nós é que o índio é uma coisa só, compartilhando a mesma cultura, as mesmas crenças, a mesma língua, enfim... E aí vem essas frases mais famosas... “ainda são” e os que “não são mais”, “muita terra pra pouco índio”, “índio verdadeiro”, “o índio sem roupa, na selva, em plena harmonia com a natureza”, o “índio autêntico” é o índio de papel da carta do Caminha. Essa imagem foi congelada na cabeça dessas pessoas e, quando o índio não se enquadra nessa imagem, quando aquele índio que está hoje no meio das cidades seja para estudar, trabalhar, reivindicar os direitos ou simplesmente sair da aldeia para comprar as suas necessidades, provoca estranhamento.

Aí logo vem essa: “Ah! Este aí não é mais índio, já está civilizado”. Muitos políticos, para impedir a demarcação das terras ou simplesmente violar os direitos indígenas, usam esse argumento preconceituoso, “esses aí não são mais índios, já estão usando roupas, óculos, relógios, computador, telefone, televisão, rádio, já estão falando português, etc. Os ex-índios.”<sup>344</sup>

Naquele mesmo dia, sentados em um café da PUCRS, enquanto esperávamos pela reunião com a direção da FAMECOS e conversávamos sobre as práticas de aconselhamento, Gerson aproveitava para refletir a respeito de sua atividade no *Comunicação Kuery*.

A gente pensa muito sobre isso. Sobre como lidar com essas coisas de um jeito que elas possam servir a toda a comunidade. Porque isso [lidar com essas coisas] sempre envolve o risco da gente se perder, de fazer as coisas só pra si mesmo e esquecer os outros. Mas a gente percebeu que dominar algumas técnicas de comunicação pode ser uma ferramenta importante não só pra gente se comunicar com os *juruá* [com os não indígenas] mas pra gente usar entre nós mesmos. Nosso conhecimento é todo oral, é assim que a gente transmite o que sabe... eu penso que podemos usar também as imagens pra isso. É o que a gente está fazendo com o *Comunicação Kuery*. Por isso quero me especializar. Eu sei que devo ajudar o pessoal da comunidade e este pode ser um caminho pra isso.

Podemos reter alguns pontos interessantes deste comentário que permitem conectar as duas conversas. Primeiro ele fala dos perigos representados pelos desafios que cada um impõe a si mesmo, algo frequentemente vinculado ao estabelecimento de uma aproximação mais intensa com a cultura ocidental. O perigo diz respeito a possibilidade de “se perder”, isto é, realizar uma má escolha deixando de lado as

---

<sup>344</sup> PINHEIRO, Sophia. *A imagem como arma: trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. Dissertação – Universidade Federal de Goiás, PPGAS, Goiania, 2017. p.52.



responsabilidades com as normas morais do grupo. Note-se que, se o desafio corresponde a uma escolha particular, a uma disposição interna que move cada pessoa, seus efeitos devem necessariamente produzir um retorno coletivo – “eu sei que devo ajudar o pessoal da comunidade e este pode ser o caminho”. Isto porque, de certo modo, o coletivo arca com as consequências de uma escolha mal feita. Gerson explicava que, em determinadas ocasiões, as pessoas se colocam em situações de extremo perigo e são alertadas pelos mais velhos para que reflitam sobre sua conduta. O fato é que o desregramento moral e a não observação das responsabilidades coletivas pode gerar um estado de doença [individual e coletivo – como acontece nos casos do uso excessivo de bebidas alcoólicas], que demanda a ação imediata de um *Karai*. Assim, caso algum membro do grupo insista em escolhas demasiadamente arriscadas, desconsiderando as práticas de aconselhamento e pondo em risco a integridade do grupo, ainda que ele não seja diretamente excluído do convívio diário, pode acontecer de que em um momento de necessidade não encontre o respaldo coletivo esperado. Uma situação, portanto, que todos devem evitar.

O que nos coloca diante de um segundo ponto a ser observado. Como saber até onde ir? Era esta precisamente a pergunta que a indiazinha fazia a Gerson. Ele comentava que é preciso que cada um saiba medir os perigos com os quais se envolve, que aprenda pela experiência o ponto limite de suas capacidades e, assim, seja capaz de reter movimentos de alto risco. Xunu, um professor Guarani, certa vez comentava com uma mãe *jurua* a respeito do modo como ela lidava com a filha pequena que comia um picolé. A todo o momento a mãe [preocupada] ralhava com a criança retirando o picolé que havia sido posto inteiro dentro da pequena boca. Depois de observar a cena por alguns segundos, Xunu se aproximou da mãe e, mostrando os pequenos guaranis a volta comendo sozinhos seus picolés, disse a ela: “ao manipular os objetos a criança aprende sobre o seu corpo, sobre seus limites e a medir o perigo que as coisas representam, por isso deixamos as nossas a vontade para experimentar.” É justamente a esta lógica de liberdade de experimentação como condição precípua ao aprendizado de *distâncias confortáveis* que Gerson parecia se referir em seu comentário. Tal como o fazem as crianças com seus picolés, caminhar através das linhas exige a experimentação pois é ela o requisito primordial para que se estabeleça os limites de segurança. Aprender até onde se pode ir, isto é, a distância segura que se deve manter do mundo dos brancos é, portanto, um exercício individual na medida em que as tensões suportáveis são também

particulares. Deste modo, o limite é construído a partir de um olhar *atencional* que cada um desenvolve ao experimentar [caminhar pelo] mundo.

Chegamos assim ao último ponto do comentário a ser explorado, aquele que vincula a utilização das imagens às formas orais de transmissão dos saberes. Primeiro é necessário esclarecer que as práticas orais cotidianas de conselhos, reprimendas e fofocas atuam como um tipo de “metodologia” a partir da qual é transmitida a ideia de pertencimento ao grupo, além de constituir o espaço onde se dá a consolidação de uma aliança permanentemente fortalecida pela reciprocidade diária<sup>345</sup>. Neste sentido, a atuação vigilante e avaliativa das pessoas mais velhas - pais, avós e lideranças – em relação a qualquer conduta considerada incongruente com as regras do grupo, equivalem a uma base de apoio a partir da qual se torna possível experimentar novos contextos. Ou seja, a proximidade constante de pais e lideranças, efetivadas nas práticas de aconselhamento, proporciona certa garantia de proteção aos jovens que se lançam rumo a novas experiências.

Mas Gerson afirmava que os mais novos também aconselham e que eles são capazes de transmitir ensinamentos aos mais velhos. O que significa que o vetor do conhecimento não se movimenta em um único sentido, isto é, de cima para baixo. É o que a experiência do *Comunicação Kuery* parece demonstrar.

O grupo surge de forma inocente, a partir do interesse individual de alguns jovens pelo aprendizado das técnicas de audiovisual [obviamente o salário pago pela Fundação responsável pelo projeto de mitigação dos impactos consistia também em um bom atrativo]. Mas aos poucos, conforme foram dominando as técnicas de produção, edição e finalização de documentos audiovisuais e circulando por outros lugares, os jovens Mbyá se deram conta que tinham em mãos uma ferramenta poderosa que poderia ser utilizada a favor de sua cultura. Em suas reflexões chegaram a conclusão que a imagem pode atuar não como um substitutivo da oralidade mas de modo complementar a ela, no sentido de que através dela é possível fazer circular com maior rapidez e amplitude as palavras e conhecimentos dos sábios, os ensinamentos sobre a mata, sobre os alimentos ou sobre as plantas medicinais. É este precisamente o sentido do retorno coletivo de uma empresa individual. Como dizia o velho xamã Huni Kui, “agora que me

---

<sup>345</sup> BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

transformei em imagem minhas palavras podem chegar aos meus netos<sup>346</sup>. Frase que parece expressar de modo preciso o sentimento de Gerson em relação ao Kuery.

Acontece que há uma dualidade que envolve todo processo de aprendizado. Gerson falava que os conhecimentos podem ser utilizados para o bem ou para o mal, isto é, de forma egoísta – quando se nega as práticas coletivas da reciprocidade – ou de maneira abnegada, quando aquilo que se aprende transitando pelo mundo é utilizado em benefício de toda a comunidade. O caráter negativo da relação com o conhecimento, sobretudo com aquele externo a própria sociedade, estaria vinculado então à possibilidade de uma transformação completa [mas não necessariamente definitiva] em branco. De tal maneira, a experiência de trânsito entre as *linhas*, para usar o termo proposto pela irmã de meu interlocutor, equivale a um processo de tornar-se branco, ou seja, aprender este outro mundo e retirar dele aquilo o que se julga interessante ou necessário a partir de uma posição segura. A sabedoria das palavras e conselhos dos mais velhos atua então como uma baliza ou blindagem a partir da qual se efetiva a liberdade de experimentação de outros contextos. A blindagem seria a garantia da reversão do processo de transformação pela ação das palavras que transmitem as boas práticas a serem observadas.

Retomei aqui minhas reflexões acerca da conversa que tivemos neste dia justamente porque, ao fim, disse a Gerson que aquilo o que ele expunha correspondia a leitura que eu fazia do processo de relação da aldeia com a escola. Ou seja, de que a demanda indígena por escolas *nas aldeias* representa a efetuação de um processo de blindagem das crianças para que se relacionem de modo seguro e produtivo com o mundo dos brancos. Isto quer dizer que a expansão da área da aldeia até o ambiente escolar garante as condições ideais de construção de uma distância confortável a partir da qual elas podem iniciar sua experiência de trânsito entre as linhas. Gerson concordou, afirmando que tanto as ideias que surgem a partir do *Comunicação Kuery*, quanto seu interesse pelo jornalismo ou a demanda por escolas são variações de um processo de circulação de conhecimentos em que a proximidade dos velhos garante a observação do estabelecimento de uma distância segura com saberes provenientes de outros contextos. Da mesma forma, estes saberes adicionais são compartilhados com os mais velhos através da experiência dos jovens que se arriscam pelo mundo dos brancos.

---

<sup>346</sup> No vídeo documentário *Já que me transformei em imagem*, que explora o processo de dispersão, perda e reencontro de vividos pelos Huni Kui. Disponível em <https://vimeo.com/ondemand/jametransformeiemimagem>

É este precisamente o efeito provocado pelo trabalho de utilização de imagens como forma de aconselhamento proposto pelo *Comunicação Kuery*.

### 2.3.2 Sobre a escola e distâncias seguras

A resposta de Clastres a questão que ele mesmo formula sobre a vida de Helena Valero – como ela pode tornar-se tão profundamente índia e não obstante deixar de sê-lo? – vincula-se diretamente à idade que ela tinha na época do sequestro. Segundo o autor, aos treze anos, letrada e cristianizada, Helena já havia sido *suficientemente* introduzida nos costumes da vida ocidental. Deste modo, na ocasião do sequestro, ela já possuía uma base de apoio relativamente sólida que permitiu que se colocasse diante da sociedade Yanomami. Tivesse o sequestro ocorrido mais cedo, Helena certamente não possuiria a *blindagem* [como dizem os Mbyá] necessária para evitar a absorção completa. Assim, aos treze anos ela era suficientemente mas não completamente branca.

De modo análogo, tivesse o sequestro ocorrido mais tarde, muito provavelmente sua ligação profunda com o modo de vida *napë* a incapacitaria para as vicissitudes da vida na floresta. O fato, tal como posto por Clastres, é que, caso ocorresse muito cedo ou muito tarde, a situação em que Helena se viu envolvida a levaria inevitavelmente a absorção completa ou a morte. Com isso, podemos observar que a condição de incompletude relativa aos processos de socialização entre os brancos foi o que tornou possível sua assimilação parcial do mundo Yanomami. É possível supor assim que Helena compartilhou o mundo com índios e brancos a partir de um *entre lugar* que lhe facilitou o trânsito entre eles. Mas o que exatamente isto nos diz sobre o processo de escolarização das aldeias Mbyá? Acredito que muito. A relação se estabelece quando conseguimos perceber o encadeamento que se constrói entre as condições existenciais das gerações mais novas e o lugar a partir do qual os mais velhos pensam a importância da instituição escolar.

É importante notar que, de acordo com as falas de Zico e Talcira, parece não haver nenhuma prática de restrição a esta intimidade que se estabelece entre a vida dos jovens guaranis e as *coisas dos brancos*. Como vimos, a relação é importante para a busca de soluções aos problemas colocados pela própria intensificação da relação com os brancos. De tal modo, a presença próxima da sabedoria dos mais velhos funcionaria como meio de garantir que, em face da crise de identidade em que vivem a maioria dos jovens guaranis, a balança penda sempre para o lado indígena. Os mais velhos são como

“reservatórios culturais” responsáveis por mostrar um caminho aos jovens. Por isso as falas dos Mbyá parecem nos dizer que é necessário que os jovens se arrisquem, isto é, que estabeleçam pontos de relação com os brancos, mas que também é profundamente importante que este risco seja controlado pela blindagem oferecida pela sabedoria ancestral. E é neste sentido que a instituição escolar parece adquirir importância para os Mbyá, como um espaço de construção e aprendizado de distâncias seguras.

Como foi visto no primeiro capítulo, quando estive pela primeira vez na aldeia onde realizei trabalho de campo no Mestrado, os guaranis contavam-me a respeito das motivações que levaram os primeiros moradores da comunidade a percorrer boa parte do RS em busca de novos lugares para viver. Reproduziam a história da caminhada, motivada por um sonho premonitório, que levou a formação da aldeia atual. Evidenciavam o fato de que buscavam um local em que pudessem ter sua própria escola. Contavam que, na época, já apostavam na educação escolar como forma de garantir o futuro das crianças. Deste modo, seu discurso parecia remeter o interesse indígena pela instituição escolar a um sentido prático ligado à ideia da necessidade de preparação das crianças para uma nova forma de vida. Uma vida marcada em intensidade pela presença cada vez mais constante, mas nem sempre festejada, dos brancos e suas coisas. O que significa que as condições atuais de existência posiciona os Guarani constantemente frente ao dilema da convivência com os brancos. Já que a vida hoje não é mais como antigamente, torna-se necessário, para que as crianças tenham alguma oportunidade no futuro [isto é, algum futuro], que elas frequentem a escola assim como fazem as crianças dos brancos. O que implica na capacidade de desenvolver as competências necessárias para que seja possível articular-se com as coisas dos brancos sem perder os traços que marcam o modo de ser do grupo. Mas ao mesmo tempo contam que é imprescindível protegê-las, blindá-las do perigo de uma transformação permanente.

É importante frisar novamente: a escola na aldeia atua como um tipo de operador da circulação fluida entre pontos de vista distintos – aquilo o que os Mbyá chamam coisas de índios e coisas de branco. Fluididez que se efetiva, como foi dito, através da produção de corpos – a escola produz um corpo de branco que existe simultaneamente ao corpo Mbyá. “Somos seres divididos, temos na cabeça as coisas dos dois mundos”, dizem eles. A dualidade corporal produzida na escola [controlada] parece existir então como estabelecimento de uma distância segura a partir da qual se dá o fluxo entre as

linhas de que falava a irmãzinha de Gerson. Andar entre linhas, como no caso dos monges medievais descritos por Ingold<sup>347</sup>, equivale à possibilidade de percorrer o mundo com um caçador que segue os rastros da tradição. Pois ao mesmo tempo em que a escola lança o corpo Guarani rumo ao mundo dos brancos, a expansão da aldeia até o ambiente escolar faz dela um espaço de circulação das palavras e saberes que marcam as normas morais do grupo. De tal modo, a escola incorporada ao universo da aldeia condensa a tensão entre novidade e tradição que marca a vida dos jovens Guarani e, ao fazê-lo, cria as condições [a blindagem] a partir das quais eles poderão se relacionar com os brancos e seus conhecimentos. Tal qual o modo com que Helena Valero se posiciona em relação aos Yanomami, a escola situa os Mbyá simultaneamente *diante* e *dentro* do mundo dos brancos. Pois afinal, como diz Xunu, “é porque os brancos existem que precisamos aprender estas coisas.” E é por isto, por que os brancos existem, que a escola é ocupada e transformada em mais uma flecha do arsenal Guarani na luta por seus direitos.

Seguir o rastro da tradição ao andar entre as linhas, buscá-la no movimento de construção corporal impulsionado pela escola, blindar as crianças para que mantenham-se a uma distância confortável deste outro mundo, tudo isso equivale à preocupação dos antigos em reter a instauração da literalidade que pôs fim as *vocespaginarum* – o mundo baconiano da taxonomia e das formas objetivas. Vozes que guiavam os monges – que os lançavam ao mundo tal qual a escola faz com os Mbyá – pelos caminhos que seguiam com dragões. Blindar, construir a distância segura de comunicação com o mundo literal dos brancos – este mundo das coisas prontas – é, assim, manter a capacidade simultânea de comunicação com as outras vozes do mundo. As vozes dos *Nhaderukuery*, os deuses que conversam e guiam os Mbyá através da meditação. Enquanto estas vozes se mantiverem vivas, presentes no cotidiano da aldeia indicando caminhos aos Guarani, as palavras poderão ser atualizadas a vontade, transformadas ao mundo mudado, que ainda assim, no *tekoa* se falará como sempre se falou.

---

<sup>347</sup> NGOLD, Tim. Caminhando com dragões. In: STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Isabel de Moura (org). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

## 2.4 CAPG – Conselho de Articulação do Povo Guarani

Por fim, antes de encerrar este capítulo e partir para as considerações acerca do modo de proceder do aprendizado vinculado ao *ethos* caminhante dos Guarani, e as implicações desta forma de relação com o mundo para a duração da vida, podemos citar ainda mais algumas de suas *táticas* de relação com o branco e com o *Kutiá*. E tal qual ocorreu na discussão interna dos Mbyá sobre o tipo de escola que cada aldeia adotaria – sobretudo, na crítica que as demais comunidades da região dirigiram ao modelo adotado pela Estiva – as estratégias surgidas da experiência adquirida diretamente na luta política, isto é, na prática cotidiana de enfrentamento no âmbito do terreno familiar ao Estado, vem proporcionando a contraposição de idéias de ação política entre os indígenas. É este, por exemplo, o cenário de debate que se estabelece a partir de iniciativas como o Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul [CAPG] e a figura do Cacique-Geral.

Inicialmente chamada de Comissão de Terras Guarani [*Nhembaé Apo Yvyreguá Mbyá Guarani*], a CAPG é uma iniciativa ou tática política defendida por algumas lideranças Guarani no sentido de garantir os direitos originários assegurados pela Constituição Federal, tendo como foco principal as questões da terra e as políticas públicas diferenciadas<sup>348</sup>. Interessante notar, no entanto, que a forma organizacional do Conselho não corresponde aos modelos de organização vinculados aos modos particulares da cultura Guarani, e sim a uma maneira de suprir a demanda de capacidade de atuação – de fiscalização, cobrança e proposição - frente a ação ou omissão do Estado alicerçada nas modalidades organizativas da própria sociedade ocidental. Sua atuação, conforme conta Liebgott<sup>349</sup>, se dá através da intervenção direta junto a setores da administração pública, as Fundações, Secretarias e Ministérios que possuem alguma responsabilidade na execução da política indigenista, e ainda junto ao Ministério Público Federal, constitucionalmente responsável por fazer a intervenção jurídica pela defesa dos Povos Indígenas.

O Conselho surge como possibilidade de organização e atuação política após a realização de uma Assembléia de Caciques em Itanhaem, São Paulo, que contou com a participação de vinte e três representantes Guarani do Rio Grande do Sul. A partir desta

---

<sup>348</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o mbya reko*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2012. p.116.

<sup>349</sup> LIEBGOTT, Roberto. *Povo Guarani no RS: estratégias de articulação e mobilização pela conquista e garantia de direitos!* Disponível em <https://cimi.org.br/2011/10/32682/>

experiência, os indígenas decidiram formar uma comissão incluindo pessoas de diversas comunidades, no intuito de buscar a regularização das terras no Sul e Sudeste do Brasil<sup>350</sup>. E se a luta política do CAPG encontra sentido na garantia do direito originário as suas terras tradicionais, conforme os preceitos assegurados pela Constituição, para isto ele conta com o apoio forte do CIMI na afirmação de sua posição contrária ao processo de compra de terras para os Guarani do RS. Liebgott, ligado ao CIMI Regional Sul, conta que o foco central de sua atuação indigenista constitui a garantia do apoio e assessoria aos indígenas que buscam a retomada de suas terras tradicionais: “entendemos que a terra é alicerce de toda força e resistência indígena e sua garantia é a única possibilidade de uma vida futura e em plenitude<sup>351</sup>”.

Historicamente, em sua relação com a sociedade ocidental, o Povo Guarani usou de *táticas* distintas, criando e recriando suas estratégias de resistência, ora partindo para o enfrentamento militar – como em Caiboaté -, ora buscando aliados entre os brancos ou ainda simplesmente se dispersando<sup>352</sup>. Importante, no entanto, ressaltar que durante todos os 518 anos de resistência as constantes ondas de dominação [seja através de projetos de conversão religiosa, domínio econômico, militar ou mesmo educacional], os Guarani não abriram mão de suas formas tradicionais de organização, procurando sempre estabelecer modos de resistência nos diferentes contextos em que se viram implicados sem deixar de lado o *jeito* Guarani de ser.

Deste modo, vale ainda sublinhar que o Conselho de Articulação não estabelece qualquer sobreposição as formas tradicionais de organização social e política dos Mbyá. Sua razão única de existir são os embates políticos travados no âmbito de outro contexto, aquele do *kuatiá* e das coisas dos brancos. Em larga medida, sua existência – assim como no caso do Comunicação Kuery – decorre da constatação por parte de algumas lideranças [*Karais* e *Caciques*] de que suas necessidades mais urgentes são sistematicamente desconsideradas pelo Estado, submetendo o Povo Guarani a condições de vida degradantes. Como lembra Liebgott<sup>353</sup>, só no RS existem acampamentos Guarani com mais de trinta anos sem que o poder público tome providências para solucionar efetivamente seu problema de acesso a terra.

---

<sup>350</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Op. cit.* p.116-17.

<sup>351</sup> *Ibidem.*

<sup>352</sup> LIEBGOTT, Roberto. *Op. cit.*

<sup>353</sup> *Ibidem.*



Como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, frente a situação geral de abandono e descaso, de intervenção e desrespeito aos seus direitos, os Guarani vem desenvolvendo, a partir de formas nativas, os mais variados mecanismos de convivência com a sociedade ocidental [sociedade da qual, como bem lembra Liebgott, também fazem parte]. Desde os Brô MC's e o Comunicação Kuery, da Radio Yandê até a idealização de um Conselho de Articulação, todas estas formas representam a construção de um movimento emancipatório vinculado à ocupação de novos espaços e posições; vinculados à construção de corpos e, acima de tudo, a produção de uma fala sobre si mesmo – em suma, um movimento de emancipação pela adaptação das palavras ao mundo mudado. Mas é importante lembrar, como visto no caso do Comunicação Kuery, que todas as demais estratégias indígenas – que de modo algum se resumem as que aponte aqui – são definidas internamente pelo conjunto das pessoas Mbyá que constituem as comunidades fundadas nas palavras dos antigos. Neste sentido, o comentário de Mauricio Gonçalves, um dos articuladores mais importantes da CAPG, parece dar a medida exata deste processo:

Apesar de mantermos contato com os brancos há muito anos, conseguimos preservar a nossa cultura, o nosso jeito de ser Guarani e, principalmente, a nossa língua. Os pais contam histórias antigas para os filhos, relembram fatos, falam como eram as casas. O nosso maior valor hoje é a nossa língua. Nossos antepassados conseguiram fazer com que não perdêssemos esse jeito de ser Guarani. [...] Conseguimos conservar a religião. Esse é um dos pontos fundamentais para que a gente consiga viver como povo Guarani. Em todas as aldeias, tem o Opy, um local parecido com uma igreja, onde os nossos velhos buscam a força de Deus Tupã, o Ñhanderu. Nossa religião continua intacta. Além do nome português, todos os índios também têm um nome Guarani, o qual só pode ser dado pelos Karaí, pessoas que têm o dom de Ñhanderu. A partir do momento em que a criança começa a andar, ela recebe o nome Guarani. Essa cerimônia é chamada de nheemongarai. Esse é um momento de festa e de socialização entre as famílias.<sup>354</sup>

E, assim como Zico já havia alertado para a relação entre o novo perfil dos caciques e a presença importante dos antigos, Mauricio explica sobre a necessidade das novas lideranças conhecerem e dominarem aquilo o que denominam de o “sistema dos brancos”, isto é, que elas tenham uma formação que favoreça o entendimento da cultura, da política e das leis que regem o funcionamento do Estado. Segundo Maurício, o domínio deste conhecimento – da lógica de funcionamento da sociedade nacional - é fundamental para a atuação eficiente das novas lideranças política indígenas.

---

<sup>354</sup> FACHIN, Patrícia. *Guarani: um povo em constante transformação – entrevista com Mauricio Gonçalves*. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao331.pdf>

Hoje em dia, a escolha das lideranças não ocorre mais como antigamente. Os nossos chefes ou caciques eram mais velhos e tinham bastante conhecimento da nossa cultura. Isso mudou bastante devido a necessidade de o nosso povo ter mais conhecimento do mundo dos juruá. A demarcação de terras indígenas, por exemplo, é baseada nas leis da Constituição de 1988, por isso, o cacique Guarani precisa ter conhecimento das leis brancas. Se um líder não compreende essas leis, como ele irá defender o seu povo? Hoje, os caciques são jovens, têm 20, 22 anos. Os nossos Karaí ainda são as pessoas mais importantes da aldeia e nos orientam. Mas, para falar com os juruá, precisamos ter conhecimento do mundo deles.<sup>355</sup>

O comentário de Liebgott<sup>356</sup> a respeito da entrevista de Mauricio parece fazer eco ao que dizíamos na seção anterior sobre o Comunicação Kuery a partir das palavras de Gerson. Coincide, sobretudo, naquilo o que a fala de Mauricio permite apreender como características dos movimentos de relação dos Mbyá com o Estado brasileiro. A primeira destas características, sobre a qual já falamos, diz respeito ao perfil das novas lideranças e do papel que se espera que elas cumpram – de articulador eficiente entre a aldeia e o *mundo dos brancos*. Para tanto, as crianças são estimuladas pelas comunidades através da escola para que se apropriem das *coisas dos brancos*, seus conhecimentos, de seu modo de viver, de se organizar e de se relacionar com os outros. A outra característica diz respeito mais especificamente à participação dos antigos neste processo de produção de novas lideranças.

Ainda segundo o comentário de Liebgott<sup>357</sup>, os antigos, os *Karaí*, são as pessoas que orientam, dão conselhos e que têm sabedoria para avaliar melhor qualquer situação. Sob este aspecto, são de fato as pessoas mais importantes da aldeia. Assim, justificados pelo prestígio que a sabedoria lhes confere, os antigos são os responsáveis por definir quem ocupará as novas posições de liderança e quem, portanto, direcionará a atuação destes jovens líderes para fora do âmbito da aldeia. É assim, sob o cuidado das palavras dos antigos, que os jovens de um modo geral buscam aventurarem-se em terra de *juruá*, experimentando novos contextos, aprendendo sobre a linguagem, sobre os códigos e símbolos dos brancos. É neste contexto de inter-relação que os jovens deverão construir o prestígio requisitado para assumir a condição de liderança. Prestígio vinculado diretamente à sabedoria na escolha dos caminhos que a trilha dos brancos oferece a cada um. É através do que adquirem neste percurso que eles terão voz – novas palavras que

---

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> LIEBGOTT, Roberto. *Povo Guarani no RS: estratégias de articulação e mobilização pela conquista e garantia de direitos!* Disponível em <https://cimi.org.br/2011/10/32682/>

<sup>357</sup> *Ibidem*.

poderão ser usadas para traduzir em língua nativa este mundo mudado – a partir do caminho que se esforçam em traçar para garantir os direitos e uma vida melhor para a comunidade. É isto precisamente o que Gerson queria dizer quando comentava sua decisão de se tornar um jornalista da Famecos: “acredito que este pode ser um jeito de ajudar a minha comunidade.”

Por outro lado, como também vimos, é necessário criar uma condição de blindagem, de controle ou estabelecimento de uma distância segura para a aventura indígena pelo mundo dos brancos. E de tal forma os antigos buscarão manter certa vigilância sobre os jovens através dos aconselhamentos como forma de protegê-los e resguardá-los de possíveis ingerências e da “sedução” que algumas práticas culturais ocidentais potencialmente exercem sobre eles, o que pode causar danos [ou estados de doença – como no caso da bebida alcoólica] no âmbito interno das comunidades. Liebgott<sup>358</sup> conta que em algumas ocasiões de sua atuação nas aldeias como representante do CIMI pode presenciar os *Karaí* e os *Ñanderuvicha* [caciques] reunindo-se para deliberar a respeito de alguma jovem liderança que, ao conviver demais com o *juruá*, passou a agir de um modo contrário aos costumes do povo. O autor exemplifica estas situações de preocupação dos antigos citando os casos em que alguns jovens ficaram durante um logo tempo afastados dos familiares, ou envolverem-se com práticas não recomendadas pelo costume Mbyá. Algumas vezes lembro de Talcira comentando que não gostava que seus filhos frequentassem as festas dos brancos. “Pode ir na cidade, pode ir na faculdade, só não gosto que fica por lá bebendo nas festas”, comentava. Em circunstâncias como aquelas de reuniões para debater a postura dos jovens longe da aldeia, Liebgott<sup>359</sup> conta ter observado os *Karaí* e os *Ñanderuvicha* discutirem o assunto com muita seriedade, conversando longamente, e nos casos em que o jovem estava presente, ocorreram algumas vezes intervenções de mais de um dos antigos no aconselhamento. Contudo, o autor salienta sobre o caráter não repressivo de sua ação em relação a conduta dos jovens. Pois ao fim e ao cabo, é o jovem que reconduz, ou não, sua ação tendo em vista os conselhos recebidos.

---

<sup>358</sup> LIEBGOTT, Roberto. *Op. cit.*

<sup>359</sup> *Ibidem.*

### 2.4.1 A luta pela terra sob outras perspectivas

Ponto importante, sob a perspectiva que movimenta o CAPG enquanto organização de fiscalização e cobrança das ações de política indigenista, diz respeito ao modo de acesso ao direito a terra. Liebgott<sup>360</sup> é quem lembra que houve no estado uma prática ligada à uma linha de pensamento que entendia que a compra de terras pelo estado [ao invés de demarcação – disposição constitucional de acesso a terra] tornaria mais rápido o acesso indígena ao seu direito. Deste modo, algumas áreas foram adquiridas e repassadas aos Guarani sob o argumento de que em vista do longo processo de ocupação, pelas sucessivas frentes de colonização, do território correspondente a região reivindicada, as terras não poderiam mais ser consideradas como áreas de ocupação tradicional, tal como determina a Constituição Federal [Art. 231.]. O problema, ainda segundo Liebgott, foi que mesmo após a compra de áreas que vieram a ser destinadas ao Mbyá, como *Ñhacapetum*, Água Grande e Coxilha da Cruz, os acampamentos continuaram existindo e as terras compradas pelo estado, passada mais de uma década, não foram devidamente regularizadas. Conforme o autor, tal política se mostrou inviável do ponto de vista financeiro e mais do que isso, culminou em ações que vão de encontro aos direitos dos povos indígenas.

Mas como foi salientado, ainda que o Conselho tenha como preocupação principal não sobrepor-se as normas tradicionais de organização Mbyá, são inegáveis os conflitos que surgem em torno do campo de disputa pela legitimidade e reconhecimento na relação com os não-índios<sup>361</sup>. Por exemplo, em torno da figura do cacique-geral dos Guarnai, José Cirilo Morinoco, cunhado de Santiago Franco [vice-presidente da CAPG] articula-se um grupo contrário a conduta do Conselho. Este grupo tem reivindicado o direito ao acesso livre aos locais de mata e recursos disponíveis sem, no entanto, ferir o direito a propriedade. Soares<sup>362</sup> cita a fala de José Cirilo durante o I Fórum Internacional de Temática Indígena:

Muito devagar essa história de laudo. Tá discutindo só no galho, na folha, mas tem que discutir na raiz. Discutir com os mais velhos que sabem, só pegam os que estão na cidade, que sabem o português. Tem que falar com os mais velhos, com o cachimbo, o chimarrão, falando da nossa cultura. O problema não é só da Funai, mas os antropólogos também. Nós somos índios, nós somos dipolmatas,

---

<sup>360</sup> *Ibdem*.

<sup>361</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o mbya reko*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2012.p.121.

<sup>362</sup> *Ibdem*.

antropólogos. Tínhamos acesso livre, sem limite. A questão da terra tem que deixar os índios se organizarem para depois vir um confiante. A cultura entra quando tem terra. Quando fala do índio tá no livro, tá bonito. Só no livro, porque tá sofrido. Hoje os Guarani tão na gaiola, tem limite. Onde tá o direito indígena? Não tá na prática. Índio dono da terra, era dono da terra. A língua é um segredo, é bom pra nós, não levaram com a terra. No mato, com cachimbo, o chimarrão conversando com o karaí, tem a visão e consegue enxergar a necessidade.<sup>363</sup>

José Cirilo foi escolhido como cacique-geral do Povo Guarani durante a III Reunião dos *Karaí*, caciques e representantes Mbyá. Sua nomeação foi anunciada aos não-indígenas, conforme conta Soares<sup>364</sup>, no último dia de reunião com os representantes de instituições governamentais e não-governamentais que atuam junto aos Guarani no estado. Naquela ocasião, os representantes indígenas afirmavam que o conselho dos caciques e o cacique-geral são formas tradicionais de sua organização política e, que a partir daquela data, caberia a José Cirilo a responsabilidade de organizar internamente as comunidades, assim como articular e negociar com os não-índios a garantia de seus direitos<sup>365</sup>. Ainda durante a reunião, em sua primeira fala como cacique-geral, José Cirilo reivindicou que as instituições que desenvolvessem qualquer trabalho com os Guarani deveriam legitimar e reconhecer sua forma própria de organização. O cacique-geral seria então o “mediador cultural” entre os Guarani e os não-indígenas nos processos de elaboração e execução de projetos<sup>366</sup>.

De tal modo, através do grupo alicerçado em torno da figura do cacique-geral, os Mbyá buscaram formas alternativas de estabelecer relações como o *juruá*, tendo sempre como pauta fundamental a do fortalecimento de aspectos importantes de sua cultura como a *opy*, a figura do *Karaí* e as belas palavras. Ainda em decorrência da atuação do grupo, os Mbyá conquistaram avanços significativos em relação às demandas ligadas às políticas públicas de saúde, como por exemplo a garantia do percurso *xondáro Marãgatu*, que leva as belas palavras para as comunidades, afim de combater o alcoolismo e o reconhecimento da figura do *Karaí* no processo terapêutico de doenças por parte dos profissionais de saúde da Fundação Nacional de Saúde [Funasa].

No entanto, mesmo com a presença e a reivindicação do cacique-geral pela concentração das iniciativas institucionais de auxílio aos Mbyá, o CAPG tem promovido encontros em áreas demarcadas para refletir e elaborar propostas a serem

---

<sup>363</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Op. cit.*p.121-22.

<sup>364</sup> SOARES, Mariana de Andrade. *Op. cit.*p.186.

<sup>365</sup> *Ibdem.*

<sup>366</sup> *Ibdem.*

encaminhadas aos órgãos responsáveis pela execução da política indigenista. O objetivo do Conselho tem sido o de encaminhar reivindicações e buscar soluções para os problemas elencados pelas comunidades<sup>367</sup>. Neste caminho, desde a época em que se organizava como Comissão das terras Guarani e mesmo após o encontro realizado em 2008 em São Gabriel, quando a Comissão foi rearticulada e passou a ser chamada Conselho de Articulação do Povo Guarani do RS, o grupo tem contando com o apoio de entidades indigenistas como o CIMI [Conselho Indigenista Missionário] e do COMIN [Conselho de Missão entre Índios], além do CEPI [Conselho Estadual dos Povos Indígenas] e departamentos das Universidades e núcleos de pesquisas a elas vinculados. De acordo com Liebgott<sup>368</sup>, ainda outros grupos em formato de Comissões foram criados nos estados de Santa Catarina e Paraná e a partir destas Comissões estaduais se constituiu a Comissão Nacional *Yvyrupá*, que se reúne de duas a três vezes ao ano. Em 2008, após a rearticulação da Comissão da Terra, os objetivos do CAPG foram definidos assim:

Debater junto às comunidades Guarani os procedimentos de regularização de suas terras, esclarecendo sobre esses procedimentos e seus direitos, através da realização de reuniões locais e assembléias de lideranças; mobilizar, articular e fortalecer as comunidades para que participem ativamente desses procedimentos de demarcação de suas terras; pressionar as autoridades competentes, principalmente a Funai, Conselho Estadual dos Povos Indígenas e Procuradoria da República para que sejam agilizados os procedimentos demarcatórios das terras Guarani do Estado; acompanhar diretamente junto à Funai e Estado todos os procedimentos demarcatórios das terras Guarani do Estado; acompanhar e discutir os empreendimentos que afetam as áreas Guarani, em especial as duplicações das BRs 116 e 290; acompanhar e exigir que as políticas de assistência sejam efetivamente aplicadas, em especial educação, saúde e atividades produtivas [Relatório Final do Encontro].<sup>369</sup>

Neste curto período de existência, o CAPG produziu uma série de encontros e reuniões de lideranças em praticamente todas as áreas Guarani do estado. Do mesmo modo, levou adiante diversas reuniões e audiências com órgãos públicos do RS como a Funai, o Ministério Público Federal, o Conselho Estadual dos Povos Indígenas, assim como em Brasília, no Ministério da Justiça e com os desembargadores dos Tribunais Regionais Federais, levando adiante as reivindicações e proposições das comunidades *a*

---

<sup>367</sup>LIEBGOTT, Roberto. *Povo Guarani no RS: estratégias de articulação e mobilização pela conquista e garantia de direitos!* Disponível em <https://cimi.org.br/2011/10/32682/>

<sup>368</sup> LIEBGOTT, Roberto. *Op. cit.*

<sup>369</sup> *Ibidem.*

respeitos da regularização fundiária. Participaram inclusive de reuniões na ONU [Organização das Nações Unidas] em que foram debatidos os direitos indígenas no mundo<sup>370</sup>. Participaram ativamente na assinatura da Portaria Declaratória que reconhece a Terra Indígena do Cantagalo e da criação do Grupo de Trabalho da Funai para a identificação de Itapuã, Ponta da Formiga e Morro do Coco, Petim, Passo Grande, Arroio do Conde e Estrela Velha. Ainda, através de sua forma de ação política conseguiram estabelecer um importante processo de articulação em âmbito regional, nacional e internacional em torno das demandas por terra, autosustentabilidade, preservação ambiental, saúde e educação. Em decorrência desta rede, o Conselho tem organizado o encontro de destaque internacional iniciado em Fevereiro de 2006 na ocasião dos 250 anos de morte do guerreiro Guarani Sepé Tiaraju. Evento cuja descrição abriu este capítulo.

De tal forma, se as modalidades de articulação para relação e tradução do mundo dos brancos atuam de maneira a auxiliar os Mbyá em sua busca por uma vida melhor [do estabelecimento de uma tekoa]; e se isso se consubstancia numa busca pessoal [pelo teko] estabelecida através da caminhada que cada pessoa Mbyá empreende rumo ao mundo do juruá como forma de fazer a vida durável, podemos dizer que iniciativas como as dos Brô MC's, Comunicação Kuery, dos cineastas Guarani vinculados ao projeto de Vincent Carelli, ou mesmo a iniciativa do Conselho de recuperação de um senso de unidade cultural e histórica de luta pela terra, correspondem a táticas nativas construídas a partir de seu próprio sistema cultural. Algo em larga medida decorrente da ação constante e vigilante dos antigos, que constroem a blindagem necessária para o mergulho neste outro universo que é o sistema do juruá em busca de novas palavras. É por isto que ao fim do documento que encerra o décimo encontro de São Gabriel, os Guarani dizem que “cada passo dado para dentro de nossos territórios tradicionais, para além das fronteiras nacionais, é um passo a mais rumo a Terra Sem Mal, juntos ao pé do fogo, no som dos nossos cantos sagrados, nas danças, a vida segue circulando.”

---

<sup>370</sup> *Ibdem.*

### 3. Tornando os ossos leves

A verdade é que a diferença vai diferindo, e que  
a mudança vai mudando, e que, ao se darem  
assim como fim de si mesmas, a mudança e a  
diferença atestam seu caráter necessário e absoluto  
Gabriel Tarde

Como ponto de partida para pensar a forma de funcionamento, ou melhor, os modos de operação dos processos de aprendizado envolvidos pelo *ethos* andante dos Mbyá, isto é, como introdução ao questionamento a respeito de *como* e *o que* os Guaraní aprendem caminhando pelo mundo, retomo um ponto que aparece de forma recorrente ao longo de todo o capítulo anterior. A saber: a tensão constante entre o conhecimento dos antigos e as experiências individuais de exposição ao mundo dos jovens. Uma tensão que pode ser condensada no conjunto das seguintes declarações indígenas: “as palavras precisam se adaptar ao mundo mudado” e “no meu *tekoa* já não se fala como antigamente”. Tensão que parece marcar ainda outro ponto de distanciamento interno entre as pessoas Mbyá, e que diz respeito a natureza das ações xamânicas [enquanto força de desarticulação social] e das ações políticas encarnadas na posição de cacique [enquanto força de reafirmação do grupo]. De tal modo, podemos dizer que as duas figuras são vetores de ação definidos pela incomensurabilidade de suas naturezas – de seus sentidos -, pois enquanto o *Karai* – o profeta da vida eterna - busca o acesso a Terra sem Mal pela negação de tudo o que é humano, o cacique representa a ação ou intermediação direta no plano terrestre para a manutenção da ordem social.

Mas no capítulo anterior argumentei a partir das palavras de Mauricio Gonçalves, presidente da CAPG, que a situação atual dos Mbyá impõe um novo perfil de liderança política. Hoje, devido a sua relativa facilidade de compreensão das *coisas dos brancos*, os jovens começam a assumir as frentes de intermediação política com o Estado e a sociedade nacional. Como vimos também, isto demanda algum cuidado por parte dos *Karai* e dos antigos, as figuras mais importantes da aldeia, como lembra Zico. Pois é necessário conter o risco que a proximidade prolongada com o mundo dos brancos representa aos costumes e ao modo de ser Mbyá – *Nhande reko*. Assim, são os *Karai* e os antigos que constroem, através das práticas de aconselhamento, uma distância segura de experimentação do mundo. São eles os responsáveis por definir



quais jovens ocuparão as posições de chefia direcionando sua atuação para fora do âmbito da aldeia. *Antichefe* por natureza, o *Karai*, ao exercer o controle sobre a ação dos jovens líderes, introduz mais uma vez – como faziam os antigos carábas dos Quinhentos - um princípio de desarticulação da ordem internamente instituída, esfumaçando, ao mesmo tempo, as antigas distinções [teóricas, é bom que se diga] entre as dimensões políticas e religiosas da vida indígena. E foi uma passagem do belo livro de Antonio Negri<sup>371</sup>, quando ele discorria sobre a oposição entre profetas e militantes na pós-modernidade, que me levou a pensar no assunto. Obviamente, o autor referia-se a um contexto argumentativo completamente distinto daquele a que me refiro quando falo da oposição entre *Karais* e caciques Mbyá, mas não importa, pois sua fala funciona apenas como catalisador de meu questionamento. Para Negri, ação do profeta, enquanto crítica radical ao mundo atual, é mesmo incompatível com a ação do militante, se entendermos este como alguém que ao invés de projetar e apontar um novo mundo [tal qual faz o profeta] o construiria pela participação direta. Em certo sentido, retomamos a distinção inicial entre caminhar por um mundo de coisas prontas – este do profeta que antecipa o futuro como quem realiza o caminho do crocodilo, isto é, como quem antecipa o fim deixando o caminho de lado, e simplesmente corresponder ao mundo que se apresenta. É importante frisar novamente que a distinção proposta pelo autor não condiz diretamente com o que vimos até aqui sobre a ação dos *Karais* e as formas de atualização das palavras. A passagem de Negri funciona de maneira simples, como um mero disparador de minha reflexão sobre a questão da tensão entre o tradicional e a novidade que marca a vida de velhos e jovens Guaranis. Contava Negri:

Hoje não há mais profeta capaz de falar do deserto e de contar o que sabe de um povo porvir, por construir. Só há militantes, ou seja, pessoas capazes de viver até o limite a miséria do mundo, de identificar as novas formas de exploração e sofrimento, e de organizar, a partir dessas formas, processos de libertação, precisamente porque tem participação ativa em tudo isso. [...] Hoje resta-nos apenas essa construção ontológica e constituinte “direta”, que cada um de nós deve vivenciar até o limite [...] Precisamos de pessoas como aqueles sindicalistas norte-americanos do começo do século, que pegavam um trem para o Oeste e que a cada estação atravessada, paravam para fundar uma célula de luta. Durante toda a viagem, eles conseguiam trocar suas lutas, seus desejos, suas utopias....<sup>372</sup>

Mas falávamos, ainda na introdução deste texto, de um *ethos* caminhante que marca o modo de se fazer existir dos Mbyá. Uma forma de relação com o mundo que

---

<sup>371</sup> NEGRI, Antonio. *Exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

<sup>372</sup> NEGRI, Antonio. *Op.cit*p.23-24.

institui o caminhar como processo de abertura e redistribuição dos possíveis, e onde a própria emergência do possível a colocada pelo ato de exposição – pelo caminho que se caminha. Assim o mundo se apresenta aos Mbyá permitindo que eles façam o presente. Mas neste sentido, como seria possível pensar a atuação dos antigos se levarmos em conta as falas e ações que remetem a uma preocupação simultânea com a crítica e a manutenção de um modo de ser. Ou seja, se compreendermos que a crítica ao estado atual de vida constitui uma negação da ordem social – e aqui já antecipamos o sentido sociológico da terra sem mal, a negação de qualquer ordem social – como interpretar sua insistência em manter as normas de conduta que orientam toda organização dos grupos de parentesco? Retomo os escritos de Hélène Clastres no intuito de esboçar a resposta que nos permitirá adentrar no terreno da aprendizagem.

### **3.1 Sobre carais e caciques**

Embora seja possível atribuir certa homogeneidade ao xamanismo entre os diversos grupos indígenas das Américas, o papel desempenhado pelos xamãs Guarani apresenta algumas particularidades importantes relacionadas à originalidade de seu pensamento. A antropóloga Hélène Clastres<sup>373</sup> aponta entre elas a posição que ocupam os xamãs no que diz respeito a busca da Terra sem Mal, centro gravitacional ao redor do qual orbita o pensamento Guarani. Morada dos deuses, mundo da infinitude onde nada perece, a Terra sem Mal constitui-se no negativo de um mundo terrestre marcado pela finitude. O caráter perecível das coisas terrestres revela, por assim dizer, o destino de um mundo feito para acabar. Conscientes disto, é para o fim de tudo, sua cataclismologia, que o pensamento indígena se volta. Homens e potencialmente deuses, o que interessa aos Guarani é a possibilidade de alcançar a morada celeste evitando a prova da morte. Sua busca eterna pela consumação de um destino que lhes foi prometido. Ser o Um e seu contrário.

Neste sentido, a evidência da originalidade do pensamento religioso Tupi-Guarani remete ao fato de que ele não se desenvolve no “elemento da teologia”, isto é, do saber dos deuses<sup>374</sup>. Ao contrário, a inquietação indígena em torno da Terra sem Mal, sintoma da esperança afirmada na ascensão à imortalidade, significa sobretudo a enunciação da questão da possibilidade [ou impossibilidade] de serem os homens seus

---

<sup>373</sup> CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

<sup>374</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.* p.30.

próprios deuses. Pensamento e prática que, como pontua Hélène Clastres<sup>375</sup>, remete à recusa da teologia: homens e deuses vem a ser dois pólos que se pretende pensar fora das categorias da disjunção. Falamos assim de uma religião que não procede de uma disjunção irreduzível entre deuses e homens<sup>376</sup>. Desta forma, a pergunta que se impõe seria: de que modo é possível serem os homens também deuses [simultaneamente? Sucessivamente?] e que tipo de função desempenham os xamãs [xamãs] no universo religioso Guarani no que diz respeito a esta possibilidade? Para responder é necessário um recuo estratégico até os antigos Tupis do período quinhentista.

Entre os antigos Tupis dos Quinhentos e Seiscentos, os xamãs seriam os responsáveis por guiá-los rumo ao destino prometido. Considerados seres nascidos só de mãe [portanto externos as relações de parentesco em uma sociedade patrilinear], a genealogia xamânica parece conectá-los diretamente aos grandes heróis celestes. Externos à sociedade, suas profecias religiosas ligadas à busca pela Terra sem Mal expressam, sobretudo, forças centrífugas negadoras do social e revelam o significado sociológico da Terra prometida – a negação de toda ordem social.

H. Clastres<sup>377</sup> retornava aos relatos dos primeiros cronistas para evidenciar este caráter dispersivo das predicções indígenas. Ao contrário do que se possa pensar, não tratavam de incitar as pessoas a abandonarem suas aldeias e porem-se a caminho da Terra sem Mal, em um tipo de migração messiânica. O que afirmavam em seus discursos é que é desta própria terra que os caraíbas [xamãs] são senhores e que a realização do Paraíso só é possível neste mundo. Os profetas Tupi-Guarani garantiam seu reconhecimento através de um saber que lhes conferia a chave deste novo lugar. São eles os conhecedores do caminho para a Terra sem Mal. Contudo, isto não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas as regras éticas únicas a propiciarem acesso a ela. H. Clastres<sup>378</sup> mostra ainda que os discursos dos xamãs eram repletos de recomendações para que os índios parassem de caçar, de cultivar e que desrespeitassem as regras de matrimônio. Pediam que eles renunciassem a tudo aquilo que constituía a trama de sua existência. A ordem social inteira era posta em questão em seus sermões, uma negação que orientava para o distanciamento de tudo que fosse demasiadamente humano, condição necessária para alcançar a morada dos deuses.

---

<sup>375</sup> *Idem.*

<sup>376</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.* p.29.

<sup>377</sup> *Idem.*

<sup>378</sup> *Idem.*

Deste modo, a busca por esta outra Terra põe em destaque o significado fundamental dos xamãs-profetas para a vida dos Tupi-Guarani: representavam a possibilidade de acesso a imortalidade. Além disso, expõe o conteúdo sociológico de sua prática e da vida religiosa: procede de um questionamento radical da sociedade. É toda uma prática cuja razão de ser consiste na oposição as leis sociais como forma de atingir seu destino prometido: ser homens-deuses. E aqui parece ficar mais claro o significado do questionamento de Talcira: o que será dos karai<sup>379</sup> se ninguém mais acreditar em seus poderes? Visto que o Paraíso é aqui [ou que o acesso a ele só pode ser consumado aqui, na terra Mal], como diziam os antigos caraíbas, ou seja, que a única forma de ascender à Terra sem Mal seria a observação de certas regras éticas expostas pelos xamãs, podemos ainda desdobrar o questionamento de Talcira e perguntar o que será dos Guarani se os xamãs perderem seus poderes?

Seria correto afirmar então que, para os antigos Tupi-Guarani, a figura dos caraís representava uma força de desarticulação da coesão social procedente de um questionamento radical da sociedade, cujos princípios fundamentais eram negados. Os movimentos migratórios estimulados por eles promoviam, desta maneira, a possibilidade do que podemos chamar de ultrapassagem da vida social, ou de alcance da imortalidade. Conforme observa H. Clastres, “[...] inaugurar a longa marcha rumo à Terra sem Mal não é apenas pôr-se a percorrer o espaço até atingir o lugar suposto da terra prometida; é muito mais: querer escapar do peso – demasiado humano – da coletividade<sup>380</sup>”. Neste sentido, é possível afirmar que o caráter negador do estado de sociedade, implícito nos discursos dos profetas, consubstancia-se na prática do nomadismo. E aqui se pode notar uma mudança profunda no sentido sociológico que a procura da terra prometida assume entre os atuais Guarani.

### 3.1.2 A busca pelo *Kandire*

Conforme H. Clastres<sup>381</sup>, a questão relativa às mudanças nos sentidos da busca pela Terra Sem Mal parece estar diretamente ligadas a um conjunto de transformações significativas ocorridas na vida dos grupos Guarani a partir de meados do século XX. Mudança nos hábitos, restrições alimentares e, sobretudo, a sensação de

---

<sup>379</sup> Utilizo a grafia *Karai* em referência direta aos atuais xamãs guaranis em virtude de ser este o modo gráfico que utilizam para nomeá-los. A grafia *Carai* remete ao modo como a antropóloga Hélène Clastres denominava os xamãs Tupi-guarani dos Quinhentos e Seiscentos.

<sup>380</sup> CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.p.67.

<sup>381</sup> *Idem*.

“aprisionamento” frente ao avanço dos Estados Nacionais, levaram ao abandono sistemático da prática das grandes migrações como empresa coletiva. E ainda que o significado ético e filosófico desta busca mantenha certa solução de continuidade [ele é apenas deslocado], a autora salienta que é do conjunto dessas mudanças que decorre todo um processo de reelaboração do significado sociológico da busca pela imortalidade. O nomadismo como prática real e coletiva de ultrapassagem do social – de negação as regras mundanas da Terra Má – reaparece em seu sentido filosófico como uma ética individualista que promove a busca particular pela imortalidade. Neste sentido, afirma ainda que a realização de seu destino prometido – ser homens-deuses – permanece como o centro gravitacional do pensamento Guarani em um mundo cada vez mais próximo do fim. A pergunta que parece obcecar atualmente os Guarani diz respeito ao tipo preciso de comportamento necessário para se tornar imortal.

*Kandire* é o termo Guarani que designa a condição de possibilidade de sua realização. Em tradução literal significa “tornar os ossos leves” como referência direta à capacidade de atingir a morada celeste sem passar pela prova da morte, tornar o corpo leve, elevar os ossos até o reino prometido. Para isto é preciso haver obtido o *aguyje* – a perfeição, a completude. A obtenção da perfeição, conceito fundamental da ética Guarani, retorna a todo momento as *nhe’e porã* – as belas palavras – que são como preces, na medida que constituem um pedido aos deuses. A eles o profeta solicita que enviem palavras abundantes, sobretudo aquelas relativas ao *aguyje*: às normas de conduta para se atingir a perfeição – *rekorai*. Ser *aguyje* significa ter aniquilado dentro de si toda imperfeição vinculada ao sangue e à carne e manter apenas uma palavra – a alma – de natureza divina, que circula no esqueleto e o mantém ereto<sup>382</sup>. Em outras palavras, trata-se de reduzir o corpo a sua única dimensão considerada incorruptível – um esqueleto vivo – que faz o homem existir como *logos* – isto é, como possibilidade de acesso a um saber cujo poder basta para animar o corpo. Este belo saber - *arandu porã* - é a *inspiração* obtida pelas palavras transmitidas pelos deuses que revelam as normas do *aguyje*. É este saber, portanto, a chave para a Terra sem Mal. No entanto, como atestam as palavras de Dona Marcelina – é preciso meditar para traduzir as palavras para este mundo mudado – não parecendo haver, portanto, um sentido de continuidade em relação às palavras que os carai recebem dos deuses. Ao que me

---

<sup>382</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.* p.98.

parece, as palavras mudam, ou melhor, sua interpretação muda e os seus sentidos se transformam conforme os Mbyá percorrem seu caminho.

H. Clastres<sup>383</sup> aponta ainda que alcançar a completude envolve a capacidade de desenvolver três qualidades essenciais: uma perseverança obstinada [-*mburu*], coragem [*py'aguachu*] e força espiritual [*mbaraete*]. São estas virtudes que definem toda ética de salvação dos Guarani e é sobre elas, para que inspirem suas normas, que os deuses são constantemente interrogados. A autora salienta que os homens querem sobretudo abandonar a Terra Má e atingir a “morada” e por isso almejam conhecer suas próprias normas. Nestas circunstâncias, o que está em jogo são simplesmente as normas do *aguyje* ou do *-mburu*, em outras, quem pronuncia as palavras refere-se as suas normas pessoais [as normas da minha força ou da minha coragem]. O que não quer dizer que as normas sejam variáveis, mas sim que a Terra sem Mal é acessível a todos da mesma maneira – só ha um modo de ser *aguyje* - e depende de cada indivíduo [segundo seu desejo, de seu esforço] alcançá-lo. O belo saber – *arandu porã* – é sempre idêntico e não varia de indivíduo para indivíduo. No entanto, a aquisição deste saber não é mais coletiva [como no período das grandes migrações] mas pessoal através de uma comunicação singular com o sagrado. H. Clastres<sup>384</sup> ainda sublinha que o individualismo surge como essência de uma religião cujo projeto é a realização dos homens como deuses e que se pretende uma reflexão sobre a imortalidade. Já vimos, porém, que esta só é pensável enquanto contra-ordem, como a negação daquilo que faz dos homens mortais. Ser mortal, neste sentido, é ser *social*. Isso quer dizer que só é possível pensar como não-necessária a relação com a morte na mesma medida em que se pode pensar não-necessária a sua relação com os outros<sup>385</sup>. E aqui é possível definir as consequências que o deslocamento produzido no sentido ético-filosófico da busca pela Terra sem Mal realiza em seu sentido sociológico.

Como mostrei na parte inicial deste capítulo, para os antigos Tupi-Guarani a efetivação da busca pela morada dos deuses culminava na dissolução da sociedade, já que as migrações coletivas visavam abolir para todos esta relação. Atualmente, ainda que a sociedade pareça não colocar mais em questão a si mesma, para atingir a Terra sem Mal é preciso ser *aguyje*, ou seja, bastar a si mesmo. A salvação, a imortalidade,

---

<sup>383</sup> *Idem.*

<sup>384</sup> *Idem.*

<sup>385</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.*p.100.

atualmente se dá por aquilo que a Clastres<sup>386</sup> chama de “via por cima” da negação do social; a conservação da ordem social como possibilidade de ascensão a Terra sem Mal – que é justamente a negação desta ordem. Mas como esta ética individual se articula a uma ética coletiva?

Para alcançar o estado de *aguyje* é preciso evitar obedecer regras múltiplas, evitar conduzir-se conforme modos de vida dissemelhantes entre si. Falamos aqui de uma natureza animal coexistente internamente no homem com a alma-palavra de origem divina. Tratam-se de fontes de paixões contrárias com orientações voltadas a natureza e ao sobrenatural. À parcela animal, ligada à carne e ao sangue, vinculam-se todas as inclinações más – *teko achy*, tudo o que é doentio - levando a comportamentos considerados inadequados como o egoísmo ou a violência e representam a “via de baixo” de contestação da sociedade. Por outro lado, na via inversa consubstanciam-se todas as tendências positivas: moderação, atenção aos outros ou o senso de justiça, que se definem sob a noção de *mborayu* – a reciprocidade que exprime a ética coletiva. É a expressão de uma solidariedade que leva cada indivíduo a reconhecer o outro e, portanto, a reconhecer as regras que valem para todos. O respeito pelas regras é assim o começo da sabedoria, do bom saber segundo o qual a perfeição esta “além” e não “aquém” das mediações<sup>387</sup>.

Pode-se supor que essa norma única seja a do *mborayu*, do senso de reciprocidade; norma por excelência do eleito e, como tal, primeira manifestação da alma-palavra e primeiro passo no rumo da perfeição. Respeitar a ética coletiva é o único meio para evitar o risco do *tupichua*, da má crítica da sociedade, da regressão para a animalidade. No *mborayu* se consuma a justiça da sociedade e começa a justificação do homem.<sup>388</sup>

É possível notas assim que, se o discurso indígena conserva atualmente sua vocação crítica este se encontra enfraquecido. Por um lado define a Terra sem Mal como a negação do estado de sociedade e relega sua busca a uma ação individual – neste sentido, se garante a ordem social só o faz porque esta própria ordem é inatural, já que pregar as boas normas é recusar o estado presente da sociedade. “A ética coletiva só é compatível com a ética da salvação porque ela mesma é crítica<sup>389</sup>”. Por outro lado, mais enfraquecimento, pois os Guarani pensam que pode existir uma sociedade justa,

---

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.*p.100.

<sup>388</sup> *Ibidem.*

<sup>389</sup> CLASTRES, Hélène. *Op.cit.*p.109.

fundada no *mborayu* e representada pela vida de seu passado. O fato é que, na visão de H. Clastres<sup>390</sup>, este último aspecto se dá pela ambivalência que define a natureza humana [porção animal/porção divina] definir igualmente uma sociedade em que coexistem valores tradicionais e valores novos, sendo bons os primeiros porque, justamente, definem os escolhidos – *porangue'i* – dos que não foram enfeitados – os brancos.

É necessário estar atento ao fato de que viver na dissemelhança é optar pela “via de baixo”, é empregar a má crítica à sociedade. Neste sentido, a imperfeição da ordem social é agravada pela absorção de condutas não condizentes com o *nhande reko*. Neste caso, o *teko achy* [modo doente de ser] estaria então agravado pela substituição das boas normas por valores outros, contraditórios, tornando impossível conformar a prática daquilo que os Guarani definem como a boa ética. Assim, a reflexão sobre a dissemelhança dos modos de vida daria conta da impossibilidade real de atualmente ascender à Terra sem Mal.

Evitar os modos de vida dissemelhantes entre si seria então evitar conduzir-se ao mesmo tempo como Guarani e branco, privilegiando os valores e regras de vida tradicionais e recusando qualquer outra forma de existência que aos poucos se impusera, para utilizar o termo de H. Clastres<sup>391</sup>. Deveríamos então traduzir a fala indígena que nos diz que hoje os Guarani são ao mesmo tempo índios e brancos como a transformação da crença em mito? Se seguirmos as considerações da autora até o final, sim. No entanto, a coisa toda pode mudar de figura se deslocarmos o sentido da oposição entre as figuras do xamã e da liderança política [caciques] com as quais iniciamos esta seção.

Comecei este longo recuo falando justamente da necessidade de superar tal oposição se quisermos pensar o funcionamento ou os modos de operação de processos de aprendizado vinculados ao *ethos* buscador, dizendo como Pissolato<sup>392</sup>, dos Mbyá.

---

<sup>390</sup> *Idem.*

<sup>391</sup> *Idem.*

<sup>392</sup> PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.



Para isto, retomo agora algumas considerações de Sztutman<sup>393</sup> sobre a obra de H. Clastres<sup>394</sup>.

Segundo este autor, o conflito de forças antagônicas presente na obra da autora se desenrolava entre os Tupi e Guarani antigos como um tipo de caos sócio-lógico. O profetismo como religião - uma filosofia ou cosmologia – reside em valores de mobilidade, ruptura com os laços sociais e a busca da Terra Sem Mal, enquanto a chefia, como alicerce do domínio político, consiste em valores como o sedentarismo, laços de filiação e alianças com outras comunidades. A Terra sem Mal seria então, como já vimos, o negativo da sociedade humana organizada pelos laços de parentesco e o profeta, o antichefe por excelência, uma figura do movimento perpétuo. E assim define-se a contradição que envolve a figura o chefe-profeta: ele cria o político – a possibilidade do Um, ainda que neutralizada pelos mecanismos conjuratórios – a partir de algo por definição não político ou contrapolítico<sup>395</sup>. Mas trata-se de uma oposição ideal entre as esferas políticas e religiosas que muitas vezes escapam, fazendo que do encontro entre elas resultem formas inesperadas. Nas palavras de Sztutman:

Forças centrífugas parecem em muitas circunstâncias buscar uma espécie de cristalização, o que era linha de fuga aparece como princípio segmentar e pode redundar até mesmo em uma espécie de enrijecimento. Que pensar, então, da relação entre o religioso e o político nessas paisagens? Não seria prudente, talvez, abandonar a ideia de contradição, tal como sugere Hélène Clastres, para apostar na ideia de relação, gênese ou transformação? Não seria a figura desse líder profético o próprio lugar dessa transformação, a própria dobradura entre um e outro domínio, possivelmente impassíveis de seres purificados tendo em vista o pensamento e práticas indígenas?<sup>396</sup>

A oposição que H. Clastres opera entre religião [fuga, evasão] e política [segmentação, Estado] perde de vista um dinamismo fundamental que parece conduzir os movimentos de transformação de que tratamos até aqui: a religião de Estado [o resultado do deslocamento de sentido efetuado pelos Guarani atuais, na concepção da autora] pode ser visitada por vetores nômades, assim como a religião nômade pode ser capturada por um vetor estatal. Para ela, a emergência de chefes-profetas representava um processo de desnaturalização irreversível visto que o nomadismo metafísico se

---

<sup>393</sup> SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

<sup>394</sup> CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

<sup>395</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.* p.59.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

convertia em uma reterritorialização política. O que Sztutman aponta, no entanto, é que a religião não estava em contradição direta, no sentido de uma incompatibilidade ontológica com o domínio político, mas compunha com ele o mapa da ação política indígena. Com isso, ele sugere que nesta ação existiam tanto momentos de fuga como de captura que nos levam a compreender as transformações na religião em termos outros que não os da desnaturalização e da irreversibilidade.

Com isto, podemos sugerir que no interior do movimento de captura, de segmentarização, produzido pelas transformações que levaram a uma individualização da busca pela Terra sem Mal como negação à dissemelhança – isto é, como respeito a ordem social – surjam vetores contrários, linhas de fuga que possibilitem a reversibilidade de todo o processo. É neste sentido que busco compreender a indagação de Talcira sobre as possíveis consequências da perda de credibilidade da atuação dos xamãs. E retomando o exemplo das mulheres Tupinambá [Capítulo 1], poderíamos entender o papel desempenhado atualmente pelas mulheres Guarani – pelas *Kunhã Karaí*, em especial - como uma espécie de mediadoras entre as esferas da religião e da política. São elas, ao que tudo indica as responsáveis por estabelecer um tipo de abertura que coincide com a crítica às regras sociais estabelecidas. Para isto, basta notar o papel forte que desempenham na condução e na consolidação das escolas indígenas que apresentei no capítulo anterior – trata-se, enfim, de viver a dissemelhança de maneira expressiva e produtiva de novas condições de vida. E ainda que este processo não atinja o mesmo nível de radicalidade que aquele proposto pelas grandes migrações – lembre-se da preocupação de Talcira com a adesão completa a outras formas de ‘medicina’ – ele provoca um movimento que podemos entender como resistência – ou de recuperação de seu caráter nômade - que nos livraria do fatalismo que envolve algumas interpretações sobre o destino dos Guarani.

Podemos dizer assim que se os deslocamentos no modo de pensar e as transformações no modo de agir dos Guarani são resultado de uma crise instaurada pelo avanço dos Estados Nacionais [mudança nos hábitos e impossibilidade das práticas nômades], podemos concluir também que tais mudanças não são uma resposta que surge única e exclusivamente em decorrência da pressão exercida pelos *juruá* sobre os indígenas. Como vimos ao tratar da antimestiçagem, as respostas indígenas são o efeito de superfície de uma socialidade que aposta, digamos assim, na não-mistura como princípio de relação produtiva com a alteridade. E se pensarmos a crise em seu sentido

forte e medicinal, como aponta Serres<sup>397</sup>, a cura não estaria submetida a um retorno ou volta atrás, como sugere H. Clastres [aquela repulsa à dissemelhança que a autora apontava como origem da oposição entre o tradicional e o novo]. A cura, pensando ainda com Serres<sup>398</sup>, indica um estado novo, como que modelado pelo organismo com novos recursos. Ela lança o corpo na direção da morte ou na direção da novidade que é forçado a inventar. E é neste último sentido que busco compreender as mudanças oriundas das movimentações propostas atualmente pelos coletivos indígenas.

Com isto, acredito ter respondido a questão à respeito da supressão da distância entre as figuras do cacique e do *caraíba*. Ou seja, sobre as possibilidades de superação da dicotomia entre as esferas política e religiosa como resultado do deslocamento da idéia de oposição para a de gênese ou transformação. É precisamente esta a mudança que nos permite dizer que a ação dos antigos funciona, simultaneamente, como de profeta e militante, para usar os termos de Negri. Pois a figura do *Karai* guarda suas características proféticas ao mediar a ação direta dos jovens líderes com as palavras divinas dos *nhanderukery*, um esforço de ação direta no mundo como forma de tradução ou adaptação das palavras ao próprio mundo. Através de suas práticas de aconselhamento, os antigos são capazes de criar a distância essencial para que os jovens se lancem em direção a sociedade dos brancos. Efetuam assim a “via superior” da crítica ao social ou a ordem instituída enquanto proporcionam as condições para que elas sejam ultrapassadas na figura das jovens lideranças. É por isso que contam ao mesmo tempo que as palavras precisam se adaptar e lamentam que já não se fale como antigamente. Pois é esta a condição de se manter no caminho, de não sucumbir a literalidade do mundo das coisas prontas e seguir na trilha de construção de uma vida durável. Neste sentido, reposicionar o chefe-xamã como a dobradura entre os dois domínios permite recuperar todo viés nômade de uma metafísica que parecia haver sido posta em suspenso por leituras como as de H. Clastres. É privilegiar, acima de tudo, o princípio de composição que os Guarani parecem exercitar para produzir suas condições de vida. Dito isto, passemos a questão seguinte: que tipo de posicionamento teórico a reelaboração da oposição entre as esferas política e religiosa demanda para que possamos pensar a relação entre o xamanismo e outros modos de conhecimento?

---

<sup>397</sup> SERRES, Michel. *Tempo de crise: o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

<sup>398</sup> *Ibidem*.

### 3.1.3 A *socialidade* contra o Estado

Mesmo que não tenha sido demasiado direto, é sobre a definição do que vem a ser uma sociedade contra o Estado que discorri até o momento neste início de capítulo. Convém agora, no entanto, mudar o foco e indagar sobre o modo como ela funciona ou, como diz Sztutman<sup>399</sup>, perguntar-se sobre a natureza das máquinas abstratas sociais. O que significa, antes de mais nada, levar em conta que não é a sociedade que age, mas sim seus agentes e, neste sentido, trata-se de pensar estas máquinas pela maneira como produzem e são produzidas por sujeitos específicos em momentos determinados. Por este viés, a concepção durkheimiana da sociedade como totalidade que antecede cada uma de suas partes – como transcendência – deixa de fazer sentido para a apreensão da maneira como funciona a maquinaria contra o Estado. Como lembra Sztutman, “isso justamente porque esta não pode ser definida por uma instância que antecede pessoas concretas, visto que ao mesmo tempo em que as constitui, é constituída por elas”<sup>400</sup>. Ainda segundo o autor, esta máquina de guerra clastreana seria, acima de tudo, uma potência de pensamento que age contra toda transcendência, toda justificação ou legitimação de unidade. Uma ideia presente nos escritos clastreanos sobre o Mbyá Guarani, em que o foco não é a guerra, mas o discurso de certos xamãs ou profetas visando uma Terra sem Mal. Sztutman aponta também que a leitura de Clastres apresenta o profetismo Tupi-Guarani, seja aquele dos antigos caraíbas ou dos recentes *Karai*, como um agenciamento que faz da palavra o próprio motor da conjuração, uma vez que ela exorta ao movimento, à dissolução das unidades sociais instituídas, bem como toda estabilidade, visto que a própria unidade da condição humana é posta em jogo, pois o destino dos homens é transformarem-se em deuses.<sup>401</sup> Com esta noção de maquinaria contra o Estado, Sztutman propõe, como forma de solução da apreensão do funcionamento desta maquinaria, a substituição do conceito de sociedade pelo de *socialidade* – solução strathreniana que permite iluminar o próprio fazer-se do social. Tal substituição sugere trabalharmos com a ideia de uma *socialidade* contra o Estado, que remete à apreensão de determinados mecanismos que atuam contra a cristalização e transcendência do poder político, este seria o responsável pela segmentarização que se convencionou chamar de sociedade. Estas máquinas funcionam...

---

<sup>399</sup> SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

<sup>400</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.*p.71.

<sup>401</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.*p.49.

[...] precisamente por meio de figuras subjetivas que produzem e que as põem em operação: os chefes, eternamente imersos na dívida; os guerreiros; em eterna busca por guerras que lhes confirmam prestígio; os maridos, eternamente constrangidos a compartilhar as respectivas mulheres com outros consortes; [...] os homens e mulheres, cujos corpos – eternamente marcados pelos rituais de iniciação – lhes rendem a evidência da eterna lei do grupo – ‘vocês, cujas peles trazem as idênticas marcas, não valem mais que os outros’ – e lhes confirmam que o eterno retorno não é (demasiadamente) humano: é-se menino, e só depois rapaz, que seduz as mulheres, e só depois adulto, que tem uma esposa. Tais figuras tampouco são erguidas a condição de tipos ideais e enlevadas ao imaterial céu teórico, de onde contemplariam, abstratas, nossa demasiada humanidade.<sup>402</sup>

Sztutman chama a atenção assim para o fato de que, se a noção de sociedade tende a obliterar os fatos relacionais, a de *socialidade* revela-se intrínseca à noção de pessoa e ao problema da subjetividade.

Não se trata mais de um problema da sociedade contra o indivíduo, ou vice-versa, já que cada termo pressupõe o outro, mas de uma socialidade que define um tipo de pessoa ‘dividual’ ou ‘fractal’, ou seja, na qual as relações externas com a alteridade tornam-se internas, integrais, e para qual a identidade individual não aparece senão como uma arbitrariedade, um momento congelado, uma ‘instanciação’ no fluxo de relações. Cabe à análise, portanto, revelar esses processos de instanciação, de cristalização, sempre tendo em vista o movimento no qual eles se inserem.<sup>403</sup>

Neste sentido, é possível afirmar que a noção de *socialidade* permite compreender os processos de individuação - que inclui a formação de grupos, que nada mais são do que “sujeitos coletivos”, conforme aponta Sztutman – como imersos em um caldo relacional e anteriores a qualquer gênese individual. Mas de que forma podemos utilizar estas noções para pensar as figuras de chefe e xamã?

### 3.1.4 O sujeito magnificado

Fiz alusão acima, citando Sztutman, à ideia de pessoa fractal<sup>404</sup> e a ela retorno como forma de evidenciar o modo como venho pensando a relação chefe-xamã em sua

---

<sup>402</sup> BARBOSA, Gustavo. *A socialidade contra o Estado*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 Nº 2.

<sup>403</sup> SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.p.72.

<sup>404</sup> WAGNER, Roy. *The fractal person*. In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (eds.). *Big-Men and Great-Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

relação interna com o *ethos* caminhante dos Mbyá. Marilyn Strathern<sup>405</sup>, em seu estudo sobre as lideranças melanésias – os *great-man* e *big-man* – aponta a noção de Wagner como uma maneira de escapar a idéia moderna de representação política. Segundo ela, na Melanésia não haveria como pensar precisamente em termos de hierarquias ou igualitarismo, já que não haveria ali nem sociedade nem indivíduos, mas sim pessoas fractais – singulares e coletivas ao mesmo tempo. Pessoas cujas relações [externas] com os outros são integrais [internas] a ela mesma, como esclarece Sztutman<sup>406</sup>.

O fato é que esta pessoa fractal pode encontrar-se em estado diminuído ou magnificado e, mantendo sua escala, reproduz apenas versões dela mesma. Sendo toda diferença interna à pessoa, a característica do sujeito magnificado relaciona-se diretamente com a capacidade de encompessar mais relações do que as demais pessoas. Eles seriam, portanto, um tipo diferenciado de pessoa, não por natureza mas por sua escala, magnificada, que gera agrupamentos e individuações de coletivos. Estes personagens, os *great-man* e *big-man* wagnerianos [mas também, acredito, os líderes e coletivos indígenas] caracterizam-se pelo fato de serem sempre instanciações de relações específicas e pelo fato de estarem em constante transformação [o mesmo pode ser dito, obviamente, dos grupos que engendram]. Basta lembrar o argumento indígena que explica o perfil jovem dos atuais caciques Mbyá: é necessário conhecer os códigos, os símbolos e os modos de funcionamento do sistema do *juruá*. E para isto é primordial que eles sejam capazes de estabelecer conexões com este *outro mundo*, o que pode ocorrer através da Universidade, da ação política direta, de iniciativas como as do Comunicação Kuery, e etc. É este também o caso das mulheres Mbyá, que como afirmava Gerson “hoje são o centro da cultura Guarani”. E de fato, como a experiência com o “grupo de estudos” demonstrou, o atual protagonismo feminino em algumas aldeias vincula-se, ao que tudo indica, ao processo de magnificação das líderes femininas. Algo que decorre diretamente de sua capacidade sempre presente de ler os sinais do mundo, de manter a via de comunicação com os deuses em pleno funcionamento e, também, de sua capacidade de arregimentar possíveis aliados entre os *juruá*. Como vimos, Talcira, fazendo uso de todas as suas capacidades, explicava em *Pará Roke* que quando me procurou em Pelotas já havia sonhado com aquela terra em Rio Grande. Assim, o processo de aquisição de uma nova área, onde se inicia uma nova

---

<sup>405</sup> STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: Problemas com mulheres e problemas com a sociedade Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

<sup>406</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.*

*Tekoa* em torno de um novo grupo que se forma, responde diretamente à centralização, ou à magnificação, da jornada ao redor da figura de Talcira. Pois foi sua visão acurada somada as capacidades de tradução dos sinais que os deuses enviam e a sabedoria de avaliar os aliados que aparecem pelo caminho, o que tornou possível a existência de uma nova aldeia em Rio Grande.

Neste sentido, podemos entender o processo de diferenciação social entre os indígenas a partir da constituição de diferentes tipos de sujeitos, em especial os xamãs – que se constituem em interação constante com alteridades perigosas [sobretudo não humanas] e que devem ser apropriadas para produção tanto de pessoas como de coletivos. Como salienta Sztutman<sup>407</sup>, de um modo geral, tudo indica que esta relação com o Fora, com a alteridade perigosa, consista no meio por excelência para a aquisição de prestígio; e que esta alteridade é pensada sob o signo da inimizade e da não humanidade e, por extensão, como fonte de uma espécie de agência ou poder – os *Karai* tem o poder de parar o vento assim como tem o poder de serem brancos, dizia o cacique Arnildo no evento da Fabico. Trata-se, enfim, de pensar não como uma sociedade primitiva deixa de sê-lo, mas como uma sociedade indígena pode conter em si os elementos de diferenciação interna e individuação<sup>408</sup>.

Deste modo, um sujeito magnificado seria aquele capaz de maximizar suas propriedades de agir sobre outro e de maximizar suas relações com a alteridade. Por esta via que busco especular na próxima seção a respeito de um processo de aprendizado permeado por atravessamentos de Fora, que promovem movimentos de fuga e individuações de coletivos. Como salientei no início deste texto, é o prestígio adquirido no desempenho de determinada função que garante a capacidade de assumir posições de destaque político dentro do grupo. No caso dos xamãs, este prestígio parece confundir-se com a capacidade de administrar relações com outras formas de conhecimento ou o estabelecimento de alianças com o *Juruá* [branco]. A força política deste movimento, no entanto, não se condensa no estabelecimento de uma relação coercitiva em relação ao grupo, mas sim na possibilidade de uma individuação coletiva a partir do Fora. Usando mais uma vez o exemplo das mulheres, ao que me parece, elas extraem seu peso político da capacidade de maximizar suas relações em um processo constante de individuação [lembre-se do poder natural das mulheres de que falava a Tupinambá Dona Miúda] que

---

<sup>407</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.*

<sup>408</sup> SZTUTMAN, Renato. *Op.cit.* p.75.

as dota de capacidade de condução, tal qual os antigos caraíbas das grandes migrações, ou seja, do estabelecimento de novas instanciações a partir da crítica às normas do grupo.

### 3.2 Anhemomby'a – Fazer-se dentro de seu próprio peito

Pois bem, tendo em vista os processos de magnificação – isto é, lembrando que magnificar-se também é desenvolver a capacidade de produzir conexões e maximizar relação com alteridades, o que inclui os brancos, significando portanto a capacidade de ação a partir deles, o “poder de ser brancos”, como Arnildo afirmava na Fabico - e também a complementaridade existente entre as figuras dos antigos e dos jovens líderes, podemos então tentar perceber como as coisas do conhecimento acontecem entre os Guarani. Começo com um pequeno comentário em que um deles deixa transparecer para a pesquisadora pistas de uma teoria indígena do conhecimento, assim como algumas noções de como ele, o conhecimento, circula. Dizia o Mbyá para Testa<sup>409</sup>:

O xeramo [pajé/meu avô] sempre fala que as palavras dos livros duram pouco. Ele fala que pode deixar os brancos escreverem seus livros, porque um dia tudo vai acabar. O papel rasga, queima ou molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos.

De saída, é possível notar claramente que o discurso acima se dá em um contexto de comparação opositiva. As palavras do Guarani chamam a atenção para a importante inversão operada pela teoria indígena no que diz respeito à relação entre fala/saberes/escrita. De tal modo, a fala do Mbyá faz referência direta ao caráter efêmero dos saberes inscritos no papel em contraste com a constância da palavra falada. E conforme coloca Joana Cabral de Oliveira<sup>410</sup>, a afirmação desta inversão já possibilitaria [caso fosse esta a intenção] a elaboração de toda uma “crítica” indígena às teorias linguísticas e antropológicas que marcam a escrita como tecnologia capaz de fixar e materializar saberes; assim como condição fundamental para o pensamento

---

<sup>409</sup> TESTA, Adriana Queiroz. *Ente o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Gurani-Mbyá*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.34, n.2, p.291-307, 2008.

<sup>410</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Perguntas demais – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.



crítico e reflexivo. Contudo, não pretendo direcionar o debate por esta via. Retomo a argumentação simplesmente para sublinhar o caráter positivo que o argumento indígena atribui à palavra falada. Meu objetivo nesta seção será explorar as consequências da inversão estabelecida pelo pensamento Guarani como modo de explorar o que as palavras indígenas acima permitem pensar acerca dos processos nativos de aprendizado.

No trabalho de campo que culminou em minha Dissertação de Mestrado<sup>411</sup>, ouvi de uma mulher Guarani uma frase que chamou minha atenção; dizia ela: *Nhanderu omoe tape!* [Nhanderu põe caminho]<sup>412</sup>. O contexto remetia ao aprendizado que cada indivíduo adquire ao longo da vida, fazendo referência às situações de aprendizado ligadas às disposições particulares da cada pessoa. Poderíamos assim pensar a teoria nativa a partir de uma concepção construtivista em que cada pessoa traça seu caminho de aprendizado, o que, no limite, geraria um tipo de multiplicidade de conhecimentos singulares<sup>413</sup>. Mas no entanto, outra fala, agora de um *xeramoï* [avô-conhecedor] em conversa com Oliveira, expande o significado da frase inicial. Contava ele, a propósito da pergunta da pesquisadora sobre os diversos modos de dançar o *xondaro* [termo polissêmico vinculado à dança, função social, forma de expressão e modo de relação], que “não tem uma pessoa que vai dançar igual a outra [...], cada um sente de um jeito e vai dançar de um jeito! Não existe um que vai dançar igual ao outro!”<sup>414</sup>. O discurso indígena [seguido pela demonstração, executada pelo *xeramoï*, das possibilidades de praticar o *xondaro*] insinua menos um processo de produção singular de conhecimento do que um tipo de diferenciação extrema, isto é, um modo de proceder que escapa a qualquer padrão. A fala e os exemplos corporais dados pelo *xeramoï* parecem dizer que é possível dançar e ter um conhecimento radicalmente distinto de uma pessoa para outra. Deste modo, as frases “Não existe um que vai dançar igual ao outro!” ou “Nhanderu omoe tape!” aludem diretamente a um tipo de ontologia da diferença [marcada pela ideia de fractalidade, onde existir e diferir] assim como a compreensão que os Guarani têm sobre as rotas de aquisição de conhecimentos. Falamos assim de uma articulação profunda entre a cosmologia Guarani e o modo particular que eles têm

---

<sup>411</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS, 2015.

<sup>412</sup> A frase aparece também na etnografia de Pissolato [2007] e minhas considerações acerca do que ouvi em campo tomam o estudo da autora como base para pensar o que contavam os Mbyá durante meu trabalho de campo.

<sup>413</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.* 118.

<sup>414</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

de conceber o conhecimento e que se expressa, sobretudo, na relação pessoal que estabelecem com os *nhanderu kuery* [divindades celestes].

Conforme aponta Oliveira & Santos<sup>415</sup>, as relações com os *nhanderu kuery* são *personalizadas* e tem origem no pré-nascimento, quando as *nhe´e kuery* [as almas-palavras] compartilham a vida com as divindades em sua morada celeste [*amba´i*]. Por ocasião do nascimento, quando são enviadas à Terra, cada uma das almas-palavras traz consigo os conhecimentos que foram adquiridos pelo convívio com as divindades. Estes conhecimentos, contudo, não se efetivam de modo automático a partir do nascimento. Conforme explicam os Mbyá, esta efetivação somente ocorre mediante a ação da pessoa, de sua “vontade”. E vale aqui um pequeno corte para [re]lembrar o que dizia H. Clastres<sup>416</sup> sobre o desejo dos homens em retornar a morada celeste. Dizia ela que o *arandu porã* [o belo saber] é sempre idêntico e não varia de pessoa para pessoa, contudo, sua aquisição é desvendada de maneira pessoal através da comunicação singular com o sagrado. Atingir o estado de *aguyje* [perfeição], condição fundamental para o retorno à Terra sem Mal, demanda então o conhecimento das normas que permitem o acesso a ela; e uma das qualidades essenciais ao estado de completude é justamente a aquisição de uma *perseverança obstinada* [-*mburu*] – expressão que poderíamos traduzir igualmente por *vontade*. E se tudo passa por conhecer as próprias normas, isto não quer dizer que elas sejam constantes, mas sim que elas são acessíveis a todos da mesma maneira – só há um modo de ser *aguyje* [termo que remete a perfeição] e depende de cada pessoa, de sua vontade, para alcançá-la. Como dizem os Mbyá, “Guarani não é tudo igual!”, e por isso, como destacou o *xeramoi*: “cada um dança de um jeito pois [cada um] sente o *xondaro* dentro de si”<sup>417</sup>.

A fala do *xeramoi* começa a fazer sentido quando levamos em conta que entre os Guaranis os saberes são parcialmente adquiridos em um momento anterior ao nascimento, quando as almas-palavras convivem com seus pais celestes. Deste modo, como salientam Oliveira & Santos, sendo todo conhecer um “relembrar”, todo ato de aprendizado implica uma ação do sujeito. “É preciso interessar-se, engajar-se nas atividades e rememorar o que foi vivido em outro espaço-tempo; é preciso ter vontade de aprender/lembrar”<sup>418</sup>. É por isso que cada pessoa deve estabelecer uma relação

---

<sup>415</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

<sup>416</sup> CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

<sup>417</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*p.121.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

particular e constante com os *nhanderu kuery* de modo a garantir o fluxo de saberes entre os patamares celestes e terrestres. Cito trecho de uma carta escrita por Kerexu, uma Guarani que participou da pesquisa de Oliveira & Santos:

[...] Minha curiosidade era: “Como as crianças sabem dançar o xondaro sem nunca ter visto antes?”. Eu vi aquelas crianças dançando tão bem, com uma sintonia inexplicável que me deixou muito emocionada. Para tentar esclarecer esta minha curiosidade eu pensei em fazer algumas perguntas aos meninos: “Onde eles tinham visto o xondaro?”. Primeiramente perguntei para meu irmão Kuaray se ele tinha visto a dança do xondaro antes, ele me disse que sim, perguntei onde ele tinha visto, mas ele não soube me responder, ele apenas disse que já tinha visto, mas não sabe onde. Isso aumentou ainda mais minha curiosidade, então perguntei para o meu tio e ele me disse que todos sabem dançar o xondaro porque eles já tinham praticado no *nhande amba* de onde viemos todos. Ele me disse que também que todos os meninos sabem que o xondaro existe. Mesmo nunca tendo visto a dança do xondaro na Terra, eles já tem isso dentro de si, eles apenas precisam relembrar. Então me dei conta que não iria adiantar perguntar para as crianças, porque elas não saberiam responder.<sup>419</sup>

Entre os vários pontos interessantes que podem ser extraídos do relato de Kuerexu, vou me restringir àquilo o que podemos apreender de sua fala para pensar a concepção nativa de conhecimento. Como as autoras deixam claro na continuação da passagem de Kerexu, os saberes relacionados às ações como dançar, mas acredito que também cantar, fumar cachimbo ou sonhar, deslocam-se das divindades até o peito de quem aprende/relembra. *Nhandepy'a* é o termo Guarani que se refere à região do peito que é traduzida como coração. O conhecimento é depositado no coração através de uma relação pessoalizada com as divindades celestes e conhecimentos singulares – aquilo o que se apreende caminhando pelo mundo. “Sentir o *xondaro* dentro si” refere-se, assim, ao aprendizado pessoal oriundo da concentração que permite que cada pessoa se conecte com o mundo celeste, de modo a ter o conhecimento colocado em seu peito<sup>420</sup>. Como dizem os Mbyá, trata-se de “fazer-se dentro de seu próprio peito.” E todos sentem o *xondaro* porque, como lembrou o tio de Kerexu, todos sabem que o *xondaro* existe porque já o praticou na morada dos deuses [*hande amba*]. O tio conta ainda que mesmo que nunca tenha visto a dança aqui na Terra, os meninos têm o *xondaro* dentro de si. Como veremos adiante, os Guarani entendem que tudo o que existe aqui na Terra imperfeita é uma imagem, um duplo perecível dos originais celestes que eles conheceram quando as almas-palavra viviam em companhia dos deuses. Neste sentido,

---

<sup>419</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*p.120.

<sup>420</sup> *Idem.*

se tudo o que há na Terra imperfeita existe como imagem imperfeita de um original imperecível, tudo pode ser aprendido justo porque pode ser lembrado. E isto vale, acredito, também para *as coisas de branco*.

Por hora retornemos a concepção Mbyá de conhecimento. O fato é que produzir-se por si mesmo em seu próprio peito envolve uma série de procedimentos e modos de acesso ao conhecimento que devem ser observados por quem aprende/relembra. Uma liderança comentava a respeito deste modo de acesso aos conhecimentos salientando que o *xeramoï* [sábio, aontigo, o *ensinador*] não deve contar sua sabedoria – aquela adquirida de sua relação particular com os *nhanderu kuery* – pois os jovens que desejam acessar tais saberes devem ir atrás do conhecimento<sup>421</sup>. Buscar o conhecimento implica, então, em agir de modo apropriado com o *xeramoï*, já que existe uma forma respeitosa de conversar com ele, e que deve ser aprendida anteriormente, como possibilidade de acesso aos saberes. Não se deve perguntar pois os *xeramoï* falarão de acordo com o que sentem no peito. Em muitos momentos, como explicam os Mbyá, quem fala são os próprios *nhanderu kuery* que colocam sabedoria e palavras em seu peito. O *xeramoï Xondaro* explicava a pesquisadora o procedimento: “primeiro, o conhecimento entra pela orelha, depois desce para o coração, e só depois ele sobe e sai pela boca”<sup>422</sup>. Com isto, a autora conclui que não é qualquer pessoa que pode falar e ensinar, isso cabe àqueles – os antigos - que têm saberes devidamente assentados no peito [*nhandepy`a*] pelos *nhanderu kuery* e que deste modo podem dá-los por meio de palavras. Naquela conversa no café da PUCRS, quando Gerson contava a respeito do Comunicação Kuery e de sua *vontade* de ser jornalista, perguntei como ele havia se interessado por aquela profissão. Sua resposta parece coincidir com as ideias que exploramos aqui. Dizia ele que Maurício [presidente do CAPG] sempre o havia motivado a registrar as reuniões de caciques que participava porque entendia que aquilo era importante. “Mas ele nunca me disse por que era importante, isto aprendi por mim mesmo!”.

Quando os mais velhos falam e, sobretudo, quando aconselham [*nhemongueta*] eles não devem ser interrompidos já que sua fala expressa palavras e saberes oriundos de seus ancestrais ou divindades criadoras. Fala-se o que se sabe dentro do peito e nada mais. Por isso o espanto dos Mbyá mais velhos frente à postura dos *formadores* que ministravam o curso de pesquisadores aos Guarani; exclamavam: “mas eles querem

---

<sup>421</sup> *Idem*.

<sup>422</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*p.122.

saber tudo!”<sup>423</sup>. Deste modo, é possível questionar-se a respeito de como as coisas acontecem em um contexto em que os conhecimentos são “transmitidos” [relembrados] sem que existam perguntas adequadas, visto que elas não fazem parte do processo. Mais do que isso, podemos indagar sobre este aprendizado precedente que constrói a base, os modos apropriados de proceder capazes de tornar possível o próprio acesso ao saber.

Este aprendizado parece remeter diretamente a um processo de aquisição de saberes práticos, oriundos de um tipo de participação lateral das crianças na vida cotidiana da comunidade. Em minha pesquisa anterior<sup>424</sup>, descrevi algumas situações em que pude perceber este tipo de participação. Tal foi o caso de um encontro ocorrido na aldeia da Pacheca, quando Guaranis de toda a região sul do RS se encontraram para debater os projetos de reassentamento das comunidades atingidas pela duplicação da BR-116. Naquela ocasião, foi possível perceber o modo como crianças e jovens participavam dos debates através da observação direta dos modos de proceder dos mais velhos. Os debates políticos intermináveis eram ritualizados, ou seja, transcorriam respeitando um modo particular de proceder servindo de exemplo aos jovens, envolvidos mais diretamente, ou ainda às crianças, que observavam a distância entre brincadeiras e afazeres. Observava-se o modo pausado e o tom baixo da fala, a expressão corporal, o manuseio do cachimbo, as hierarquias, a posição que cabia a cada liderança nas conversas ou o modo de proceder das mulheres. Os jovens, apesar de inseridos na roda de debates, não participavam diretamente. Mantinham suas cabeças baixas como quem presta deferência aos grandes debatedores. Podemos interpretar esta ritualização dos debates, que responde também ao aspecto cosmo-político implicado na busca por soluções das questões postas em discussão – pois como vimos os *nhanderu kuery* falam através dos antigos, põem palavras no seu peito, e portanto participam diretamente destas reuniões – como um tipo de contra-feitiço<sup>425</sup> as “alternativas

---

<sup>423</sup> O artigo escrito por Oliveira & Santos que utilizo como fonte de discussão de alguns aspectos relativos ao aprendizado entre os Mbyá tem como pano de fundo os debates oriundos de um curso de formação de pesquisadores indígenas. O curso tinha como objetivo formar pesquisadores Guaranis para o trabalho de pesquisa sobre o patrimônio cultural dos Mbya. Além dos jovens pesquisadores Guaranis, o curso contava com a presença de lideranças e sábios (*xeramois*), e foram justamente as questões levantadas pelas lideranças que funcionaram como propulsores do debate desenvolvido por Oliveira e Santos.

<sup>424</sup> CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.

<sup>425</sup> GERHARDT, Cleyton & ROCHA, Luiz Felipe. *Feitiço e contra feitiços nos rituais de licenciamento de Pequenas Centrais Hidrelétricas [PCH's] no sul do Brasil: cosmopolítica Mbyá e Kaingang no*

infernais”<sup>426</sup>, que normalmente são colocadas aos Mbyá pela ritualização dos processos decisórios das agências estatais ou não-estatais. Para os jovens, participar destas reuniões – sobretudo quando há a presença de representantes das instituições que desenvolvem projetos junto aos Mbyá – equivale ao aprendizado das práticas de contra-feitiçaria efetuadas pelo exercício de tradução e contra-tradução dos rituais do Estado.

Neste sentido, a participação de jovens e crianças nas reuniões lembra os diversos relatos etnográficos sobre o aprendizado dos neófitos do candomblé e demais religiões de matriz africana. No aprendizado do culto aos Orixás o olhar para baixo marca a postura dos filhos de santo que devem, antes de mais nada, aprender a ver. Espiar, agir furtivamente, “pegar” as coisas de canto de olho marcam assim um modo de proceder em relação ao conhecimento pois, se como dizem alguns pais de santo, a religião está no detalhe<sup>427</sup>, é preciso então aprender a não ser visto para que se aprenda a ver, para que se capte o detalhe. E para isso é preciso acima de tudo saber se colocar, saber estar no lugar certo na hora exata, o que envolve um tipo particular de inteligência, uma astúcia ou, como diria Marcel Detienne<sup>428</sup>, certa quantidade de *métis*. Aprender é como um catar-folhas. E era deste modo que os jovens Mbyá participavam das discussões políticas, assim como de diversas outras situações de aprendizado. Como quem cata-folhas. Cada um, a seu modo, desenvolvendo arranjos variados com conjuntos de folhas de dimensões variadas a partir do par observação/imitação. Observação e imitação parecem constituir assim a base de um proceder gerador de transformação. “Cada um dança de um jeito!”. Acredito que era com isso que Maurício contava quando influenciou Gerson a se interessar pelas câmeras e pelo registro da vida dos parentes. Contava com a competência de Gerson em produzir arranjos com todas aquelas informações que passariam por ele, informações que contam sobre os próprios Mbyá, mas também sobre os brancos. Neste sentido, como lembram Oliveira & Santos<sup>429</sup>, podemos dizer que a suposição comum entre os Mbyá é de que cada um deve adquirir um saber por caminhos próprios, e que o papel do “ensinador” [palavra utilizada pelo *xeramoí xondaro*, interlocutor dos autores] não tem como função

---

*enfrentamento à razão unificadora do Juruá*. Desenvolv. Meio Ambiente, v. 42, p. 81-108, dezembro 2017.

<sup>426</sup> STANGERS, Isabelle & PIGNARRE, Philippe. *Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte, 2005.

<sup>427</sup> BARBOSA NETO, Edgar. *A máquina do mundo: Variações sobre o Politeísmo em coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado – UFRJ – Museu Nacional. 2012.

<sup>428</sup> DETIENNE, Marcel. *Métis – as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

<sup>429</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*p.123.

transmitir um saber a um neófito, mas de estimulá-lo para que ele consiga elaborar um entendimento ou uma habilidade, que no limite gera conhecimentos particulares.

Retornamos deste modo aquilo o que denominamos de uma ontologia nômade [ou fractal] como forma de compreender melhor os modos ou regimes de aprendizado dos Mbyá. Tal regime ontológico, como salienta Oliveira<sup>430</sup>, ficou conhecido na literatura antropológica através das formulações de Lévi-Strauss<sup>431</sup> acerca do caráter antropofágico do “pensamento selvagem”. Trata-se de um tipo de proceder marcado pela abertura ao outro, executada por um sistema que Lévi-Strauss denominou de *dualismo em perpétuo desequilíbrio* e que se caracterizava pela produção incessante de diferenças a partir da instabilidade no interior de pares de oposição.

Neste sentido, os mitos Mbyá estão repletos de situações que demonstram o funcionamento deste sistema produtivo e sinalizam positivamente seu aspecto diferenciante – a diferença é aqui positiva antes que opositiva. As histórias de *Xariã* – personagem muitas vezes associado à figura de irmão mais novo de *Nhanderu Tenode* [divindade criadora] e que poderia ser visto como pólo negativo em oposição a *Nhanderu* por sua ânsia criativa ter produzido animais venenosos - por exemplo, são interpretadas pelos Mbyá de maneira positiva, exaltando assim o caráter diferencial – inovador – das criações de *Xariã*. Como salienta Oliveira<sup>432</sup>, ao exagerar nas formas e nas cores, buscando ser mais criativo do que *Nhanderu*, as imitações de *Xariã* reafirmam as diferenças entre os seres do mundo. Deste modo, o que se torna próprio ao caráter imitador das ações de *Xariã* é menos o aspecto moral de suas ações e resultados do que a inevitabilidade da produção de diferença. Conforme Oliveira, neste contexto a imitação não aponta para uma identidade e sim para a variação. Ou ainda, como diz Gabriel Tarde<sup>433</sup>, a diferença difere atestando seu caráter necessário e absoluto.

Marcadores de um regime ontológico que relega à produção de diferença uma posição positiva, os mitos Guaraní permitem observar também alguns aspectos importantes relativos a seus processos de aprendizagem. Entre os Mbyá o aprendizado parece ser marcado pela observação dos exemplos daqueles que vieram antes – podemos falar na imitação das divindades celestes ou até mesmo dos sábios contemporâneos – assim como *Xariã* procura imitar os passos criativos de seu irmão

---

<sup>430</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

<sup>431</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Historia de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>432</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

<sup>433</sup> TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

mais novo, *Nhanderu*. Deste modo há toda uma diversidade de mediações que os Mbyá terão de observar para imitar; uma imitação que será motor de mais diferenciação e que poderá virar exemplo aos mais jovens num *movimento perpétuo de variação*, como salienta Oliveira<sup>434</sup>. Como diz a autora, é deste modo que o conhecimento se atualiza entre os Guarani; “trata-se de um processo que relaciona a Terra e as esferas celestes, os Guarani e as divindades, através de séries de diferenças”<sup>435</sup>.

Podemos concluir assim que no “ensino” proveniente dos mais velhos – quando algum *xeramoi* [algum dos antigos] conduz algum ritual, dança ou debate político – eles são o exemplo a ser seguido pelos demais que imitam suas ações. Mas como dizem os Mbyá, “Guarani não é tudo igual e cada um dança de um jeito”, justamente porque a imitação parece ser a chave da produção de diferença. Sem imitação não há transformação.

Falei até aqui do aprendizado de práticas ligadas ao par observar/imitar, isto é, ao processo de passagem da observação a imitação de práticas corporais que, como visto, são extremamente importantes para as possibilidades de acesso a outras modalidades de conhecimento. Convém agora abordar outro ponto, relativo ao par ouvir/falar, que observa implicações profundas ao tipo de aprendizado que nos interessa mais diretamente visto que este remete à relação dos Mbyá com as divindades celestes.

O primeiro ponto a ser observado diz respeito ao tempo de aprendizado neste último par. Claramente ele é muito mais longo do que aquele necessário para o aprendizado de práticas corporais, e por isso mesmo, em certa medida, inacessível aos jovens. Há toda uma série de incômodos ligados à necessidade de maturação dos conhecimentos necessários à fala que estão vinculados ao estreitamento das relações com os *nhanderu kuery*. Há um momento certo de ouvir e de falar, assim como existe um momento exato para receber as palavras das divindades. A inobservância deste tempo individual de capacitação para o aprendizado resultaria na possibilidade de má utilização do conhecimento, sobretudo daqueles de origem mágica. Sobre os perigos que envolvem a não observação deste tempo de maturação um xamã Guarani salientava:

[o conhecimento]é como a própria mão; ela é feita por *nhanderu* e qualquer coisa que a pessoa quiser fazer de bom com a mão ela vai conseguir, porque, *nhanderu* vai dar força, mas também tem força para fazer o mal e até destruir as

---

<sup>434</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

<sup>435</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*p.126.



coisas que o próprio nhanderu criou. É a mesma coisa com o conhecimento, ele pode ser usado para fazer o bem ou o mal.<sup>436</sup>

A fala do xamã refere-se àquele conhecimento transmitido pelo canal de diálogo existente entre ele e as divindades celestes. O xamã diz que é preciso saber o momento de transmitir as palavras divinas a uma pessoa, já que cada uma delas tem a sua hora exata de ouvi-las, e que antecipar ou retardar o momento resultaria em problemas - em mau uso do conhecimento decorrente de incompreensão. É como a sabedoria ambivalente dos xamãs que pode ser utilizada tanto para a cura como para a morte. Uma ambivalência que faz dele tanto um médico benfeitor quanto um feiticeiro mortífero e que nos permite perceber o caráter singular de seu aprendizado, a saber, a obtenção da capacidade de contenção de forças perigosas como parte fundamental dos processos que envolvem a aquisição de conhecimento. Lembremos do que dizia Zico, são os mais velhos que controlam [blindam] a experiência de exposição dos jovens ao mundo. Do mesmo modo, como vimos na seção dedicada à escola, a blindagem das crianças se dá pela introdução da aldeia na escola – isto é, pela presença vigilante dos antigos e suas palavras no que diz respeito a condução da instituição escolar. Blindar é assim um ato de contenção do fluxo de conhecimento que tem como objetivo garantir a segurança dos mais novos – ou seja, a boa utilização dos novos saberes. Dominique Buchillet<sup>437</sup>, tratando desta ambivalência, aponta que entre os índios Desana os encantamentos malevolentes são complementares ao uso terapêutico dos poderes xamânicos constituindo-se como parte do processo de aprendizagem do *-kubu* [especialidade de xama Desana]. A especificidade ambígua do conhecimento xamânico obedece assim a uma lógica interna de construção do próprio conhecimento. As suas duas modalidades [terapêutica e agressiva] são concepções inseparáveis ligadas a um discurso mítico criativo, mas que se opõem, no entanto, em virtude de regras específicas de suas condições de utilização e que, portanto, precisam ser controladas. Segundo Buchillet, o mecanismo de controle da utilização deste conhecimento de duas frentes é parte constitutiva de seu próprio sistema de aprendizagem. O que ela exemplifica dizendo que entre os índios Desana:

---

<sup>436</sup> TESTA, Adriana Queiroz. *Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da USP, 2007.p.35-36.

<sup>437</sup> BUCHILLET, Dominique. *Los poderes de hablar: terapia y agresión chamánicas entre los índios Desana del Vaupes brasileiro*. In: ELLEN, Bastos; S. Shorzer (coord.). *Las culturas nativas latino-americanas*. Quito: Abya Yala, 1990.

[...] solo un hijo tiene el derecho de aprender los conjuros dañinos. Estos son enseñados solo al final de su aprendizaje, cuando su padre considera que él ha ganado una maestría completa del conocimiento curativo y protector. La ceremonia de cierre del proceso de entrenamiento del –kubu actúa como una especie de mecanismo de bloqueo de su memoria y pensamiento, impidiéndole que lo use por ostentación o con propósitos antisociales, [...].<sup>438</sup>

Mas ainda que entre os Guarani este processo não siga as mesmas orientações que direcionam o aprendizado dos xamãs Desana, não podemos desconsiderar o caráter ambivalente que envolve o aprendizado da manipulação das forças xamânicas entre eles. Se para os Desana o princípio de contenção destas forças remete à possibilidade de garantia da coesão social [o bom uso dos poderes mágicos significa o bloqueio de tendências individuais anti-sociais], para os Guarani tal ambivalência parece remeter justamente à tensão que envolve a própria posição social do xamã. Externo à sociedade, sua força age simultaneamente como princípio de desarticulação - como crítica às normas sociais - e impulso de indivisão, de reafirmação da unidade do grupo. Linhas de fuga e de segmentarização. E ainda que as coisas não funcionem exatamente do mesmo modo entre os Guarani e os Desana, o que importa é que seus mecanismos, como aponta Bouchillet<sup>439</sup>, são parte constitutiva do sistema de aprendizado. Algo que no contexto Guarani parece vincular-se diretamente àquilo que eles denominam como *ayvu porá*, uma modalidade de discurso divino traduzido como as belas palavras. Trata-se de um discurso repleto de metáforas e construções complexas de orações pronunciadas em um ritmo distinto e praticada com maestria apenas por alguns *xeramoí*<sup>440</sup>. Por isso torna-se inacessível a quase totalidade dos jovens Guarani que nem sequer conseguem atingir o primeiro termo do par, o ouvir. As belas palavras constituem-se em um dos elementos que exprime o lugar elevado atribuído a fala no modo de conhecer Guarani e destaca, como demonstra Oliveira, o tempo demorado de maturação do conhecimento e sua existência como caminho privilegiado - e de difícil acesso - aos conhecimentos verdadeiros oriundos das esferas celestes.

### 3.3 Mito e dualismo em eterno desequilíbrio

Há pouco comentávamos que o par observar/imitar constitui a base de operação de um regime ontológico que se tornou conhecido através das formulações de Levi-

---

<sup>438</sup> BOUCHILLET, Dominique. *Op.cit.*p.347.

<sup>439</sup> *Idem.*

<sup>440</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.*

Strauss do *dualismo em perpétuo desequilíbrio*<sup>441</sup>. Em sua concepção, o desequilíbrio interno aos pares opositivos que constituem o solo do pensamento nativo, e que seria a característica fundamental da metafísica ameríndia em oposição à ocidental, funcionaria como um princípio de reprodução/transformação deste mesmo pensamento. Algo perceptível pela difusão variável de narrativas que os mitos agrupados pelo autor permitem apreender. De tal modo, é possível que destas narrativas seja possível extrair informações relevantes acerca dos problemas que colocamos neste capítulo. A saber, a relação entre caminhar e aprender. De tal modo, retornamos aos mitos e suas interpretações como forma de pensar a relação que nos interessa.

Partirei então da leitura que Pierri<sup>442</sup> faz de uma versão do mito de Sol e Lua publicada por autores Guarani<sup>443</sup> como meio de tentar avançar na questão da relação que se estabelece entre os pares caminhar/aprender e observar/imitar. Neste sentido, é notável que os índios atribuem ao mito a condição de modelo fundador de comportamento a ser seguido. O que significa, acredito, que imitar a caminhada empreendida pelos dois heróis míticos aparece como catalisador daquele *ethos* “andante” que marca o modo de existência dos Mbyá atuais, e que constitui-se no meio de alcançar a imortalidade almejada.

Inicialmente, é importante sublinhar o desdobramento sucessivo de pares de oposição na mitologia Mbyá tal como Lévi-Strauss<sup>444</sup> aponta em relação aos Tupinambá<sup>445</sup>. Oliveira & Santos<sup>446</sup>, por exemplo, retomam o mito de *Xariã* ou *Anhã*, o demiurgo responsável pela criação dos elementos negativos da terra atual, tal como exposto por Ladeira<sup>447</sup>:

Conforme explicação de alguns Mbyá, *Anhã* quis ser mais criativo que *Nhanderu*, inventar mais coisas. Para tanto baseou-se nas criações de *Nhanderu*, exagerando suas formas e cores.

---

<sup>441</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.*

<sup>442</sup> PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbyá*. Dissertação. PPGAS-USP,, 2013.

<sup>443</sup> KANGUÁ, Verá & POTY, PAPA Mirĩ. *A vida do Sol na Terra: Kuaray'i ywy rupáre oiko'i ágüe*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2003.

<sup>444</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.*

<sup>445</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.33.

<sup>446</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Perguntas demais – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbyá*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.p.125.

<sup>447</sup> LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz – Território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.

Entre as plantas, *Anhã* “inventou” as raízes coloridas como a beterraba, a cenoura. As verduras como couve, o repolho, e outras folhas são a imitação das plantas e ervas dos matos usadas como remédio. Também os palmitais, vários tipos de banana [como a nanica, a maçã] e o milho híbrido [*avaxi tupi*] são suas invenções. Frutos tais como manga, abacate, jaca, abacaxi, limão, várias espécies de laranja, e árvores como eucalipto e alguns tipos de pinheiro também são de sua autoria.

Entre os animais de *Anhã* estão, sobretudo, os ferozes, entre os quais as cobras venenosas, diversas aves e felinos. Incluem-se na sua lista os animais de criação do homem branco, como galinhas, gado, porco, cavalo e os animais de outras regiões, que conhecem através de fotos, filmes e visitas ao zoológico, como leões, tigres, girafas e zebras.<sup>448</sup>

*Xariã* ou *Anhã* é o irmão mais novo de *Nhanderu Tenondé*, que se coloca numa relação de disputa de poder com este último. Mas para compreendermos esta disputa, que Ladeira<sup>449</sup> denominou como “as imitações de *Anhã*”, é necessário recorrer a um diálogo de Pierri sobre a definição destas figuras.

Daniel: Os três eram irmãos? *Jaxy*, *Kuaray* e *Xariã*?

Jovem Guarani: Não, *Xariã* era irmão do pai deles. Daí que ele é mal mesmo. As vezes *xeramoí* [“meu avô”, designação estendida a todos os antigos aos quais se atribui conhecimento] conta essa história, porque eles disputavam poder, aí o poder, quem tinha mais poder. O que *Nhanderu Tenondé* gerava coisa bom, ele gerava coisa mal. Então por isso que existe assim cobras venenosas, tudo que ele criou, não foi *Nhanderu*. Então ele fazia uma coisa, ele [*Xariã*] fazia outra.

Daniel: E esses espíritos ruins, como *itajá* [dono da pedra] que manda doenças, também foi gerado por *Anhã*?

Ancião Guarani: Foi, todo espírito que é ruim, fica com raiva pega arma, mata, é tudo de *Anhã*. O espírito dele vem aí, se invoca, não tem dó do cara, fura ou atira...<sup>450</sup>

Mas vejamos o resumo do mito de Sol e Lua:

A mãe do sol [*nhanderu xy'i*], quando era mocinha, esteve no mundo. Era uma jovem bonita que um dia teve a ideia de fazer um laço para pegar o pássaro *inambu*, mas em vez de pegar o *inambu*, em seu laço caiu uma corujinha [*urukure'a'i*]. Ela gostou tanto da coruja que a levou para casa para criar.

Quando chegou em casa, a mãe do sol tentou alimentar o bichinho, oferecendo alguns grilos [*kyju*] que havia caçado, mas a coruja não aceitava. Voltou então à procura de alimentação e trouxe muitas borboletas [*popo'iju*], mas a coruja não aceitava. Ela já não sabia mais o que fazer quando ofereceu farelo de *mbeju* e a coruja finalmente comeu. Em pouco tempo, a mãe do sol que seu ventre estava

---

<sup>448</sup> LADEIRA, Maria Inês. *Op.cit.*p.157-158.

<sup>449</sup> *Ibdem.*

<sup>450</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.33-34.

começando a crescer e que estava grávida. Então ficou muito assustada e preocupada, sem entender o que havia acontecido.

A coruja, percebendo sua tristeza, apareceu como era, transformando-se [*onhemboete*] em homem. E a moça viu que era *Nhanderu Papa*, o nosso Deus, que disse a ela, sua namorada [*guembireko pe*], que ia embora, convidando-a a ir junto. Ela nega, alegando que sua esposa celeste não ficaria contente. *Nhanderu Papa* diz a ela que ela pode segui-lo, quando quiser, para levar o seu filho *Kuaray*, o pequeno sol e ele saberá guiá-la, conversando com ela desde o ventre.

No dia seguinte, ela resolve ir atrás de *Nhanderu Papa*, mas pela mata onde ele seguira havia várias picadas, e ela não sabia por onde ir. Lembrando-se do que *Nhanderu Papa* havia dito, perguntou ao bebe que estava em sua barriga qual era o caminho, e *Kuaray* respondeu que pegasse o caminho da direita. Ele pedia também para que ela colhesse flores que estavam no caminho, para que ele as levasse para brincar na morada de seu pai. Até que pegando um girassol [*yvoty*], a mãe é picada por uma mamangava, fica furiosa e dá tapas na própria barriga.

O menino se cala em represália, e sem saber o caminho, a mãe os conduz à morada da onça velha originária [*xivi ypy jaryi*], que lhe recomenda que volte, pois seus filhos são ferozes e vão devorá-la. Porém não sabendo voltar, a mãe de *Kuaray* fica, e a onça velha a esconde sob uma panela.

No dia seguinte, chega a primeira onça nova [*hemiarirõ*], que presentindo algo pergunta se a avó havia caçado algo. Ela retruca que não, que está velha para isso. A segunda onça chega, pergunta o mesmo e ouve a mesma resposta. Chega o irmão mais velho das onças, o que tinha o melhor olfato [*tyke'y inhapynguaveva'e*]. Ele percebe o embuste e revira a panela, achando *Nhanderuxy* [a mãe de *Nhanderu*]. Devoram-na rapidamente e descobrem o filhote. A avó-onça pega o filhote para si, justificando que é velha e quer a carne mais macia. Tenta matá-lo nas brasas, que se apagam. Tenta matá-lo com um pau, mas ele foge.

Desiste e resolve cuidar dele, colocando-o no sol para secar, pois estava muito molhado da placenta. Ele cresce rapidamente, e pede um arco e flecha com o qual caça borboletas [*popo'i*] e grilos [*kyju*], e depois de um tempo, passa a caçar muitos passarinhos [*gyra'i*], para alimentar a onça-velha e seus filhos.

*Kuaray* sentia-se muito sozinho, e um dia pegou uma folha da árvore de *kurupika'y* [leiteiro] e com seu saber das coisas disse:

- irmãozinho, levante-se!

E dito isso, a folha transformou-se [*ombojera*] em menino. Ele disse a esse menino:

- Você é meu irmão mais novo, meu nome é *Kuaray* e teu nome é *Jaxy*.

Na volta, a avó-onça questiona a identidade de *Jaxy*, e seu irmão responde que é um amiguinho que ele achou na mata e trouxe para lhe fazer companhia. *Jaxy* diz: “Eu não tenho mãe, eu não tenho pai”. A avó-onça os adverte a nunca irem a floresta verde densa [*ka'aguy ovy*], pois é perigoso. *Jaxy* convence *Kuaray* a ir até lá, onde começam a matar passarinhos, que abundavam. *Kuaray* pede a *Jaxy*

que os amarre no seu cinto, para facilitar o transporte e *Jaxy* faz isso, mas se distancia do irmão.

Ele encontra um papagaio [*parakau*] e tenta matá-lo com suas flechas, para levar ao irmão. O papagaio desvia e questiona *Jaxy*:

- Por que você quer me matar, para alimentar [-*paraka*] as onças ferozes que devoraram sua mãe?

Ele não entende, se assusta, e tenta flechá-lo de novo duas vezes. Sem sucesso, chama o irmão. *Kuaray* tenta também, mas o papagaio desvia e fala a mesma coisa. Ele entende imediatamente e começa a chorar. Pergunta onde encontrar os ossos da mãe verdadeira, e o papagaio indica o local embaixo de duas grandes pedras, perto da morada das onças.

Revoltado com o descobrimento, voltaram para onde estavam os pássaros mortos e desamarrando-os foram soltando um a um, dizendo seus nomes e trazendo-os de volta à vida:

Tucano [*tukā*]!, Sabiá [*avia*]! Tangará [*tangara 'i*]! Tico-tico [*kyky 'i*]! Araponga [*guyra 'itapu*]! Beija-flor [*mainō 'i*]! Azulão [*myro 'ō*]! Jacu [*jaku*]! Juruti [*jeruxi*]! *Inanmbu*!

*Kuaray* amassou o cinto de cipó [*guembepi*] que haviam feito para amarrar os pássaros e o jogou para o alto e essa corda tornou-se o pássaro *Jayru* [*guyra jayru 'i*], e dessa vez voltaram para casa sem nenhum pássaro. A onça-velha os questiona sobre o porque não caçaram e porque tem os olhos vermelhos de choro e *Kuaray* responde que não estavam com vontade de caçar e que choraram porque foram picados por marimbondos.

Saem e vão ao local onde estavam os ossos da mãe. *Kuaray* manda *Jaxy* ir para longe espantar os *Inambu*, e ressuscita a mãe a partir dos ossos. *Jaxy* não obedece, fica de espreita e ao ver a mãe corre para mamar no seu peito. Muito fraca, ela desmonta. *Kuaray* manda novamente o irmão para longe e faz outra tentativa. A cena se repete, segue o barulho dos ossos caindo, e *Kuaray* decide transformar a mãe em um animal de caça para os Guarani: a paca [*jaixa*], que vai pulando para o mato. Hoje em dia, quando a paca é caçada, o Sol sai bem fraquinho, pois fica com pena da mãe.

Os irmãos decidem vingar a morte da mãe e fazem uma armadilha [*mondé*], com um sabugo de milho. A primeira onça chega e zomba de uma armadilha feita com material tão leve e é desafiada por *Kuaray*. Ela entra no *monde* e morre pois o sabugo era pesadíssimo. Chegaram vários onças, um atrás do outro agindo da mesma forma, até que morreram todos os onças macho. A avó-onça vê a cena, e os repreende. E eles então retrucam que os onças é que pediram para entrar na armadilha. Ela manda e eles destroem o *monde*.

Pensam então em outra estratégia para terminar com as onças que restaram. Criam uma lagoa grande, com uma ilha dentro. Nessa ilha, com o seu saber das coisas, *Kuaray* fez surgir a árvore frutífera chamada guavirova [*guavira*] e várias outras. Traz à casa sua fruta e começa a comê-la dando inveja às onças que, sem homens para caçar, passavam fome. Eles contam que tem frutas numa ilha, e se oferecem para fazer uma ponte [*yry vovò*] para elas irem à ilha no dia seguinte.

*Kuaray* combina com *Jaxy* de virar a ponte quando todas estiverem em cima. Ele tira a casca da árvore que serviu de ponte e a joga na água, gerando [*ombojera*] monstros aquáticos [*ypo, guairaka, jaguaxĩ, kuriju jagua*] para comerem as onças fêmeas. E ele chama ao rio de *Para Guaxu* [mar], dizendo que sua água vai ser salgada.

*Kuaray* atravessa para a ilha, e *jaxy* fica na terra firme. As onças começaram a passar devagar pela ponte, mas havia uma que ficou por último porque estava grávida e não conseguia subir na tora. *Kuaray* fez sinal para *Jaxy* esperar, pois só faltava essa onça subir, mas *Jaxy* entendeu que era para virar a tora, e virou. Aí foram todas água abaixo, exceto a onça grávida que não conseguia subir. A onça que restou já não fala mais, e começa a rugir como fazem atualmente, e com seu filhote macho reproduz a espécie. A tora que servia de ponte transforma-se numa serpente gigante.

Os irmãos ficam separados, e *Jaxy* gritava desde a terra firme, perguntando sobre as frutas que achava, se era para comer e como. *Kuaray* respondia: guariroba [*guavira*] e o *guaviju* só pode ser comida depois de defumar com o cachimbo [*-moataxĩ*]; o coquinho da palmeira *pindo* [*guapytã*] é preciso socar para comer; o *aguaí* é só assar, mas *Jaxy* devia guardar suas sementinhas para mais tarde.

Depois disso *Kuaray* manda *Jaxy* fazer uma fogueira e jogar as sementes do *aguaí*. Assim se faz, elas explodem e com o impacto, ele vai para o outro lado das águas, junto a seu irmão.

*Kuaray* disse então:

-Nessa ilha vamos formar o nosso mundo, a “Terra sem Males”, que será grande.

Vão caminhando e a ilha vai se tornando grande, parecendo não ter fim. Encontram *Anhã*, seu tio, pescando no *pari* [tipo de armadilha de pesca]. *Kuaray* mergulha na água, e vai roubando os peixes, enganando *Anhã*, e levando para comer assado com seu irmão. *Jaxy* quis imitá-lo, mesmo com *Kuaray* o desencorajando, mas faz errado e é preso no *pari*, sendo puxado por *Anhã*, que o devora. Sempre que tem eclipse lunar é porque *Anhã* está comendo *Jaxy*. *Kuaray*, vai à casa de *Anhã* como convidado e recupera o crânio do irmão, preparado numa sopa. Da sopa refaz o cérebro e do crânio, recria *Jaxy*, ralhando com ele.

Em seguida, manda o irmão pegar seu arco e apontar para o céu. A flecha atinge o chão do céu, e *Kuaray* manda *Jaxy* continuar atirando, uma flecha em cima da outra, até que forma uma escada que chega à terra. *Kuaray* manda o irmão deixar o arco na terra, a partir do qual faz a árvore de *guyrapaju*, que serve até hoje para fazer os arcos verdadeiros [*guyrapa ete’i*]. Eles sobrem ao céu, onde o pai os estava esperando, cumprimentando-os pelos exemplos que deixaram aos homens. Sua missão na terra havia terminado, mas muito ainda os esperava.

Conforme Pierri aponta em sua leitura do mito, a narrativa é uma variante daquela que Thevet<sup>451</sup> havia colhido entre os Tupinambá e que Lévi-Strauss<sup>452</sup>

---

<sup>451</sup> THEVET. André [1953].p.38-72 *apud* PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.39.

qualificou como “verdadeira gênese ameríndia”<sup>453</sup>. Vale ressaltar que o mundo terrestre onde estiveram *Kuaray* e *Jaxy* corresponde ao mundo criado por *Nhanderu Papa Tenonde*, a partir do reflexo de seu coração-luz. Neste mundo, *Anhã*, o irmão mais velho de *Nhanderu*, havia introduzido as criações que produziu imitando o irmão mais novo, buscando sempre superá-lo.

Era Lévi-Strauss quem lembrava, em *Um mito para voltar no tempo*, que no desenrolar da história de *Monam*, o deus criador do mundo Tupinambá, as divindades que se sucedem e se substituem uma a outra ao longo do relato, são, na verdade, desdobramentos uma da outra<sup>454</sup>. Assim, o par *Anhã/Nhanderu* [irmão mais velho/irmão mais novo] é invertido na relação *Kuaray/Jaxy*. Pois, ao contrário do que ocorre no primeiro par, no segundo a posição valorizada é a de *Kuaray*, o irmão mais velho. É ele quem cria o irmão mais novo, quem engana *Anhã*, é ele quem compreende imediatamente a mensagem de *parakau*, etc. *Jaxy*, ao contrário, impede que a mãe seja resuscitada, vira a ponte no momento errado permitindo que o casal onça incestuoso repovoe a espécie e torna-se vítima da predação de *Anhã* por não conseguir imitar os passos do irmão. *Jaxy*, o irmão mais novo, é um *trickster*, alguém que desfaz algo feito por outrem com boa ou sem má intenção – a depender do caso –, assim como *Anhã*, o irmão mais velho no outro par. De tal modo, o que une as duas figuras é o fato de produzirem diferenças a partir de seus atos de imitação. No caso específico de *Jaxy*, suas falhas e desvios sucessivos são responsáveis por importantes reviravoltas na trajetória – como no caso da descoberta do modo como a mãe de *Kuaray* havia sido morta pelas onças – dos dois na Terra, não apenas conduzindo-os até a morada celeste de *Nhanderu Tenondé*, mas produzindo o mundo e deixando ensinamentos a partir de suas ações e experiências a seus parentes mais novos, os Guarani.

Ao fim da história, o narrador conta que os irmãos sobem ao céu onde o pai os esperava, cumprimentando-os pelos exemplos que deixaram aos homens. Mas o importante, como demonstra Pierri<sup>455</sup>, é que o estado de maturação corporal do qual depende o devir-deus [*aguyje*] é perseguido pelos homens através da emulação do comportamento dos deuses. Deste modo, *Kuaray* representa um modelo de comportamento em relação aos grandes feitos dos xamãs, enquanto *Jaxy* a imagem do

---

<sup>452</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.*p.49.

<sup>453</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.39

<sup>454</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.*p.56-59.

<sup>455</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.41.



insucesso das tentativas freqüentes entre os humanos. *Kuaray* cria a ilha denominada Terra sem Mal e durante o episódio da ponte, quando ele já se encontrava na nova morada, *Jaxy* permanecia no mundo terrestre para derrubar as onças. Neste momento ocorre a separação entre eles, entre as duas ilhas, que é homóloga à separação entre deuses e homens. *Jaxy* passa então a representar o pólo humanidade-guarani - *teko achy*, conceito que exprime a condição precível da existência na terra<sup>456</sup>. De tal modo, preso ao mundo terreno, *Jaxy* caminha experimentando o futuro da vida dos Guarani [*Nhandereko rã*], recebendo de seu irmão mais velho os ensinamentos relativos ao modo correto de proceder, como consumir os alimentos verdadeiros.

Assim, a oposição entre *Jaxy* e *Kuaray* é homóloga à separação entre homens e deuses, de modo que os desvios de *Jaxy* também servem de modelo aos homens, que sabemos dificilmente alçam o modo de ser dos deuses porque são *tekoaxy*<sup>457</sup>. *Kuaray*, ao contrário é *tekoa porã*, que na linguagem ritual significa dizer que os deuses são os irmãos mais velhos dos Guarani, que foram deixados nesta terra ruim, como *Jaxy*, irmão caçula de *Kuaray*.

Pierrri lembra ainda que, segundo Lévi-Strauss, os personagens míticos como *Jaxy* ou *Anhã*, em posição de *trickster*, de um modo geral prestam-se ao papel de simbolizar a humanidade, ou a separação entre homens e deuses. O *Trickster* é alguém que ligou seu destino aos homens e que portanto descobre pouco a pouco que não pode realizar os prodígios de outros seres sobrenaturais. O fato é que de modo recorrente nos relatos míticos, os gêmeos costumam aparecer como filhos de pais distintos – uma mulher estava grávida e engravidou novamente- significando que “talvez iguais na origem – gêmeos do ponto de vista anatômico – resolveram se diferenciar<sup>458</sup>. E assim a fórmula aparece entre os Apapokuva sobre os quais escrevia Nimuendajú. No mito Apapokuva, os irmãos *Ñanderyquey* [mais velho] e *Chyvy'i* [mais novo] são filhos de pais distintos mas irmãos entre si. Já entre os Mbyá opera-se uma mudança fundamental que é necessário salientar para que possamos seguir adiante em nossas considerações sobre o aprendizado. A lógica Mbyá nega, por assim dizer, a condição de gêmeos de fato entre as duas figuras míticas. *Kuaray* é quem gera *Jaxy*, como companheiro para si mesmo. Pierrri aponta, a partir de um diálogo com um xamã Guarani, que isto significa que *Jaxy* é uma imagem de *Kuaray*, que este último gereu a partir de si mesmo. Deste

---

<sup>456</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.42.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.*p.54.

modo, retomando mais uma vez Lévi-Strauss<sup>459</sup> é possível afirmar que o sentido implícito nestas narrativas míticas é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida da sociedade – alto/baixo, fogo/água, céu/terra, índios/não-índios etc - nunca poderão ser gêmeos.

Mas os Guarani vão além e afirmam que tudo o que existe nesta terra é uma imagem [*a'ãgai te ma*] daquilo o que existe nas plataformas celestes. De tal modo que se tudo o que há neste mundo, inclusive os homens, é apenas uma imagem de seus originais celestes, como poderíamos escapar da ideia de um *mundo de coisas prontas*? Da ideia de um mundo onde tudo já estaria dado pela relação entre os homens e as divindades? Acredito que a saída para esta falsa afirmação encontra-se na prática da imitação. Isto porque quando se imita algo nunca se produz exatamente a mesma coisa. Como salienta Pierri a respeito da versão Mbyá do mito de Sol e Lua, ao contrário do que ocorria nos mitos Tupinambá e Apapokuva – quando os gêmeos afirmavam alguma distância por serem filhos de pais distintos - os Guarani negam radicalmente a gamelaridade dizendo que um irmão é apenas uma imagem do outro: uma imitação que resultou numa transformação. É neste sentido que o desequilíbrio perpétuo atua como motor da máquina indígena de produção de diferença, de uma teoria nativa de transformação corporal segundo a qual tudo o que há no cosmos transforma-se ao imitar<sup>460</sup>. Uma concepção positiva da diferença que reafirma a condição dos seres no mundo. Oliveira & Santos contam que um xamã Guarani fazia referência a este aspecto positivo da diferença ao discorrer sobre os variados grafismos e trançados nos cestos: contava que *Nhanderu Tenondé* havia criado um único e simples padrão de trançado, e que foi *Xariã*, buscando superá-lo, que criou novos e complexos desenhos<sup>461</sup>. Neste sentido, as imitações são definidas menos pelo caráter moral de suas intenções e resultados, do que pela inevitabilidade da produção da diferença. A imitação não aponta para a identidade, mas para a variação<sup>462</sup>.

De tal modo, isto significa que mesmo que os Guarani busquem imitar as divindades, usando-as como referência, ainda assim as diferenças não cessam. Pois cada um dança de um jeito, inclusive na morada celeste. Pois lá, também, cada divindade dança a seu modo. E isto, o modo de cada um dançar, é reproduzido aqui na terra

---

<sup>459</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op.cit.* p.65-66.

<sup>460</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.* p.46.

<sup>461</sup> OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Op.cit.* p.125.

<sup>462</sup> *Ibidem*.

imperfeita, onde cada um imita a sua maneira. O ensinador, como explica o *xerami xondaro*, é um mostrador, é ele o exemplo a ser seguido quando demonstra como dançar o *xondaro*, e os demais simplesmente tentam seguir a sua dança. Mas cada um executará os movimentos a sua maneira, pois ninguém dança igual. E se assim produzem diferenças, que são novas formas de dançar o *xondaro*, não podemos negar que esta diferença é marcada pelo estilo de condução do *xondaro ruvixa*. Acredito que o mesmo princípio vale para a relação entre os antigos e os jovens que se aventuram pelo mundo dos brancos. Os conselhos funcionam como o estilo a ser perseguido, mas que cada um executa a sua maneira, como quem dança, buscando imitar ou seguir os conselhos dos mais velhos, que são de fato mostradores, como deixou claro o conselho Maurício a Gerson: “ele nunca me disse porque aquilo era importante”, comentava meu amigo Mbyá enquanto tomávamos um café na PUC a espera de sua reunião com o diretor da Famecos.

Mas os Guarani contam que hoje são índios e brancos ao mesmo tempo. “Vivemos nos dois mundos”, dizem eles. “Podemos ser modernos e tradicionais”, contava Renata Tupinambá. E vimos que isto implica em um processo de transformação corporal – algo que se efetua, ainda que não exclusivamente, através da escola na aldeia – pois aprender a ser branco envolve a capacidade de ser os dois ao mesmo tempo. “Existe o poder dos brancos, que é um poder diferente [...] e hoje precisamos aprender a ter este poder também”, dizia o cacique Arnildo. O que decorre, acredito, da relação entre os modelos originários impercíveis e suas imagens percíveis, que constituem o idioma sensível que marca a reflexão indígena sobre a oposição entre os mundos celeste e os mundos terrestres<sup>463</sup>. O que significa, conforme aponta Pierri, que a assimetria entre os pares opositivos – índio/não-índio, por exemplo – resulta no desdobramento contínuo de novas dualidades geradas pela oposição paradigmática dos modelos impercíveis e suas imagens percíveis – dizendo de outro modo, podemos afirmar que esta relação atravessa todas as outras. Isto significa que os modelos impercíveis vão se multiplicando através dos desdobramentos de pares instáveis que surgem no percurso que os Guarani percorrem no mundo percível, e que contém em si novos pares de oposição. De tal modo o plano celeste se renova com a caminhada Mbyá que faz o mundo presente, criando-se novas coisas a cada repetição do ato paradigmático dos deuses de percorrer o mundo criando-o. Assim, na medida em que o mundo terrestre se

---

<sup>463</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.166.

apresenta aos Guarani enquanto eles caminham por ele, mostrando novas coisas e possibilidades de redistribuição dos possíveis, estas coisas e possibilidades são, na verdade, as imagens perecíveis de seus originais imperecíveis que se encontram na morada celeste. Portanto, de certo modo, poderíamos dizer que ao caminhar pela terra imperfeita criando-a, tornando-a presente, os Guarani também tornam o mundo celeste atual, renovado pelas novas coisas da terra imperfeita. De tal modo que tudo aquilo o que se apresenta a partir da caminhada pode ser aprendido porque pode ser lembrado. E assim as palavras se renovam para o mundo mudado de hoje. Vejamos dois exemplos.

Na aldeia de Mbiguaçu em Santa Catarina, um movimento de retomada da vida espiritual se consolidou em torno da figura de Seu Alcido [*Karaí*], tendo em vista que a situação de precariedade e de luta pelo acesso a terra tinha levado muitos moradores a fazer uso de bebidas alcoólicas, criando muita preocupação aos antigos. O projeto de retomada da vida ritual, batizado por Seu Alcindo de “Projeto de revalorização dos *Karaí*”, envolvia uma série de atividades desenvolvidas por ele e sua mulher, Dona Rosa, e o levou a encontrar Aurélio e Haroldo [ligados ao culto do Fogo Sagrado] impulsionando a troca de saberes xamânicos entre os Guarani e os xamãs da Nova Era, e desta troca a incorporação da ayahuasca nos rituais realizados pelos indígenas. Segundo contam os Mbyá de Mbiguaçu quando perguntados sobre o uso da ayahuasca, trata-se de um reencontro com a planta. Os *Karaíkuery* são unânimes em afirmar que a planta já era conhecida por eles<sup>464</sup>.

Durante meu trabalho de campo anterior, vinculado à dissertação de mestrado já citada, viajei com os Mbyá para uma das reuniões de caciques onde seriam debatidas as questões da duplicação da BR-116. Em determinado momento da viagem nosso ônibus fez uma parada em uma aldeia perto de Guaíba/RS para pegar novos passageiros. Como de costume, todos os Guarani desceram do ônibus para rever os parentes e saber das notícias, novidades e fofocas. Desci igualmente do veículo e, em determinado momento, fui abordado por uma senhora que até então não conhecia. Depois fui saber que seu nome é Antonia Kerexu Garai. Ela me cumprimentou perguntando se eu gostaria de ver uma coisa que ela tinha feito. Respondi que sim, e ela mandou que esperasse. Logo voltou com algumas painéis de cerâmica que pareciam feitas por uma criança, e me entregou para que as examinasse. Disse que estavam muito bonitas e perguntei onde ela

---

<sup>464</sup> FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.p.139.

havia conseguido. Respondeu que ela mesma havia feito, que estava aprendendo. Dei os parabéns pelo trabalho e perguntei quem a estava ensinando, visto que os Guarani não produzem mais cerâmica daquele tipo há muito tempo. Ela me respondeu que havia sonhado que precisava aprender, e desde então tem se dedicado à cerâmica. Alguns anos depois, recebi de uma amiga um catálogo muito bonito sobre o artesanato Mbyá. Ao abri-lo, me deparei com uma reportagem sobre Antonia e sua habilidade com a cerâmica, cujas fotos comprovavam o quanto ela havia progredido.

De tal modo, retomando o que dizíamos acerca do caminhar e aprender entre os Guarani, podemos sugerir, fazendo eco à tese de Pierri, que o dualismo operante na máquina Mbyá de criação do mundo, equivale a um *platonismo em desequilíbrio perpétuo*. Um desequilíbrio que é a base de sustentação de um pensamento Guarani que se articula sobre outro viés que não aquele sob o qual se baseia Platão, e que se funda, como vimos, em uma teoria da diferença ao invés da identidade. Um desequilíbrio que se desenrola, também como vimos, em dois sentidos, pois ainda que os elementos do mundo imperfeito sejam todos originários de modelos celestes, a instabilidade dos corpos – que vimos como prática de antimestiçagem – pode fazer com que surjam novas transformações aqui na terra, como no caso da ayahuasca de Seu Alcindo.

Pierri aponta que para Platão a racionalidade é o único meio de acesso as *idéias*. E que elas são inacessíveis aos sentidos, porque são incorpóreas e eles [os sentidos] remetem ao corpo. Acontece que nosso conhecimento sobre o mundo é sempre mediado pelos sentidos, que tipo de garantia é possível ter a respeito de conhecer essas realidades incorpóreas e invisíveis que são as ideias, protótipos de todos os objetos sensíveis<sup>465</sup>? Uma pergunta que Platão responde, como os Guarani, recorrendo aos deuses e elabora sua *teoria da reminiscência*.

Para Platão, o intelecto pode apreender as ideias por que, como elas, é incorpóreo. A alma humana antes de ser encarcerada pelo corpo teria acessado as ideias enquanto seguia os deuses. Encarnada em um corpo ela perde esta possibilidade de contato direto com os modelos incorpóreos, mas diante de suas cópias – os objetos sensíveis – pode gradualmente recuperar o conhecimento das ideias. Conhecer é relembrar, como dizem também os Guarani. Mas o que Pierri coloca é que para estes últimos, foram os deuses que vieram à primeira terra: *Kuaray* e *Jaxy*, que fundaram o modo de vida dos Guarani, e lhes deixaram as imagens percíveis do modo de viver das

---

<sup>465</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.*p.167.

divindades. De tal forma, superar a descontinuidade constitui uma dupla reminiscência: viver é reviver – relembrar – os feitos dos heróis Sol e Lua, como forma de experimentar novamente o mundo da imperecibilidade, a Terra sem Mal, de onde vieram suas almas. Mas para isto, ao contrário da ideia de Platão, não é preciso recorrer à alma ou intelecto como entidade incorpórea. O que ocorre porque a comunicação das almas do Guarani com os deuses está dada, não é um problema – o problema aqui é proteger a comunicação para que ela não se perca no mundo da literalidade dos brancos, tal qual ocorreu com as *voces paginarum* [as vozes das páginas] -, para os Guarani a descontinuidade a ser superada está nos corpos. O que ocorre, ainda de acordo com Pierri, é que a instabilidade dos corpos não constitui uma barreira de acesso ao conhecimento, o corpo não é um cárcere, mas a própria condição de possibilidade de superação do estado de *tekoaxy* [estado de doença]. Esta instabilidade, como vimos, é também a condição de superação das “alternativas infernais” [para usar novamente o termo de Stangers e Pignarre], colocadas pelo Estado através da equalização das forças no processo político de acesso à terra – é preciso ter o poder de ser branco. Uma instabilidade que abre aos Guarani a possibilidade de converterem seus corpos perecíveis em corpos imperecíveis, desde que os deuses criadores sejam devidamente imitados<sup>466</sup>.

---

<sup>466</sup> PIERRI, Daniel. *Op.cit.* p.167-68.

## Conclusão – O corpo disfuncional

Comentei logo no início deste trabalho, ainda no primeiro capítulo, que caminhar é um tipo de devir-deus cujo fim é o próprio devir, e que por isto, todas aquelas iniciativas Guarani de relação com o mundo dos brancos nos contam de uma *tática* indígena assentada em seu modo particular de compreender tais relações. Neste sentido, suas vozes, através de iniciativas como o Comunicação Kuery, de sua demanda crescente por escolas ou centros de ação política como o CAPG ou a organização que surge em torno do cacique geral, reivindicam a possibilidade de redistribuição das potências imanentes ao mundo enquanto possibilidade de manutenção de seu *ethos* caminhante. São gritos que falam da manutenção do direito ao movimento frente as forças de sedentarização que o mundo literal dos brancos insiste, a todo momento e de diversas formas, lhes impor.

Vimos também que é na fluidez do corpo – em sua instabilidade – que se instaura a oportunidade de recriação do mundo pela equalização dos poderes entre índios e brancos. Equalizar as forças, ao que me parece, representa expandir a capacidade de acesso à terra, condição por excelência de manutenção o *Nhandereko*, este jeito índio de ser pautado pela possibilidade de mover-se, experimentar o mundo, criando-o, fazendo-o presente, como assim o fizeram os heróis míticos *Kuaray* e *Jaxy*. De tal modo, caminhar é aprender com o mundo e o meio pelo qual as palavras se atualizam, é a maneira de adaptá-las a um mundo sempre mudado, e talvez o exemplo mais importante deixado aos Mbyá pelos deuses que caminharam pela terra imperfeita. E se os índios ainda hoje os imitam em sua jornada criadora, eles nunca reproduzem exatamente a mesma coisa, o mesmo mundo. Pois como dizia Serres<sup>467</sup>, “o corpo que atravessa aprende certamente um segundo mundo, aquele para o qual se dirige, onde se fala outra língua. Mas ele se inicia sobretudo num terceiro, pelo qual transita”. Portanto, para dizer como a irmã de Gerson, transitar entre as duas linhas equivale à possibilidade de fazer fugir o caminho produzindo uma terceira linha, trilha lateral pela qual os índios e suas palavras percorrem o mundo, uma via secante através da qual eles fazem o presente a partir daquilo o que nele se apresenta, como afirmam Ingold<sup>468</sup> e Bortoft<sup>469</sup>.

---

<sup>467</sup> SERRES, Michel. *O Terceiro Instruído*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

<sup>468</sup> INGOLD, Tim. O Dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n.44, p.21-36, jul/dez. 2015.

<sup>469</sup> BORTOFT, Henri. *Taking appearance seriously*. Edinburgh: Floris Books, 2012.

Porque devir nunca é imitar, dizia Deleuze<sup>470</sup>, precisamente porque devir é transformar, é diferir, o que faz da terceira linha o espaço de transformação dos mundos perecível e imperecível.

A Terra sem Mal, o mundo celeste imperecível mudado pelas mudanças do mundo terrestre perecível, o mundo que também muda o mundo mudado dos seres imperfeitos através das palavras que se adaptam a ele, constitui assim um tipo de Corpo sem Órgãos, um limite, que remete a uma potência invivível, a um desejo sempre em marcha e que nunca se detém em formas: em uma identidade. Neste sentido, o devir-deus não é um término – um termo – buscado, mas sim o próprio devir, ou seja, a manutenção eterna das condições de experimentação. Buscar o limite invivível é habitar um plano em que a existência não se produz sem traçar o mapa de suas questões. De modo que o trajeto se confunde com a subjetividade do próprio meio na medida em que ele se reflete naqueles que o percorrem<sup>471</sup>. Assim, o mapa exprime a identidade do percurso e do percorrido e se confunde com seu objeto, o movimento. Por isso cada um dança de um jeito, porque os caminhos também são únicos, do mesmo modo que aquilo o que se cria atravessando-os também o é – *teko*. É no conjunto destes caminhos que se faz um território comum, uma *tekoa*, cujo valor é existencial: a *tekoa* circunscreve o campo do familiar e do vinculante, marca distâncias em relação a outrem e protege os Mbyá do caos<sup>472</sup>. O corpo, em sua instabilidade, espaço de afloramento da diferença, marca assim o avesso da estrutura. Pois somente os corpos maquinam e são maquinados, e é justamente através de um corpo intensivo – um Corpo sem Órgãos – que as falhas, as disfunções e as avarias da estrutura são produzidas. É pelo corpo que se faz fugir. É este também o ensinamento legado aos Mbyá pela narrativa da passagem dos gêmeos Sol e Lua pela terra – jamais haverá igualdade entre duas metades, ainda que sejam gêmeas de si mesmas, como no caso de *Jaxy*, que era a imagem de *Kuaray*.

Intensivo, como a Terra sem Mal, o corpo guarda em si as virtualidades potenciais do mundo. Pois tal qual o modo como a terra imperecível muda, isto é, de acordo com as mudanças do mundo mudado, sendo assim reformulada pelo caminho que os Mbyá percorrem na terra imperfeita, o corpo guarda em si as virtualidades intensivas do caminho que se apresenta. É precisamente este corpo disfuncional,

---

<sup>470</sup> DELEUZE, Gilles. 1730 – *Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível*. In: *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1997.p.94

<sup>471</sup> ZOURABICHVILI, François. *Vocabulário Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

<sup>472</sup> *Idem*.



intensivo aquilo o que permite aos Guarani serem simultaneamente índios e brancos, isto é, avariar a estrutura produzindo mais desvios no caminho.

E são os desvios aquilo o que realmente importa. O modo como, através do corpo, os Mbyá conseguem fazer fugir, ou seja, redistribuir as forças e as possibilidades. Neste sentido, ser índio e branco simultaneamente, constitui a operação ética por excelência. Trata-se de produzir um duplo para todo o acontecimento que se efetua no corpo, uma contraefetuação no pensamento. Uma espécie de salto no próprio lugar de todo o corpo, como diz Lapoujade<sup>473</sup>, que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece. Não se trata, portanto, de querer o acontecimento em si, mas o sentido do acontecimento.

Vocês conseguem parar o vento?

Conseguem impedir as águas?

Conseguem controlar os tremores de terra?

É preciso saber, como dizia John Trudell<sup>474</sup>, da etnia Santee Dakota-American, que todo ser humano é uma gota de chuva. E quando as gotas de chuva se tornam claras e coerentes, elas se tornam o poder da tempestade. O que quer dizer que quando o céu está em queda, todos são gotas de chuva.

Não. Vocês não podem parar a tempestade.

---

<sup>473</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.p.138.

<sup>474</sup> TUPINAMBÁ, Renata. *Eles não podem parar a chuva*, disponível em [http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site\\_id=975&pagina\\_id=21862&tipo=post&post\\_id=859](http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=859)

## Referências

- BARBOSA NETO, Edgar. *A máquina do mundo: Variações sobre o Politeísmo em coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado – UFRJ – Museu Nacional. 2012.
- BARBOSA, Gustavo. *A socialidade contra o Estado*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 N° 2.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, 2005.
- BORTOFT, Henri. *Taking appearance seriously*. Edinburgh: Floris Books, 2012.
- CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo*. São Paulo: Ed. Best Seller, 2013.
- CARREIRA, Fernando. *Os Mbyá vão à escola: uma etnografia sobre os sentidos da escola na aldeia da Estiva*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS. 2015.
- CARREIRA, Fernando. *A escola e o corpo – antimestiçagem entre os Mbyá Guarani*. REMEA, v35, n3, p.133-151, set/dez, 2018.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CLASTRES, Hélène. *A Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Uma etnografia selvagem*. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLASTRES, Pierre. *Do Etnocídio*. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese de doutorado – Ciências Sociais PUCSP, 2001.
- COLPRON, Anne-Marie. *Monopólio masculino do xamanismo Amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo*. In: MANA (11)1: 95-128, 2005.
- DELEUZE, Gilles. 1730 – *Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível*. In: Mil Platôs. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialógos*. Lisboa: Editora Relógio D'água, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESPÓSITO, Roberto. *Immunitas, the Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press, 2011.

FACHIN, Patrícia. *Guarani: um povo em constante transformação – entrevista com Mauricio Gonçalves*.  
<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao331.pdf>

FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mba'e Achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS*. Dissertação – PPGAS, UFRGS: Porto Alegre, 2001.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *O fazer antropológico em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS*. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Orgs). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Territórios ameríndios: espaços de vida nativa no Brasil Meridional*. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org). *Povos Indígenas & Educação*. Porto Alegre: Mediação, 2008.

FRIEDRICH, Neidi. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.

FUENTES, Emilio. *Introducción*. In VALERO, Helena. *Yo soy Napëyoma: relatos de uma mulher raptada por los indígenas yanomamis*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1984.

GERHARDT, Cleyton & ROCHA, Luiz Felipe. *Feitiço e contra feitiços nos rituais de licenciamento de Pequenas Centrais Hidrelétricas [PCH's] no sul do Brasil: cosmopolítica Mbyá e Kaingang no enfrentamento à razão unificadora do Juruá*. *Desenvolv. Meio Ambiente*, v. 42, p. 81-108, dezembro 2017.

GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão e sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

GOBBI, Flávio, BAPTSTA, Marcela, PRINTES, Rafaela, COSSIO, Rodrigo. *Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. ALRS/CCDH, 2010.

GONZALES, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1984.

GOW, Peter . *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HOFMANN, Angela Ariadne. *Karai Nhe'e Katu: 'aquele que fala sábias palavras' – um campo de discussão da escola indígena entre os Guaranis*. V ANPEDSul, 2004.

INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões*. In: STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

INGOLD, Tim. *O Dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*.

- Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n.44, p.21-36, jul/dez. 2015.
- INGOLD, Tim. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia*. Educação. Porto Alegre, v39, n3, p. 404 – 411, 2016.
- KELLY, José Antonio. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.
- KANGUÁ, Verá & POTY, PAPA Mirĩ. *A vida do Sol na Terra: Kuaray'i ywy rupáre oiko'i ágüe*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2003.
- KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KUJAWA, Henrique; TEDESCO, João Carlos. *Demarcações de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: uma trajetória histórica de tensões sociais*. Tempos Históricos, v18, , p.67-88, 2014.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz – Território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LIEBGOTT, Roberto Antônio. *Os Guarani e a luta pela terra. In: Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos*. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010.
- LIEBGOTT, Roberto. *Povo Guarani no RS: estratégias de articulação e mobilização pela conquista e garantia de direitos!* Disponível em <https://cimi.org.br/2011/10/32682/>
- MACHADO, Ricardo. *Nós não somos os donos da terra, nós somos a terra. Entrevista com Casé Tupinambá*. Disponível <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7395-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra>
- MASSCHELEIN, Jan. *E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre*. In: Revista Educação & Realidade 33(1). Porto Alegre. 2008. pp. 35-48.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, vol. V, CEADUC-CEPAG, 1997.
- MELLO, Flávia C. de. *Aetchá Nhanderu Kuery Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbya Guarani*. Tese de doutorado. UFSC . 2006.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

- NEGRI, Antonio. *Exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- NUNES, Ângela. *Etnografia de um projeto de educação escolar indígena idealizado por professores Xavante: dilemas, conflitos e conquistas*. In: *Currículo sem Fronteiras*, v10, n1 jan/jun, 2010.
- NUNES, Eduardo. *O pessoal da cidade: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Burdina*. In COELHO DE SOUZA, Marcela & LIMA, Edilene F. de. *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010.
- OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Quebra cabeça e espalha semente: desafios para um protagonismo indígena*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2015.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. *Perguntas demais – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação. PPGAS-USP, 2013.
- PINHEIRO, Sophia. *A imagem como arma: trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. Dissertação – Universidade Federal de Goiás, PPGAS, Goiânia, 2017.
- PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*. México, D.F.: Artes de México y del Mundo S.A. de C.V./ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: Ed. UNB, 2015.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Boletim 188, Antropologia 4. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1954.
- SEGANFREDO, Thais. *Iniciativas indígenas busca autonomia no jornalismo*. Disponível em: <http://www.nonada.com.br/2016/05/iniciativas-indigenas-buscam-autonomia-no-jornalismo/>

- SERRES, Michel. *O Terceiro Instruído*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- SERRES, Michel. *Tempo de crise: o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- SOARES, Mariana. *Um novo olhar sobre Ater Indígena*. Série Realidade Rural, n50, Porto Alegre: EMATER/RS, 2008.
- SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o mbya reko*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2012.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. “Aos fantasmas das brenhas”: *Entografia, Invisibilidade e Etnicidade de Alteridades Originárias do Sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1998.
- STANGERS, Isabelle & PIGNARRE, Philippe. *Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte, 2005.
- STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: Problemas com mulheres e problemas com a sociedade Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- TAYLOR, Anne-Christine, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Un corps fait de regards*. In: BRETON, Sthepan et. al. *Qu'est-ce qu'un corps?* Musée Du Quai Brandy, Flammarion: Paris, 2006.
- TEDLOCK, Barbara. *A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- TESTA, Adriana Queiroz. *Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da USP, 2007.
- TESTA, Adriana Queiroz. *Ente o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Gurani-Mbyá*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.34, n.2, p.291-307, 2008.
- THEVET, André. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié Du XVIe siècle: Le Brésil et les Brésiliens por André Thevet. [Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet; precede d'une introduction par Ch.-André Julien]*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TUPINAMBÁ, Renata. *Eles não podem parar a chuva*, disponível em [http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site\\_id=975&pagina\\_id=21862&ipo=post&post\\_id=859](http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&ipo=post&post_id=859)

UBINGER, Helen. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia, 2012.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. RBCS, Vol.15, n° 44, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Nimuendaju e os Guarani*. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O campo na selva, visto da praia*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5 n.10, 1992, p. 170-190.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. In: KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Senão da Hileia*. In: GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca negão e sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

WAGNER, Roy. *The fractal person*. In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (eds.). *Big-Men and Great-Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZOURABICHVILI, François. *Vocabulário Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.