

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE BIOCÊNCIAS  
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS BIOLÓGICAS

Gustavo do Amaral Peruzzo

CULTURA, PAISAGEM E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA  
RETOMADA MBYÁ GUARANI EM MAQUINÉ, RIO GRANDE DO SUL

Porto Alegre, 2018

Gustavo do Amaral Peruzzo

CULTURA, PAISAGEM E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA RETOMADA MBYÁ  
GUARANI EM MAQUINÉ, RIO GRANDE DO SUL

Trabalho de Conclusão apresentado à Comissão de Graduação do Curso de Ciências Biológicas – Licenciatura do Instituto de Biociências da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título Licenciatura em Ciências Biológicas.

Orientador: Prof. Dr. Felipe José Comunello

Porto Alegre, 2018

## DEDICATÓRIA

Aos povos tradicionais do Brasil, que são muitos, e se mantiveram resistentes frente a mais de 500 anos de imposições de vida que iniciam com o contato colonizador.

A Marcondes Nambla, Vitor Pinto, e todas as pessoas que foram tomadas de seu direito de viver, vítimas de um violento processo de relações etnocidas contra os povos originários.

Às crianças, pois a esperança está nelas, representam o caminho para a mudança de percepção que se faz necessária na humanidade. A alegria de viver está presente nelas, organismos despertados ao encanto.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda comunidade Mbyá Guarani, a Tekoá Ka'aguy Porã, e em especial a André Benites e Romário Benites da Silva, parceiros nas vivências, professores, amigos, e também autores desse trabalho. Pessoas por quem sou grato pela abertura com que fui acolhido, e pelos ensinamentos de vida.

A Felipe Comunello, o meu agradecimento, pela orientação provocativa que me instigou a escrita, a partir de discussões e questionamentos. A Magali Mendes de Menezes e Joana Braun Bassi, pela receptividade ao convite de compor a banca, pelas conversas e conselhos.

Também agradeço a minha família de berço, e a todos familiares que encontrei durante as amizades criadas na vida. Carrego esses afetos em meu corpo, uns tantos do que sou.

## RESUMO

A partir do movimento de Retomada no Yvyrupá, território ancestral Guarani, e a recente retomada, no dia 27 de janeiro de 2017, de área abandonada, mas sob posse jurídica do Estado, em Maquiné, RS, propôs-se um estudo em parceria com a comunidade Mbyá Guarani da recém-formada Tekoá Ka'aguy Porã, no qual seu modo de se relacionar com a paisagem, sua luta política e suas perspectivas de educação foram focos vivenciadas em campo, buscando-se uma tradução interpretativa das vozes dos indígenas com quem se conviveu. Para tanto, o estudo traz reflexões sobre as vivências, a tradução do conceito de tekó jeapó, "cultura em ação", bem como as motivações envolvidas no projeto de escola Tekó Jeapó, dessa comunidade. O trabalho de Ingold (2000), Carneiro da Cunha (2009) e Wagner (2010) constituem as principais bases teóricas do estudo. Os cerca de 85 Mbyá Guarani estão vivendo no território onde funcionava a Fepagro, extinta pelo governo estadual então vigente. O cacique da Tekoá Ka'aguy Porã, André Benites, explica que não se trata de invasão, nem ocupação, mas de uma retomada de um território que sempre foi do seu povo. A retomada em Maquiné integra um movimento mais amplo, em que lideranças das comunidades Mbyá Guarani do Rio Grande do Sul, apoiadas por suas comunidades, em consonância com outros movimentos indígenas no Brasil, investem num processo de articulação com pessoas e organizações não indígenas, buscando apoio para a conquista de direitos já garantidos em lei, mas que na prática não funcionam. Um dos direitos mais importantes é a garantia de territórios que permitam um viver saudável, contemplando seus jeitos tradicionais de relação com a paisagem, com o mundo, possibilitando retomar esses processos geradores de conhecimentos, ensinar aos jovens ao permitir-lhes a vivência. Portanto, a Retomada no Yvyrupá é muito mais que a retomada do território, o qual foi apropriado, invadido pelos colonizadores europeus. Retomada é a retomada da vida, da possibilidade de viver numa paisagem que possibilite o nhanderekó, jeito de ser Guarani. A criação de uma escola própria, desvinculada do Estado, representa a retomada da autonomia, um objetivo da luta política dos Mbyá Guarani do Estado.

Palavras chave: Educação, indígena, escola, cultura, paisagem, Mbya, Guarani, Retomada, Maquiné;

## LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

ANAMA – Ação Nascente do rio Maquiné

BR 101 – rodovia que liga o litoral brasileiro de sul a norte

CEBB – Centro de Estudos Budistas Bodisatva

DAIB – Diretório Acadêmico do Instituto de Biociências, UFRGS

EMATER/RS – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural, RS

EREB – Encontro Regional dos Estudantes de Biologia

FACED – Faculdade de Educação, UFRGS

FEPAGRO – Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária

GVC – Grupo Viveiros Comunitários

ILEA – Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados, UFRGS

PET – Programa de Educação Tutorial do Ministério da Educação

RS – Estado do Rio Grande do Sul

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS MBYÁ GUARANI UTILIZADAS

Anhetengua – verdade, liberdade

Avati hetê – milho tradicional Guarani

Éí hetê – mel de abelha nativa

Juruá – “branco”, não indígena

Ká'á – erva mate

Ka'aguy – mata, floresta

Karaí – conselheiro espiritual, pajé, sábio, curandeiro

Kyringue - criança

Kuery – coletivo, nós

Kunhã karaí – karaí mulher

Kunhangué – mulheres

Mburuvixa – cacique, porta voz

Mbyá – parcialidade étnica do povo Guarani

Mbyárekó – jeito Mbyá de viver

Mombaraete – força

Mondéu – armadilha para caça

Nhanderekó – jeito Guarani de viver, sua cosmologia, sistema de vida-pensamento

Nhanderú hetê – Deus verdadeiro, pai de tudo

Nhamandu – energia criadora, Deus sol

Nhemboaty – encontro, reunião

Opy – casa de reza

Peteĩ - um

Porã – bom, bonito, saudável

Tape – caminho

Tekó Jeapó – fazer cultura, cultura em ação

Tekoá – paisagem em que a comunidade vive, após construção de casa de reza

Tupã – mensageiro de Nhamandu, Deus do trovão

Xejary – minha avó

Xeramoi – meu avô

Xeiru – amigo

Yvyrupá – território Guarani, criado por Nhanderú

Yyryapu – som da água

## NOTA SOBRE GRAFIA E CITAÇÕES DE LÍNGUA ESTRANGEIRA

- O itálico foi usado para se referir as palavras alvo de discussão etimológica, diferenciando das aspas utilizadas no conceito de “cultura” com aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2009). Outras palavras aparecem em itálico por interesse do autor em destacá-las;
- Falas indígenas, quando inseridas em meio ao texto, foram transcritas em itálico e entre aspas, para destacar visualmente a alteridade das vozes desses interlocutores parceiros que, mais do que citados, também são autores de reflexões presentes no texto, por meio de minha tradução;
- Citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas ao português por mim, do inglês de Ingold (2000) ao espanhol de Walsh (2007) e Fernet Betancourt (2004);
- Em consideração às falas que ouvi durante o estudo, no sentido de que o português é língua trazida de Portugal, e “*a língua brasileira é o Guaraní*”, palavras escritas na língua Guaraní, com exceção em casos de preferência estética, não estão em itálico;

*Nhanderekoá Ka'aguy Porã  
Jaroporai jajerojy jarovy'a*

*Nosso lugar de ser, mata com saúde  
Vamos cantar, vamos dançar,  
e agradecer*

*Orema Tekoá Ka'aguy Porã pygua  
Xondaro memeĩ rojerojy  
Xondaria memeĩ rojerojy  
Nhanderujete Nhandexyete oexaguã*

*Nós da Tekoá Ka'aguy Porã  
Guerreiros dançamos  
Guerreiras dançamos  
Para Deus e Deusa verem*

Canções da Tekoá Ka'aguy Porã,  
traduzidas por Romário Benites da Silva,  
compositor e professor da comunidade

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
Primeiro encontro na Tekoá Ka'aguy Porã .....	12
A Retomada Mbyá Guarani .....	13
Maquiné, minha relação com os indígenas, e as motivações para esta pesquisa .....	19
<b>1. CULTURA, PAISAGEM E A PERSPECTIVA DO HABITAR</b> .....	24
1.1 A invenção da “cultura” .....	24
1.1.1 Origens .....	24
1.1.2 O contato entre culturas .....	27
1.1.3 Etnicidade enquanto <i>cultura de contraste</i> e resistência.....	28
1.1.4 Inventando “cultura” .....	33
1.2 Perspectiva do habitar, corporalidade e temporalidade nas relações do mundo.....	37
1.2.1 Perspectiva do habitar e dualidades mente/corpo .....	37
1.2.2 Perspectiva do habitar e “uma nova ecologia”.....	39
1.2.3 Temporalidade da paisagem .....	41
<b>2. O APOIADOR E A CRIANÇA</b> .....	46
2.1 Método de relação .....	46
2.2 Relatividade e completude.....	48
2.3 Estudo de campo.....	49
2.3 O apoiador e a criança.....	53
2.4 Diálogos interétnicos .....	63
<b>3. TEKÓ JEAPÓ</b> .....	70
3.1 Tekó jeapó.....	70
3.2 Escola Tekó Jeapó .....	75
3.2.1 A escola e o Estado .....	81
3.3 Peteĩ Tape Pavẽ Pengwarã - um caminho para todos .....	86

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	89
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	94
<b>ANEXOS</b> .....	96
Relato da visita a Tekoá Yryapu, Palmares do Sul.....	96
Projeto da escola da Tekoá Ka'aguy Porã .....	104
Modelo do termo de consentimento.....	3

## INTRODUÇÃO

### Primeiro encontro na Tekoá Ka'aguy Porã

Foi em um domingo ensolarado de agosto, dia de verão em pleno inverno, que adentrei pela primeira vez o lugar ainda onde ocorriam as pesquisas da Fepagro. A placa na entrada indicava que o território havia sido *retomado* pelos Mbyá guarani. As construções da Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro) permanecem, sujeitas às intempéries do tempo, assim como o futuro de alguns funcionários ainda encarregados da manutenção do patrimônio abandonado pelo atual governo do Estado. Era data especial, aniversário de João, filho de André Benites, cacique da recém formada Tekoá Ka'aguy Porã, “mata bonita, sadia” nome que faz jus a belíssima formação de mata atlântica do lugar. Eu levava em minha bicicleta os pães e refrigerantes comprados com o dinheiro de doações que trazia comigo, solicitados pelo cacique durante nossas conversas prévias. Me encontro com um simpático funcionário da Fepagro, envolto em cachorros que assediavam, com os dentes a mostra, a minha bicicleta. Ele me explica o caminho para a Tekoá e assim sigo a procura da festa, trilhando a estrada de terra com ajuda das rodas de aço. Aguyjevete, no sentido de saudação e gratidão por me receberem, é minha primeira palavra proferida. A lenha estava em brasa, assando mais de uma dezena de espetos de galinha e linguiça que alimentariam os presentes, a maioria crianças. Além de parte da comunidade, conheci uma *apoiadora*, professora do IFRS-Osório que estava na festa, quem havia fornecido a carne do churrasco em retribuição a ajuda que os Mbyá prestaram a ela quando atolou seu carro na estrada que levava à Tekoá. Tive o prazer de conversar com ela e descobrir novas informações sobre o contexto local. Foi ela também quem me levou para uma prazerosa caminhada pela Tekoá e algumas trilhas abertas por eles. Após a celebração, me sentei para prosear com o cacique André enquanto sentíamos o passar da tarde.

A conversa é permeada por pausas, que me permitem a abertura para a multiplicidade de sons e sensações do ambiente. O vento sopra e avisa André que

vai chover. Me ambiente aos ritmos suaves da brisa que toca as folhas das árvores, respiro os sons e percebo as cores do momento. Conversávamos eu e André, pelos corpos que viviam os estímulos da paisagem, aos poucos começamos a dialogar pelas palavras. Eu expressei a motivação de minha vinda, a intenção de construir um projeto de pesquisa que seja apoiado e, mais do que isso, represente um interesse real da comunidade, caso contrário não faria sentido, seria apenas mais uma pesquisa “intrusiva”, alheia aos desejos dessas pessoas. Dessa forma, tínhamos que encontrar, juntos, uma ideia de projeto. André me escuta, se mostra feliz com minha expressão, e então inicia uma sequência de falas permeadas por ensinamentos profundos sobre sua espiritualidade e a importância de eles viverem no mato, o sentido da Retomada e as causas pelas quais eles lutam. Conversamos sobre o cotidiano deles, sobre agricultura, sobre a construção das casas tradicionais, da casa de reza Opy, a partir da qual os sábios karaí recebem das divindades as mensagens que guiam suas ações no mundo. Também conversamos sobre a visão de André da escolarização indígena, a qual ele não vê com bons olhos, preferindo uma ideia de educação diferenciada, ao ar livre, de Guarani para Guarani, em que os mais velhos podem ensinar sua experiência aos mais jovens pela interação com a paisagem. Nesse sentido, André fala que os Mbyá têm muito conhecimento e são pesquisadores. Por exemplo, antes de fazer uma roça, há um estudo sobre onde, como, e quando fazer, que envolve a dimensão espiritual e observacional da paisagem e seus ritmos.

Aquele encontro inaugurou uma parceria entre nós, um processo de engajamento do meu viver com o viver da comunidade, através das ações de apoio à Retomada Mbyá Guarani no RS.

## A Retomada Mbyá Guarani

*“Retomada não é só nosso território, é a vida, a cultura. Retomar a si mesmos, ter consciência de si.”* (cacique André Benites, Tekoá Ka’aguy Porã)

Lideranças indígenas em todo o país protagonizam lutas frente aos crescentes ataques aos seus direitos. No Estado do Rio Grande do Sul, o governo

Sartori opera um sucateamento das instituições estatais, inclusive extinguindo diversas fundações ligadas a pesquisa e ao desenvolvimento socioeconômico do Estado. Uma dessas foi a Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro)<sup>1</sup>, que tem uma de suas sedes em Maquiné.

O dia era 27 de janeiro de 2017. Famílias Mbyá Guarani decidem adentrar essa região florestal no município de Maquiné, sob o domínio do Estado, onde se realizavam as pesquisas da recém extinta Fepagro. Seu objetivo era claro: retomar uma porção do Yvyrupá, território ancestral do povo Mbyá Guarani, constituindo uma Tekoá, paisagem do habitar Mbyá, a partir da qual se constitui os processos ancestrais de vida desse povo.

Essa notícia gera grande movimentação de órgãos ambientais, ONGs, universidades, e a sociedade civil atenta às causas indígenas, por se traduzir em um *basto* dos Mbyá, que sempre foi um povo pacífico em busca de diálogo para exercer sua autonomia e conquistar seus direitos, mas que, frente a um projeto de retrocesso político no país, no qual são graves os ataques aos povos originários e sua luta pela demarcação de terras, decidem agir no sentido de retomar aquilo que sempre lhes foi de direito: o chão onde pisaram seus ancestrais, a possibilidade de relacionar-se com os recursos e seres que habitam a paisagem, e toda a ampla simbologia atrelada a esses elementos dentro de sua cosmologia. Junto a essa paisagem florestal, os Mbyá-guarani afirmam ter as condições para viver seu jeito de ser, *mbyarekó*, em sua totalidade.

Para desenvolver esse processo de Retomada Mbyá Guarani, a comunidade indígena tem ganhado o apoio de muitos não indígenas, de um jeito sem precedentes, de acordo com o cacique André Benites. Pela retomada em Maquiné, formou-se uma grande rede de apoiadores juruá, que se articulam em prol da garantia do território retomado, e da continuidade dos movimentos indígenas em busca de qualidade de vida para suas comunidades.

---

1- A Fepagro foi uma das fundações estaduais extintas pelo PL 240 da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, parte de um pacote de medidas sob a dúbia alegação de cortes de gastos, que decretou o fim de oito fundações de pesquisa e cultura estaduais. Um atentado ao desenvolvimento socioeconômico do RS, amplamente combatido pela sociedade civil, mas que infelizmente se concretizou no dia 21 de dezembro de 2016.

*Fico muito feliz com tantos amigos trabalhando pela Retomada. Outras aldeias também tem as ideias de retomada, mas não tem as condições de recursos pra fazer a cultura, aqui em Maquiné a gente tem tudo pra fazer nossa cultura, e temos o apoio de um grande grupo. Nunca teve uma rede de apoio como essa. (André Benites, 2017)*

Após a entrada dos Mbyá nesse território, os dias passaram, uma Opy foi construída, permitindo que o acampamento pudesse se tornar um novo centro do viver Mbyá Guarani. A paisagem ganhou o nome de Tekoá Ka'aguy Porã, fazendo jus à bonita mata saudável e diversa que envolve a comunidade.

Em meu primeiro encontro com André Benites, o cacique da Tekoá Ka'aguy Porã, pude entender que o feito -como o cacique bem ressalta- não se trata de invasão, nem mesmo ocupação, mas uma retomada. Uma retomada não apenas da terra que, há milênios, está associada aos povos originários, mas uma retomada dos processos ancestrais de produção de conhecimento dos Mbyá Guarani, uma possibilidade de resgatar jeitos de habitar -no sentido de “*dwel*l”- (INGOLD, 2000) e se relacionar com a paisagem assim como seus antepassados faziam. Habitando o mato, poder encontrar na floresta as relações que permitam seu jeito de ser, *nhaderekó*. Retomar é fortalecer seu sistema de vida-pensamento, isso é, a “*retomada da cultura, da vida. Ter os recursos pra poder fazer casa tradicional, pescar, ter os remédios. Mostrar a cultura na prática pras crianças*” (André Benites).

Tive a oportunidade de participar de encontros nos quais escutei muitos ensinamentos do cacique André Benites da Tekoá Ka'aguy Porã, meu principal parceiro na construção deste trabalho, e do cacique José Cirilo, da Tekoá Anhetengua (Lomba do Pinheiro), também nomeado cacique geral dos Mbyá Guarani no RS. Um desses encontros, na faculdade de direito da UFRGS, se deu em outubro de 2017, quando recebi em minha casa André, o casal Romário e Eliana, e seus filhos. Fomos juntos para o evento, que tratava especialmente da Retomada em Maquiné.

Iniciado o encontro, José Cirilo é o primeiro convidado a discursar. Cocar, pinturas faciais, são adornos que talvez representem a importância e cerimoniosidade conferidas a esses espaços diplomáticos pelos Mbyá, que utilizam desses adereços para acentuar sua etnicidade. A fala de Cirilo é rica em mensagens

e simbolismo, produzindo emoções nos ouvintes. Para ele, “a *Retomada é singular*”, pois representa a “*luta diferencial que a gente está fazendo*”. Cirilo explica que o “*Guarani é um povo pacífico, mas ser pacífico nunca resolveu muito. A gente ficou cansado de esperar os brancos do Estado*” A espiritualidade, sempre presente, indissociável do corpo e do mundo sob a perspectiva metafísica da cosmoecologia Guarani, aparece quando Cirilo fala que “*foi Tupã, Nhamandu, em sonho, que nos disse para ir lá*”, indicando a mobilização da cultura Mbyá para defender seus direitos ao território.

*“A gente nunca se adona, quer viver.*

*Nunca tem limite, quer ser livre*

*Mas tem leis, regras, e a gente sofre essas regras”*

(André Benites, 2017)

No “Relatório Antropológico Preliminar Sobre Retomada Mbya-guarani de Parte da Área da Fepagro em Processo de Extinção no Município de Maquiné, RS.” (CATAFESTO, FRIZZO, TERRA COSTA, 2017), é incluída uma característica dos povos guarani, a itinerância de seus locais de viver. O Yvyrupá se estende por onde hoje estão Paraguai, Brasil (centro-sul), Argentina (Misiones), e Uruguai. Todos se consideram aparentados, pois seu processo de conviver com o mundo previa a circulação das pessoas pela continuidade da paisagem, de modo que dificilmente os grupos se mantinham por muitos anos em um mesmo local, deslocando-se em consonância com os ciclos ambientais e as características das formas da paisagem e seus recursos ofertantes. Os Mbyá dizem que a floresta foi “plantada pelos deuses”, mais que isso, seu modo milenar de viver indica que eles próprios “plantaram” as florestas, através do manejo ecológico de seu modo de habitar o mundo. Acompanhavam a “temporalidade da paisagem” (INGOLD, 2000) envolvente, e sabiamente conheciam o momento de partir. A circulação das pessoas entre as Tekoá é muito presente hoje em dia, porém, a chegada dos colonizadores e o surgimento da “propriedade” impossibilita a itinerância dos lugares onde se constituem as Tekoá.

O objetivo filosófico dos Guarani não é deter sua caminhada para se fixar numa propriedade da terra, mas sim se preparar espiritualmente para abandonar individualmente a superfície terrestre em direção à

abóbada celeste onde moram os imortais. Uma filosofia que procura literalmente o desprendimento terrestre, caminhando, dançando e cantando para tornar o corpo leve ao voo celeste. (CATAFESTO, FRIZZO, TERRA COSTA, 2017, p.3)

Tais apontamentos me levam a crer em seu desapego a propriedade, palavra tão importante na cultura ocidental. O entendimento é do mundo como um só, repleto de formas interconectadas pelos processos do tempo e da vida, regidos pelo metafísico mundo dos espíritos e guardiões da natureza, criada pelos deuses; por isso, não existem fronteiras, o território é comunicante entre todos seus agentes. Todavia, atualmente nos deparamos com uma paisagem fragmentada em “propriedades” que, somadas ao contexto político, e de maneira geral, de vida-pensamento dos povos colonizadores, geram a situação precária de algumas comunidades que, desprovidas do mato e da livre circulação históricos, se vêem violentadas, impossibilitadas de viver do seu jeito ancestral, nhanderekó, muitas vezes indo morar em acampamentos de beira da estrada. O próprio cacique André Benites comenta essa situação durante o evento de direitos humanos da UFRGS, “[...] *passamos muito tempo na beira da estrada. Trabalhava para os colonos, dependia deles pra ganhar um dinheiro. Queremos viver para si, mostrar o nosso jeito de viver para as crianças*”. José Cirilo relata a qualidade de vida da comunidade após a retomada de Maquiné:

*Na beira da estrada, onde fomos jogados há muito tempo, nós tínhamos doença, bronquite, pneumonia. Em Maquiné não tem nada disso. As crianças estão felizes, tem rio pra pescar, tem mato de onde a gente tira os remédios. A retomada já ganhou criança, já tem parteira.* (José Cirilo, 2017)

Os Mbyá Guarani se vêem na necessidade de se adaptar às condições impostas pelos colonizadores, lutando pela demarcação de terras boas de se viver, frente a fragmentação possessiva da paisagem. A dinâmica de ocupação muda com a necessidade de demarcar terras, apesar de ser reconhecida por parte do Estado, após Constituição Federal (BRASIL, 1988), a mobilidade histórica dos povos Guarani. (CATAFESTO, FRIZZO, TERRA COSTA, 2017) Infelizmente, André diz que as terras que o Estado dá para os indígenas são muitas vezes pequenas, sem mata, sem rio, com solos ruins para agricultura. As comunidades estão cansadas de

esperar o Estado, mas isso não diminui sua esperança em um futuro próspero para suas crianças, lutam por si mesmos. No decorrer dessa luta, ainda dependerão do Estado e suas decisões políticas, que mais do que demarcar terras, demarcam vidas ou mortes.

*“Não sentimos dor com a ponta da caneta,  
mas é pior que arma de fogo.”*

(José Cirilo, 2017)

Quanto a retomada em Maquiné, apesar das dificuldades existentes no processo judicial que julga o reconhecimento da área como legítima dos Mbyá Guarani, sua presença se dá em uma área abandonada pelo atual governo do Estado, e rica em recursos ambientais que estarão protegidos (contrário ao que representantes do Estado alegam judicialmente), e não ameaçados com a retomada indígena. O relatório antropológico de Catafesto, Frizzo e Terra Costa (2017) indica que “os Mbya-Guarani estão roçando o espaço entre as árvores, permitindo melhor ventilação, insolação e crescimento.” (ibid, p.13) e que a presença Mbyá na região é sim um serviço de proteção ambiental melhor que qualquer outro, frente à “[...] extração ilegal do palmito feita por pessoas armadas. O abandono da área também serve como fator de tranquilidade para a presença e circulação de caçadores com propósitos comerciais”. (ibid, p.15)

José Cirilo explica algumas motivações da retomada em Maquiné. *“Queremos espaço para ensinar criança a caçar, pescar, construir a casa tradicional. A mata precisa de quem cuidar [...]”*. Com essa perspectiva de ‘processos de vida-aprendizagem’ de Cirilo, percebo que a retomada de Maquiné é mais que território, talvez não no sentido Guarani de “Yvyrupá”, mas no sentido juruá de uma terra delimitada e neutra, de natureza externa ao humano, podendo ser medida, analisada, vendida ou comprada. Quando Cirilo fala em espaço, não está falando de uma “visão cartográfica” (INGOLD, 2000) espacial da paisagem, mas de uma paisagem no sentido de multiplicidades de formas e ritmos, possibilidades de interações entre o corpo-espírito Mbyá e os elementos do mundo envolvente -não externo-, onde os aprendizados são gerados pelas interações entre os corpos-espíritos-organismos, a paisagem-ambiente que os envolve, e os deuses que os

comunicam. Essas possivelmente não seriam as palavras escolhidas pelo cacique, porém, acredito que elas contemplam suas intenções, assim como as do André.

*A nossa luta é diferente. Quando a gente fala de luta, a gente só está querendo cuidar. Guarani foi criado para cuidar, somos povo guardião da natureza, a gente fala isso porque a gente sabe disso. No mundo tudo é pais, tudo é mães. Por isso todo mundo vai precisar da natureza. (André Benites, cacique da Tekoá Ka'aguy Porã)*

A Retomada Mbyá guarani, portanto, extrapola a retomada em Maquiné. É um movimento político que nasce das comunidades indígenas organizadas. Os sábios karai são as principais lideranças, principalmente na dimensão espiritual, enquanto os caciques são as lideranças frente ao contato com os não indígenas, sendo porta vozes de suas comunidades, e diplomatas quando na cidade. Essas lideranças estão de acordo que é necessário retomar o Yvyrupá, através não só da demarcação de terras saudáveis para viverem, mas da possibilidade de nessas terras retomarem os processos ancestrais de pensamento-vida, o nhanderekó, jeito de viver com o mundo que Nhanderu hetê criou. A Retomada Mbyá guarani no RS conta com o *apoio* (não *ajuda*, que remete a caridade assistencialista que desdenha a autossuficiência indígena) de não indígenas que buscam dar o suporte necessário para essa luta Mbyá guarani, criando possibilidades de diálogos e vivências interétnicos, sob um novo paradigma de convivência dos diferentes povos, de maneira que suas vozes possam ser ouvidas, e seus conhecimentos conhecidos, permitindo uma relação de igualdade entre a diversidade de percepções do mundo.

Maquiné, minha relação com os indígenas, e as motivações para esta pesquisa

Maquiné, RS, é um município predominantemente rural, localizado a nordeste do Rio Grande do Sul, as margens da rodovia BR 101. No sentido do oceano ao continente, situa-se na região logo após a planície costeira, consistindo em circuitos de vales entremeados em paredões basálticos esculpidos com o tempo,

sendo o início da formação do planalto do norte do Estado. A planície possui recortes de mata atlântica que compartilham o território com as formações humanas, especialmente a agricultura. Maior densidade de mata atlântica é vista nos inclinados morros, que em seus topos ainda recebem formações campestres de espécies nativas. O relevo acidentado da região é um fator que ajuda a explicar a exuberância da paisagem, composta por grandes porções de vegetação nativa, rios e cachoeiras, além das construções humanas que compõe as formas da região. A sede da extinta Fepagro fica a 2 km do centro urbano, estando associada a uma grande área de mata preservada, da qual uma porção está convivendo com os Mbyá Guarani, que estão felizes em poder se relacionar com sua paisagem ancestral.

O “Relatório Antropológico Preliminar Sobre Retomada Mbya-guarani de Parte da Área da Fepagro em Processo de Extinção no Município de Maquiné, RS” (CATAFESTO, FRIZZO, TERRA COSTA, 2017) traz um pouco da histórica relação dos Mbyá guarani com a região, inclusive os antigos conflitos com os colonos. “As várzeas e imediações do Rio Maquiné foram as primeiras áreas das quais os Guarani foram expulsos pelos novos ocupantes não-indígenas (luso-brasileiros)”. (ibid., p. 6)

Os Mbya e seus antecedentes Guarani sobreviveram em Maquiné em íntima ligação por escambo, comércio, prestação de serviços e outras formas de aliança com os não-indígenas. Foram ervateiros, tropeiros, pecuaristas, extrativistas de pinhão, peões de madeiras e, mais recentemente, peões diaristas para agricultores em lavouras encharcadas de agrotóxicos. (CATAFESTO, FRIZZO, TERRA COSTA, 2017, p.7)

Essas constatações, além de evidenciar a histórica presença dos Mbyá na região, explica a formação de povoados indígenas nas encostas dos morros, preservando-se em sua paisagem florestal e ainda não apropriada pelos jurua. Além disso, as terras indígenas cedidas pelo governo também se localizam nas terras altas, de difícil acesso, como mostra o “Mapa Guarani Digital” (CTI, IPHAN, [2017]). Posteriormente seria aceito pelos colonos o convívio com comunidades indígenas nas terras baixas, como na região do pinheiro. A partir dos anos 1990 a região de Maquiné muda sua economia, se tornando um foco turístico. Houve um processo de chegada de pessoas de outras cidades que buscavam contato com a natureza e o

desenvolvimento de práticas agroecológicas. A EMATER/RS e institutos como a ANAMA desempenharam grande papel no desenvolvimento dessas práticas, bem como a parceria com povos indígenas e quilombolas, reconhecendo seus saberes.

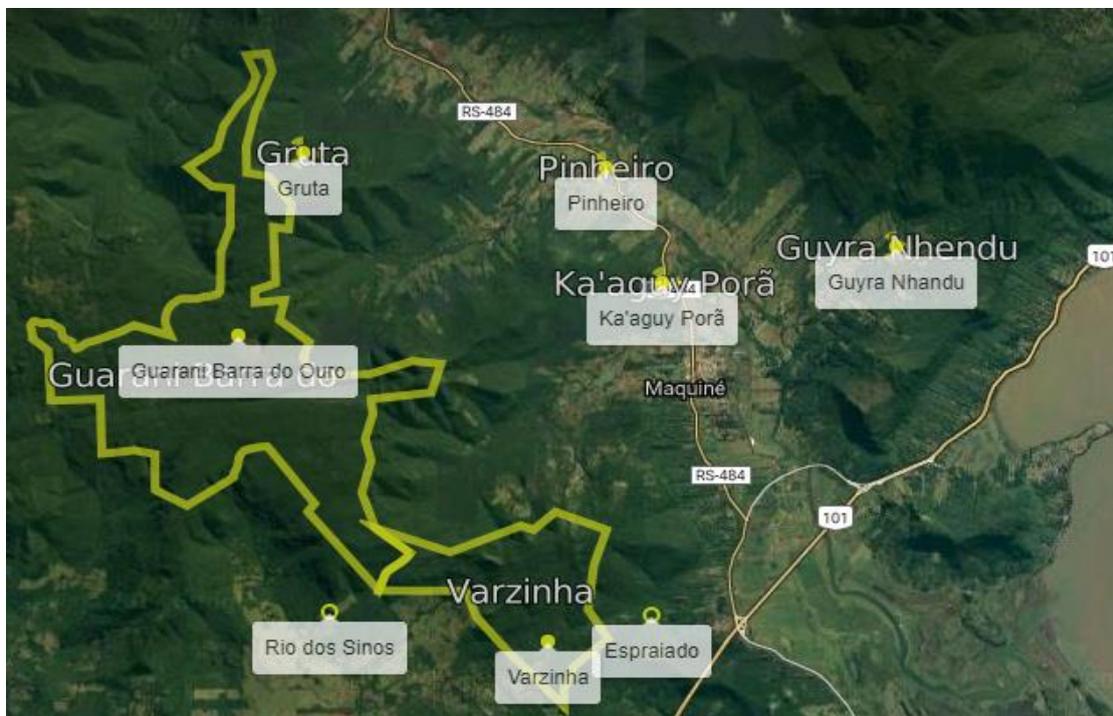


Figura 1 - "Mapa Guarani Digital", mostrando terras indígenas da região de Maquiné, RS. (CTI, IPHAN, [2017])

Beatriz Stumpf (2014) relata a existência de princípios de relação com a paisagem, por parte dos Mbyá Guarani, como “a diversidade, a consorciação e rotação de cultivos, os sistemas agroflorestais e a ocupação dos espaços respeitando as características da área, conservando árvores e regiões de mata” (ibid., p. 153), destacando as semelhanças entre a agroecologia e o jeito Mbyá guarani de cultivar alimentos e sementes dentro de uma “de interdependência ecológica e a visão sistêmica” (ibid., p. 153). Os Mbyá têm o entendimento do mundo como um organismo vivo, do qual os ritmos geradores dos ciclos, e a interdependência entre os seres vivos e não vivos, são estudados através da inter-relação com o mundo, e sustentam sua cosmologia, os processos ancestrais pelos quais eles percebem e fazem o mundo.

Minha relação com a paisagem na região onde situa-se Maquiné começa em 2012, quando, recém-chegado ao curso de Biologia-Licenciatura da UFRGS, adentro em uma imersão transformadora de construção de um Encontro Regional de Estudantes de Biologia (EREB-Sul), realizado nas terras de Décio Tramontin, colono parceiro dos estudantes, no vale da Forqueta, zona rural da Barra do Ouro, distrito

dos *fundões* do município de Maquiné. Essa relação construída a partir de 2012 pode ser simbolizada pela atividade da qual participei, logo ao chegar pela primeira vez na paisagem onde, ao fim do mesmo ano, seria realizado o evento: debulhamos milho crioulo, um milho multicolorido, diverso em formas, coisa que nunca havia visto em minha vida. Meus olhos atentos brilhavam enquanto ocorria uma verdadeira aula de agroecologia com o Amilton, agricultor ecológico da região, também amigo de longa data dos estudantes, e que havia semeado e colhido o milho com suas mãos.

A agroecologia -na perspectiva de buscar outra relação com a produção de alimentos e, indissociavelmente, com a vida e seus modos de habitar- entrava em minha história de vida naquele momento. Essa perspectiva, associada a pauta de apoio político a movimentos sociais voltado para a ação que vivenciei no meu dia-a-dia na UFRGS, através do Diretório Acadêmico do Instituto de Biociências (DAIB), do Grupo Viveiros Comunitários (GVC), PET Biologia-UFRGS, e do grupo Rio Uruguai Vivo, faziam minha visão de mundo desconstruir-se, expandir-se para novos caminhos, novas rotas ligadas ao ambientalismo e luta por direitos de povos oprimidos. Eu começava a desenvolver um ideal para concebermos uma humanidade livre, pacífica, cooperativa, diversa culturalmente, perdurando ao longo dos séculos em equilíbrio com todas as formas de ser no mundo.

É com esse ideário que procurei escolher a temática de meu trabalho de conclusão de curso. Logo ao saber da Retomada Mbyá, já pensei sobre realizar a pesquisa nesse contexto, ideia que seria reativada e elaborada junto ao Felipe Comunello, orientador deste projeto, professor da UFRGS no Campus Litoral Norte, apoiador envolvido no processo da Retomada. Portanto, esse contexto passou de ideia para realidade de projeto

Minha relação com os povos indígenas se dá ao longo de minha trajetória na UFRGS, especialmente pelas oportunidades de convivência geradas pelo movimento organizado dos estudantes de biologia, em sua histórica parceria com essas comunidades. Em nível de universidade, a temática dos povos originários da região se inseriu, pontualmente, em alguns eventos promovidos por grupos institucionais preocupados em dar visibilidade para as causas indígenas. Presenciei algumas atividades, como a exposição do museu da UFRGS sobre a história dos povos originários no Rio Grande do Sul, filmes mostrados pelo cinema da UFRGS, aulas de Mbyá guarani ocorridas na FACED, ministradas por Vherá Poty, e tantos

outros eventos na forma de palestras e debates ocorridos na FACED e no ILEA, principalmente. No ano de 2017, soube do projeto “Saberes Indígenas na Escola” a partir das conversas com professora Magali Menezes, e tive a sorte de participar da primeira vivência de astronomia na Tekoá Pindó Mirim (Itapuã, Viamão), fruto de uma parceria entre a comunidade Mbyá, o planetário e o museu da UFRGS.

Na biologia da UFRGS, devo destacar a ausência da temática indígena nos espaços formais de educação. Todavia, a questão indígena, no âmbito do curso de biologia, é constantemente trabalhada através de vivências e rodas de conversa (chimarrão consciência) promovidas por estudantes, organizados pela autogestão do DAIB e GVC. Através desse canal é que vivi os maiores aprendizados, na relação vivencial com os indígenas. Durante esses anos de ações estudantis, destaco os plantios de mudas de plantas nativas, produzidas pelo Viveiro Bruno Irgang, do GVC, realizadas em Porto Alegre e Viamão, nas aldeias Mbyá Guarani do Lami e de Itapuã, assim como as conversas e trilha realizada no morro Santana, junto com dona Iracema e seu João Padilha, índios Kaingang, sábios, poetas da vida.

Há tempos percebi, no modo de viver indígena, a relação diferenciada, diria intrínseca, entre corpo, espírito e natureza. Avançando no tempo, pude conhecer os caciques José Cirilo e André Benites, e pelas suas falas reafirmar a compreensão de que o Mbyá Guarani é um povo que se declara “cuidador da natureza”, pois convive com ela há milênios. A mata, os bichos, os rios, as pedras, são seres que têm espírito; a saúde da floresta é a saúde não só do corpo, mas do espírito guarani. Para muitos Mbyá, só se pode viver bem, seguindo a cultura ancestral, se existe natureza preservada em seu território de habitar. A mata oferece o contato com Nhanderú hetê, Deus, através de cada espírito que nela vive, além de dar os recursos para a construção das casas tradicionais e outras necessidades do dia a dia, como os frutos nativos, a caça e as medicinais conhecidas pelos sábios karai; o rio é onde se bebe, se pesca, se banha. Para eles, cultura e natureza são interdependentes, ou talvez mais que isso, são duas palavras para uma mesma ideia.

Escolhi a biologia por acreditar na necessidade de uma mudança de percepção da humanidade com o mundo, que hoje entendo ser uma percepção ecológica e sistêmica (CAPRA, 1996), que dê atenção aos ciclos e ritmos do mundo, em que o modo de vida-pensamento da humanidade esteja em conciliação com o

modo de ser de todos os “corpos-organismos” (INGOLD, 2000) que, interconectados através da “teia da vida” (CAPRA, 1996), são agentes das relações organismos-ambiente que constituem o mundo. Pensamentos que parecem novos paradigmas para a sociedade ocidental, de fato estão presentes na cosmovisão indígena desde seus primórdios. Encontrei na sabedoria dos indígenas com quem interagi, as motivações e os caminhos possíveis para um “equilíbrio dinâmico” das interações ecológicas, uma nova “velha” forma de se relacionar com o mundo, e portanto, comigo.

O presente trabalho buscou compreender melhor o jeito de viver e de fazer política dos Mbyá Guarani, através de vivências de campo e da atuação como apoiador da Retomada Mbyá Guarani no RS, bem como pelo estudo de teorias antropológicas. Nesse percurso, pude estabelecer uma relação mais próxima com André Benites, com as pessoas que me receberam em suas comunidades, relação que será abordada. Também pude participar do grupo de apoiadores que desenvolve o projeto Tekó Jeapó de construção de uma escola para a Tekoá Ka’aguy Porã e, por meio deste, conhecer melhor as ideias sobre vida-aprendizagem, ou educação indígena, pelas vozes dos próprios Mbyá. Assim, acompanhei as caminhadas dos Mbyá Guarani na retomada de sua cultura-viva na paisagem ancestral, retomada no Yvyrupá.

## **1. CULTURA, PAISAGEM E A PERSPECTIVA DO HABITAR**

### **1.1 A invenção da “cultura”**

#### **1.1.1 Origens**

A antropologia é multifacetada em suas vertentes teóricas, mudando constantemente seus paradigmas ao longo da história. Não há uma só maneira de explicar o que significa “antropologia”, sendo qualquer definição ou demasiada

genérica ou parcial, e sempre imprecisa. Todavia, uma definição superficial, mas ainda hoje aceita seria: o estudo da humanidade através dos fenômenos provocados pelas interações, significações e ressignificações materiais e simbólicas das pessoas com o mundo. Entendimento um pouco enraizado em cartesianismo e construtivismo, se pode dizer que é uma ciência que estuda mente e corpo de nossa espécie e sua evolução na trajetória histórica, através da interpretação de instrumentos, da arte, de pensamentos, em suas distintas manifestações. Para se referir a, e enfatizar a singularidade e diversidade da manifestação humana, os antropólogos criaram um termo que seria amplamente difundido, cultura. Antropologia foi por muito tempo entendida como o estudo da cultura, porém, nas últimas décadas, novas percepções têm surgido com outros enfoques. Sob a ainda forte perspectiva da cultura, pensadores como Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Roy Wagner (2010) notaram que a antropologia estuda as culturas e ao mesmo tempo é seu produto, ou seja, o objeto de análise dessa ciência é criador da mesma, submetendo-a a uma inevitável relatividade de percepção, fato que gera algumas implicações importantes, como veremos neste capítulo.

A palavra *cultura* tem origem no latim, da raiz *colere*. *Colere* tinha vários significados: habitar, cultivar, proteger, honrar com veneração. Alguns desses significados derivaram em outros substantivos.

Dessa Maneira, “habitar” desenvolveu-se do latim *colonus* até chegar a *colony* [colônia]. “Honrar com veneração” desenvolveu-se do latim *cultus* até chegar a *cult* [culto]. *Cultura* assumiu o sentido principal de cultivo ou cuidado, [...] em todos os primeiros usos, *cultura* era um substantivo que se referia a um processo: o cuidado *com* algo, basicamente com as colheitas ou com os animais. (WILLIAMS, 2007, p.117)

O significado de *cultura* abarcaria o sentido de cuidado e desenvolvimento humano a partir do século 16, estando associada ao cultivo ou cultura das mentes (WILLIAMS, 2007), conferindo um sentido mais abstrato, vertente que antecederia as noções posteriores de cultura, incluindo-se a antropológica, que surge na Alemanha, emprestada do francês *couture* como *cultur* e posteriormente mudada para *kultur* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Nesse sentido, a palavra esteve fortemente associada a *civilização*.

Seu principal uso era ainda como sinônimo de *civilização*: primeiro, no sentido abstrato de um processo geral de tornar-se “civilizado” ou “cultivado”; segundo, no sentido que já fora estabelecido para *civilização* pelos historiadores do iluminismo, na popular forma setecentista das histórias universais, como uma descrição do processo secular de desenvolvimento humano. (WILLIAMS, 2007, p. 119)

Cultura e civilização até hoje são usadas como sinônimos. Civilização trazia uma ideia de “calor natural” (WILLIAMS, 2007, p. 118), o que pode explicar seu uso como símbolo de orgulho e ufanismos nacionalistas no continente europeu. A ideia etnocêntrica de superioridade, que “desconsidera a lógica de funcionamento de outra cultura” através de “uma avaliação pautada em juízos de valor daquilo que é considerado diferente” (RIBEIRO, 2017), persiste até hoje.

Quanto ao processo histórico do etnocentrismo europeu, a civilização *avançada* da Europa ocidental se sobrepõem ao resto do mundo *atrasado*. A partir do século 19, essa ideia soma-se ao surgimento do pensamento evolutivo que hoje chamamos de unilinear, servindo este de argumento para naturalizar aquela ideia etnocêntrica de superioridade. As novas ideias permitiriam classificar as civilizações em hierarquias de progresso, em que as mais “atrasadas” deveriam um dia alcançar o mesmo estágio “avançado” da civilização europeia, de acordo com uma escala natural da civilização humana baseada no determinismo biológico vigente na ciência da época. (LARAIA, 1986)

Todavia, essa noção não era unânime, tendo Herder, ainda no século 18, introduzido uma mudança de uso:

“Nada é mais indeterminado que essa palavra e nada mais enganoso que sua aplicação a todas nações e todos períodos [como faz a ideia de progresso unilinear] [...] Homens de todas regiões do globo que haveis perecido ao longo das épocas, não viestes apenas para adubar a terra com vossas cinzas, para que ao final dos tempos a cultura europeia derramasse felicidade sobre vossa posteridade. A própria ideia de uma cultura europeia superior é um insulto flagrante à majestade da Natureza.” (HERDER, 1784-91, apud WILLIAMS, RAYMOND, 2007, p.120)

Segundo Raymond Williams (2007), podemos perceber três usos para o substantivo *cultura* nos dias de hoje. Primeiro, como um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do século 18. Segundo, como um modo particular de vida, seja de um indivíduo, de um grupo, de um povo, de um período ou da humanidade em geral. Terceiro (que deriva do primeiro), como a descrição de obras e práticas da atividade intelectual, especialmente a arte. Permanece ainda o uso clássico referente a “cultivo natural”, como se vê na agricultura e biologia. A antropologia de Wagner (2010), entre outros, traria ainda a noção de cultura como sistemas de significados, a nível de indivíduo ou coletivo, dependentes e ao mesmo tempo criadores do contexto simbólico em que as pessoas estão inseridas.

Apegando-se a essa ideia, contextos simbólicos em interação sempre existiram nas populações humanas, inclusive existindo termos metaculturais, ou palavras que falam sobre a cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Portanto, povos ameríndios, assim como melanésios, sempre viram com bons olhos a possibilidade de interagir com diferentes culturas, representantes de diferentes conhecimentos, que são apropriados pelo corpo, “encorporados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). As próprias lendas contam como os deuses são vistos como entidades que criaram o mundo, enquanto eles recebem os conhecimentos dados pelas divindades, incorporando-os pelo intermédio do espírito. A receptividade aos colonizadores e fascínio pelos objetos exóticos trazidos com eles, são exemplos desse gosto antropofágico (em casos específicos, o literal canibalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996)) das culturas amazônicas e melanésias que, antes da chegada dos europeus, realizavam intercâmbios de objetos culturais, como o sistema de trocas do *kula*, descrito por Malinowski (1922), e já negociavam direitos sobre elementos culturais, tais como tecnologias, coisas, danças, feitiços (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

### 1.1.2 O contato entre culturas

Cultura aqui é definida como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313)

Povos amazônicos demonstram, mais do que curiosidade, um apetite pelo Outro, internalizando elementos novos em suas estruturas internas. Manuela Carneiro da Cunha (2009) cita o exemplo de Neumann, que relata um acontecimento no ano de 1878: missionários metodistas foram mortos porque se aventuraram a tentar converter novas aldeias antes de serem concluídas as negociações em torno dos direitos sobre o cristianismo detidos pelas aldeias previamente convertidas. Eles se viam detentores dos conhecimentos do cristianismo, e não gostaram da atitude dos padres de catequizar novas aldeias antes de solicitá-los.

Carneiro da Cunha (2009) traz a percepção de que essa característica antropofágica da cultura amazônica contrasta com a estrutura protecionista etnocêntrica da cultura europeia.

Em vez de manter distância de forasteiros, os amazônicos demonstram um extraordinário apetite pelo outro. [...] O valor atribuído ao exótico na França requer que ele mantenha a qualidade de estrangeiro, que continue fazendo parte de um sistema diferente. Ele certamente pode constituir uma marca de distinção de classe, mas sempre como um objeto de um mundo diferente. Absorvê-lo, assimilá-lo, destruiria seu valor. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 361).

Essa distinção de noções e tratamentos sobre elementos culturais considerados externos explica muito do sucesso colonizatório, que vende sua cultura para manter o domínio político. O etnocentrismo protecionista e bélico das metrópoles do ocidente explica, ao meu ver, muito do porquê dos etnocídios e genocídios da história dos últimos séculos. Todavia, os diversos povos tradicionais viventes permanecem trazendo em seus corpos a cultura de seus antepassados, em um movimento que resiste em suas raízes, e floresce.

### 1.1.3 Etnicidade enquanto *cultura de contraste* e resistência

*Os navios traziam, ao continente que se colonizava, genes, coisas e ideias, que forçadamente seriam absorvidos, recodificados e reproduzidos. Surpresos talvez ficassem os teóricos sociais das grandes metrópoles*

*européias ao perceber que, analogamente ao ar que respiramos, ou às correntes marítimas que guiavam o vai e vem dos navios, as palavras também retornariam, metabolizadas, lutando contra quem as criou (texto do autor)*

O etnocentrismo promove uma supervalorização dos esquemas de significação e organização interna, em detrimento de outros, externos à própria cultura, que são vistos como ilógicos, piores, bizarros. Sob esse prisma de percepção, sustentando-se nos paradigmas religioso e científico de hierarquia na escala da vida, estando o *Homem* europeu no topo da pirâmide das raças (LARAIA, 1986), é que os primeiros colonizadores desembarcam no continente que seria chamado de América.

As “grandes navegações” colonizadoras representam o início de um processo de intenso contato -importante frisar, assimétrico, dominante- entre contextos biológico-simbólicos muito diferentes. Esse processo marcaria profundamente as histórias da humanidade. Para seguirmos essa reflexão sobre “cultura”, precisamos entender mais a fundo a etnicidade, e como ela marca as relações sociais humanas.

A etnicidade foi, em um primeiro momento, pensada em termos biológicos. A cultura surge como uma substituição a noção de raça, em um movimento que se fez bem-intencionado, mas que acabou praticamente transferindo a coisificação presente na ideia de raça à cultura. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Posteriormente, o pensamento antropológico começa a separar biologia de cultura (LARAIA, 1986), entendendo-a como socialmente construída, sob a lógica de separação do fenômeno humano do restante dos processos naturais.

como a cultura era adquirida, e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação, e com ele foi possível pensar na perda de da diversidade cultural e em cadinhos de raças e culturas. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009)

*Cultura*, assim como *civilização*, era um modo de vida que entrava em contato com outros, sumindo, permanecendo, mesclando-se através dos encontros entre diferentes culturas que poderiam gerar essa perda ou transformação dos

elementos culturais de uma população, a aculturação. Ao colonizar, se pensava na exploração econômica dos povos e recursos de seus territórios, e para tanto se entendia que a cultura do colonizador deveria ser introduzida aos outros povos, os pacificando e os tornando consumidores do sistema econômico. O genocídio dos corpos somou-se ao etnocídio dos povos colonizados. Carneiro da Cunha (2009) argumenta que as próprias categorias analíticas inventadas de *raça*, *cultura* e *etnia*, foram exportadas para os modos de pensar e viver de povos ao redor de todo o mundo, do mesmo modo que as noções de *trabalho*, *desenvolvimento*, *dinheiro*, *estética*. Vejo nosso modo ocidental de pensar o mundo enraizado nesse industrialismo cultural dos últimos séculos, que busca homogeneizar os sistemas de vida-pensamento dos povos do mundo.

O imperialismo das grandes metrópoles, que se estende ao mundo a partir do período colonial, ganhando nova roupagem contemporânea através da globalização, se dá tanto em termos materiais quanto em termos simbólicos, indissociavelmente, afinal, coisas e linguagem são produzidas por gente. Portanto a dominação econômica esteve necessariamente vinculada a dominação cultural.

Trago aqui algumas reflexões a partir das ideias apresentadas no artigo “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível”, por Manuela Carneiro da Cunha, durante a XXX Reunião da SBPC de 1978, em pleno regime militar no Brasil. Manuela comenta sobre esse momento histórico.

A respeito da questão indígena, o governo e os pensadores marxistas pareciam concordar. Ambos achavam irrelevantes os esboços de protesto dos índios e dos que os apoiavam. Ambos se enganavam. É nesse contexto político que o artigo se insere. Ele tem o propósito, antes de tudo, de discutir a legitimidade do movimento indígena.(CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.235)

No mesmo ano de 1978, o então Ministério do Interior brasileiro buscava conceder a si o direito de decidir, a partir de dados culturais, quem era e quem não era índio. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Pois bem, para a antropologia contemporânea essa ideia é absurda, pois cultura não é mais considerada algo estático, tradições antigas simplesmente conservadas intocadas por um povo no presente; pelo contrário, retira-se o peso constituinte da cultura, pois ela é dinâmica, estando em constante transformação, tanto pelos processos internos de um grupo

étnico, como pelo contato com outros grupos. Símbolos e signos submetem-se a ambiguidades e rearranjos pelos organismos agentes, modificando-se com o mundo. Portanto, não se definem grupos étnicos a partir de sua cultura, apesar da cultura ser essencial para a construção da identidade étnica. Ademais, Carneiro da Cunha (2009, p.238) ressalta que “Moerman e Barth definem adequadamente identidade étnica em termos de adscrição: “é índio quem se considera e é considerado como tal”. O que beira o consenso na antropologia contemporânea, gerava grandes debates na época, por isso se discutia a legitimidade dos indígenas brasileiros e seus movimentos políticos.

A seguir, se apresenta um caráter forte da etnicidade: constitui uma identidade de organização política. Antes disso, é uma linguagem, no momento que só existe enquanto comunicante com outras cosmologias.

Meu entendimento de linguagem é algo como um sistema simbólico utilizado pelo organismo para se comunicar a partir de sua percepção do mundo, ou seja, crenças, práticas e valores são expressos pela linguagem, representações que modificam o jeito das pessoas pensarem e interagirem no mundo. Os tomadores de decisão das metrópoles tinham total consciência que deviam impor sua linguagem aos outros povos, a exemplo das políticas de dominação cultural empregadas, a começar pela religião (CATAFESTO, 2009) e pela língua (CARNEIRO DA CUNHA, 1979), aos povos originários da América do Sul, como tantos autores e livros de história constata. Ao meu ver, seria ingenuidade pensar que o pretexto para a catequização de indígenas fosse *dar almas aos selvagens, ensinar a verdadeira palavra de Deus*, ou algo do tipo; o que se buscava era trabalhadores e consumidores pacificados, ou seja, pessoas que abandonam seus jeitos anteriores de vida-pensamento para aceitarem a submissão ao novo sistema colonial, sem protestar.

Ao presenciarmos populações tradicionais brasileiras vivas, seguindo processos ancestrais de relação com o mundo até os dias de hoje, fica evidente o fato de que os povos oprimidos pela dominação econômica e simbólica colonial trataram de encontrar formas de resistência frente às imposições sofridas por esses. É através dessa colisão contextual assimétrica que passamos a perceber a etnicidade como agrupadora de pessoas e suas lutas políticas em comum, pois a afirmação de uma identidade étnica coletiviza as causas, se torna um meio de

resistência dos modos de viver tradicionais. Para tanto, a etnicidade busca afirmar suas diferenças frente ao Outro. Um dos elementos mais importantes dessa distintividade étnica é a língua: “[...] não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilinguismo dentro de suas fronteiras” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.237) Frente a esse exemplo penso como no próprio Rio Grande do Sul se sustentam as mais diversas comunidades com línguas ou dialetos próprios, por mais que o Estado nacional tenha empregado ações de homogeneização da língua brasileira, o que mostra a ainda forte diversidade cultural do país.

Quanto a resistência cultural dos povos colonizados, trago o exemplo de Carneiro da Cunha (2009), em que gestores de países da África pós-colonial, defronte a tarefa de construir uma identidade nacionalista, encontraram na etnicidade um obstáculo a ser superado.

Na África das lutas de independência e pós-colonial, quando a etnicidade era vista como um empecilho à constituição de uma nação moderna, acusava-se o chamado “tribalismo” de dificultar sua construção. [...] A cultura, como o complexo de Édipo e outros pecados originais, teria de ser redimida. E acreditava-se na benéfica influência das cidades, onde a vida seria regida por laços principalmente contratuais. (ibid., p. 236)

Constatou-se que não só o “tribalismo” se fez presente nas cidades africanas, como se fortaleceu, “a etnicidade vigorava nos quatro cantos do mundo, era a hidra do século 20” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 236). Comunidades étnicas se criavam dentro das metrópoles, tendo forte participação no cotidiano dos cidadãos. Até mesmo instituições financeiras e o comércio usavam amplamente apelos de caráter étnico para conseguir clientes. A etnicidade não foi erradicada pelas metrópoles, que tiveram que se adequar aos grupos étnicos e seus modos particulares de vida e consumo.

O tempo constitui o meio pelo qual se dá a evolução histórica dos povos e seus sistemas de vida-pensamento. Percebe-se o afinco que as comunidades étnicas têm com as imagens, práticas e valores de seus antepassados. Pela “temporalidade do mundo” (INGOLD, 2000), que abriga as relações humanas, entendemos o dinamismo desses elementos de vida-pensamento que chamamos de

cultura. A cultura está em constante transformação, se reinventa mesmo quando mantém os processos de relação com o mundo próprios de uma etnia.

#### 1.1.4 Inventando “cultura”

Quando os teóricos científicos das metrópoles europeias cunham a categoria analítica então chamada cultura, cria-se um ponto de espelhamento do significado dessa palavra; junto com a ideia de cultura, nascia a ideia de etnias, pois coletivos de uma cultura se distinguiram de outros coletivos culturais. No futuro, esse caráter de *contato* entre etnias seria um foco da filosofia e da antropologia e, a partir dessa reflexão sobre cultura e etnicidade, é que Carneiro da Cunha (2009) constrói a noção de “cultura” com aspas, uma representação da própria cultura a partir da reflexividade sobre a mesma. Uma “cultura de contraste”.

Assim, para a autora, comunidades étnicas constituem-se como organizações políticas. A linguagem pela qual esses grupos comunicam seu valores e interesses é a etnicidade, produzida pela reflexividade sobre sua própria cultura histórica, em contraste com as culturas externas ao seus sistemas acenstrais de vida-pensamento. Por seu caráter de autoafirmação e resistência política, a cultura de contato, autoreflexiva, e autoregulada por seus sistemas de significação, é retórica, voltada para o externo, para o contato com outros grupos étnicos.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste. [grifo meu] [...] a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009)

Ressaltam-se elementos da cultura que identificam o grupo, pois a comunidade, em busca de direitos e da possibilidade de viver do seu jeito tradicional, precisa mostrar aos outros o vínculo a suas raízes étnicas. Precisamente devido ao contato, já se discutiu um caráter “manipulativo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) na

etnicidade, no momento em que ela se torna instrumento político, argumento que provocou aqueles debates de 1978 sobre a legitimidade étnica dos povos indígenas no Brasil.

A cultura é usada como ponto central na defesa de direitos de uma etnia, que se vê obrigada a apresentar sua “cultura” de maneira performática. Seria a “cultura”, então, uma “farsa”, uma “paródia”? Se for assim, farsa seria toda linguagem que possibilite falar sobre si mesma, criar-se um metadiscurso. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Quando pensamos sobre nossa “cultura”, ou sobre nosso discurso, objetificando-os, estamos *inventando* novas significações através de metáforas e analogias construídas a partir de nossas referências simbólicas (WAGNER, 2010), que por sua vez são dependentes de nosso contexto de vida-pensamento, do mundo percebido através de nossa cultura. Portanto, pensar sobre a própria “cultura” não deslegitima a mesma, mas é a essência do contato entre contextos de viver distintos.

Carneiro Cunha (2009) explicita que a construção da identidade étnica se utiliza ideologicamente da tradição, selecionando elementos culturais a serem *preservados*, dando-os aparência de imutabilidade. Todavia, como a cultura é dinâmica -pois o mundo também é-, extraídos de seu contexto originário, os elementos culturais inevitavelmente se alteram. No momento em que se selecionam elementos de identificação a serem valorizados e *mantidos*, estes sofrem uma inflação de sentidos, uma extensão de seu significado original. Compreendo que a identidade étnica se torna política, se utilizando dos elementos tradicionais para dar continuidade -mesmo que por meio das *formas* dos elementos culturais- aos *processos* tradicionais de vida-pensamento.

A etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009)

A etnicidade inventa a “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) como elementos de contraste compartilhados. As aspas indicam o caráter de uma metalinguagem que se cria a partir da reflexividade sobre a própria cultura . Ao

refletir sobre a própria cultura, e em contato com outras, levanta-se a bandeira da “cultura”, manifesto identitário de qualquer etnia em contato com as outras etnias e suas outras “culturas”. A “cultura” enquanto contraste é, portanto, um diferenciador étnico.

Certa vez um “gaúcho” bem intencionado decidiu apresentar a um índio um elemento de sua “cultura”: lhe ofereceu um chimarrão. Momento constrangedor, pois, desavisado, não sabia que a erva mate é uma planta que convive há milhares de anos entre povos originários, dos pés dos Andes até a costa atlântica, sendo elemento essencial da cultura de alguns povos originários, como os Mbyá Guarani. Fato que não diminui a legitimidade da erva mate na tradição “gaúcha”, mas que revela uma apropriação cultural de um elemento indígena pelos colonos. Isso revela o dinamismo histórico e a obrigatória comunicabilidade da etnicidade, através da qual se inventa a própria “cultura”.

Cultura (esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais), paradoxalmente, é criadora e criatura da “cultura” (metadiscorso reflexivo sobre a cultura), e vice-versa. Em outras palavras, há uma via de retroalimentação entre os dois fenômenos, pois a “cultura” nasce da cultura ao mesmo tempo que a modifica, transformando a si mesma. É gerado um movimento cíclico de mudanças de forma, o que Ian Hacking (apud CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 363) chamaria de efeito de *looping*: seres humanos têm consciência de que são classificados, e essa consciência tem efeitos próprios. Chama-se esse caráter metadiscursivo de reflexividade. A reflexividade apenas destaca um processo inerente ao pensamento humano, que é a aprendizagem de sistemas de significação pela invenção desses significados a partir das possibilidades imagéticas ofertadas pelo contexto de vida.

Todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de “inovar sobre” (isto é, “ser reflexivamente motivados em contraste com”) as extensões de suas significações para outras áreas. [...] construindo metáfora sobre metáfora de modo a redirecionar continuamente a força de

expressões anteriores e subsumi-la em novas construções.  
(WAGNER, 2010)

A partir dos autores referidos, entende-se a cultura em nível de entidade coletiva, como um conjunto de significados compartilhados em um grupo étnico, regional, comunitário, familiar, (ou seja qual for a estrutura de organização social) que destaca e distingue aquele grupo perante outros; mas também se entende cultura em nível interpessoal, como um conjunto de significados únicos referentes ao contexto simbólico de uma pessoa e às conexões únicas que ela produz, ao se utilizar da mente reflexiva para reinventar significados através do uso de analogias e metáforas possíveis em seu contexto. Os dois entendimentos são complementares e comunicantes, visto que o fenômeno da cultura tem uma dimensão coletiva e, portanto, homogeneizadora da diversidade (importante para a simplificação e compreensão da própria diferença), mas essencialmente se dá a nível de indivíduo enquanto pessoa no mundo, podendo ou não se estabelecer na “cultura” enquanto compartilhamento coletivo de identidade.

A busca por uma dissolução da ideia de cultura construída na mente a partir de um processamento “interno” do mundo “externo” se faz necessária, pois a cultura que eu utilizo nesse trabalho se refere a sistemas de significação interiorizados não através de mentes flutuantes, mas de corpos agentes, organismos que interagem com o mundo e que, por meio dessas interações, percebem o processo de viver-pensar. Portanto, os símbolos associados às metáforas e analogias geradoras de significados nada mais são que imagens, sons, estímulos corporalizados através da interação entre o corpo e o mundo envolvente. A cultura, portanto, vive nos corpos das pessoas, e seus significados dinâmicos só fazem sentido se associados ao mundo experiencial. Essa interpretação de cultura visa conciliar as ideias de Manuela Carneiro da Cunha (2009), Roy Wagner (2010), e Tim Ingold (2000), sendo esse último a referência para tratar do processo corporal por onde é dada a aprendizagem, a cultura, a vida.

## 1.2 Perspectiva do habitar, corporalidade e temporalidade nas relações do mundo.

### 1.2.1 Perspectiva do habitar e dualidades mente/corpo

Ingold (2000), por uma abordagem que une biologia, psicologia e antropologia, introduz seu conceito de “*dwelling perspective*”, ou perspectiva do habitar, “uma perspectiva que trata a imersão do organismo-pessoa num ambiente ou mundo-vivo, como uma inescapável condição de existência“. Essa perspectiva surge como uma alternativa de pensamento em relação à “*building perspective*”, que traduzo como perspectiva do construir.

[...] tem sido usual, dentre a antropologia social e cultural, supor que as pessoas vivem num mundo -de sociedades ou culturas- no qual forma e significado já estão definidos. É assumido, em outras palavras, que elas precisam necessariamente ‘construir’ o mundo, em consciência, antes de poderem agir sobre ele. Eu me refiro a essa ideia como *building perspective* (INGOLD, 2000, p.153)

A perspectiva do construir parte do princípio de que nos impomos sobre uma realidade externa a nós, o mundo natural, fonte material e sensitiva de possibilidades de construção cultural. Separa-se o mundo físico do mundo percebido, “assim como ele é reconstruído na mente através do ordenamento de dados sensitivos em termos de esquemas cognitivos adquiridos” (INGOLD, 2000, p. 178). Essa dicotomia separa “*percepção*” de “*mundo*”, pois, a priori, o indivíduo passa por uma reconstrução mental do mundo antes de se engajar no mesmo, ser agente.

Habitar e construir são palavras de uma mesma origem linguística. A palavra germânica para o verbo *construir* é *bauen*, oriunda do antigo alemão e inglês, *buon*, que significa “*to dwell*”, habitar. O significado de *habitar* subentendia mais do que ocupar uma casa, uma habitação: era a maneira com que alguém vive sua vida, “ ‘*I dwell, you dwell*’ é idêntico a ‘eu sou, você é’ ”. *Bauen*, ou *construir*, tem ainda outro sentido, de preservar, cuidar, ou mais especificamente cultivar o solo. E então um terceiro sentido, de construir, fazer alguma coisa, uma edificação. Os entendimentos

modernos de construir são, portanto, cultivo e construção, que estariam englobadas no uso primordial de jeito de ser, de habitar. (INGOLD, 2000, p.185)

Todavia, esse entendimento essencial e amplo foi perdido ao longo do tempo: o pensamento moderno simplificou *construir* apenas como *cultivo* e *construção*, esquecendo-se do sentido original de *bauen*, “ser/viver”. Por isso parece redescobrir o *habitar* como sinônimo de *habitação*, lugar de vida de um corpo em um mundo previamente construído. (INGOLD, 2000, p.185). A perspectiva do habitar trazida por Ingold (2000) parece justamente querer nos lembrar desse “significado esquecido” de *bauen*, em que estar em um lugar significa ser parte constituinte daquele lugar, vivenciá-lo.

Habitar o mundo, para nós humanos, significa ser um “organismo-pessoa-no ambiente”, ou seja, toda percepção, pensamento, aprendizado, é corporalizado. Esse fenômeno ocorre num contexto de interações dos organismos com o mundo envolvente. As interações são movimentos dependentes e ao mesmo tempo produtores dos ritmos do “mundo-vivo”, sendo o corpo em si a *forma* e a formação dessa interação rítmica com o mundo. (INGOLD, 2000). “Mente não é ‘na cabeça’ mais do que ‘por aí no mundo’, mas imanente no ativo, perceptual envolvimento de organismo e ambiente”. (BATESON, 1973, apud INGOLD, 2000, p. 171)

Construir, portanto, não é um processo de transcrição de um projeto mental para uma realidade material, mesmo considerando a maneira singular como a espécie humana planeja a realidade com seus pensamentos.

[...] – talvez unicamente entre os animais – [humanos] terem a capacidade de visionar formas antes de implementá-las, mas essa “visionação” [no sentido de visualizar antes, planejar] é em si mesma uma atividade exercida por uma pessoa em um real-mundo-ambiente, em vez de um intelecto desencorpado movimentando-se em um espaço subjetivo no qual são representados os problemas que ele busca resolver (INGOLD, 2000, p.186)

Vista a necessidade de desprendimento dessa separação clássica entre o campo das ideias e o mundo real, a ideia de corporalidade, *embodiment*, segundo o autor, surge como um paradigma para o estudo da cultura, denunciando a dicotomia entre mente e corpo. Todavia, essa visão de corpo ainda serviria como uma interface entre sujeito e objeto. “Antes colocado com o organismo, ao lado da biologia, o corpo

tem agora reaparecido como um 'sujeito', do lado da cultura. Longe de colapsar o dualismo cartesiano entre sujeito e objeto, esse movimento de fato serve para reproduzi-lo". (INGOLD, 2000, p.170) Portanto, seria necessário um último passo para consolidar a teoria da corporalidade, reconhecer que o corpo é o organismo, que o processo de corporalização é o mesmo que o processo de organização do corpo no ambiente. Sendo assim, a ideia de corporalidade pode exprimir uma dualidade entre forma e processo, corpo e organismo, vivos e não-vivos, nas inter-relações estabelecidas no mundo.

Sujeito e objeto advém da separação entre "ciências da natureza" das "ciências humanas" como duas categorias intelectuais distintas. Assim como tantas outras dicotomias do pensamento contemporâneo, essa separação reside em uma fundamentação cartesiana. Isso ainda gera uma belicosa polarização entre essas vertentes lógicas, humanas e naturais. "Surpreendente quando você lembra que a divisão do trabalho entre ciências naturais e humanidades – e, na antropologia, entre as divisões biológicas e socioculturais – reside numa fundação Cartesiana". (INGOLD, 2000, p.173)

### 1.2.2 Perspectiva do habitar e "uma nova ecologia"

Para Ingold (2000), psicologia e antropologia devem, como uma mesma lógica, se inserir em um contexto corpóreo, ecológico, de interconexões: "Agora nós reconhecemos que tais processos como pensamento, percepção, memória e aprendizado tem de ser estudados dentro de contextos ecológicos de inter-relações entre pessoas e seus ambientes". O autor sugere uma nova abordagem de entendimento sobre o fenômeno humano, "o estudo de como as pessoas percebem, agem, pensam, sabem, aprendem e lembram, em suas configurações de envolvimento mútuo, prático, no mundo-vivido". (INGOLD, 2000, p.171)

Trata-se da busca por "uma maneira completamente nova de pensar sobre os organismos e sobre as relações com seus ambientes; em resumo, uma nova ecologia" (INGOLD, 2000, p.173), em que o agente em um "mundo-vivido", através de seu habitar a paisagem, seja o ponto de vista do "estudo dos organismos no

mundo”, incluindo a humanidade e seus processos singulares de habitar, dissolvendo-se a separação entre corpo e mente, humanidade e natureza.

O argumento de Ingold (2000) é que, se por um lado existem informações que são transmitidas intergeracionalmente e que não estão nos genes, por outro, não há necessidade de se utilizar de uma categoria analítica como cultura para explicar a diversidade “dos arranjos vivos humanos”. Os aprendizados são gerados com o ambiente, carregados nos corpos dos seres. A perspectiva do habitar, *dwelling perspective*, nos convida a um deslocamento em relação à percepção de mundo: compreender o “animal-em-seu-ambiente” em vez do “indivíduo-completo-em-si” como nosso ponto de vista para o entendimento da humanidade e o mundo envolvente do qual ela faz parte.

Uma grande virtude humana é a capacidade de acúmulo de conhecimento, carregando novas possibilidades a cada geração. Portanto, podemos concluir que as mudanças nas *corporalizadas* habilidades e orientações dos seres humanos são condicionadas historicamente. Este é um exemplo de como a perspectiva do habitar permite dissolver a separação entre história e evolução, pois, entendendo evolução como “diferenciação ao longo do tempo das formas e capacidades dos organismos”, a mudança histórica dos modos de habitar – e seu conhecimento acumulado, inclusive coisas, construções – também é evolucionária. “Não é necessário, portanto, invocar um tipo de teoria, da evolução biológica, para tratar da transição do ninho para a cabana, e outro tipo, da cultura histórica, para tratar da transição da cabana para o arranha-céu “. (INGOLD, 2000, p. 187)

Assim, a cultura, “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313), não se trata de uma assimilação simbólica de uma realidade externa, internalizada mentalmente a partir de metáforas e analogias que geram significado, transformando a própria realidade externa. Tão pouco *cultura* deve ser colocada em oposição com *natureza*. Cultura faz parte de um processo de evolução histórica das relações dos corpos-organismos humanos com o mundo.

A partir da percepção orgânica, sensitiva, dos ritmos e movimentos que nos estimulam, é que geramos o aprendizado que poderá ser acumulado e transmitido

entre gerações. Não assimilamos o mundo através de construções simbólicas do pensamento, mas os próprios símbolos (e analogias e metáforas criadas a partir deles) provém da paisagem e do contexto ambiental em que estamos inseridos; precisam de uma imagem física para fazer sentido, uma memória, que só entendemos enquanto vivermos nosso contexto. A linguagem está no corpo, é uma comunicação dos significados percebidos pelo animal-no-ambiente, através dos quais os “esquemas” são “interiorizados” na corporalidade, em vez de numa isolada ressignificação mental do indivíduo humano. A cultura não faz o mundo, o mundo é também cultura, que também faz o mundo. Parte de organismos em inter-relação com o ambiente através das formas do mundo.

Ingold (2000) aponta que essa é uma discussão que inverte a ideia de *forma sobre o processo*, que impera no pensamento ocidental. Viver não se trata de um processo de entendimento do mundo a partir da percepção de formas pré-existentes que, então, são então interiorizadas por meio de significações, mas o próprio processo em que as formas são criadas. A vida acontece em um mundo-vivido, em uma constante consonância de movimentos e transformações de organismos e ambiente. O habitar se dá na paisagem que nos envolve e com a qual nos comunicamos, interagimos, através dos ritmos da temporalidade.

### 1.2.3 Temporalidade da paisagem

*Sentada na cadeira de balanço. Da varanda, os ritmos conhecidos de mais um dia, embora sempre sejam diferentes. A cadeira range contra as tábuas do piso das araucárias que um dia se enraizaram naquele lugar, interagindo com solo, ar, chuvas, corpos. Movimentos percorridos de modo que chegamos naquele presente. A velha se balança lentamente, mira fixo ao horizonte. Alguém caminhando na estrada a cumprimenta, “Boa tarde, vendo o tempo passar?”. Vivendo. (texto do autor)*

Seguindo a lógica da dualidade cartesiana, quando falamos em paisagem, podemos pensar em uma composição neutra de elementos naturais, alheios a

atividade humana, ou como socialmente construída, uma composição fruto de um ordenamento simbólico-cognitivo do espaço.

A perspectiva do habitar convida a nos desprendermos dessas lógicas (humanidade/natureza, ideal/material, subjetivo/objetivo). Perceber a paisagem é produzir “um ato de recordar, e recordar não é tanto uma questão de resgatar uma imagem interna, guardada na mente, quanto é se engajar perceptualmente em um ambiente que em si mesmo está impregnado do passado” (INGOLD, 2000, p.189) Aqui, o passado representa a continuidade mutante do inter-relacional ambiente, organizante/organizado por meio dos movimentos de formas gerados pela temporalidade da paisagem.

“Em resumo, a paisagem é o mundo como ele é conhecido por aqueles que habitam num lugar, quem vive seus locais e viaja pelos caminhos que os conectam. Não é, portanto, idêntico ao que nós talvez, de outro modo, chamamos de ambiente?” Essa questão de Ingold (2000, p.193), nos leva a refletir sobre o significado de ambiente, em comparação com a paisagem. Todavia, também salienta outro ponto sobre a paisagem, que é seu caráter de transitoriedade perceptual ao longo do deslocamento do organismo. Vejamos.

Lugares são conectados por caminhos, todo caminho levando a novos lugares, mas não há limites ou fronteiras entre eles. A paisagem é um contínuo de organismos e formas que não se divide em subunidades, em blocos de espaço, pelo contrário, é uma complexa rede de formas interconectadas, em movimento. Limites são definidos a partir da conveniência dos interesses humanos, e que, como qualquer ideia, provém do entendimento corporal da pessoa com o mundo. Uma montanha só se separa de uma planície porque a pessoa que as vê já pisou por inclinações, já sentiu os diferentes contextos da paisagem, viveu as formas e os estímulos, significando a imagem que ela vê. Através da vivência daqueles lugares, a paisagem muda, e assim são aprendidas diferenciações dos lugares que podem ser classificados como for conveniente, a exemplo da inclinação do solo que distingue uma montanha da planície. Essa divisão serve ao entendimento humano, mas o mundo não é uma divisão de pedaços, e sim uma continuidade de formas em movimentos, que provocam ritmos em consonâncias, formando a paisagem a partir de cada ponto de vista, transformado pelo deslocamento na temporalidade da paisagem. (INGOLD, 2000)

Assim, paisagem não se trata de uma “Imaginação cartográfica” (INGOLD, 2000), em que a mente abrange toda a superfície do lugar, onipresentemente, entendendo a paisagem como uma só composição de objetos, uma totalidade para a qual qualquer um poderia olhar. Paisagem é o mundo diante de nós sob o ponto de vista de tudo que nos envolve. Nesse contexto, da percepção do corpo de seus arredores, é que se criam as ideias e pensamentos, os estímulos da imaginação humana. Imagem e ação, percepção e prática, coisas inseparáveis que existem a partir do habitar o mundo na perspectiva de cada um.

Ao movimentar-se, o mundo se altera para o organismo. O que se vê, se escuta, os odores, as sensações táteis, se modificam ao se percorrer um caminho, ao longo do tempo. Os significados estão atrelados ao mundo, sendo a relação do organismo com a paisagem em que se habita o modo pelo qual esses significados são entendidos. Movimento é a mudança das formas através do tempo, sendo os estímulos provocados pelos movimentos da paisagem o que se interpreta pelo organismo, gerando significados singulares dependentes da vida experienciada por cada indivíduo, pois cada um percorre seu trajeto corpóreo, com suas próprias predisposições, percepções, atenções, que modificam os significados produzidos pelas relações com o mundo-vivido.

Quanto a distinção entre paisagem e ambiente, para Ingold (2000), trata-se de uma diferença de enfoque no entender o mundo. Enquanto *paisagem* foca na forma, *ambiente* diz respeito a função. O ambiente é organizado pelos organismos através da prática do habitar a paisagem. As mudanças de forma provocadas pelos movimentos da paisagem reorganizam os ambientes. Habitar é uma interação com as formas da paisagem de modo que o organismo muda seu jeito de viver para se adaptar as formas, tanto quanto muda as formas para tornar o ambiente favorável ao seu jeito de viver.

Do mesmo modo, o conceito de corpo enfatiza a forma em vez da função de um ser vivo. “Se o corpo é a forma na qual uma criatura se faz presente como ser-no-mundo, então o mundo de seu ser-em apresenta a si mesmo na forma da paisagem” Corpo e paisagem (forma), assim como organismo e ambiente (processo), são duplas complementares. Uma se insere na outra, fazem parte do mesmo. As formas de corpo e paisagem são geradas e modificadas através do processo de desdobramento das relações produzidas na interface entre organismo e

ambiente. Esse processo pode ser chamado de corporalidade, *embodiment*. (INGOLD, 2000)

Ingold (2000, p.193), define corporalidade como “um movimento de incorporação em vez de inscrição, não uma transcrição do mundo material pela forma, mas um movimento em que as próprias formas são geradas” Os organismos incorporam os ciclos da vida, os processos que criam a eles mesmos. Estando corpo e paisagem no mesmo campo das formas, associadas aos processos ambientais, supõe-se que a paisagem também está sujeita a corporalidade.

Não poderia ser dito o mesmo a respeito do ambiente? Será possível identificar ciclos correspondentes [...] os quais constroem a si mesmos nas formas da paisagem, e pelos quais a paisagem poderia ser entendida como corporalidade? (INGOLD, 2000, p.193)

Para pensarmos a corporalidade de uma paisagem, precisamos nos ater sobre o processo da temporalidade. Ingold (2000) cria dois pontos de vista hipotéticos para explicar a ideia de temporalidade. Na ótica “B”, os eventos acontecem isoladamente, sucedendo um ao outro, em unidades de tempo. Aqui, há um tempo cronológico que separa os acontecimentos, cabendo a história, recortar alguns desses eventos sucedidos para criar explicações sociais para o passado. Já em “A”, cada evento é visto envolvido em um padrão de retenções, “*retentions*”, do passado e prospecções/antecipações/visionações, “*protentions*”, para o futuro.

Essa ótica “A” do autor, portanto, não dicotomiza temporalidade e historicidade que, em suas retenções e prospecções dos eventos vividos, conduzem a experiência dos organismos que, através das atividades no mundo, desenvolvem a vida social. Temporalidade e historicidade indicam movimento interdependente do *continuum* dos ritmos e aprendizados produzidos em nível de processo evolutivo do mundo, através das atividades incorporadas pelos organismos-no-ambiente. Essas atividades ou habilidades, incorporadas pela ação no tempo, condicionadas historicamente, é o que se chama de “*taskscape*”, que tem um caráter social ao ser entendida em nível de comunicação entre as pessoas.

A temporalidade da *taskscape* é social, não porque a sociedade provê um molde no qual atividades particulares encontram medidas independentes, mas porque pessoas, na performance de suas atividades, também atendem umas às outras. (INGOLD, 2000, p.196)

“*Tasks*” são definidas como operações práticas exercidas por agentes hábeis àquelas operações, num ambiente, como parte de suas vidas, ou seja, *tasks*, ou atividades, constituem ações do habitar, e vigoram seu significado pela associada composição das diversas atividades exercidas pelas pessoas. (INGOLD, 2000)

Portanto, o conhecimento historicamente acumulado na verdade é a composição presente das formas geradas nas interações dos “organismos-pessoas-no-ambiente” ao longo de um processo histórico-temporal. A temporalidade das atividades incorporadas da humanidade, “enquanto intrínseca em vez de externamente imposta (metronômica), reside não em um ritmo particular, mas na rede de inter-relações entre múltiplos ritmos dos quais as próprias atividades incorporadas, *taskscape*, são constituídas.” (INGOLD, 2000, p.197) Por isso, paisagem e atividades incorporadas, *landscape* e *taskscape*, não devem ser pensadas como uma oposição entre natureza e cultura, mas como formas e atividades incorporadas que envolvem e produzem as relações humanas no ambiente.

Há uma singularidade no presente de cada ser, na medida em que cada corpo vive suas próprias experiências, estando cada momento percebido de maneira única por cada organismo. A corporalidade é o processo pelo qual os organismos vivem o tempo. Agora, entendemos que o ambiente se transforma, sendo o processo de mudança das formas da paisagem. Conclui-se disso, que as formas da paisagem também são corporalidades em movimento com o tempo. Acelerando o tempo, ao nos desprendermos de nossos ritmos de percepção temporal, veríamos que as árvores não são fixas, mas corpos em movimento, rios trilham caminhos, mares sobem, descem, desaparecem, montanhas se transformam. Esses movimentos são provocados pela temporalidade da paisagem, ou seja, uma multiplicidade de ritmos e consonâncias provocados pelos encontros de formas dos corpos agentes, num processo de interações entre os movimentos desse “mundo-vivido”, sob o prisma do tempo. (INGOLD, 2000)

Portanto, os padrões de ressonância dos ritmos provocados pelos movimentos dos “agentes-no-mundo” é o que faz o próprio mundo-no-tempo. A ressonância não está apenas nas atividades dos organismos com o mundo, mas o mundo também é agente, produz movimentos que ressoam nos corpos. Forma, tempo, atividade, geram o processo que chamamos de existência, a qual é

percebida singularmente pelos corpos em interação, organismos que se relacionam com o mundo, transformando a paisagem, organizando o ambiente, na mesma medida em que a paisagem dialoga com os corpos, e o ambiente condiciona os organismos. Cada corpo-organismo, pela interface com o mundo envolvente, a paisagem-ambiente, produz padrões rítmicos que desenharam o mundo através do tempo. Nessa teia de inter-relações, o paradoxo está na sobreposição dos entendimentos de indivíduo e mundo. Essa é perspectiva do habitar, estar em um mundo vivido por inter-relações com a multiplicidade de atividades geradoras dos ritmos dos movimentos ao longo do tempo.

Concluindo, este capítulo permitiu aprofundar o entendimento sobre cultura e relações étnicas, bem como ampliar as ideias sobre o que é estar no mundo, e a maneira com que nos relacionamos com ele. Cultura é um jeito de entender os sistemas de significações interiorizados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) através da criação dinâmica de metáforas e analogias a partir das imagens percebidas pelo ser-no-mundo, reinventando-se em ciclos de mudanças dessas significações (WAGNER, 2010). Todavia, essa maneira singular de cada ser em perceber o mundo e agir sobre ele, não se difere do processo de inter-relações de organismo e ambiente. (INGOLD, 2000) Portanto, essas significações em constante recriação, nada mais são do que as percepções do ambiente incorporadas pelos organismos, dependentes do contexto de paisagem em que se está inserido, em um prisma de continuidade transformante, condicionada historicamente pelos movimentos da temporalidade.

## **2. O APOIADOR E A CRIANÇA**

### **2.1 Método de relação**

Enquanto realizador de um estudo que se embasa na antropologia contemporânea, busco um método de relação com os Mbyá Guarani que se põe

sensível à relatividade contextual e perceptiva da minha pessoa. Assim, não busco descrever ou analisar racionalmente o *multiverso* de eventos e significações envolvidos no processo de parceria com a comunidade Mbyá da Tekoá Ka'aguy Porã (especialmente com o cacique André Benites), em sua luta por uma vida digna, de acordo com seus desejos, seu protagonismo de ação política, mas sim utilizar-se das vivências com a comunidade para *inventar* uma percepção da “cultura” Mbyá que represente uma lógica próxima a lógica existente na comunidade, mais detalhadamente no pensamento vivido de André, que carrega em seu corpo-espírito os aprendizados do seu viver.

Este trabalho não tem a pretensão de querer analisar a prática da “cultura”, Tekó Jeapó, como se fotografasse uma verdade, pois qualquer tentativa nesse sentido seria frustrada, não só pela alteridade que condiciona nossos sistemas de vida-pensamento, mas também pelas lentes de percepção do mundo de um interlocutor-pessoa; lentes que, senão inflexíveis, imprescindíveis à condição humana. Nesse sentido, compreendo esta escrita como uma invenção que busca certa objetividade, mas que sempre será relativa a minha perspectiva sobre os fatos. Portanto, não descrevo ou analiso como se faria com um fato científico, mas busco uma “*tradução*” (WAGNER, 2010) proximal da “cultura” Mbyá guarani contemporânea para facilitar a compreensão das pessoas de minha própria “cultura”, assim, servindo aos interesses diplomáticos do povo Mbyá guarani. Minha referência são as palavras dos indígenas citados, junto a convivência com essas pessoas. É claro que no processo de tradução existe a inerente interpretação do interlocutor. Sou parte agente desse estudo, desde o corpo às palavras.

Estou me baseando nas experiências vividas com André e outros Mbyá, na minha própria vivência com o mundo e nos aprendizados que construí durante essa experiência, inclusive no que diz respeito a minha trajetória acadêmica. Dentre o universo contextual que guia minha pessoa, no tocante aos embasamentos teóricos, destaco a antropologia de Manuela Carneiro da Cunha, Roy Wagner e Tim Ingold como pilares do desenvolvimento desse auto-estudo com o mundo.

## 2.2 Relatividade e completude

Vimos que a antropologia clássica surge em um contexto histórico em que havia uma íntima relação entre a ciência e o etnocentrismo europeu, através da qual escalas hierárquicas destacavam a superioridade de umas culturas sobre às outras, seguindo as ideias de um pensamento evolutivo linear. Hoje, há vertentes da antropologia, a exemplo de Ingold (2000), que assumem a inexistência de culturas como algo próprio da vida humana, sendo o termo considerado uma classificação teórica utilizada para adequar o pensamento humano a dicotomia, de base cartesiana, entre humanidade e natureza. Quando hoje a antropologia trata da cultura, assume uma postura de equivalência entre evoluções históricas variadas dos povos, inexistindo meios de qualificar culturas em qualquer tipo de escala de progresso, ou classificação natural. A partir dessa premissa, Roy Wagner (2010) explica que toda cultura pode ser entendida como uma manifestação específica do fenômeno humano.

Uma vez que jamais se descobriu um método infalível para "classificar" culturas diferentes e ordená-las em seus tipos naturais, presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Essa pressuposição é denominada "relatividade cultural". [...] A ideia de "relação" é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como "análise" ou "exame", com suas pretensões de objetividade absoluta (WAGNER, 2010, p.29)

O antropólogo “não formula hipóteses”, foca no processo; deve partir do princípio de que está usando as lentes de sua própria “cultura” para se relacionar e perceber a “outra”. A consciência desse processo gera uma diferença da ciência antropológica frente a outras, materialistas. É necessário renunciar ao racionalismo clássico, de objetividade absoluta, em favor de uma objetividade relativa, construída a partir das referências de sua cultura. Por mais imparcial que o pesquisador consiga ser -e ele deve procurar essa imparcialidade-, jamais conseguirá ser completamente imparcial, pois isso implicaria um desprendimento absoluto de seu contexto enquanto “organismo-pessoa-no-mundo” (INGOLD, 2000), algo impossível. (WAGNER, 2010)

Assim, nos defrontamos com um paradoxo, no qual a supostamente neutra objetificação analítica da cultura acaba por descaracterizar a totalidade da mesma. Se deve escolher entre a completude de uma linguagem ou a coerência racional (objetiva). Carneiro da Cunha (2009) ressalta que os antropólogos, assim como os povos tradicionais, escolhem a completude. Mais do que legítima, a “cultura” (metadiscurso reflexivo) é essencialmente mutante, em constante adequação com a também mutante cultura, sendo essa performance de contraste formada por e formadora de realidades.

Enquanto a ciência for realizada por humanos, o discurso e a interpretação de resultados estarão fadados, mais ou menos, à cultura, e em última análise a linguagem. A diferença é que enquanto a objetividade absoluta caminha em direção ao horizonte da imparcialidade, a antropologia aceita a *completude* da relatividade do fenômeno humano. Se trata, portanto, de uma abordagem dialética, que transgride a separação arbitrária entre objetividade e subjetividade. “Realidades são o que fazemos delas, não o que elas fazem de nós ou o que nos fazem fazer”. (WAGNER, 2010, p.23)

## 2.3 Estudo de campo

Para alcançar um entendimento aprofundado sobre o Outro, o pesquisador não deve se externalizar ao mundo estudado, a pessoa deve se entregar à vivência, procurar o “choque cultural” de Roy Wganer (2010), para então desenvolver ferramentas de “controle” (ibid.) diante das situações vividas. Por um lado, desprendendo-se das invisíveis amarras lógicas de sua cultura, por outro, buscando situar-se em uma nova rede de significações da "cultura" estudada, o antropólogo se vê em uma ponte entre culturas, em busca de conciliar intelectualmente os significados através de uma invenção dialógica filtrada por suas percepções. E quanto mais se aprofunda no processo, mais se coloca em um limbo, uma pessoa vista como estranha, em constante distanciamento dos valores de sua cultura materna, ao passo que sempre será um forasteiro para a comunidade com quem trabalha. (WAGNER, 2010)

Viver corporalmente uma antropologia presencial é muito importante, na medida que somente convivendo no dia-a-dia com as pessoas de interesse é que se entenderá uma noção da “cultura” a partir da realidade apresentada por essas próprias pessoas. Este trabalho escrito que apresento, assim como qualquer texto, jamais poderá nos ensinar a completude de percepções presentes em uma vivência do corpo-pessoa em inter-relação com outras pessoas e o ambiente que as envolve. Roy Wagner (2010, p.29) salienta que “Uma antropologia que jamais ultrapasse os limites de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência.” Ou seja, a simples reprodução, ou interpretação, de textos de outros autores cria mais um degrau de distanciamento entre o mundo em foco e a imaginação interpretativa do pesquisador. Além do estudo teórico, é preciso ir a campo para se buscar um entendimento a partir da paisagem-tempo-vivida, caso contrário, o estudo será um reflexo de outro estudo, se abstendo da multiplicidade de percepções presentes na corporalidade em campo, que transbordam o limite de palavras escritas.

Assim, percebo que o campo nos auxilia no sentido de perceber realidades, possibilidades de se viver a vida. É um oceano de aprendizados, que se entende apenas uma superfície, e ainda sob nosso ângulo de visão. Mesmo sem entender, conseguimos sentir o frescor de estímulos provocados por um mergulho nas intermináveis águas de um conjunto de significados tão complexo. Mergulhar nesse oceano, no entanto, pode vir a ser algo desafiador e, por vezes, solitário.

O antropólogo que chega pela primeira vez em campo tende a sentir-se solitário e desamparado. Ele pode ou não saber algo sobre as pessoas que veio estudar, pode até ser capaz de falar sua língua, mas permanece o fato de que como pessoa ele tem de começar do zero. É como uma pessoa, então, como um participante, que começa sua invenção da cultura estudada. Ele até agora experimentou a “cultura” como uma abstração acadêmica, uma coisa supostamente tão diversa e tão multifacetada, e no entanto monolítica, que se torna difícil apoderar-se dela ou visualizá-la. Mas, enquanto ele não puder “ver” essa cultura em torno de si, ela lhe será de pouco conforto ou utilidade. (WAGNER, 2010, p.31)

Há de se pedir licença, ser cordial, e -mais importante- não se reduzir diante das interações, e sim entregar-se totalmente ao contato, às trocas humanas a partir da convivência, assim como Roy Wagner (2010) salienta. Conciliar a entrega pessoal com a abertura de uma comunidade também é importante, se deve estar atento e sensitivo aos detalhes que não se mostram, pois, “a vida em uma pequena comunidade é geralmente muito mais íntima do que imagina o recém-chegado.” (ibid., p. 32)

Há também uma interessante inversão, acentuada na atividade de campo, mas presente nas mais diversas interações entre contextos pessoais, inclusive de uma mesma cidade ou bairro. Essa inversão se dá a partir do “choque cultural” de Roy Wagner (2010), a tensão provocada pelo estranhamento entre dois contextos humanos contrastantes. Nele, “a “cultura” local se manifesta ao antropólogo primeiramente por meio de sua própria inadequação; contra o pano de fundo de seu novo ambiente, foi ele que se tornou “visível”.” (ibid., p. 34) Ou seja, o pesquisador também se torna o pesquisado, tanto no sentido de curiosidade, como no sentido de autodefesa da comunidade, frente a um estranho com interesses, muitas vezes, ainda incompreendidos. O autor diz que se cria, por parte da comunidade estudada, um receio, uma precaução com o estranho que, ao mesmo tempo que o pesquisador pode ser tratado com cordialidade, é vigiado, sendo as atividades e os conhecimentos apresentados a ele selecionados com cuidado pela comunidade. Essa fase de estranhamento pode gerar efeitos na mente do pesquisador.

Tipicamente, a pessoa em questão fica deprimida e ansiosa, podendo fechar-se em si mesma ou agarrar qualquer oportunidade para se comunicar com os outros. Em um grau de que raramente nos damos conta, dependemos da participação dos outros em nossas vidas e da nossa própria participação nas vidas dos Outros (WAGNER, 2010, p.34)

Nessa fase de aproximação e estranhamento, Wagner (2010) indica que o pesquisador precisa focar seus esforços no “controle” do choque cultural, lidar com a situação de desamparo inicial. O processo é facilitado na medida em que a personalidade e a sensibilidade estejam vigorosas, e o emocional equilibrado (afinal, se trata, antes de tudo, de uma relação humana). Predisposições pessoais também existem: é fácil imaginar que o contexto de vida-pensamento de uma pessoa permita

mais ou menos afinidade com linguagem, práticas, paisagem onde situa-se a “cultura” estudada, determinando seu potencial de compreensão sobre a mesma. O distanciamento de sua “cultura” de origem, somado ao processo de invenção de interconexões entre dois universos simbólicos, entre dois modos de vida, pode criar no antropólogo “a ilusão de transcendê-los. Isso explica muito do poder que a antropologia tem sobre seus convertidos: sua mensagem evangélica atrai pessoas que desejam se emancipar de suas culturas.” (ibid., p.38)

De fato, ao apoiar-se na noção de cultura para pensar e controlar as situações vividas, essas experiências também controlam sua própria noção de cultura. Uma “cultura” é inventada para aquelas pessoas, ao mesmo tempo que as pessoas inventam uma “cultura” para ele ver. A “invenção é “controlada” pela imagem da realidade e pela falta de consciência do criador sobre o fato de estar criando.” (WAGNER, 2010, p.40)

Quando ocorre a vivência de campo (compartilhamento de tempos, ideias, afetos), apesar de entendermos a cultura em suas diferentes instâncias, coletivas e individuais, sendo permeável ao dinamismo histórico, dependente de contextos e entendimentos pessoais e, portanto, relativa, é difícil desviar de um entendimento da “cultura” como uma entidade concreta e coletiva, a qual o pesquisador deseja investigar, desvendando suas regras, um conjunto de significados claros e sólidos, podendo ser aprendido. Para Wagner (2010), de certa forma esse entendimento facilita a vida do pesquisador, que se conforta em achar que pode aprender aquela “cultura”. Mas jamais ele conseguirá aprender aquele sistema do mesmo modo que um nativo ou uma criança aprenderia (ibidem), porque, nascido e educado em uma cultura, e consciente da mesma, ele parte de uma outra perspectiva, alterando seu processo de entendimento e aprendizado. Ele possui um “referencial simbólico” a partir do qual construirá suas analogias e metáforas geradoras de significados. Sua linguagem passa por uma nova teia de significados, atrelados a cultura e paisagem distintas. Vivendo a alteridade, naturalmente se buscam formas de compreender aquelas novas relações, porém sempre sob o prisma do próprio contexto de vida.

## 2.3 O apoiador e a criança

*“[...] se deparam com um forasteiro excêntrico, intrometido, de aparência curiosa e estranhamente ingênuo vivendo entre elas; alguém que, como uma criança, não para de fazer perguntas e precisa ser ensinado acerca de tudo.” (WAGNER, 2010, p.34)*

Pelas conversas e momentos presenciados, me arrisco a dizer que todas pessoas apoiadoras não indígenas dessa Retomada -e eu sou uma delas- compartilham um quê do peso de um entendimento da dívida histórica que a sociedade não indígena tem com os povos originários contemporâneos, que tiveram seus antepassados usurpados, violentados e mortos, e continuam em situação grave até os dias de hoje, em que seus direitos conquistados ainda não repercutem as condições dignas de vida por eles reivindicadas. Os apoiadores também compartilham, em alguma medida, a vontade de dar “sentido” a própria vida; procuram, por meio do contato com a sabedoria indígena, uma jornada de autoconhecimento, uma *retomada de si*. São pessoas que aparentemente acreditam nos Mbyá Guarani como referência de uma necessária mudança de percepção na humanidade.

Quando estou convivendo com os Mbyá, me vejo em uma ambiguidade de posição. Por vezes sou um apoiador, ou seja, um juruá interessado em dar o suporte necessário para o processo da Retomada, um diplomata entre dois mundos, que busca levar e trazer representações dos pensamentos e interesses envolvidos no processo, a serviço dos Mbyá. Porém, há momentos em que decido *soltar* meu corpo em seus ímpetos, me ponho a observar, sentir o ambiente, interagir com os sujeitos em minha volta, que se tornam todos interesse de minha curiosidade.

Essa posição de corpo-observador não é simplesmente escolhida por mim, mas fruto de uma situação repleta de mistérios e novidades, de maneira que, em busca de aprendizado, mas também de satisfazer uma necessidade básica do ser humano, estabelecer vínculos de relação com outras pessoas, me ponho a oferecer a comunicação e o afeto, esperando reciprocidade. Essa reciprocidade muitas vezes é acentuada no contato com as *kyringue*, crianças, guiando as relações do cotidiano

a elas. Essa relação com as crianças parte de um co-posicionamento entre minhas vontades e o “lugar” que a comunidade “achou” para mim, o jeito de interagir que coube às ocasiões. Assim, não procuro agir como “tio”, mas como *amigo* dessas crianças. A diferença consiste em negar a figura de autoridade, dando maior valor ao pensamento de igualdade entre mim e as *kyringue*, pois tento me integrar como mais uma delas. Assim, fujo de bloqueios morais, busco o corpo em movimento, animal, palavras são poucas, gestos, sons e olhares são o que importa. Procuro por sorrisos, vislumbres, brincadeiras, momentos de convivência que propiciem o frescor genuíno da alegria corporal das pessoas.

A seguir, trago reflexões a partir da apresentação de fragmentos dos momentos vividos. Baseado nas ideias de Ingold (2000), entendo que viver é a continuidade do processo de estar no mundo, a evolução temporal do corpo-organismo, que carrega, em sua corporalidade, a história dos aprendizados desenvolvidos pelas inter-relações com a paisagem-ambiente. Assim como na paisagem e seus limites arbitrariamente criados, nós humanos costumamos separar a continuidade da vida em momentos. Chamarei esses momentos de *vivências*. As vivências não se dão por um corpo isolado, mas por um corpo *convivendo* com as formas interagentes do mundo e os estímulos provocados por isso. A intensidade do processo depende da percepção, entrega sensível do corpo aos acontecimentos vividos, entendidos a partir de uma contextualidade histórica do organismo perceptor.

Meu segundo encontro com André Benites foi ao recebê-lo pela primeira vez em minha casa; passaríamos um fim de semana inteiro repleto de vivências. Enquanto íamos para o apartamento onde resido, a presença dos Mbyá sensibilizou meu olhar sobre o trânsito noturno. Conversamos sobre um rio de máquinas de olhos vermelhos, cubos de aço transportando pequenas pessoas solitárias até as confortáveis residências onde se trancam da noite no mundo. Meu apartamento, em um bairro central da cidade, era apenas mais um cubículo padronizado dentre as inúmeras células de concreto que constituem o prédio. Da janela se via mais paredes e mais janelas, mas com uma torcida de pescoço, ao olhar para cima víamos, através das luzes de um passado estelar, uma perspectiva do universo. Todos se fizeram à vontade instantaneamente. André acompanhava uma família Mbyá da Tekoá Ka’aguy Porã. Eliana, a mãe da família, foi direto se espreguiçar no

sofá, e todos encontraram um lugar confortável para ficar. O casal Eliana e Romário, acompanhados dos filhos Fabiana e Mailson, além de André, estavam cansados e famintos. Meu primeiro ato foi preparar um mate e oferecer amendoim, o segundo foi pensar na janta. Nesse contexto de convivência “forçada” pela ocasião, damos os primeiros passos para estabelecer intimidade e confiança. É mais ou menos assim: um dia eu vou até a aldeia e me ofereço para apoiar seu movimento; no outro, o cacique André vem até minha casa e decide conhecer melhor quem é essa pessoa, testar sua palavra de apoiador. Lá estávamos.

Antes de começar o preparo dos alimentos, lembrei de um livro de histórias escrito em Mbyá Guarani, que estava em meu quarto. Peguei-o e discretamente pus em cima da mesa da sala. Romário logo percebeu, e mostrou ao seu filho Mailson, 6 anos, procurando testar sua capacidade de leitura. Não demorou para que o objeto virasse a atração da sala. A família inteira ficou muito interessada pelas histórias e desenhos presentes no livro. Durante o fim de semana, haveriam outros momentos em que nós assistimos documentários, músicas, danças Mbyá guarani e também de outras etnias. Lembro um momento em que André botou para tocar um vídeo que começava com a tradicional música Mbyá tocada em suas danças. Nesse instante o pequeno Mailson começou a dançar, mexendo os pezinhos ao ritmo do som.

Destacou-se, para mim, a valorização que conferem às mídias em que a cultura indígena é mostrada. São pessoas com acesso a internet, acesso às “redes sociais”, acesso a meios de difusão cultural controlados pelos juruá. A representatividade étnica nesses meios é extremamente desigual, invisibiliza-os. Por isso, ao valorizar sua etnicidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1979), querem se ver representados na internet. Mais do que isso, a mídia se torna uma ótima maneira de alcançar novos conhecimentos sobre a própria cultura. Vimos filmes que traziam a realidade de comunidades Mbyá Guarani na Argentina, no Paraguai. Através desses filmes, a voz dos sábios chegou até seus corpos.

Eu e André dormimos na sala, enquanto a família dormiu em quatro pessoas na minha cama. Mailson é uma criança encantadora. Descobriu o chocolate escondido em minha gaveta, fato que só percebi dias depois, ao ver a embalagem em um canto do quarto. Descobriu também minha escaleta (teclado de sopro), interagimos um pouco com ela, brincando com as notas, e depois deixei ele e Fabiana entretidos com o brinquedo. A escaleta viria a ser meu “despertador natural”

das manhãs seguintes. Mailson gosta de desenhos animados, como o “Titio Avô”, de Peter Browngardt, desenha super-heróis, e volta e meia está dando saltos, giros e socos no ar, como um bravo guerreiro. Também descobriu que o botão caído do sofá se encaixava perfeitamente dentro de uma tampinha de garrafa, criando uma roda muito divertida, que girou por toda a casa. No dia do evento sobre a Retomada na UFRGS, enquanto os Mbyá montavam a exposição dos artesanatos, eu estava ansioso demais para apenas ficar observando o movimento, com o mate na mão. Resolvi me entregar aos movimentos e chamei Mailson, e então nós começamos a brincar de “capoeira”, dando giros, rasteiras, chutes em câmera lenta. Ele estranhou no começo, mas se divertiu, e assim ficamos por alguns momentos.

Eu gosto de interagir com as crianças. Com elas, posso me desprender do comportamento adulto, me entregar para as vontades do corpo, para as inspirações do faz de conta e as brincadeiras sem julgamentos. Me divirto com a *permissão* para ser criança. Na Tekoá Ka’aguy Porã, em Maquiné, sempre escuto um “Gustavo!” de alguma criança, uma mostra de que já me conhecem e de que, imagino, gostam de mim. É muito comum ver as kyringue brincarem de futebol ou de vôlei. Gosto de jogar com elas, é um momento propício para risadas e interação, e no qual me sinto confortável, no papel de um irmão mais velho ensinando algo que tem mais experiência. Nessas interações, percebi que as crianças aprendiam comigo novas palavras em português, como “de cabeça!” ou “olha o cruzamento!”, que então eram repetidas por elas. Outra vez um garoto decidiu entrar dentro de um tonel que estava deitado ao chão, fazendo-o girar. Notei a movimentação e me aproximei para ver aquela cena. Não resisti a interação, e dei uma empurradinha no tonel, o que fez uma cabeça sorridente sair pra fora e me olhar. Demos risadas e ele fez um som ao bater a mão no tonel. Eu respondi no mesmo tom. O menino replicou com outros toques, dessa vez um ritmo maior, o qual eu prontamente retornei, e assim seguimos brincando. Ele não fala português, eu não falo Mbyá Guarani, mas nos comunicamos muito bem naquele momento. Aqui mostra-se a essência da comunicação, uma inter-relação de corpos-organismos em movimentos percebidos por mútua atenção.

O Sol dourava nossas visões durante a primeira colheita do avati hetê, milho Mbyá Guarani, da Tekoá Ka’aguy Porã. A colheita é atividade designada às mulheres. Eliana foi quem guiou as várias meninas que viviam aquele aprendizado pela primeira vez. Mais uma etapa da ‘escola do milho’<sup>1</sup> Mbyá acontecia no habitar

da Tekoá Ka'aguy Porã. Enquanto o avati hetê era passado na fumaça da fogueira pelas xejary, Romário chega ao meu lado oferecendo uma batata doce assada, explicando-se que já comia porque estava com fome. Como um pedaço da batata, e pergunto sobre o porquê da fumaça. Ele conta que o avati, assim como "*qualquer fruto, todo alimento novo*", é abençoado com fumaça da fogueira antes de ser consumido para "*limpar os corpos*", uma limpeza tanto física como espiritual, ao afastar os vermes e consagrar o alimento pelo fogo ancestral.

O vice-cacique, Karaí Thiago, é um jovem sorridente, sarcástico e brincalhão. Tem idade próxima da minha, o que, somado a sua personalidade comunicativa e amigável, faz com que nós nos entendamos bem em nossas conversas. Ele cuida de um filhote de jaguatirica encontrado "*sozinho, no mato, pelas crianças*". É Tiago quem me mostra a plantação na roça da Tekoá, onde se vê o avati hetê, melância Mbyá, aipim, moranga, batata doce, entre outros. No dia da colheita do avati hetê, Tiago olhou para mim e disse "*xeiru, quer assar um milho? Ó, esse tá bonito*", entregando a espiga em minhas mãos. Então fui me agachar junto com as Mbyá Eliana, Sandra, e as kyingue, para queimar os pelos dos dedos ao longo do divertido processo de assar o milho na brasa. Após o momento inicial, todos juruá foram convidados para assar seus milhos. Não me adiantei apenas na prática de assar, mas de comer também. Com a permissão de Romário, utilizei-me dos "privilégios de criança" para comer o milho assado antes de todos estarem prontos. Sabor fresco e doce, riquíssimo em detalhes que acariciaram meu paladar. Tirei alguns grãos para comer e passei a espiga adiante.

As crianças na Tekoá Ka'aguy Porã estão mais felizes que nunca. Isso se expressa nos relatos dos caciques, mas é visível a qualquer visitante. Elas correm, dançam, jogam futebol, bolinha de gude, tomam banho de lama, banho de rio, pescam, caminham no mato, sobem nas árvores, respiram ar puro e comem alimentos saudáveis diretamente da mata. A Retomada está sendo feita para elas, são elas a esperança do futuro da comunidade, a motivação para a luta das lideranças Mbyá Guarani. Quando os Mbyá falam em 'plano de vida', estão falando das kyingue, em propiciar a elas a continuidade dos ensinamentos ancestrais, por meio de uma paisagem que permita a completude do nhanderekó. Por conta disso, André dá muita importância ao seu projeto de escola da Tekoá Ka'aguy Porã, escola Tekó Jeapó, assunto que veremos na sequência desse trabalho.

Karaí André Benites, cacique da Tekoá Ka'aguy Porã, tem 36 anos de vida por diferentes Tekoás, na companhia da esposa Sandra, e seus filhos. É cacique pela primeira vez, “*acabei sendo cacique por experiência, comunidade viu que tenho responsabilidade para isso*”, e desde então vive um ano intenso por sua responsabilidade diplomática, mas também feliz, por estar vivendo com sua família em um lugar saudável, uma Tekoá abundante em vidas e recursos.

*Me considero natural de Maquiné. Sempre gostei desse lugar, aqui é calmo, eu conheço, tenho amigos. Rodei por aldeias, mas nunca ameí como Maquiné. Vivi em Charqueadas, Torres, Santa Catarina, Osório, não consegui ficar. Sempre tive o sentimento de voltar. Agora to aqui, na minha casa, no meu lugar, com amigos, sem preocupação. Antes de vir pra cá, morei perto do centro de Maquiné, num lote de um conhecido, só eu e minha família. Mas não dava pra viver bem, tinha limites [...] Tenho esperança em muitas coisas. Sempre acredito, não importa tempo. E vejo resultados. Pensava, um dia tenho que encontrar um lugarzinho pra minha família morar, ser feliz [...] Quando veio a ideia de retomar aqui, ligava pras famílias e dizia, ‘vou entrar ali’. Foi juntando as pessoas, bem rápido. Acredito que vem muito mais famílias depois que a gente conseguir legalizar a retomada. Tem muitos que tão inseguros de vir pra cá, tão esperando a decisão do juiz. Estamos lutando para isso, e aqui vamos ficar. Aqui é meu primeiro e último lugar. (André Benites, 2017)*

Mesmo quando o corpo expressa ansiedade, o cacique se comporta e fala com calma e segurança; suas palavras ecoam mensagens objetivas, porém suaves. Essa suavidade é percebida na comunicação com seus filhos, uma suavidade amorosa. Sandra, esposa de André, aparenta ser igualmente amorosa; nas vezes que cruzamos nossos olhares, encontrei a profundidade de uma alma doce e um sorriso carinhoso, encantador, daqueles que impossibilitam outra reação senão retornar o carinho. Pude conviver em maior proximidade com quatro de seus filhos, Bonifácio, Cleonir, Denis e Rahyoni, especialmente quando nós fizemos a visita a Tekoá Yryyapu, em Granja Vargas. Nesse dia, tivemos algumas interações interessantes, que são abordadas no relato de campo em anexo neste trabalho.

André comenta que o ano de 2017 foi de aprendizados intensos, reconhecendo avanços em sua comunicação verbal e escrita em português. A língua portuguesa foi aprendida da mesma maneira que tudo em sua vida, experienciando, por interesse próprio, por meio das convivências com os outros. Nunca frequentou escolas formais, mas lê, escreve, sabe matemática, como se tivesse estudado. Bergamaschi (2007, p. 114) evidencia a necessidade dos Guarani aprenderem a escrita por sobrevivência, sendo as letras incorporadas por um processo de “apropriação da escrita: não apreendida no livro, de acordo com a concepção ocidental, porém revelada, afirmando uma concepção de aprendizagem que é indígena e prescinde da escola”. A posição de cacique está fazendo André desenvolver ainda mais essas habilidades, junto a oralidade em português e o poder de negociação. É surpreendente a velocidade com que André está desenvolvendo essas habilidades, sendo que ele mesmo percebe e comenta, com alegria, a evolução de sua capacidade argumentativa na língua portuguesa.

Nas falas de André, de modo semelhante as palavras do xeramoí Agostinho, da Tekoá Yryyapu, a língua portuguesa é abordada com criticidade. Agostinho comenta que as ruínas antigas são prova de que os Mbyá Guarani vivem nesse território muito antes da chegada dos portugueses, e portanto, os brasileiros não falam brasileiro, mas usam a língua estrangeira do europeu, o português; assim, a língua brasileira é o Guarani, e não o português. André corrobora essa ideia, e comenta que precisa aprender português para poder se comunicar com os não índios, inclusive para poder defender sua comunidade, mas essa obrigação não deveria ser dos Guarani, pois os juruá também teriam que se esforçar, aprender a falar a língua Guarani.

Em novembro de 2017, André dormiu uma noite em minha casa, e nessa ocasião, aproveitamos para debater sobre o projeto de escola da aldeia com o qual estou envolvido, e que abordarei na sequência deste trabalho. Mostrei o que escrevera para ele. Eram duas páginas sobre o jeito Mbyá de viver e os motivos para se construir uma escola autônoma na aldeia, intitulada “Tekó Jeapó”, termo traduzido por André como “*cultura em ação*” Mbyá Guarani. A leitura dessas páginas provocou uma longa discussão entre nós. André esteve muito interessado em acompanhar a leitura, de modo que líamos frase por frase, muitas vezes repetidamente, até que cada palavra do texto fosse aprovada pelo entendimento do

cacique. O texto ganhou muita qualidade com as contribuições de André, que incluiu maiores detalhes sobre o modo de vida e significados de suas práticas tradicionais.

A língua portuguesa, entretanto, apresenta uma dificuldade para representar o entendimento adequado da vida-pensamento Mbyá Guarani. O significado das palavras depende de um contexto de vida de cada pessoa, que atribui suas próprias interpretações sobre as palavras. No momento que utilizamos uma língua “estrangeira” para falar da cultura Mbyá, a interpretação de André parte de um contexto de diferença mais acentuada, em que é muito comum não haver palavras em português que traduzam com exatidão o significado das palavras em Guarani. André, diferentemente de mim, sabe falar ambas as línguas, cabendo a ele o importante trabalho de conciliar os significados dessas perspectivas epistemológicas, para que a tradução fique próxima do pensamento indígena. Uma das palavras que mais chamou atenção de André foi “habitar”. André conhece a palavra pelo senso comum juruá, que entende habitar no sentido de habitação, morar em uma casa. Por isso, o cacique não gostou da presença dessa palavra no texto. Então, nós dialogamos sobre esse entendimento, de maneira que pude mostrar a ele que existe um entendimento mais amplo de habitar, que inclusive poderia representar a ideia da relação íntima entre os Mbyá e o mato, sendo a Tekoá em que se habita, não só as casas, mas todas as interações com a paisagem existentes. Após essa breve explicação, resolvemos manter a palavra, destacada em outra cor, para posterior avaliação sobre sua manutenção ou não no texto.

Aqui se mostra a “consciência crítica” (Stavenhagen, 1971. In WALSH, 2007) de André, que questiona as afirmações dos juruá, não se cala frente a verdades prontas. Para Catherine Walsh (2007), as palavras estão sendo (re)criadas, buscando-se novas epistemologias, que a partir de uma desconstrução do pensamento vigente (embasado na *universidade* do pensamento “monolítico, monocultural e ‘universal’” (ibid, p.103) que centraliza o pensamento científico ocidental como conhecimento único), se integram a *pluriversidade* de cosmologias. Assim, penso que os conceitos devem ser utilizados considerando-se a descolonização de seus significados, buscando-se a fuga do mecanicismo e universalidade ocidental da lógica de pensar que absolutiza a linguagem em significados da hegemonia “monocutural”. Acredito que André também busca

tensionar o significado das palavras em português, conferindo significados próprios a elas.

Como é de costume entre os Mbyá Guarani, André pensa muito sobre o viver, traz em sua experiência corporal elementos filosóficos. Logo no início de nosso convívio, ouvi-lo dissertar sobre sua esperança. *“Gosto da palavra esperança. Não é que nem sonho, que pode não se realizar. Eu sou bom de esperar. Faço o que preciso fazer, e não tenho pressa, porque sei que, tendo esperança, as coisas vão acontecer”* Poucos meses depois, em um evento de fim de ano do CEBB, o cacique definiu a palavra novamente. *“Esperança é esperar acontecer coisas boas. Todo mundo já está conectado, só as vezes ainda não chegou o momento de se encontrar”*. A ideia de interconectividade de André dialoga com o que é trazido por Stumpf (2014). Beatriz Stumpf, nesse trabalho, utiliza-se de diversos autores para evidenciar que a ideia de interconectividade entre os seres de uma Terra que é um organismo vivo, é comum em várias cosmologias indígenas do mundo. Essas cosmologias possivelmente são fonte para o desenvolvimento da perspectiva sistêmica, paradigma iniciado pelo biólogo Von Bertalanffy, e desenvolvido por pensadores como Fritjof Capra, Leonardo Boff, entre tantos outros que versam sobre pensamento sistêmico e ecologia profunda, que visa compreender o mundo com base numa “consciência de integração, inter-relação e interdependência de todos os fenômenos, em uma visão unificada entre vida, mente, matéria e espírito”. (STUMPF, 2014, p.62)

Aos poucos, nossa relação se estreita, ganhamos confiança um no outro. Se, por momentos, trabalho como apoiador da causa Mbyá, debatendo ideias, trabalhando no projeto da escola, auxiliando em seus movimentos diplomáticos na cidade, escrevendo este trabalho de conclusão, produzindo textos para cartazes que divulgam a Retomada; em outros momentos sou apenas um xeiru, pessoa amiga, que prosea, dá risada, compartilha o tempo e o mate. Sempre estou fazendo perguntas a André, e ele me responde com paciência. No dia em que debatemos o texto Tekó Jeapó em minha casa, nós também assistimos filmes os dois, ele me contou piadas, e houve um momento em que disse que eu tinha que aprender a falar Guarani. O sorriso em seu rosto ao proferir essas palavras me confortou e encheu de alegria, como se aquele gesto carregasse um “você é bem vindo em nossa comunidade” em suas entrelinhas. Realmente é assim que me sinto, bem vindo.

Desde meu primeiro encontro com o cacique André Benites, procurei situar esse trabalho de conclusão dentro de ações que fossem de interesse da comunidade da Tekoá Ka'aguy Porã, o que daria a esse trabalho um significado maior do que uma pesquisa individual, por interesses individuais de fim de curso de graduação. Encontrei um jeito de contribuir para a comunidade, conciliando o “apoio” com esta pesquisa. Esse jeito foi participar de um novo grupo que se criava a partir da articulação de André, que acionou algumas pessoas da rede de apoiadores da Retomada no Yvyrupá, para tratar de um assunto muito importante para a comunidade: a criação de uma escola para a nova Tekoá Ka'aguy Porã.

O primeiro encontro do grupo, que então seria chamado de “Tekó Jeapó”, ocorreu em outubro, no CEBB, durante a já referida estadia de André, Romário e sua família, em minha casa. O grupo formou-se comigo, a jornalista Ana, e as mães, educadoras e “habitantes” do centro budista, Helisa e Vanessa, além, é claro, de André e Romário. Posteriormente, mais pessoas integrariam o grupo, especialmente pessoas da “Rede pela Paz”, que agregariam muita força para a realização do projeto, *“Sou de paciência, sempre procurei pessoas para conseguir expressar essas ideias, agora encontrei essas meninas da Rede pela Paz e Beija Flor”*. A ideia de André foi juntar essas pessoas para auxiliá-lo no planejamento para a construção de uma escola própria da comunidade, sob uma perspectiva inovadora, sonhada pela comunidade da Tekoá Ka'aguy Porã, de autonomia nas práticas escolares, sem qualquer vínculo de dependência do Estado. A partir de então, nós nos reuniríamos periodicamente para escrever um projeto para essa escola, bem como para organizar ações para arrecadação de recursos visando a materialização da obra.

Foi o projeto de escola Tekó Jeapó da Tekoá Ka'aguy Porã que guiou muitas das minhas ações ao longo desse estudo, sendo abordado no capítulo 3. Esse projeto faz parte de um projeto mais amplo, de Retomada no Yvyrupá, no qual é exprimida, por parte das lideranças Mbyá, a importância do apoio político de apoiadores não indígenas. Todavia, há uma tênue linha separando o apoio considerado essencial para facilitar o empoderamento das comunidades, do apoio que acaba interferindo de modo a prejudicar a autonomia e o bem quisto jeito tradicional de ser das mesmas.

## 2.4 Diálogos interétnicos

De fato, sabemos que a indústria da vida-pensamento ocidental tem séculos de experiência acumulada em vender sonhos de consumo material, atrelados a normatizações fantasiosas de jeitos de viver e de padrões de belezas excludentes, representados numa mídia hegemonicamente branca, rica, sorridente e magra, muito discrepante das realidades de uma população que em geral vive culpada e insatisfeita consigo, justamente por comprar uma imagem vendida como desejo de vida, incorporando esse ideal em seus anseios de consumo. Não é sobre isso que irei escrever aqui.

Bergamaschi (2007) retrata os conflitos da aldeia da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, “acuada diante do “mundo dos brancos”, que seduz as pessoas para um modo de vida ocidental”, e que luta para manter suas tradições. A autora traz a fala do cacique dessa Tekoá, José Cirilo, “O jovem se atrai mais pelo lado dos brancos, quer saber o que tem de bom de lá. Mas a raiz tá lá pra gente pensar. Temos que reviver a nossa cultura” (idem, 2004; apud BERGAMASCHI, 2007, p.121). Assim, nota-se a preocupação das lideranças Guarani regionais em relação à “sedução” da cultura juruá sobre os jovens. Todavia, o pensamento não é de isolamento e negação da cultura não indígena. O caminho que eu percebi, ao longo desse estudo, está em conciliar conhecimento e tecnologias “brancos” e indígenas, de maneira a aproveitar as coisas “boas” dos juruá, sem deixar de valorizar as práticas tradicionais em movimento.

Vejo nos esportes e na música, bons exemplos dessa conciliação cultural. Na retomada de Maquiné, já presenciei os Mbyá escutando músicas “de branco” em seus celulares, mas isso em nada parece prejudicar seu gosto pela música tradicional. Seu João, sogro de Romário, tem grande habilidade para tocar a rabeca Guarani, e seu corpo-organismo resguarda a técnica de construir o instrumento, conhecimento que está sendo transmitido para os jovens. Todos os dias os Mbyá se reúnem para fazer música, cantar e dançar, o que constitui uma de suas principais práticas de lazer. Do mesmo modo, a comunidade pratica diariamente brincadeiras com bola, como vôlei e futebol, sendo que, aos domingos, participa dos jogos de futebol no campo da “Pinheiro”, região de Maquiné, o que constitui um momento de

interação com os juruá do município. Porém, esse gosto pelo futebol também não parece interferir em suas práticas tradicionais. As brincadeiras de roda, assim como os banhos de rio, e construção de mondéu para caça, constituem momentos lúdicos tradicionais e vividos com muito gosto pelas kyringue.

Romário Benites da Silva é considerado, pela comunidade, o principal professor da Tekoá Ka'aguy Porã. Diariamente ele junta as kyringue para incentivá-las às práticas tradicionais, e elas, como se mostram muito interessadas, também o incentivam a ensinar mais coisas, assim como ele mesmo me relatou. “*Os meninos já fazem as armadilhas, brincando. Depois vão me incentivando a ensinar a fazer armadilha de verdade*”. Esse é um exemplo da “cultura em ação”, processo considerado a essência da educação Guarani, vivencial e na qual o protagonismo das aulas é das próprias crianças, motivadas em aprender sua cultura-vivida. É Romário quem criou as músicas da Ka'aguy Porã, que até agora são quatro. Passamos 31 de dezembro de 2017 juntos, em um evento do CEBB, Viamão. Durante a venda de artesanatos, ele disse já ter “*gente perguntando se tem CD pra vender*”. Nessa ocasião, foi eu quem tratei de incentivá-lo a fazer o álbum de músicas, ainda em 2018. O professor fica animado, e espera criar mais músicas para poder gravar o disco.

Ingold (2000) se refere à música como uma excelente comparação a vida em sociedade.

Se poderia argumentar que na ressonância dos movimentos e sentimentos que se originam do engajamento de atenções mútuas entre as pessoas, em contextos compartilhados de atividades práticas, reside a própria fundação da socialidade. (ibid, p.196)

Para o autor, a música espelha a *taskscape*, atividades sociais em consonância rítmica, incorporadas pelas interações cíclicas com a paisagem ao longo do tempo. A comparação se dá a partir do entendimento processual de uma orquestra. Há uma multiplicidade de estímulos com os quais um músico lida concomitantemente: o tocar do próprio instrumento, a atenção ao maestro, e a atenção aos outros instrumentos. Todas as ações concomitantes de uma orquestra são dependentes entre si, são consonantes, e caminham por um tempo não cronológico mas rítmico, em que cada instrumento produz ritmos que ressoam junto com os outros, formando ciclos de tensões e resoluções em uma complexa teia de

interações sonoras. Para o autor essa é um exemplo perfeito para explicar como as atividades exercidas sobre uma paisagem geram uma complexidade de ritmos cíclicos, consonantes, gerados pelos movimentos das formas em interação.

A música Guarani não está apenas associada a dança e às brincadeiras tradicionais, sendo considerada um dos pontos centrais da sua cosmologia. Constitui um forte meio de conexão espiritual, no qual os cantos e danças são sempre realizados com intenção de comunicar a Nhanderu hetê, agradecer a vida, ou comunicar sofrimento e pedir sua ajuda. Os cantos e danças também são um pilar importante da educação Guarani, sempre associados a dimensão espiritual e ecológica do nhanderekó, de modo que as *kyringue* assimilam esse modo de pensar enquanto vivenciam a atividade. Assim, a aprendizagem Mbyá Guarani é sempre associada a práxis, ao fazer, de modo que os Mbyá percebem nessas vivências da *taskscape*, como a prática da música, uma grande amplitude de ensinamentos, que integram a filosofia de espiritualidade e relação com a paisagem, a linguagem, a política, as habilidades corporais, as brincadeiras, a alegria, como uma coisa só: a prática do nhanderekó, ou como André diz, tekó jeapó, cultura em ação. Uma vez que esses ensinamentos estejam presentes no cotidiano das *kyringue*, não haverá preocupações dos Mbyá quanto a “*morte da nossa cultura*”, assim referida por Romário, porque com essas práticas acontecendo de maneira plena, com as condições ambientais adequadas para tal, as *kyringue* poderão crescer sabendo *fazer* sua cultura, e poderão ter a liberdade de caminhar pela temporalidade da vida como bem entenderem, tendo em suas corporalidades a memória viva de seus processos tradicionais de interagir com o mundo. Assim, Mailson poderá ser um grande ‘tocador de escaleta’ caso queira, e isso em nada irá enfraquecer sua cosmologia, que viverá em seu corpo, pois ele teve tekó jeapó em sua infância. O conceito de tekó jeapó dialoga com a “*taskscape*” de Ingold (2000), e será melhor abordado no capítulo seguinte.

O evento de fim de ano no CEGB contou com a participação de mais de 40 pessoas da Tekoá Ka’aguy Porã, estando André Benites e José Cirilo compondo a mesa de debate “Culturas Tradicionais: Visões Encantadas”. O Lama Samten, figura espiritual máxima do centro budista de Viamão, tem buscado, junto com a comunidade do CEGB, uma aproximação com os Mbyá Guarani, buscando uma “*parceria espiritual*”, como o próprio André se refere a essa relação. O evento contou

com a participação de representantes religiosos de diferentes matrizes, além de filósofos, pensadores, que abordaram as atuais relações da sociedade, muito no sentido de usar as próprias diferenças das culturas para dissolver as divisões e tensões entre diferentes grupos étnicos ou espirituais, a partir de uma perspectiva de que todos estão interconectados, compondo a unidade da humanidade, em sua diversidade de manifestações. O que entendi do evento é que, em geral, se vivemos uma fase de autoafirmação dos grupos étnicos oprimidos, valorizando as diferenças, o passo seguinte é unir esses grupos por meio do diálogo interétnico e do apoio mútuo nas ações e debates de ideias.

Durante a mesa “Culturas Tradicionais: Visões Encantadas”, Cirillo e André se referiram ao Lama como karaí. “*Lama para nós é um karaí, assim como esse templo é uma Opy. Para mim, é muito parecido. Aqui, assim como na Opy, tem que tirar o tênis, colocar o pé no chão; todos sentam e escutam o karaí [...] somos todos iguais, só a língua é diferente*”, diz Cirilo. O cacique geral dos Mbyá do RS seguiu sua fala.

*Uma coisa que nunca nos faltou é força, mombaraete. Temos força para aguentar preconceito desde 1500, ouvir pessoas dizer ‘pra que terra, se índio não planta, não produz?’ [...] mas depois de tudo, estamos aqui, nossa cultura está viva [...] fico muito feliz de estar aqui, olho para essas pessoas e não vejo juruá. Muitas vezes, a pele é de branco, mas tem espírito indígena, de outra encarnação* (cacique José Cirilo, em evento no CEBB, 2017)

O evento contou com muitos momentos de interação e brincadeiras dos Guarani com os não indígenas. Pareciam estar a vontade, brincando, cantando, convivendo juntos (André até disse que se sente em casa no CEBB). Essa foi a principal mensagem, a possibilidade de convivência mútua, em que as diferenças não se destacam mais do que a integração de todos como um grande grupo, com intenções de paz e conciliação. Vi crianças de todas as cores brincando juntas, vi brincadeiras de roda Guarani com a participação dos juruá, e vi os juruá aprendendo a cantar as músicas criadas por Romário. Também participei de dinâmicas de dança e música organizadas pelos não indígenas, que tiveram a participação das kyringue, que brilhavam seus olhos, animadas com as atividades. A despedida dos Guarani foi emocionante. Os não indígenas resolveram retribuir o afeto dos Mbyá de um jeito

bem “Guarani” de agradecer: um coral foi montado para cantar em agradecimento aos Mbyá, durante sua despedida, o que se seguiu a uma grande roda de agradecimentos afetuosos. O momento foi emocionante, e talvez indique um futuro de relações interétnicas que já se faz presente.

Stumpf (2014) propõe que, assim como a escola, algo que não existia na educação tradicional, e que hoje está presente nas aldeias, que buscam se apropriar delas, num movimento de adaptação e transformação, outras tecnologias e conhecimentos não indígenas também passam pelo mesmo processo, como práticas relacionadas a educação ambiental intercultural, visando a recuperação ambiental dos territórios indígenas. Nesse sentido, me lembro de uma conversa que tive com Romário e Thiago, na qual, enquanto contemplávamos a roça, eles me falaram da vontade de construir uma composteira, refletindo o interesse em agregar essa tecnologia no cotidiano da Tekoá, possibilitando melhores resultados na produção de alimentos. Segundo a autora, a preocupação ambiental cresce nas comunidades Mbyá, visto que surgem novos problemas, como os resíduos sólidos da indústria, ou a falta de recursos naturais nas aldeias. Tais problemas seriam foco de projetos com viés intercultural, de educação ambiental, voltados ao plantio de mudas nativas e ao manejo dos resíduos.

A escola Tekó Jeapó é um dos melhores exemplos da intenção da comunidade em abrir-se para dialogar com outras cosmologias, possibilitando trocas entre conhecimentos de interesse, consolidando espaços nas Tekoá dedicados ao diálogo intercultural, como veremos no próximo capítulo. Os Guarani entendem que o contato entre as culturas é inevitável, de maneira que eles devem se organizar para utilizar esse contato a seu favor, melhorando sua qualidade de vida com “as coisas boas dos brancos” ao passo que controlam essas introduções para não prejudicarem os processos tradicionais que identificam sua etnicidade.

É fácil entender essa preocupação em manter as tradições, visto a imersão dessas comunidades na região mais povoada do Brasil, estando envolvidas por cidades de modos de vida distintos. Os Mbyá Guarani se orgulham de ter “mantido” suas tradições ao longo dos mais de 500 anos de colonização, e se preocupam em continuar com sua cultura-viva. Nesse sentido pessoas não indígenas, junto aos projetos levados às comunidades, podem ser recebidos simultaneamente com apreço e precaução. Além disso, há uma dimensão da cultura Mbyá Guarani que

difícilmente é mostrada para quem não pertence a comunidade. Essa proteção cosmológica é considerada essencial para os Mbyá, e talvez explique a força que esse povo demonstrou ao longo da história, resistindo aos projetos “brancos” que interferiam na vida das comunidades.

É notável o controle de André, e outros Mbyá, sobre as informações reveladas aos juruá. Por vezes, pessoas curiosas fazem perguntas um tanto invasivas sobre a vida na comunidade. A resposta dependerá tanto do humor do Mbyá, como da confiança estabelecida com a pessoa em questão. Já vi perguntas simples não respondidas, como pedidos de tradução de palavras, e outras perguntas íntimas do modo de vida respondidas, como as regras dos Mbyá com os recém nascidos. Ressalto que o Mbyá tende a valorizar muito a palavra, o olhar. Por isso, não só a relação pré-estabelecida é importante, mas a maneira de se expressar corporalmente, a entonação da voz e cada palavra utilizada na comunicação são importantes para a fluidez do diálogo. Isso não vale para qualquer relação humana?

Qualquer diálogo humano leva em consideração muito mais do que palavras, pois as palavras passam por uma interpretação pessoal que as significa singularmente. Além do mais, assim como com outros mamíferos, a comunicação ocorre por meio de gestos, olhares, entonações, ou seja, não a mente, mas o corpo é quem fala. Sobre a especificidade da comunicação Mbyá Guarani, deve-se entender o “tempo Guarani”. Os silêncios, a comunicação não verbal, as metáforas, a sensibilidade para entender as entrelinhas é importante. As relações sociais Mbyá são diferenciadas, tem regras subentendidas, possuem ritmos próprios, que contrastam com as regras e os ritmos da acelerada e ansiosa vida urbana.

Passei um dia inesquecível na Tekoá Yryyapu - Palmares do Sul, RS, junto com a família de André. Pude viver com eles aquele dia, e durante essa vivência, em alguns momentos, me percebi quase como se fosse mais um filho, ao passo que também representei o que sou, um apoiador juruá, que dialogava com o cacique e com xeramoí Agostinho, sustentando as ideias políticas de André, e em outros momentos, observando o diálogo entre eles. Acompanhei longas conversas com a presença do xeramoí Agostinho, proferidas em Mbyá, nas quais André explicou sua ideia de “tekó jeapó” ao mesmo tempo em que escutou muitos ensinamentos e conselhos do xeramoí. Em certo momento, notei que Agostinho falava repetidamente em “*nhanderekó*”. Ao fim do dia, enquanto retornávamos para Maquiné, perguntei a

André o que xeramoi havia ensinado sobre *nhanderekó*, sobre o que ele estava falando. Houve uma pequena pausa. André então respondeu, com a mão na cabeça, “*hmm, não sei*”. Eu lhe disse “hmm, entendi. Tem certas coisas que são só de Guarani para Guarani, né”. “*É..., mas não é isso, é que não sei explicar agora, preciso pensar para responder*”.

As palavras que os caciques nos dirigem são muito bem pensadas antes de serem proferidas. Eles comunicam a partir de um filtro prévio, e utilizam de analogias, comparando com o nosso mundo e nossos termos, para facilitar nosso entendimento, ao mesmo tempo em que selecionam o que consideram adequado para transmitir. Esse comportamento é muito importante, pois o cacique, como porta-voz, deve defender os interesses de uma comunidade, e não expô-la, em sua intimidade, aos curiosos (nem sempre bem intencionados) juruá, com seus juízos morais e intenções por vezes desconhecidas.

Os Mbyá Guarani, povo historicamente pacífico e espiritualizado, sofrem há séculos com os interesses econômicos e intelectuais dos juruá, que exploraram seu trabalho e conhecimento. De fato, muito mais do que exploração, a diferença étnica foi suficiente para os colonizadores submeterem esses povos a genocídios e etnocídios que perduram até os dias de hoje. Por isso, há uma porção de cautela por parte da comunidade, em relação aos contatos com os juruá. Muito já foi feito, contra a vontade dos Mbyá, por parte do Estado nacional, instituições religiosas, de pesquisa, e outros grupos. A gentileza e receptividade características desse grupo já foi usada para submetê-los a processos invasivos e não desejados. Nesse âmbito, o cacique André Benites diz que isso acontece até hoje, pois “*muitas vezes, o branco chega na aldeia com projeto pronto pra comunidade, e a comunidade diz sim, quando na verdade queria dizer não*”.

Essa fala mostra como muitas vezes projetos “bem intencionados” entram na comunidade contra sua vontade. Do ponto de vista dos pesquisadores, torna-se importante incentivar o protagonismo indígena sobre qualquer projeto desenvolvido em uma aldeia. Foram muitos anos submetendo-os a estudos intrometidos que os objetificam como passivos, alvos de um experimento social-científico, ou de interesses escusos. O grito que se transmite nos cantos das crianças e nas falas dos caciques é o mesmo: a comunidade quer autonomia para viver do seu jeito, fazer suas próprias escolhas. Percebo que ideias dos juruá são bem vindas, desde que

respeitem o protagonismo Mbyá, e sejam de interesse ao contexto vivido pelos indígenas. Com essas ressalvas, os projetos podem se desenvolver através de parcerias interétnicas, buscando refletir os desejos da comunidade, que poderá optar por incorporar esses projetos em seu cotidiano.

### **3. TEKÓ JEAPÓ**

Os pensamentos aqui trazidos são fruto de minha perspectiva das vivências compartilhadas com André Benites e outras pessoas da comunidade Mbyá guarani do RS, que me permitiram uma melhor compreensão das “motivações humanas” (WAGNER, 2010) envolvidas no processo da Retomada. Não busco uma pretenciosa descrição dos pensamentos das pessoas envolvidas, mas uma “tradução” (WAGNER, 2010), a partir da ótica de meu contexto de vida, que esteja próxima das ideias indígenas. Minhas interpretações estão presentes, visto que esse também é um autoestudo, no momento em que vivenciei os momentos, significando-os pela minha corporalidade. Para tanto, me baseei nos tempos-vividos compartilhados com os Mbyá, na Tekoá Ka’aguy Porã, assim como noutros caminhos e lugares em que os acompanhei, em sua missão de articulação de uma retomada dos seus “processos tradicionais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) de vida e produção de conhecimento, ao mesmo tempo em que se adaptam a um mundo de contato com outras “culturas”, valorizando seus conhecimentos ancestrais e buscando outros conhecimentos.

As citações das vozes indígenas mencionadas nesse capítulo têm origem nas vivências que ocorreram entre setembro e dezembro de 2017, já mencionadas anteriormente.

#### **3.1 Tekó jeapó**

*“Sempre existiu no coração, mas não tínhamos meios de mostrar na prática”  
(cacique André Benites)*

Em 7 de outubro, acompanhei André, Eliana, Romário e sua família, na reunião sobre a Retomada, que integrava o referido evento de direitos humanos da faculdade de direito da UFRGS. Nós seis passamos juntos um fim de semana repleto de compromissos em diferentes lugares. Durante essa convivência, tive a oportunidade de participar da primeira reunião do grupo que então se formava, voltado a dar sequência às ideias do André de construir uma escola com total autonomia Mbyá. Nesse contexto é que fui apresentado ao conceito de *tekó jeapó*, traduzido por ele mesmo como “cultura em ação”.

*Tekó jeapó* é a prática do *nhanderekó*, ou seja, só há um jeito de aprender a cultura Guarani, vivendo. Inserido no processo da Retomada Mbyá guarani no RS, é um conceito que traduz o cerne do *plano de vida* pensado pelos sábios karaí e os caciques organizados do RS: ter as condições para viver, em sua totalidade, o processo ancestral de inter-relação com a paisagem, possibilitando *nhanderekó*. Através da vivência, aprender os ofícios, as técnicas, os ensinamentos espirituais, estudar as matas, os bichos, as águas, o céu. É retomar as práticas que gerarão esse aprendizado às novas gerações do povo Mbyá guarani, garantindo a saúde do corpo-espírito.

Esse entendimento se refere aos processos internos dos Mbyá, demonstra sua vontade em dar continuidade a cultura-viva ancestral, “cosmoecológica” (CATAFESTO, 2009), de modo que os jovens escutem aos mais velhos, e aprendam o *nhanderekó* através do contato com *Nhanderú hetê*, o Deus verdadeiro, que vive em cada espírito da mata, conforme o cacique José Cirilo explica. “*Cada ser da mata tem espírito, quando eu falo com um inseto, estou falando com deus, porque aquele espírito é o contato com Deus*”. A partir de *tekó jeapó*, a retomada transcende território e práticas, a retomada é de Deus, da “*consciência de si*” citada por André.

Em novembro, acompanhei André e sua família em uma visita a Tekoá Yy Ryapu - Granja Vargas, sendo um dos motivos de nossa visita o capim santa fé, planta nativa que cresce na margem das lagoas da costa sul-rio-grandense, inclusive na lagoa da Tekoá, sendo manejada pela comunidade Mbyá. De uso tradicional, o

capim seria encomendado para fazer o telhado da escola da Tekoá Ka'aguy Porã. Após um dia memorável, saímos da Tekoá acompanhando kuaray, que se escondia no horizonte, deixando tudo que se via mais vermelho. Logo ao início de nosso retorno, André comenta, com um sorriso no rosto: *“Hoje foi grande dia para mim, escutei conselhos do xeramoí, que é um grande sábio. Eu conheci ele há muito tempo atrás e foi ele quem me ensinou muito do que eu sei. Isso é tekó jeapó. Fiquei muito feliz.”*.

Há outra compreensão, complementar, de *tekó jeapó*. Significa “mostrar a cultura em ação”, ou seja, uma vez fortalecida internamente, a Retomada no Yvyrupá ganha uma dimensão de contato com o mundo juruá. A cultura se faz na prática, e se mostra na prática. A partir de *tekó jeapó*, a comunicação dos Mbyá Guarani com a sociedade envolvente se dá através do esforço das comunidades em promover vivências com os juruá, isto é, mostrar suas percepções de mundo, motivações e interesses, através de seus corpos-espíritos, que cantam, dançam, agem para expressar suas angústias pelas violências sofridas, e suas alegrias em poder viver do seu jeito tradicional, junto a mata preservada.

Esse segundo entendimento de *tekó jeapó*, de contato com os juruá, me lembra Manuela Carneiro da Cunha (2009), quando escreve que a etnicidade (ou seja, a linguagem de contato de um povo com o Outro, destacando os valores coletivos que definem sua identidade enquanto grupo) gera um pensamento reflexivo sobre a própria cultura, de modo a recriá-la para o Outro e para si mesma. A autora fala em etnicidade enquanto linguagem da “cultura de contraste”, ou de resistência, na qual diferenças culturais são exacerbadas, infladas de significados que outrora não tinham. Em busca de resgatar as raízes históricas de seu antepassados -que foram subjugados, oprimidos, mortos pelos poderes coloniais- o grupo étnico procura se defender, fortalecendo sua “cultura”. A etnicidade, diferenciador cultural por definição, ganha o caráter político de resistência.

Tekó jeapó é mostrar essa diferença, despertar nas crianças o orgulho em ser Mbyá, mas pelo que percebo, para André vai além disso. Interpreto que *tekó jeapó*, na visão do cacique, significa não só resistência, mas também resiliência. Enquanto a resistência é uma oposição, no sentido de fincar os pés, resistir aos movimentos de mudanças impostas, a resiliência compreende um movimento estratégico de adaptação às mudanças, de maneira a guiar a própria transformação

frente às dificuldades. André procura por soluções estratégicas para duas questões complementares dessa problemática: garantir os processos ancestrais de vida-aprendizagem Guarani, ao passo que também prepara a comunidade para se adaptar ao mundo contemporâneo, para o contato com o diferente sistema de vida-aprendizagem juruá. Nesse sentido, a ideia do cacique é retomar os conhecimentos Mbyá, ensiná-los às crianças, mas também aproveitar os conhecimentos dos juruá para que “*a criança aprenda a se defender para representar seu povo*”. Isso implica trocas de conhecimento, uma via de mão dupla, em que os Mbyá possam aprender com os juruá ao mesmo tempo em que ensinam. E isso é muito relevante, pois estamos falando de uma realidade em que os Mbyá Guarani possam contar ao mundo sua própria história.

Romário Benites me contou que as músicas da Tekoá Ka’aguy Porã que se canta e se dança, são sempre voltadas a Deus, Nhanderu, mas também foram criadas por ele pensando nessa dualidade de tekó jeapó. Por exemplo, quanto às duas canções apresentadas no começo desse trabalho, Romário me disse que a primeira foi criada “*para os kuery*”, para ser cantada na aldeia, enquanto a segunda canção é *para mostrar tekó jeapó*, para ser cantada nos eventos de contato com os juruá. Assim, essas canções são parte importante desse processo de retomada e ampliação da visibilidade do jeito Guarani de viver.

Nesse sentido, destaco as ações dos caciques da “Retomada no Yvyrupá”, que apoiados por outras pessoas de suas comunidades e por juruás envolvidos no processo, trabalham para dar visibilidade a sua causa. Essa visibilidade, por ora, está voltada para a seguridade do território retomado, que ainda está sob processo judicial. Mas a vontade dos Mbyá é seguir sempre dando visibilidade a sua causa, pois o território é apenas o objetivo urgente, sendo a construção de novas formas de relação entre as ‘contrastantes’ culturas o objetivo contínuo. Acompanhei André em vários eventos, reuniões, celebrações, tanto na Tekoá Ka’aguy Porã quanto na cidade. Sua presença corporal confere o ambiente à palavra proferida, de maneira que esses momentos se tornam tempos em que o protagonismo da história é indígena, contada pelo indígena, sob sua percepção de mundo. Dois dos eventos mais importantes foram a cerimônia da colheita do avati na Tekoá Ka’aguy Porã e o “Ato show” em apoio a retomada Mbyá Guarani em Maquiné. Ambos eventos ocorrem ao fim do primeiro ano de retomada, a colheita do avati foi preparada pela

comunidade, especialmente para mostrar a “cultura” aos juruá apoiadores, enquanto o “Ato show”, no parque da Redenção, Porto Alegre, foi organizado por apoiadores para ampliar a visibilidade do movimento de Retomada Mbyá Guarani no RS. São dois exemplos que mostram como está acontecendo o processo de tekó jeapó, em que o Mbyá fortalece seu sistema de vida-aprendizagem, mas também trabalha para ampliar o diálogo com outras “culturas”, enriquecendo os estímulos do “habitar” de seu povo.

Tekó jeapó é algo presente em várias comunidades Mbyá Guarani, que agem no sentido de mostrar sua cultura aos não índios. Em 2017, tive a oportunidade de participar do primeiro encontro de astronomia da Tekoá Pindó Mirim (Itapuã), fruto de uma parceria estabelecida entre a comunidade da aldeia e pessoas vinculadas ao museu e ao planetário da UFRGS. Se tratava de um momento importante, parte de um processo político de interesse da comunidade, que abria suas portas para receber os moradores da vila de itapuã, bem como qualquer pessoa interessada em participar. Conversando durante o evento, descobri que vários moradores da vila de Itapuã, vizinha a aldeia, visitavam a Tekoá pela primeira vez. Houve uma grande preparação para tekó jeapó. Mais de 100 visitantes estavam presentes, faltando espaço para sentar na casa de cerimônias. Todos bem juntinhos, em trios, participaram do ritual de acolhimento na opy pela xejary e as crianças que dançavam para nós. Houve discurso do cacique, que também convidou a mãe para falar, quem abençoou o momento com suas palavras que agradecem aos deuses e ao mundo criado por eles. Ela é a pessoa mais velha e sábia da comunidade, ao ponto de o cacique ressaltar isso em sua fala de retomada do conhecimento Mbyá por meio dos ensinamentos dos mais velhos. O cacique chegou a brincar, “minha mãe é o nosso google!”. Além de trilhas noturnas e uma janta típica, houve a mostra de um filme sobre ruínas evidenciando a astronomia indígena no sul do Brasil, e um telescópio do Planetário UFRGS foi armado para os curiosos admirarem o universo em maiores detalhes. Essa prática de “tekó jeapó de contato” caminha no mesmo sentido das vontades de André e sua comunidade de organizar vivências interculturais de trocas de conhecimentos.

Se, como vimos, André tinha duas preocupações nessa problemática, a primeira já está sendo resolvida. A retomada do território onde estava a extinta Fepagro é um fato. Hoje, quem for até lá irá conhecer a Tekoá Ka’aguy Porã, uma

paisagem interagente com os 86 Mbyá que com ela “habitam” (INGOLD, 2000). As crianças estão felizes, em plena inter-relação com um ambiente que possibilita todas condições para o viver o mbyárekó. Quanto ao segundo problema, a adaptação ao mundo de contatos interétnicos, o cacique já sabe o que fazer. “*Primeiro fizemos a Retomada; agora, faremos uma escola*”.

### 3.2 Escola Tekó Jeapó

*“Demorei muitos anos para colocar o que estava dentro do meu corpo, dentro de mim”* (cacique André Benites, sobre o projeto da escola)

Pode-se dizer que a Tekoá Ka’aguy Porã já tem sua principal e mais importante escola, a Opy, casa de reza. Para nos ajudar a entender, José Cirilo, cacique da Tekoá Anhetengua (Lomba do Pinheiro), compara a Opy a uma universidade Guarani, pois, a partir das cerimônias realizadas nessa casa, os sábios karaí recebem os ensinamentos de Nhanderú hetê e, a partir desses, a Tekoá terá médicos, biólogos, antropólogos, arquitetos, cientistas, etc. Ou seja, a Opy é a escola que oferece os ensinamentos ancestrais que somente os Guarani podem aprender, é um espaço sagrado, normalmente proibido para o juruá. Além da Opy, as crianças agora podem interagir com um mato saudável, rico em sua biodiversidade atlântica. Essa é a escola da interação com a paisagem.

Portanto, a escola da Tekoá Ka’aguy Porã já está funcionando, tekó Jeapó. Todos os dias as crianças aprendem novas lições sobre a cultura viva dos Mbyá Guarani, guiadas pelos sábios. André e Cirilo relatam que, quando os mais velhos levam as crianças para pescar, há muitos detalhes para serem aprofundados de modo que uma simples pescaria se torna uma grande aula de biologia, geografia, espiritualidade; ao construir uma casa tradicional, se aprende física, matemática, história. “*Português, matemática, história, tudo na prática, na vivência*”, como diz André Benites. O ponto que trago, é que na educação guarani não há espaço para a segmentação do conhecimento da maneira que ocorre nas escolas *juruá* cartesianas. A vivência integrada da cultura-natureza gera riqueza e diversidade de

aprendizados que não só contemplam, mas transcendem as propostas curriculares mais progressistas da sociedade dita ocidental.

José Cirilo aborda constantemente essa ideia de que os conteúdos que a escola segmenta em disciplinas, são aprendidos todos ao mesmo tempo sem distinção, através da vivência das práticas tradicionais dos Mbyá Guarani. Para o cacique, os conhecimentos não devem ser divididos arbitrariamente como acontece na escola, *“se fala muito em caixinha: quando se fala em saúde, não se fala em educação, quando se fala em educação, não se fala em alimento, em espiritualidade... O Guarani não separa essas coisas”*.

A figura do professor também é diferente. Romário, morador da Tekoá Ka'aguy Porã, já foi professor indígena da rede estadual, tendo trabalhado na Tekoá Ka'aguy Pa'ũ (Varzinha), mas relata que cansou e saiu, pois *“o Estado não permite que trabalhe como quer, tem obrigações. Tem muitas coisas que podem melhorar na escola”*. O professor entende que a escola da Tekoá Ka'aguy Porã não deve estar subordinada ao Estado, e sim ser própria dos Mbyá, possibilitando a liberdade plena de desenvolvimento de uma educação segundo a perspectiva cosmológica dos Mbyá. *“Me sinto mais a vontade junto com os mais velhos, praticar que nem antes”*.

Romário explica que os mais velhos têm sabedoria e suas palavras são respeitadas, mas a sabedoria também está em todos. Não existe um professor, porque todos aprendem e ensinam juntos. *“Não tem um professor, todos são professores e alunos. Quando uma criança fala, todos escutam, porque ela também pode ensinar”*. Portanto, a atuação do professor nada tem a ver com hierarquia, ou com 'propriedade' do saber, mas com a experiência daquela pessoa, que tem conhecimentos que interessam a comunidade. Romário entende que seu papel é despertar nas crianças o interesse pelos conhecimentos, mas sempre escutando o que os pais pensam. *“O professor é um incentivador. [...] primeiro tem que falar com os pais, ver o que querem aprender”*.

Quanto às aulas da escola Tekó Jeapó, a ideia é que sejam vivenciadas na prática, e sempre que possível, pela interação com a paisagem. Todavia, Romário diz que *“por exemplo, geografia é ir numa cidade, caminhar por um lugar e explicar enquanto estamos vendo. Mas pode ser na sala também, se quiser mostrar uns mapas”*. Quanto a alfabetização, *“letras não é algo nosso, mas para se comunicar*

*com os não índios, daí inventamos as letras em Mbyá. O alfabeto Guarani, nomes de comidas, animais, essas coisas vou ensinar na escrita*". Assim, Romário entende que a escrita é importante, mas não deve ser priorizada. Essas aulas visam apropriar a ideia de aula que Romário vivenciou ao trabalhar como professor do Estado, mas com plena liberdade para transformar esses conteúdos escolares de acordo com os entendimentos da comunidade, e apenas dela, sem pressões curriculares e temporais que normatizam a escolarização nacional. A escola Tekó Jeapó visa transbordar a própria apropriação dos conteúdos da escola ocidental. Mais do que tensionar o que Bergamaschi (2007, p.122) cita como "um regulamento que dê conta da escola que querem ou, ao menos, que toleram", a comunidade da Tekoá Ka'aguy Porã busca uma escola livre de tensões com a cosmologia ocidental, em que a concepção de educação vivencial Guarani esteja livre para penetrar na prática de uma escola própria e autônoma.

*A escola própria Mbyá é mato, natureza, é tempo, é pais. Karaí sabe do remédio, outro sabe da história. Vai ter uma escola do milho, nossa comida típica... (cacique André Benites)*

A "escola do milho" está plena na Tekoá Ka'aguy Porã. Uma das bases essenciais da cultura Mbyá Guarani, o avati hetê representa muito mais do que alimento, pois é a história viva do povo Mbyá Guarani. Além da temporalidade evolutiva que essas sementes passaram, junto às mãos de tantas gerações Mbyá, cada semente é considerada um espírito, dos mais sagrados na cultura. André Benites me contou que as crianças só podem receber um nome com Nhemboery, cerimônia de batismo, se houver plantação dos Mbyá. Os meninos podem ser batizados com éí hetê, mel de abelha nativa, ou ká'á, erva mate, já as meninas são batizadas com o avati hetê, o verdadeiro milho Guarani, que, através de suas sementes, representa os espíritos ancestrais do Yvyrupá e do próprio povo guarani, que cultivava essas sementes desde os tempos antigos. Portanto, o avati é uma 'escola' em si. No processo temporal de ciclos entre plantio, colheita, uso, e armazenagem, as crianças vivem aprendizados que significam seu modo de viver espiritualizado, em *consonâncias* com os ritmos da paisagem envolvente.

Uma percepção de educação por meio das atividades incorporadas pelas interações temporais com a paisagem, baseada nas ideias de Ingold (2000), dialoga muito bem, ao meu ver, com a lógica de educação Guarani que eu pude conhecer

nas vivências desse trabalho. O Autor utiliza a pintura “The harvesters” (1565), de Pieter Bruegel, para exemplificar a temporalidade da paisagem junto às atividades que compõem o habitar, *taskscape*. Nessa imagem, o milho aparece como um dos elementos analisados. “Enquanto uma árvore conecta passado, presente e futuro em um mesmo lugar, o milho conecta todos os lugares da paisagem em um único horizonte do presente” (ibid, p. 205). Com essa comparação, Ingold (2000) busca exprimir a compatibilidade de tempos entre o milho e a vida das pessoas, e também mostra que a relação com o milho se faz por ciclos que se movem junto com as pessoas, desde plantio, colheita, transporte, consumo, trans-formações da planta, estando presentes por toda extensão do habitar a paisagem. Assim, a roça do milho representa não uma barreira, mas uma interface que exemplifica como as formas da paisagem se modificam pelos movimentos gerados pelas interações entre corpos, e que inclusive os possíveis sonhos com o milho são expressões corporais simultâneas com o restante das atividades envolvendo o alimento, que constituem a *taskscape*.

Assim, a “escola do milho” Guarani, visionada por André, Romário e demais pessoas da Tekoá Ka’aguy Porã, representa o cerne de tekó jeepó e o projeto de escola da aldeia. As atividades socioecológicas geradas pelas interações com a paisagem da Tekoá podem ser exemplificadas na relação tradicional com o avati hetê, assim como Ingold (2000) faz com o milho de sua *taskscape*. Destaco nessas interações corporais do habitar Guarani, em sua íntima relação com o milho tradicional, a dimensão espiritual que se funde aos processos corporais de interação com os movimentos das formas e ciclos da paisagem-ambiente, e que, vistos como um mesmo processo, representam a proposta de educação dessa comunidade, de cultura em ação.

Portanto, a escola Guarani não tem lugar fixo, nem hora para abrir ou fechar, pois o aprendizado se constrói o tempo todo, em inter-ações com a paisagem, através do “habitar o mundo-vivo” (INGOLD, 2000), mediadas pelos ensinamentos dos mais velhos. Pergunto, se já existe uma Opy, se já existe a “escola do milho”, a educação já funciona e se dá na “inter-relação organismo-pessoa-ambiente” (INGOLD, 2000), então por que construir uma escola?

Justamente porque tekó jeepó também é se relacionar com os não indígenas, aprender os conhecimentos de interesse dos Mbyá, e poder representar e

ensinar seus próprios conhecimentos para a sociedade juruá. *“É bom ter uma casinha, para aprender coisas dos brancos, e também para mostrar nossa cultura. A criança aprende a se defender para representar seu povo”*. André entende a escola como um ambiente intercultural, um centro dialógico entre os diferentes sistemas de vida-pensamento. Entendo essa proposta de André dentro de um diálogo no qual as trocas de conhecimento sejam “simétricas” (FORNET-BETANCOURT, 2004), tendo os conhecimentos igualdade de valor e de alcance.

Assim, Stumpf (2014) cita Echeverry (2008) para dizer que esse diálogo intercultural se dá por inter-relações, “tornando-se um tema social, não só intelectual. O autor se refere a uma ciência das relações, mais do que uma relação entre ciências” (STUMPF, 2014, p. 73). Pela “ciência das relações”, se poderá desenvolver “uma visão de diversidade e reciprocidade cultural, com contribuições mútuas e crescimento conjunto” (ibid, p.73). Devo destacar, em concordância com o pensamento do cacique André, que “o caminho para estabelecer laços de comunicação passa por compartilhar e intercambiar processos práticos” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.27). Desse modo, o diálogo intercultural pode se construir menos por palavras e mais por interações, o que, pelo menos por parte da comunidade da Tekoá Ka’aguy Porã, é algo consolidado e afirmado pela prática da cultura agente, tekó jeapó. Nesse sentido, Fonet-Betancourt (2004) ainda afirma que, para compartilhar processos contextuais, em comunicação aberta, “não basta ler um livro. Tem que compartilhar vida, memória histórica e, inclusive, projetos”. (ibid, p. 27). Com essa proposta de convivência, André Benites articula os encontros do grupo que desenvolve o projeto da escola Tekó Jeapó.

Além da casa que acomoda materiais lúdico-didáticos, livros, e outros recursos que poderão ser usados pelos educadores, André quer construir uma cozinha para que a comunidade possa preparar os alimentos tradicionais, possibilitando o desenvolvimento de cursos e celebrações na Tekoá. Nesse sentido, o cacique explica que *“a escola é para mostrar cultura para os outros, mas para nós principalmente. Não vou ficar uma semana parado e depois dançar. Todo dia vou dançar, para mim, e para Deus.”* Assim, espero mostrar a importância dessa escola própria dos Mbyá, tanto para a prática interna da comunidade, agentes no cotidiano de seus processos ancestrais de relação com o mundo, quanto para abrir suas

“portas” a sociedade envolvente, o que constituiu uma “casa-escola Tekó Jeapó” da cultura Mbyá Guarani e de diálogos interétnicos.

Bergamaschi (2007) retrata a escola Mbyá Guarani da Tekoá Anhetengua, na Lomba do Pinheiro, como:

Um prédio com duas portas: uma aberta para a sociedade Guarani e a outra para a sociedade não-indígena, uma que se comunica com os valores da cultura indígena e outra que deixa entrar, junto com a leitura, a escrita e a língua portuguesa, os valores do mundo ocidental (BERGAMASCHI, 2007, p. 125)

Assim, a autora entende a escola como “região de fronteira”, uma “interface” de comunicação entre dois mundos. Essa ideia representa bem o conceito dialógico de tekó jeapó. Compreendo que a Tekoá Ka’aguy Porã busca essa comunicação “de fronteira”, porém com uma ressalva, acredita que não basta ter protagonismo na educação escolar das kyringue, quer autonomia completa para decidir seus caminhos educativos, ter controle total sobre a comunicação com o mundo “branco”, a nível escolar.

Em sua busca por uma “*educação ainda melhor*”, André espera construir “*transformar os jovens para serem autônomos, ensinar para o mundo, para viver na sociedade, mas eles tendo autonomia para escolher seu caminho, sem regras do juruá. Temos autonomia, responsabilidade, temos tudo para aprender e fazer, não precisamos do juruá pra vir nos ensinar*”. Ressalto a importância dessa palavra, autonomia, para André e as lideranças indígenas envolvidas no processo da Retomada Mbyá RS no Yvyrupá. No que se refere a educação, autonomia significa “*uma escola como a gente entende, criar regras nossas*”. ‘Não precisar do juruá’ para ensinar aos mbyá não significa que a comunidade não queira aulas com não indígenas, pelo contrário, como vimos, o desejo de trocar conhecimentos em diálogos interculturais existe. Essa fala se refere ao entendimento de que a comunidade sabe o melhor para si, deseja ser dona de suas escolhas, estando a educação inserida nisso. Como as falas de André, que comunicam pensamentos profundos ‘*de dentro do seu corpo*’, sugerem, os Mbyá não precisam de escolarização, e sim de incentivo para uma educação própria, autônoma.

### 3.2.1 A escola e o Estado

Até então nesse texto, a abordagem da palavra “escola” teve o intuito de apropriar significância distinta do senso comum de uma perspectiva colonizadora de escolarização. Porém, a instituição escolar tem suas raízes no sistema de vida-pensamento ocidental. Escola é uma ideia originada em uma cosmologia distinta da Guarani, como Bergamaschi (2007) resume:

Gestada na transição do período medieval para o moderno, potencializada pelo Iluminismo, que projetou a instrução pública a partir dos Estados Nacionais, e organizada pela ciência positivista, que ordenou a sociedade e aprofundou o conhecimento disciplinar a partir do século XIX, a escola afirmou-se como instituição obrigatória para a socialização da infância. ( *ibid*, p.122)

A autora ainda lembra a ação dos missionários católicos, que “inauguraram a escola na América [...] por mais de 400 anos, foram as únicas iniciativas escolares conhecidas entre os povos ameríndios” (*ibid*, p.122). A primeira escola pública nas aldeias Guarani no Rio Grande do Sul data de 1963, mas somente a partir dos anos 1990, a construção de escolas dentro das aldeias se tornou política usual, demandada pela Constituição Federal (BRASIL, 1988) e leis subsequentes.

No tocante às falas dos corpos-sentimentos dos Mbyá Guarani com quem convivi, é gritante o descontentamento com o Estado, que se torna um símbolo de toda opressão etnocida histórica que o processo de colonização do Yvyrupá sobrepôs à paisagem dos Mbyá Guarani. Desse modo, mesmo que meu “referencial teórico” não tenha sido pensado com enfoque primordial na relação dos indígenas com o Estado, não posso deixar de trazer uma seção que transmita essas vozes Guarani com maior detalhe. O mesmo vale para “autonomia”, palavra frequente nas falas de André, que representa justamente o desprendimento da subjugação provocada pelas relações de poder opressoras do Estado.

O Estado aqui é entendido não somente como instituição burocrática, mas como relação de poder, ótica apresentada por Pierre Clastres (2003), em que poucas pessoas concentram o poder, impondo regras políticas e econômicas através do controle da sociedade. Segundo o autor, essa relação de poder, em que

pessoas impõe dominação sobre outras, é a essência da distinção entre “sociedades primitivas” e as “sociedade com Estado”. A partir do Estado, se criaram os valores de trabalho e produção como instrumentos para concentração de poder por parte dos dominadores. Portanto, sociedades primitivas seriam as que permanecem com sistemas de relações sociais que impedem a concentração de poder por parte de algumas pessoas. As pessoas destacadas, como grandes guerreiros, chefes políticos ou xamãs, seriam respeitadas por sua experiência e por seus feitos, adquirindo certo prestígio, mas que pouco serviria para acumulação econômica ou política ao ponto de se sobrepor às vontades da comunidade, que ao notar a intenção de controle sobre a mesma, os desbancariam de sua posição de prestígio. Assim, o autor entende que enquanto a história dos povos com Estado está na luta de classes, a história das sociedades primitivas está na luta contra o Estado. (CLASTRES, 2003)

Clastres (2003) conta uma história sobre os Guarani. O autor diz que a sociedade Guarani era próspera, com populações numerosas e crescentes, ao ponto que era iminente o surgimento de relações desiguais de poder e, portanto, o Estado. Assim, teria ocorrido uma reviravolta na sociedade Guarani, muito antes da chegada dos europeus. Os emergentes chefes que buscavam o controle econômico das populações foram abandonados por grande parte do povo Guarani, que sob as orientações dos xamãs e suas profecias, iniciou uma jornada de migração da região amazônica em direção ao sul do continente. Nimuendaju (1987, p.8, apud BERGAMASCHI, 2007), cita movimentos migratórios mais recentes, datados do século 18, mas que mantêm ideia semelhante de deslocamentos guiados pelos líderes espirituais: “Pajés, inspirados por visões e sonhos constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram a sua volta adeptos em maior ou menor número e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da ‘Terra sem Mal’”. Sob pressão de colonos escravistas, “preservaram seu projeto original não de volta para o oeste, mas para o sul, em direção ao mar” (NIMUENDAJU, 1987, apud BERGAMASCHI, 2007). Vejo nesses relatos indícios de uma historicidade do povo Mbyá Guarani relacionada com a perseverança em manter sua espiritualidade e jeito de viver, provocando migrações forçadas pela negação das relações de poder impostas pelo Estado, seja internamente na própria sociedade Guarani, como externamente pelo processo de colonização.

Ingold (2000) explica brilhantemente a interferência da historicidade na ação-pensamento dos organismos-pessoa-no-ambiente. Mas não precisamos do autor para constatar a continuidade da ação imperativa da política do Estado com as comunidades indígenas ao longo da história brasileira. O que percebo do ambiente que encontro no processo de estar no mundo, é que os povos indígenas do Brasil estão fartos das interferências do Estado “branco”, de esperar por uma assistência social escassa e controladora. Irrompe, cada vez mais forte nos indígenas, o desejo de retomar sua autonomia, isto é, voltar a tomar decisões por si mesmos, a fazer por si mesmos, do seu jeito, livres das amarras produzidas por relações assimétricas de poder do Estado, que no caso Guarani, os privam de sua liberdade de viver o nhanderekó no habitar o Yvyrupá.

O entendimento de que os povos indígenas devem estar subordinados às mesmas leis do Estado brasileiro advém da história. Por um lado, houve a preocupação econômica e militar em consolidar o Brasil como uma nação, de “[...] assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país” (FUNAI, 2017). Essencialmente, o que está em voga é o etnocentrismo, que subentende que “não se pode imaginar uma sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade” (CLASTRES, 2003, p. 228). Esse pensamento baseia-se numa concepção antiga de evolução unilinear aplicada às sociedades humanas (LARAIA, 1986; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; WAGNER, 2010), tal como a própria Funai admite, quanto ao objetivo de sua criação: “[...] a Funai tinha o papel de integrá-las [as sociedades indígenas], de maneira harmoniosa, na sociedade nacional. Considerava-se que essas sociedades precisavam “evoluir” rapidamente, até serem integradas” (FUNAI, 2017). A escola indígena é em parte enraizada nessa concepção.

Para que a educação na Tekoá seja desenvolvida de forma autônoma, respeitando os objetivos, tempos, corpos e costumes guarani, a comunidade da Tekoá Ka’aguy Porã não deseja a intervenção do Estado e sua escolarização. Por mais que existam políticas públicas voltadas para a educação indígena no Brasil, a escola indígena do Estado, pelo que escuto de André, Romário, entre outros Mbyá, ainda não se desvinculou de paradigmas colonizadores, exigindo regras, horários, currículos que não agradam aos Guarani, pois interferem nos costumes da comunidade e por vezes colocam os jovens em conflito com a família. Segundo o

cacique André, *“a regra do Estado ensina a obedecer, a não fazer as coisas pela sua vida, mas para outras pessoas, para ficar dependente. **Temos o direito de pensar para nós**”*.

Uma vez que a escola própria Guarani esteja funcionando sem intervenção do Estado, a comunidade irá iniciar uma nova etapa de luta pelo reconhecimento da escola por parte do governo. O reconhecimento é importante para legitimar o direito a educação própria dos Mbyá-guarani, permitindo que a escola da Tekoá Ka'aguy Porã seja legal, possibilitando aos jovens o acesso ao ensino médio, bem como a universidade.

*Nós vamos fazer aula própria. O Estado tem a obrigação de dizer ‘sim’. Nós não temos nem que pedir. Queremos mais do que ajuda, queremos ser respeitados. Temos direito, temos força, mandamos em nós. Eu tenho que ser dono do meu corpo para sentir que tenho autonomia para agir como eu quero* (cacique André Benites, 2017)

André Benites relata que, *“como cacique, sinto pressão quando vem funcionário do Estado, da secretaria da educação, dizer que tem criança em idade escolar que precisa ir pra escola”*. Então reflete sua angústia como pai, *“eu mando nos meus filhos, eu sei a realidade, o dia-a-dia, o sofrimento que é para eles ficar na escola”*. Ora, por mais que exista uma política governamental voltada para uma escola indígena diferenciada (cf. BRASIL, 1988) Romário diz que *“o Estado não permite que trabalhe como quer, tem muita coisa que poderia melhorar na escola”*. O problema está na histórica interferência impositiva dos juruá, que promovem uma colisão contra a cosmologia Guarani, que prega relações *“com a terra de vida e cuidado, incompreensível aos parâmetros da cosmologia ocidental moderna, cuja relação se assenta na propriedade, na exterioridade e no pragmatismo”* (BERGAMASCHI, 2007, p.111) Essa diferença cosmológica é notada na fala do cacique José Cirilo: *“Profissional de saúde vai na aldeia e diz que criança é suja. Tem que saber olhar, saber trabalhar o diferenciado. Criança que vive na natureza pode ser suja por fora, mas é limpa por dentro”*.

Bergamaschi (2007, p. 129) indica, por parte dos gestores públicos, em relação ao protagonismo indígena nas escolas, a predominância de *“grande incompreensão, que se manifesta tanto nas aldeias como na própria Secretaria de Educação”*. Nas tensões provocadas pela escolarização, Bergamaschi (2007, p. 124)

percebe “turbulência e o incômodo dessa processualidade, marcada pela incerteza e pela criação, pois são poucos os parâmetros já estabelecidos para a educação escolar dos Guarani, que possam apoiá-los na constituição de uma escola diferenciada”.

Mesmo admitindo esses problemas, Bergamaschi (2007) mostra como a escola, em muitas aldeias, é um fenômeno recente, sendo otimista em relação aos benefícios da escola pública nessas comunidades.

Tem-se elementos para apostar nas possibilidades de avanço na constituição de uma proposta pedagógica diferenciada. Para tanto, é necessário perscrutar o movimento que perpassa a elaboração da política de educação escolar indígena, que reivindica a sua etnicidade, a sua especificidade. (BERGAMASCHI, 2007, p.129)

A concepção de uma educação que reivindica a etnicidade vigora na Tekoá Ka'aguy Porã, como foi visto. Todavia, essa comunidade discorda do otimismo de Bergamaschi (2007) quanto a escola pública, entendendo que a escola, enquanto for vinculada ao Estado, não poderá exprimir uma educação plenamente Guarani.

Já entendida a proposta de escola autônoma Tekó Jeapó, perguntei ao professor Romário, se, apesar das dificuldades e imposições, a escola pública não traria benefícios a comunidade.

*Pode parecer bom, mas não é nossa cultura. A escola juruá vai nos matando aos poucos, é dolorido para nós. Daí chegou essa retomada. Já tenho filhos, pensei como é que iria ser o futuro deles, por isso desisti [da vida de professor estadual] e nós fomos para a retomada. (Romário, professor da Tekoá Ka'aguy Porã)*

Perguntado se a escola do Estado poderia ser mudada para atender aos desejos da comunidade, Romário respondeu seguro, “*acredito que não. É uma cultura tentando mandar na outra cultura. A nossa escola pode demorar para ser reconhecida, mas não custa tentar [...] Me sinto mais a vontade junto com os mais velhos, praticar que nem antes*”. André Benites retrata a escola funcionando “*como a cidade, tem regras, tem tempo para obedecer, até a merenda é juruá. A gente quer fazer merenda com nossas comidas típicas, se não tudo, a maior parte*”. Para o

cacique, o projeto de escola própria significa “*me liberar do poder, dos projetos dos juruá, se não a gente não pode viver*”.

Destaco que “a ausência de Estado nas sociedades primitivas não é uma falta, [...] é simplesmente porque elas recusam o Estado em sentido amplo, o Estado definido em sua figura mínima, que é a relação de poder” (CLASTRES, 2003, p.236). Essa visão talvez esteja em concordância com a vida-pensamento Mbyá guarani, explicando a visceral resistência das comunidades em aceitar as regras que o Estado lhes impõe. Graças a essa resistência histórica, hoje podemos vislumbrar a manutenção - e reinvenção (WAGNER, 2010) - de seus processos ancestrais de relação com o mundo. Com o apoio político de parte de uma sociedade juruá que recentemente começa a entender e valorizar o protagonismo indígena nas tomadas de decisão sobre suas vidas, os indígenas estão retomando a autonomia que historicamente lhes foi negada, de maneira a pensar sistemas próprios de educação que sejam não vinculados, mas simplesmente reconhecidos pelo Estado.

### 3.3 Peteĩ Tape Pavẽ Pengwarã - um caminho para todos

Recentemente, tem ocorrido um processo de *retomada* das Nhemboaty Mbya Kuery, reuniões dos Mbyá Guarani. Através do apoio de algumas instituições, dentre elas a UFRGS, dezenas de Mbyá do litoral do RS têm se reunido em um “conselho de caciques, karaí, kunhã karaí, jovens, kyingüe, professores e professoras”, reunidos com o intuito de construir um “Plano de Vida Mbya Guarani” que busque a continuidade do Mbyárekó, jeito de viver Mbyá, de maneira que “estejam contempladas questões de autonomia, autodeterminação, sustentabilidade e segurança alimentar e nutricional”. (PLANO DE VIDA MBYA KUERY, 2016)

O documento produzido no 4º desses encontros, Plano de Vida Mbya kuery (2016), expressa a intenção da comunidade Mbyá do litoral do RS em constituir uma unidade de pensamento político, um plano de vida que se estenda “desde o litoral do Rio Grande do Sul para todo nosso território tradicional, que não tem fronteiras”. É expressa a vontade de fortalecer o diálogo entre os mais velhos, os jovens e as crianças das diferentes Tekoá, formando grupos para pensar e articular os

movimentos da comunidade Mbyá como um todo. “Há o grupo dos xeramoi (anciões), dos mburuvixa (caciques), kyringué (jovens), kunhangué (mulheres) e um grupo de trabalho que ficará responsável pela articulação dos Mbya com outros povos e comunidades tradicionais do litoral.” Plano de Vida Mbya kuery (2016) ainda convoca povos tradicionais não indígenas para estabelecer diálogo e parcerias, reafirmando o desejo de abertura para trocas com outras cosmologias ecológicas.

O fortalecimento da comunicação entre as Tekoá, talvez dificulte a inserção de projetos não desejados nas aldeias. Se almeja estabelecer posicionamentos políticos que corroborem com a vontade das comunidades, representadas por seus porta-vozes e lideranças espirituais, mas também pelas famílias, pelas mulheres e kyringue que viajam para os encontros ou recebem os visitantes. Desse modo, os Nhemboaty permitem o diálogo corporal, presencial, da ampla comunidade que, no “tempo Guarani”, debate suas demandas até que se encontrem consensos.

Esse processo se dá pelo entendimento dos sábios de que deve haver uma unidade nas decisões políticas da comunidade que habita as várias Tekoás no RS. Através de reuniões periódicas, a comunidade Mbyá articula posicionamentos e as ações frente às demandas políticas insurgentes. Essa maneira de decidir juntos, em consonância das práticas-pensamento, me recorda a ideia de Clastres (2003) de sociedade contra o Estado.

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta [...] sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. (CLASTRES, 2003, p. 228)

Considero que a situação atual da organização política Mbyá Guarani seja distinta da que foi interpretada por Clastres (2003). Todavia, essa citação traz a ideia de controle que acredito estar presente nas relações Mbyá. Não é à toa que as lideranças se reúnem para definir, juntas, os caminhos da comunidade Mbyá Guarani no RS. No momento que André surge como uma nova liderança, que ganha

visibilidade pela responsabilidade de cacique na recente retomada das terras da extinta Fepagro, em Maquiné, mas ele tem consciência de que é apenas um porta-voz da Tekoá Ka'aguy porã, e qualquer posicionamento deve ser debatido com seu grupo e ser levado apenas mediante o consenso de quem ele representa, caso contrário, ele corre o risco de ser "interditado" pela comunidade.

É um assunto delicado, o referente à escola Tekó Jeapó. Eu penso que a proposta de desenvolver escolas autônomas, sem interferência do Estado, possa gerar longas discussões dentro a comunidade ampla. Seria uma mudança na relação do Estado com a educação indígena, algo que possivelmente será tratado com precaução por parte das lideranças, mas que ao mesmo tempo é central no debate dos estrategistas Guarani, que pensam com paciência e sabedoria os próximos passos de sua caminhada coletiva. Apesar da possibilidade de haver certa resistência às ideias que carrega, as falas de André são muito bem embasadas, seu argumento traz uma lógica diferente, que provoca reflexão. Esse processo interno de decisão política é, portanto, complexo. Envolve as tensões provocadas pelas ideias diferentes, as quais são entendidas, pensadas e, muitas vezes, apoiadas pelas lideranças, ao mesmo tempo que possam ser tratadas com insegurança e precaução.

Sobre os Nhemboaty, Silva (2017) relata que "as aldeias se reuniram de forma itinerante entre elas [...] objetivando uma articulação e afinidade maior entre as aldeias e um fortalecimento interno da comunidade". A autora ainda ressalta a forte presença do debate sobre educação escolar nesses encontros.

Os professores (as) indígenas são convocados para todos os encontros e participam ativamente em todas os momentos [...] os encontros entre as Aldeias e os documentos construídos a partir disso, como o "Plano de Vida Mbya kuery", estão norteados o andamento desse trabalho e os rumos da escola indígena. (SILVA, 2017)

Quando conversei com André sobre sua participação nos Nhemboaty, lhe perguntei sobre sua participação nos encontros, e se já havia falado sobre a concepção de escola Tekó Jeapó da Tekoá ka'aguy Porã. O cacique me relatou que já havia falado sobre tekó jeapó, mas que sobre o projeto de escola, ainda não. O cacique explica que aguarda o momento certo para expor sua ideia ao grande grupo

Mbyá Guarani, pois, segundo André, *“Vejo que os Mbyá estão lutando por muitos anos, estão lutando pela liberdade, mas não conseguem sair do Estado. Nós queremos plantar aqui [na Tekoá Ka’aguy Porã] a semente, para depois distribuir”*

A esperança de André Benites é desenvolver uma escola *“que sirva de exemplo para outras aldeias”*. Romário caminha para o mesmo entendimento.

*“Se sair uma escola da retomada, vai ser uma vitória e tanto. Pode demorar para ser reconhecido, mas não custa tentar. É estar lutando pela sua cultura. Se nós conseguirmos, vai ser um bom caminho, para as outras aldeias olharem para nós e verem o exemplo”*. (Romário Benites da Silva, 2017)

Pergunto a André sobre sua relação com José Cirilo, cacique geral dos Mbyá no RS, companheiro presente no processo da retomada em Maquiné, assim como nos eventos sobre a Retomada, na cidade. *“Muito amigos. Ele e Agostinho, irmão mais velho do Cirilo, sempre acreditaram em mim, que iria chegar nesse resultado. Muita experiência aprendi com eles”* Com certeza, essa parceria com o amigo Cirilo encoraja e fortalece André Benites para seguir buscando suas esperanças. Logo, o cacique espera fazer da escola Tekó Jeapó um exemplo a ser seguido. Assim, espero futuras Nhemboaty que aprofundem cada vez mais o debate sobre os rumos da educação indígena, no tocante ao modelo escolar a ser incorporado na vida das aldeias. É uma discussão que envolverá muitas reflexões até que a comunidade, em concordância, tome decisões. É o que André chama de Peteĩ Tape Pavẽ Pengwarã: um caminho para todos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O etnocentrismo desconsidera a lógica de outra cultura por meio de juízos de valor, gerando incompreensões que desdenham de outros modos de viver o mundo. No caso da América, a perspectiva etnocêntrica europeia pode ser apontada como um grande fator no processo bélico de colonização etnocida do continente,

subjugando os povos originários ao genocídio e a exploração humana e econômica, em relações de poder opressoras.

É através dessa colisão contextual assimétrica, que passamos a perceber a etnicidade como agrupadora de pessoas e suas lutas políticas em comum, pois a afirmação de uma identidade étnica coletiviza as causas, se torna um meio de resistência dos modos de viver tradicionais. A etnicidade se torna um meio de resistência política, perdurando, a contragosto do projeto de construção das metrópoles, que tiveram que se adequar aos grupos étnicos e seus modos particulares de vida. Essa consciência étnica se dá por meio do contato entre culturas, gerando uma reflexividade sobre o próprio sistema de vida-pensamento de uma etnia, o que cria um metadiscurso sobre a cultura, uma “cultura de contraste” que, paradoxalmente, se recria num processo consciente de enraizamento nas diferenças, para manter vivos os processos tradicionais de viver trazidos na historicidade dos corpos de um povo.

A busca por uma dissolução da ideia de cultura construída na mente a partir de um processamento “interno” do mundo “externo” se faz necessária. Assim, a cultura, “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313), não se trata de uma assimilação simbólica de uma realidade externa, como se a mente subjetiva fosse dissociada de um mundo objetivo, estando no corpo a interface entre mundos separados. Cultura faz parte de um processo de evolução histórica das relações dos corpos-organismos humanos com o mundo, de modo que as mentes são parte do mundo, pensamento é parte do corpo-vivido, é a motivação do próprio corpo-pessoa interagente, produzindo relações com um mundo não externo, mas envolvente em suas formas e processos coproduzidos sob o fenômeno da temporalidade. A partir do entendimento que não estamos *no* mundo, mas *com* o mundo, poderemos caminhar para uma mudança de percepção, na qual não há nada interno ou externo, e sim uma continuidade de formas interagentes, sendo a existência constituída na própria inter-relação organísmica do mundo-vivido.

A partir da percepção orgânica, sensitiva, dos ritmos e movimentos que nos estimulam, é que geramos o aprendizado, que poderá ser acumulado nos corpos e transmitido entre gerações. Não assimilamos o mundo através de construções simbólicas do pensamento, mas os próprios símbolos (e analogias e metáforas

criadas a partir deles) provém da paisagem e do contexto ambiental em que estamos inseridos; precisam de uma imagem física para fazer sentido, uma memória, que só entendemos enquanto vivermos nosso contexto. A linguagem, como a cultura, está no corpo, é uma comunicação dos significados percebidos pelo organismo-no-ambiente. O habitar se dá na paisagem que nos envolve e com a qual nos comunicamos, interagimos, através dos ritmos da temporalidade. Portanto, os padrões de ressonância dos ritmos provocados pelos movimentos dos “agentes-no-mundo” é o que faz o próprio mundo-no-tempo. A ressonância não está apenas nas atividades dos corpos com o mundo, mas o mundo também é agente, produz movimentos que ressoam nos corpos. Tempo, forma, atividade, geram o processo que chamamos de existência, a qual é percebida singularmente pelos corpos em interação, organismos que se relacionam com o mundo, transformando a paisagem, organizando o ambiente, na mesma medida em que a paisagem transforma os corpos, e o ambiente condiciona os organismos. (INGOLD, 2000)

Essas palavras e conceitos talvez complexifiquem o que é muito simples para a comunidade Mbyá Guarani com quem convivi: seu jeito de viver depende da paisagem com que habitam. Julga-se necessário retomar a percepção do corpo em conexão com a paisagem do território ancestral Yvyrupá, com as formas de vida e não vida criadas por Deus Nhanderu hetê, caso contrário sua paisagem será o cimento, o habitar será na “habitação”, e o processo de vida-pensamento será entregue às monoculturas. Portanto, a retomada de Maquiné é apenas um passo nessa caminhada conjunta da comunidade Mbyá Guarani, um passo que movimenta um oceano, uma profundidade de elementos, os quais tento trazer neste trabalho, por meio das vozes indígenas que navegam sobre a superfície interpretativa dos contatos que vivi nesse oceano.

Trata-se de um movimento político de luta por condições dignas que permitam viver o nhanderekó, a Retomada no Yvyrupá Mbyá Guarani. Em consonância com outros movimentos em construção no Brasil, as lideranças indígenas, a partir de decisões tomadas nos encontros Nhemboaty das comunidades Mbyá Guarani do Rio Grande do Sul, se organizam e decidem investir em um processo de contato com pessoas e organizações não indígenas, buscando apoio para a conquista de direitos, especialmente territórios, que permitam um viver saudável, contemplando seus jeitos tradicionais de lidar com a paisagem, com o

mundo, possibilitando *retomar* esses processos geradores de conhecimentos, ensinar aos jovens ao permitir-lhes a vivência. São dois pilares desse processo, os sábios e as crianças. As *xejary* e os *xeramoi* são sábios conselheiros, que carregam no corpo aqueles conhecimentos que, por suas práticas, pela oralidade e contação de histórias, são levados adiante -repercebidos- em cada geração que nasce. As novas gerações, de jovens e *kyringue*, representam a motivação humana dos mais velhos, que utilizam sua experiência corporal de vida para transmitir saberes e conselhos. Assim, a Retomada pode ser vista como o fortalecimento do elo de comunicação entre os mais velhos e os mais novos, por meio da possibilidade de viver com paisagens que permitam a completude de seu sistema de vida-pensamento, sob uma perspectiva de crescente autonomia sobre suas escolhas e desprendimento gradual das tensionadas relações de poder com o Estado.

A comunidade da Tekoá Ka'aguy Porã está em busca da mesma autonomia que seus antepassados tiveram antes de serem subjugados pelo Estado. Não querem conflitos, querem apenas dialogar sendo respeitados, desprendendo-se gradualmente dos vínculos de um Estado incompreensivo e opressor. Esse Estado não é a instituição burocrática apenas, mas todo e qualquer contato com não indígenas que tragam em seus corpos a arrogância de uma cosmologia ocidental, de juízos de valor e incompreensões que dificultam a empatia, a busca em se colocar na posição perceptual do Outro. Existe uma romantização do indígena no Brasil, sendo aquele totalmente excluído da sociedade, vivendo a “antiga” tradição indígena restritamente, ou que então veste calças, usa celular, e deixará de ser indígena “de verdade”. Todavia, o diálogo interétnico com os juruá é inevitável, existindo desde os primórdios da colonização. O que se busca aqui é o diálogo, mas numa ótica de simetria de alcance entre as vozes dessas diversas percepções de mundo. Somente a convivência permite romper o etnocentrismo que concede aos juruá o “direito” de julgar os povos indígenas, mediante as percepções vindas diretamente da paisagem de seu sofá.

Os Mbyá Guarani que conheci não querem retomar seu modo de vida para isolar-se do mundo, pelo contrário, uma vez fortalecidos em seu sistema de significações tradicional, *mombaraete nhanderekó*, querem dialogar. Dialogar representa contar sua própria história, ensinar seus conhecimentos e, ao mesmo tempo, abrir-se a outras visões de mundo, a novos conhecimentos. A Retomada

consiste em tekó jeapó, viver a cultura, praticar os conhecimentos. Tekó jeapó é fortalecer a etnicidade, e a partir disso também estabelecer o contato com outros povos, mostrar a cultura. Esse fortalecimento e esse diálogo não se dão em teoria, em palavras descontextualizadas. São, sobretudo, prática, cultura em ação, a possibilidade de viver a paisagem pelos processos tradicionais, ao mesmo tempo em que se abre para aprendizados interculturais. Nesse sentido, acredito que “o caminho para estabelecer laços de comunicação passa por compartilhar e intercambiar processos práticos”. (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.27). Essa frase, que valoriza a dimensão prática da comunicação, ajuda a explicar a concepção da escola Tekó Jeapó, um centro de comunicação intercultural que se dá sobretudo na relação vivida com a paisagem, no qual a autonomia “curricular” seja exercida plenamente pela comunidade Mbyá Guarani, que considera isso algo impossível de se alcançar enquanto a escola estiver vinculada a gerência do Estado.

Nessa caminhada, entendi que educação Guarani é o mesmo que saúde, espiritualidade, em suma, é viver as inter-relações humanas e não humanas, contextualizadas na paisagem do habitar. Estabeleci vínculos afetivos com a família de André, de Romário, e com várias kyringue com quem brinquei. Essas relações exprimem o maior ‘ganho’ que tive com a realização desse trabalho, afinal, esse texto será lido pela banca de avaliação e minha mãe, o que já é algo interessante, porém, a parceria de vida estabelecida ao longo do estudo poderá perdurar em atividades de apoio a um grande número de pessoas indígenas, que possivelmente não lerão esse trabalho, mas que serão tocadas pelos aprendizados que tive com ele, uma vez que eu os ponha em prática. Nos momentos de interação lúdica com as kyringue, a convivência provocou a erupção da criança oprimida dentro de mim. Percebo a necessidade de nos desprendermos de certezas, juízos de valor e bloqueios morais, para então podermos desconstruir nossas personalidades referenciadas numa *uní*versidade cosmológica, permitindo-nos às confluências da diversidade de percepções que nos tocam, a liberdade provocada pela simples entrega a corporalidade, como crianças, curiosamente estimuladas pelos movimentos sentidos do ambiente.

Assim, a humildade do sentir deve ser estimulada, em contraposição a arrogância mental que cria uma barreira de incompreensão do Outro. Os indígenas brasileiros resistem bravamente há mais de 500 anos de imposições colonizadoras,

mantendo vivos suas línguas e seus jeitos de habitar o mundo. Por questão de sobrevivência, aprenderam a língua portuguesa, o modo juruá de viver, e inclusive se apropriaram de muitos elementos da cultura colonizante. Hoje, continuam querendo aprender sobre a cultura não indígena, se veem obrigados a aprender o português para poder “se defender” e estabelecer a comunicação intercultural. É necessário, por parte da população não indígena brasileira, um movimento no sentido de retribuir esse esforço histórico dos povos originários, de maneira a também aprender suas línguas, e se colocar motivada a perceber as nuances das perspectivas de vida-pensamento indígenas, que muito têm a nos ensinar sobre a retomada de uma vida interconectada com os processos do mundo vivo, a retomada da corporalidade, retomada de si. Uma vez fortalecidas enquanto comunidade, as pessoas da Tekoá Ka’aguy Porã estarão preparadas para trilhar seus caminhos, pessoais e coletivos, num mundo em que não se deseja guerras culturais, mas encontros simétricos entre as diferenças, enriquecendo o contexto de vida de todos através da diversidade de percepções. Assim desejo o futuro dessas pessoas, com liberdade, autonomia, num mundo de reciprocidades interculturais.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BASSI, Joana Braun. Viver do mato só não dá!: relações ecológicas entre pessoas, mato e paisagem em uma experiência etnográfica junto a habitantes do confim das águas. 2011. 196 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Desenvolvimento Rural, Ufrgs, Porto Alegre, 2011.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e – Educação escolar nas aldeias Guarani. Educação. Porto Alegre, abr. 2007. p. 109-132.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.
- CAPRA, Fritjof. A teia da Vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 11 ed. SP: Editora Cultrix, 1996.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. OS PRONOMES COSMOLÓGICOS E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO. Mana, p.115-144, fev. 1996.

- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 280 p
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FUNAI. Política Indigenista. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista?start=1#>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- INGOLD, Tim. The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000. 480 p.
- KUERY, Plano de Vida Mbya. Plano de Vida Mbya kuery. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aepimrs/photos/a.710970069058211.1073741828.700488703439681/710973379057880/?type=3>>. Acesso em: 8 nov. 2017.
- LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea (Robert Mond Expedition to New Guinea, 1914-1918). London: Routledge & Kegan Paul, 1922. [Trad. port.: Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- REFLEXIONES DE RAÚL FORNET-BETANCOURT SOBRE EL CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD. Guadalupe: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, ago. 2004.
- RIBEIRO, Paulo Silvino. "Etnocentrismo"; Brasil Escola. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/etnocentrismo.htm>>. Acesso em 18 de dezembro de 2017.
- SILVA, Josieli. "O PLANO DE VIDA MBYA KUERY" E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NAS ALDEIAS DO LITORAL/RS. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE ESTUDOS CULTURAIS E EDUCAÇÃO / 4º SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CULTURAIS E EDUCAÇÃO, 7., 2017, Canoas.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil. In: VIII Reunião De Antropologia Do Mercosul "Diversidade E Poder Na América Latina", 8., 2009, Buenos Aires. GT 12 – Indigenismos e Políticas Indigenistas nas Américas. Para uma Análise Comparativa das Relações entre Povos Indígenas e Estados nos séculos XX e XXI. Buenos Aires, 2009.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; FRIZZO, Rafael; COSTA, Rodrigo Terra. RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO PRELIMINAR SOBRE RETOMADA MBYA-GUARANI DE PARTE DA ÁREA DA FEPAGRO EM PROCESSO DE EXTINÇÃO NO MUNICÍPIO DE MAQUINÉ, RS. Torres: Ufrgs, 2017.

STUMPF, Beatriz Osorio. Beatriz Osorio Stumpf. 2014. 101 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo,. Cosac Naify, 2010. 256 p

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. Nomadas. Universidad Central – Colombia, p. 102-113. abr. 2007.

WILLIAMS, Raymond. PALAVRAS-CHAVE: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007. 460 p.

## **ANEXOS**

### **Relato da visita a Tekoá Yyryapu, Palmares do Sul**

Novembro de 2017. Granja Vargas, bairro rural do município de Palmares do Sul, litoral do RS, consiste em uma única longa rua. Paramos em um mercadinho de donos simpáticos, compramos carne para assar. Para presentear a comunidade, costume dos Mbyá quando visitam a casa de outro guarani, tabaco e ka'a (erva mate). Seguimos pela estrada ao passo que só avistávamos plantações de pinus spp. André disse: *é ali*. Na entrada uma porteira, uma placa do governo de "proibida a entrada", outra placa com o nome "Tekoá Yyryapu" pintado à mão. O tortuoso caminho de areia cruzava a plantação de pinus até o ponto em que avistamos as casas da Tekoá. A primeira construção, um posto de saúde, parecia novo. Perguntei

sobre escola, André disse que a comunidade não quis. As outras casas, de madeira, bonitas, algumas com telhas de barro, outras cobertas com o capim santa fé, planta nativa que cresce na margem das lagoas da costa sul-rio-grandense, e um dos motivos de nossa visita, pois queremos encomendar capim para o telhado da escola da Tekoá Ka'aguy Porã.

Chegamos. Os primeiros a nos receber são os cachorros, que logo se deitam em baixo do carro. Xeramoí Agostinho aparece, André caminha em sua direção para cumprimentá-lo. Entregamos os alimentos a eles, xeramoí arruma os bancos, abaixo do bambuzal, e caminha em direção a casa. Sentamos, esperamos. Estou um pouco ansioso e também percebo ansiedade em André. Chega um rapaz, logo descobriria que era o cacique, e senta perto de nós. O silêncio vai lentamente dando lugar a conversas curtas entre os caciques. Chega um segundo rapaz, trazia uma grande cuia e uma térmica do Grêmio. Eu brinco, *gostei da térmica*, minutos depois explico minha presença e meu vínculo com a UFRGS e com André. Xeramoí aparece e vai deitar em uma rede, distante de onde estávamos. Fico atento ao diálogo entre os caciques. Apesar de não entender o que dizem, entendo o contexto, tanto pelas poucas palavras Guarani que conheço, quanto pelas palavras *emprestadas* do português que eles usam, uma delas me chamou atenção: família.

Levanto para urinar e aproveito para conhecer os arredores. Ao fundo, vejo uma lagoa através da pequena faixa de mata nativa. Estou em um pomar, com árvores de cerca de 20 anos, além de várias outras menores, mudas plantadas. Voltando a conversa, descubro que o território antes era, como os arredores, plantação de pinus e eucalipto, sendo cedido à comunidade em 1999 para a criação da Tekoá. A transformação da paisagem é enorme, onde havia uma monocultura comercial de árvores, hoje há uma grande diversidade de plantas cultivadas por, e em constante interação com os habitantes Mbyá. Vistosos pindó (jerivá), butiá, guabiju, guajuvira, bambu, banana, aipim, avati hetê, contam a história dos 18 anos de convivência dos Mbyá com aquele pedaço de mundo.

A conversa entre os caciques se acentua. Interpreto certa indignação do cacique local, pelo tom da voz e do corpo, aliado a palavras como político, governo, juruá, europeu, escola, que me transmitem uma realidade de críticas e descontentamento do cacique com a estrutura da sociedade não indígena. A indignação com o Estado é uma constante em todo o território brasileiro, e

infelizmente atesta a negligência, quando não os ataques, do poder público aos direitos indígenas. Essa relação se constrói historicamente através do caráter tutelar/assistencialista do Estado sobre as violentadas comunidades. (adicionar referências) Aprendi com André que esse paradigma está se desconstruindo para dar vez à retomada da autonomia indígena sobre suas vidas, seus modos de pensar e viver. O Estado tem uma dívida histórica com os povos originários, porém algumas lideranças, como André, não estão de braços cruzados aguardando, ou simplesmente lutando pela garantia dos direitos já adquiridos pelas leis juruá: são visionários, buscam criar um novo presente em que seus povos vivam com dignidade, em um território sadio, empoderados da sabedoria ancestral de seus povos e determinando suas próprias políticas e interesses diplomáticos na interação com Estado e sociedade civil. Gradativamente, se esgota o espaço para intervenções juruá impostas -mesmo que por boas intenções- a essas comunidades, o protagonismo nas inter-relações étnicas deve ser indígena. (há falas do andré sobre pessoas chegarem na tekoá com projeto pronto e muitas vezes o mbya diz sim, mas na verdade não quer)

Mesmo sem entender totalmente, decido entrar na conversa. Falo que a política juruá é muito ruim, que o governo deve muito para os Mbyá, que têm seus direitos, mas que André me explicou que seu pensamento é de não mais depender da política juruá, mas fazer sua própria política, Mbyá, política jeapó. Falador compreende, é um homem forte, tanto quanto sua personalidade, traz um sorriso constante e uma ironia em sua fala que cativam o ouvinte. Seus olhos brilham. André é menos expressivo corporalmente, equilibra a ansiedade através do espírito calmo, de suas palavras ecoam mensagens objetivas, porém suaves. Essa suavidade amorosa é percebida na comunicação com seus filhos. Sandra, esposa de André, aparenta ser igualmente amorosa; nas poucas vezes que cruzamos nossos olhos, encontrei a profundidade de uma alma doce e um sorriso carinhoso, daqueles que impossibilitam outra reação senão retornar o carinho com o olhar. Xeramoí Agostinho levanta de sua rede e junta-se ao grupo. Sentado de lado, quase de costas para nós, em um banco mais distante, ele olha para o horizonte, de pernas cruzadas, o cotovelo apoiado nas pernas, o punho cerrado sustentando a cabeça. Permanece em silêncio.

O cenário do encontro era esse, a sombra do bambuzal, sentavam-se nos bancos Agostinho, o cacique, eu, André, Sandra os dois filhos mais velhos, e outro rapaz que, em pé, servia o mate e acompanhava a conversa. Denis, filho de André de 3 anos, esteve, desde nossa chegada, realizando movimentos repetidos de entrar e sair do carro, dando voltas no automóvel, abrindo e fechando as portas. Olhava para nós. André gentilmente chama-o para se juntar à prosa, mas é ignorado. A busca da criança por atenção me revela um processo difícil para Denis que, apesar de novo, se vê em uma situação em que já não é o centro das atenções da mãe, que cuida do bebê de colo Rahyoni. O jovem Mbyá está aprendendo a desprender-se do privilégio de ter a mãe exclusivamente para si. Fico incomodado com a situação de abre e fecha porta do carro, me preparo para, na próxima vez que o garoto sair do carro, trancar as portas. Imagino a mesma situação com uma família jurua, talvez a minha própria família. Nessa situação, o pai, ou irmão, possivelmente iria caminhar até o garoto para tirá-lo do carro, privando-o de sua atividade, contrariando sua vontade, ou talvez apenas gritasse *vem aqui, para de mexer na porta, não faz isso*. Ainda não vi um Mbyá precisar dizer “não” para alguém.

O bebê, que até então estava no colo da mãe, foi solto para engatinhar pela micropaisagem da areia que pisávamos. Percebo na educação dos pais um incentivo ao aprendizado autônomo da criança, sendo o controle sobre os filhos o menor possível. Se, por um lado, André coloca a mão sobre a cabeça da criança para protegê-la de uma colisão com a quina do banco, por outro, ela fica solta em sua escala de mundo, livre para interagir com as coisas do chão. Em um momento posterior, a mãe enche uma garrafa plástica com iogurte e dá ao bebê, porém a garrafa está fechada de modo que, muito mais que um alimento, o objeto torna-se um jogo de exercício cognitivo-motor para a criança, que se vê entretida com a garrafa por alguns minutos, tentando operar o movimento que levará à recompensa açucarada desse desafio gerador de aprendizados.

Entrego os mapas das Tekoá (saberes indígenas na escola) para xeramoí olhar, outros olham junto com ele, parecem bem interessados nos desenhos. Em seguida os filhos mais velhos de André, Bonifácio e Cleonir, também pegam os mapas para olhar. O cacique local volta a mencionar política, está falando sobre a invasão dos colonizadores portugueses e espanhóis. Apesar de não ter certeza, me parece que ele está descrente, não gosta da ideia de fazer uma escola com a

presença de não indígenas, europeus. Aponta para mim e me chama de alemão. Xeramoí rompe o silêncio, *italiano*. Eu rio e concordo com a melhor precisão do velho sobre a origem de alguns dos meus antepassados. Em seguida, xeramoí Agostinho está com a palavra, Fala em território Mbyá guarani, que Paraguai, Brasil, Misiones, são limites criados pelo europeu, que compreendem esse território Mbyá. *1500, Pedro Cabral (...) 1300, 1200, Mbyá (...) ruínas desde o Paraguai até o Rio Grande do sul(...)*. Com uma simplicidade irônica e inteligente, Agostinho constata em uma frase o caráter colonial da América do sul, *se no Brasil se fala português, quem fala brasileiro?*

Decido falar novamente. *Sou filho da cidade, por fora eu posso parecer alemão, ou italiano, mas meu espírito está aqui agora. A História conta coisas tristes, juruá fez muita coisa ruim, mas pensando na realidade do presente, também tem juruá bom, buscando cooperar para o fortalecimento dos Mbyá Guarani, e acreditando que só depende de nós, do agora, trabalhar para um novo presente em que os povos se respeitem, se valorizem, que possam viver em paz, com seu jeito, nhande rekó. Muitos dos juruá não são ruins, só não entendem. Quando juruá aprende alguma coisa sobre índios, aprende através de outro juruá, mas a história de um povo tem que ser contada pelo próprio povo. Eu gosto disso na ideia de escola do André, uma educação que faz diferentes povos trocarem conhecimentos, que valoriza o conhecimento Mbyá, em que os próprios Mbyá vão contar sua História.*

Busco os olhos de André e ele respalda minhas palavras. A conversa segue, André é quem fala agora, ele começa a explicar sua ideia de educação. O diálogo fica repleto de “*jeapó*”, fazer, prática. A importância dada para essa palavra vigora a indissociabilidade entre conhecimento e vivência na concepção guarani, devendo-se a educação ser tratada em contexto mais amplo que na compreensão ocidental, pois está presente nas experiências do viver. (des)

A conversa seguia, mas agora em tom de descontração e entendimento, risadas irrompiam o ar. André puxou o banco para mais perto de xeramoí e do cacique, eu pedi permissão para fotografar. Me virei para o lado: dois cuscos dormiam próximos a nós, uma galinha passava por entre eles, seguida por uma fila de pintinhos, tudo em paz. A comida estava pronta, uma senhora trouxe para nós a carne assada, xipi (pão de chapa tradicional), e refrigerante. Comemos nós e a

matilha de cuscos que agora nos rodeavam. A comunidade da Tekoá Yy Ryapu comeu na casa, separada de nós. Perguntei *a conversa foi boa né?* André concorda, confiante e alegre, *sim aprendi muito com ele*(Agostinho). *Tirou as fotos? Depois me passa.* Após almoço deitei para espreguiçar-me e descansar um pouco, mas observei a movimentação de André, que foi sentar-se ao lado de xeramoi, proseiam.

Passado o descanso, André convida para caminhar pela Tekoá. Eu havia trazido uma câmera filmadora para deixar com André, pensando no seu desejo de produzir vídeos na Retomada, Tekoá Ka'aguy Porã. Ofereço o equipamento aos dois filhos mais velhos, Bonifácio aceita com um sorriso no rosto. Nós então começamos nossa caminhada pelos arredores da Tekoá, chegamos até a Opy, e no caminho encontramos uma grande variedade de plantios. Árvores, aipim, ananás, avati etê. Os ananás estavam lindos, frutos grandes e maduros no pé, cores vibrantes. Bonifácio registrava os momentos. Continuamos o caminho, agora André tomava a frente em direção a lagoa, nós o seguíamos. Me senti por um momento parte daquela família. André pisou em espinhos e nós rimos dele, estavam todos felizes. Chegando a lagoa, nos deparamos com uma beleza indescritível. Uma lagoa grande, refletindo os raios de sol alaranjados da tarde, vegetação ciliar preservada, relevo curvilíneo. Ao fundo, os cataventos do parque eólico marcam a presença da modernidade na paisagem, em nossa frente o barco da comunidade, utilizado para a extração do capim santa-fé. A família toda entra no barco, brincando. Molhamos nossos pés na água da lagoa, André sai a caminhar pelas margens, sua esposa se abaixa com o bebê no colo e se põe a admirar a paisagem a beira da água. Eu brinco com os garotos, *xondaro tem que nadar até o outro lado da lagoa e voltar.* Estamos nos descontraindo, nos acostumando a minha presença. Eu começo a me equilibrar em uma tábua solta do cais improvisado para o barco, Bonifácio brinca, *surfista!* Instantes depois, Cleonir pega uma lança improvisada e entra na água, mirando-a com atenção como quem procura pelo peixe. Diálogo jeepó. André retorna de sua caminhada, nós contemplamos o momento por mais um tempo, e então seguimos de volta à aldeia.

André conversa com o cacique sobre o capim santa fé. Para uma casa de 180 m<sup>2</sup>, 1000 fardos de capim, a 7 reais o fardo. Se voltaram para mim e falaram em português, como se eu precisasse consentir com os valores. De certa forma, como único juruá, eu representava os apoiadores, e o dinheiro.

Sentamos novamente para uma última conversa antes de ir embora, pois já era fim de tarde. De volta aos bancos, à sombra do bambuzal, Agostinho fala e todos escutam com atenção. Bonifácio registra alguns ensinamentos de xeramoí, e Denis volta a sua atividade de abrir e fechar as portas do carro. Me dirijo até o carro e tento incentivá-lo a sair, mostro os garotos que jogam futebol a uns 100 metros de onde estamos. Consigo tirá-lo do carro, mas ele continua tentando abrir as portas, que agora estão trancadas. Encontro uma bola murcha e jogo em sua direção. Em um primeiro momento ele ignora, mas eu insisto com a bola ao ponto que o garoto solta um sorriso excitado e entra na brincadeira. Nosso jogo era meio animalesco, nos olhávamos nos olhos, estudando o próximo movimento, dançávamos, eu agachado perto do chão, ele se atirando com gosto e se arrastando atrás da bola. Eu acabara de entrar na perspectiva de criança, me divertia com a brincadeira. Brincávamos com o pé, com as mãos, dávamos voltas nos bancos enquanto os outros seguiam a conversa, como em um pega-pega, até que eu cansei e resolvi sentar. O fato é que piá não estava cansado, pelo contrário, estava excitado com a brincadeira e queria mais. Pegou a bola e a largou em meus pés. Passei a jogar a bola murcha ao alto para que o garoto tentasse pegá-la no ar. A cada lançamento um pulo de alegria e, quase sempre, um corpinho atirado com gosto ao chão.

Saímos da Tekoá acompanhando o sol que se escondia no horizonte, deixando tudo que se via mais vermelho. André comenta *hoje foi grande dia para mim, escutei conselhos do xeramoí que é um grande sábio. Eu conheci ele há muito tempo atrás e foi ele quem me ensinou muito do que eu sei. Isso é Tekó jeapó. Fiquei muito feliz.* A noite trouxe a chuva quando chegamos em Maquiné. Chegara ao fim mais uma vivência.





## Projeto da escola da Tekoá Ka'aguy Porã

Texto prévio do projeto da escola para a Tekoá Ka'aguy Porã, escrito por André Benites, Helisa Canfiel, Ana Barros, Vanessa Chaves, Gustavo Peruzzo.

# *Tekó Jeapó*

## Cultura em ação

Projeto de viabilização e construção da escola  
Tekó Jeapó na Tekoá Ka'aguy Porã

Maquiné, RS -Brasil





*“Transformar os jovens para serem autônomos. Ensinar para o mundo, para viver na sociedade. Daí eles terão autonomia para escolher seu caminho sem regras do juruá. Tendo autonomia e responsabilidade, temos tudo para aprender e fazer.”*

André Benites, Cacique Tekoa Ka' aguy Porã

Este projeto destina-se à captação de recursos financeiros, materiais e humanos para viabilização de uma escola em território de retomada Mbya Guarani localizado no município de Maquiné, Estado do Rio Grande do Sul. Brasil

*“Esse projeto traduz a vontade da comunidade da Tekoá Ka’aguy Porã de*

## Os Mbya Guarani: povo da mata

A etnia Mbya pertence à família linguística tupi-guarani e seus territórios tradicionais compreendem o leste do Paraguai, a província de Misiones, na Argentina, o norte do Uruguai e o sudeste do Brasil até o Oceano Atlântico. Os Mbya Guarani são uma das parciais étnicas que, juntamente com os Kayová e os Nandéva (também conhecidos como Xiripá) conformam o grupo amplo Guarani (Tempass, 2005).

Mbya Guarani é um povo que se declara cuidador da natureza. São reconhecidamente muito espiritualizados, verdadeiros “filósofos da floresta”, como definiu o antropólogo Egon Schaden(1974). Derivado de suas cosmologias e cosmogonia estritamente ligadas às divindades oriundas da mata, para nós do plano da natureza, pesquisadores e pessoas que convivem com estes coletivos afirmam suas profundas conexões com a manutenção de repacursos naturais como rios, cachoeiras, matas nativas etc.

## A Tekoá Ka’aguy Porã e o processo de retomada



O processo de retomada da área ancestral Mbya Guarani, no município de Maquiné, iniciou em 27 de janeiro de 2017, quando 27 famílias que viviam em condições precárias na região entraram pacificamente na área de 367 hectares, com mais de 80% de mata nativa, no bioma Mata Atlântica. A decisão da retomada ocorreu após a medida do governo do Estado de extinguir a

Fundação de Pesquisas Agropecuárias (Fepagro), que funcionava ali. . O governo entrou com ação de reintegração de posse em abril e a partir dali foi iniciado um processo de negociação mediado pelo CEPI (Conselho Estadual dos Povos Indígenas).



Guiados pelos deuses, como sempre contam, os Mbya criaram a Tekoá Ka'aguy Porã (mata sagrada). Agora se encontram em fase de consolidação e aprofundamento do viver coletivamente numa área sagrada que tem todas as condições para a retomada da cultura Mbya: água limpa de nascentes das montanhas, mata fechada, terra binoia para o plantio dos alimentos tradicionais, frutas nativas e plantas medicinais, os passarinhos que cantam e encantam as crianças que podem brincar livremente na natureza.

Nesse sentido, respeitando as noções particulares de tempo e espaço, conforme orienta o Cacique André Benites, é o momento da criação de uma escola!

André Benites deixa claro seu pensamento: *primeiro fizemos a Retomada; agora, faremos uma escola*. Ou seja, uma vez que podemos viver numa paisagem rica em recursos que permita ao Mbya viver em sua totalidade, o segundo passo é levar às crianças os ensinamentos do povo guarani, bem como prepará-las para uma realidade de contato com a cultura *juruá*, não indígena.

André criou o projeto **Tekó Jeapó**, que ele traduz como cultura em ação, como uma forma de retomar as práticas ancestrais junto à natureza e, ao mesmo tempo dialogar com o mundo que lhe é contemporâneo. Através da vivência, a Tekó Jeapó será o local de aprender os ofícios, as técnicas, os ensinamentos espirituais, estudar as matas, os bichos, as águas, o céu, integrando o conhecimento Mbya com as possibilidades de aprendizado que derivam do contato com a sociedade envolvente.



Foto: André Benites

## A escola revelada pelos sonhos: Tekó Jeapó/ Cultura em ação

*“Queremos construir uma escola autônoma, onde a gente possa ser donos de nosso próprio pensamento. Ser donos de nossas próprias coisas, porque dentro da aldeia nós temos tudo”!*

Estas foram umas das primeiras pistas dadas pelo cacique André Benites na ocasião da redação deste projeto para a captação de recursos visando a construção da escola da *Tekoá Ka’aguy Porã*, Maquiné, RS. Mas não qualquer escola, ou mesmo uma escola aos moldes da visão branca; euroreferenciada. Nas palavras do líder do movimento de retomada *“nossa escola tem que ser libertadora! Sem as regras do branco que tanto nos impede de viver nossa cultura”*.

Levando em consideração a visão de mundo dos Mbya Guarani considera-se que a escola da Retomada já está em funcionamento. *Tekó Jeapó* ou cultura em ação diz respeito ao movimento de aprendizagem pelo qual passam as crianças e jovens Mbya sem, no entanto, limitar-se às estruturas físicas e pedagógicas de uma escola convencional não indígena.

A educação Guarani relaciona-se diretamente a atividades cotidianas que conforma e define o MbyaRekó ou “o modo de ser Mbya Guarani”. Para além dos conhecimentos de português e matemática, em nada desvalorizados ou negligenciados, a escola é local de aprender a ser um Mbya Guarani!

Condizente ao modo de ser Guarani e suas conexões ao devir, ao “movimentar-se sempre”, o aprender dá-se na medida em que se pratica seus conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, o aprender passa pelo convívio com os mais velhos, pelo convívio com professores, que nessa lógica são incentivadores; uma pessoa capaz de dar força para que os outros (alunos) se apropriem daqueles conhecimentos os quais reforçam sua cultura.

Nesse caminho, André nos aponta que *“plantar o milho é escola, ajudar na construção das casas de barro tradicionais é escola, ir para a mata coletar frutinhas e folhas para os telhados das casas é escola.”* A educação Mbya é ampla e experiencial, é escola para a vida!

Ainda a educação Guarani está entrelaçada a experiências espirituais. Para nos ajudar a entender, José Cirilo, cacique da Tekoá Anhetenguá, na Lomba do Pinheiro (cidade de Porto Alegre), compara a Opy (casa de reza) a uma universidade Guarani, pois, a partir das cerimônias ali realizadas, os karaí recebem os ensinamentos de *Nhanderú hetê* (Deus dos Mbya). A partir daí, a Tekoá terá médicos, biólogos, antropólogos, arquitetos, cientistas, etc. Ou seja, a Opy é a escola que oferece os ensinamentos ancestrais que somente os Guarani podem aprender.

Em verdade, no processo educativo dos Guarani não há espaço para a segmentação do conhecimento. *Quando se fala educação, junta cultura, saúde, alimentação. Para nós, não tem separação.* A vivência integrada da cultura e da natureza gera riqueza e diversidade de aprendizados que, não só contemplam, mas transcendem as propostas curriculares mais progressistas da sociedade ocidental.

Portanto, a escola Guarani, ainda que tenha lugar fixo, como propõe esse projeto, não se propõe a fixar hora para abrir ou fechar, pois o aprendizado se constrói o tempo todo, em inter-ações com a natureza, mediadas pelos ensinamentos dos mais velhos e das pessoas e redes de confiança desse coletivo.

*Mas se a Retomada já tem uma Opy, e se a educação guarani não precisa nem de mesas, cadeiras e quadros, pois acontece no habitar a paisagem, por que precisamos de uma escola?*

***Tekó Jeapó: ontem, hoje e amanhã***

Dado o contato inevitável com a sociedade nacional e envolvente faz-se necessário o desenvolvimento de meio hábeis para o trânsito nos espaços não indígenas, assim como a possibilidade de aproximação entre as formas de conhecer e interpretar o mundo.

Nesse caminho, a comunidade Guarani entende que a construção de uma casa que represente um espaço de aprendizagem intercultural, possibilita o fortalecimento da cultura Mbya Guarani entre os jovens, e ao mesmo tempo, o desenvolvimento de diálogos entre o conhecimento dos demais povos originários e o de outras culturas, entre elas do *juruá* (não indígena), preparando os Mbya para uma realidade de encontros étnicos em que sua própria cultura seja valorizada.

Nesse caminho a criação desse espaço visa também o desenvolvimento de atividades de inserção tecnológica, de aprendizado de disciplinas para os Mbya importantes como a aprendizagem de outras línguas, entre elas o inglês e o espanhol.

Cabe ainda ressaltar que, dada a dinamicidade dos Mbya Guarani, o espaço poderá abrigar as atividades das quais se entenda importante dentro da comunidade. Desde já elencamos como potencialidades o desejo de criação de uma rádioweb Guarani, oficinas de informática, entre outras ações que dizem respeito as dinâmicas internas da Tekoá quanto a ações que dialoguem com o mundo globalizado.

## Concretizando a construção

O projeto contempla duas casas, uma maior e uma menor, construídas de maneira tradicional, seguindo os costumes Mbya. “*Casa aberta e livre*”! Parte do material para a construção será retirada da própria Tekoá, como a água e barro. Outra parte virá de outras terras indígenas, conferindo um valor especial a obra. Haverá o espaço da fogueira para que, nos dias de chuva, todos possam sentar ao redor do fogo, para matear, prosear, escutar os conselhos dos sábios karaí.



Foto: André Benites



Na casa maior haverá espaços para materiais didáticos, livros, e outros recursos que poderão ser usados pelos educadores. A casa menor se destina à cozinha, local onde a comunidade prepara os alimentos tradicionais, e para que se desenvolvam cursos e celebrações na Tekoá.

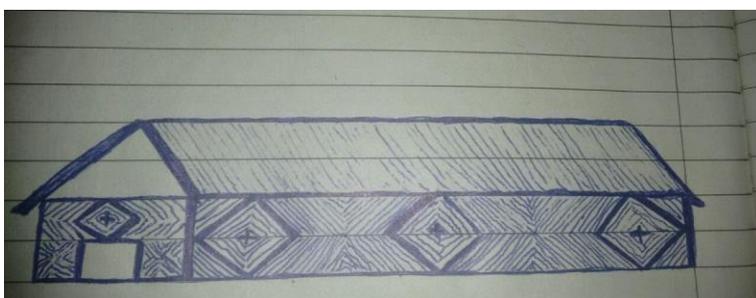
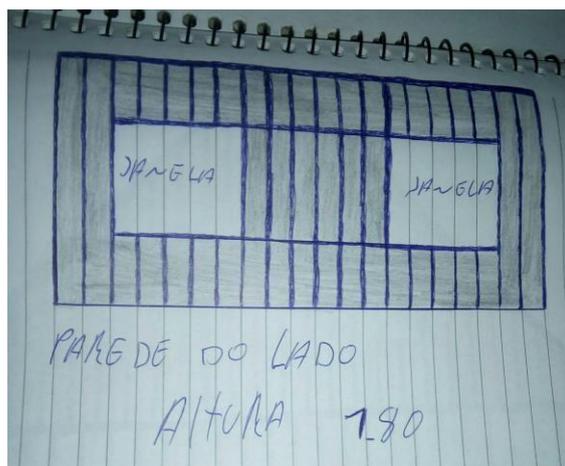
A construção terá como base técnicas construtivas ancestrais usadas pelos Mbya: a estrutura será em madeira e bambu com a vedação realizada com taipa de mão (pau-a-pique), também será utilizada a técnica de

costaneira em algumas partes e a cobertura será em capim santa fé. A obra será, em parte, realizada com mutirões, com a finalidade de proporcionar uma troca e incentivar a cooperação entre os Mbya e os não indígenas que estejam interessados em aprender suas técnicas construtivas.



Maquete digital do projeto Tekoa Jeapo. Arquiteta e voluntária Loan Pires Kfour

André Benites ainda ressalta que a casa-escola “vai transformar os jovens para serem autônomos, para viver em um novo mundo, mas eles tendo autonomia para escolher seus caminhos sem regras do juruá. Temos autonomia, responsabilidade, temos tudo para aprender e fazer do nosso jeito, sem regras dos juruá”. É um templo/centro/espço de diálogos interculturais.



Ilustrações desenvolvidas por um grupo de jovens da aldeia (base do projeto arquitetônico)

## Os Guarani e o Estado

*“Temos que começar do zero, sem o estado. Nós queremos que depois o estado somente nos reconheça, queremos o apoio conforme ficar melhor para nós, não para o Estado”. Temos o direito de pensar para nós”.*

Para que a educação na Tekoá seja desenvolvida de forma autônoma, respeitando os objetivos, tempos, corpos e costumes guarani, não se deseja inicialmente a intervenção do Estado a partir de seu modelo de escolarização.

Por mais que existam políticas públicas voltadas para a educação indígena no Brasil, a escola indígena preconizada pelo Estado ainda não se desvinculou dos paradigmas colonizadores, exigindo regras, horários, currículos que não agradam aos guarani, pois interferem nos costumes da comunidade e por vezes colocam os jovens em conflito com a família. Segundo o cacique André, *“a regra do Estado ensina a obedecer, a não fazer as coisas pela sua vida, mas para outras pessoas, para ficar dependente.”* Uma vez que a escola de guarani para guarani esteja funcionando sem intervenção do Estado, a comunidade irá lutar pelo reconhecimento da escola por parte do governo. O reconhecimento é importante para legitimar a educação própria dos Mbya Guarani na sociedade.

O fato de os materiais da obra serem provenientes de outras Tekoá demonstra o desejo do cacique André em desenvolver uma política de apoio mútuo entre as comunidades guarani, Mbya kuery, promovendo e fortalecendo o intercâmbio de recursos e sabedoria. A ideia de construir uma escola autônoma, sem intervenções do Estado, que permita diálogos saudáveis entre culturas, também demonstra a vontade de desenvolver uma política de integração entre as comunidades indígenas e não indígenas, fortalecendo a identidade e a autonomia do povo Mbyá Guarani ao mesmo tempo em que promove uma educação dialógica entre culturas.

Tekó Jeapó -cultura em ação-, o projeto de escola autônoma guarani, busca apoiadores que entendam os valores defendidos pelos Mbya e estejam dispostos a fornecer recursos e energia para a realização do projeto.

**Junte-se a nós nesse sonho!**



## **CONTATOS:**

**André Benites: +55 51 9828-1594**

**Ana Barros: +55 51 99193-0775**

### **Instituições e pessoas apoiadoras do movimento de Retomada**

- Povo Mbya Guarani RS
- Ação Nascente Maquiné – ANAMA
- Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários AEPIM
- Associação dos Juizes pela Democracia - AJD
- Instituto Caminho do Meio – ICM

- Clube de Cultura
- Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do RS
- Conselho Estadual dos Povos Indígenas - CEPI
- Conselho Indigenista Missionário - Cimi Sul
- LAE- Laboratório de Arqueologia e Etnografia da UFRGRS
- Universidade do Estado do Rio Grande do Sul – UERGS
- Instituto Federal – IFRS (campus Osório)
- RAIZ Movimento Cidadanista
- Rede Pela Paz
- Projeto “Viramundo”

## Modelo do termo de consentimento

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

MEU NOME É GUSTAVO DO AMARAL PERUZZO. SOU ESTUDANTE DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL E ESTOU AQUI PARA FAZER UMA PESQUISA A PARTIR DA CONVIVÊNCIA COM PESSOAS DA COMUNIDADE MBYÁ GUARANI NO RS, EM ESPECIAL COM A TEKÓÁ KA'AGUY PORÃ EM MAQUINÉ.

PEÇO TUA PERMISSÃO, ENQUANTO CACIQUE, PARA CONVERSAR, ACOMPANHAR VOCÊ E A TUA COMUNIDADE NAS SUAS ATIVIDADES, E TIRAR FOTOS (SE TU QUISER). HAVENDO TUA AUTORIZAÇÃO PARA TIRAR FOTOS, COMPROMETO EM TRAZER CÓPIAS PARA TI. GARANTO QUE A TUA PARTICIPAÇÃO NESSA PESQUISA NÃO VAI TE TRAZER NENHUM RISCO. CASO TU DESEJARES, A QUALQUER HORA TU PODERÁS PARAR E SE RETIRAR DA PESQUISA, SEM QUE ISSO TE TRAGA NENHUM PREJUÍZO. ALÉM DISSO, GARANTO QUE TUAS FALAS SERÃO ASSOCIADAS COM A TUA PESSOA, E TU PODERÁS LER JUNTO COMIGO O TRABALHO ANTES DE ELE SER PUBLICADO, TENDO LIBERDADE PARA ACRESCENTAR, EXCLUIR, OU MODIFICAR CONTEÚDO.

ABAIXO EU DEIXO OS MEUS TELEFONES, ASSIM COMO O TELEFONE DE MEU ORIENTADOR DA UFRGS

GUSTAVO PERUZZO: xxxxxxxx E xxxxxxxx ; FELIPE COMUNELLO: xxxxxxxx;

“DEPOIS DE EU TER SIDO ESCLARECIDO SOBRE A PESQUISA, DE SEU OBJETIVO, DE COMO VAI SER FEITA, DO DIREITO QUE EU TENHO DE NÃO PARTICIPAR OU DESISTIR DELA SEM PREJUÍZO PARA MIM E TENDO RECEBIDO UMA CÓPIA DESTE TERMO, EU CONCORDO, COMO PORTA-VOZ DA COMUNIDADE DA TEKÓÁ KA'AGUY PORÃ - MAQUINÉ, RS, EM PARTICIPAR DESTA PESQUISA”.

DATA: \_\_\_\_\_ LOCAL: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
ANDRÉ BENITES

(CACIQUE- TEKÓÁ KA'AGUY PORÃ, MAQUINÉ, RS)

\_\_\_\_\_  
GUSTAVO PERUZZO

(ESTUDANTE – BIOLOGIA UFRGS)

\*Adaptado de Joana Bassi (2011)