

Este é nosso corpo, a terra:

caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva
para além do fim do mundo

Yvy péa ha'e ore rete:

tapekuéra ha ñe'ẽnguéra Ava Guarani/Ñandé-
va amogotyove oparire ko ñapyrũha

**Yan Leite Chaparro
Josemar de Campos Maciel**

Monstro dos Mares
Ponta Grossa – PR
Maio de 2021

Aviso de Copyleft: Esta publicação é uma ferramenta de luta contra o capitalismo, a colonialidade e o patriarcado em todas as suas expressões. Por isso, pode e deve ser reproduzida para ler em qualquer lugar, discutir em grupo, promover oficinas, citações acadêmicas, rodas de conversas e fazer impressões para fortalecer o seu rolê anarquista / banquinha de zines / coletivo. Compartilhar não é crime. Pirataria é multiplicação.

“Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva para além do fim do mundo”

Yan Leite Chaparro e Josemar de Campos Maciel

Maio de 2021 – ISBN: 978-65-86008-13-5

Revisão: Claudia Mayer

Diagramação e capa: Baderna James

Monstro dos Mares

Divulgação Acadêmica Anárquica

Caixa Postal 1560

Ponta Grossa – PR

84071-981

www.monstrodosmares.com.br

editora@monstrodosmares.com.br

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

C462e Chaparro, Yan Leite.
 Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá
 Guarani/Ñandeva para além do fim do mundo / Yan Leite Chaparro,
 Josemar de Campos Maciel. – Ponta Grossa, PR: Monstro dos
 Mares, 2021.
 200 p. : 14 x 21 cm

Bibliografia: p. 193-197
ISBN 978-65-86008-13-5

1. Antropologia. 2. Sociologia. I. Maciel, Josemar de Campos.
II. Título.

CDD 301

Elaborado por Mauricio Amormino Júnior – CRB6/2422

*Aos Avá Guarani/Ñandeva de
Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.*

*E, a todos(as) aqueles(as) que
existem e insistem em existir.*

Dedicamos o livro *in memoriam* ao senhor Sabino Dias, que nos presenteou com suas sábias palavras. Um homem sábio e generoso que guardava uma imensa biblioteca consigo mesmo e importantes memórias sobre o território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, além de outros territórios Avá Guarani/Ñandeva. O senhor Sabino Dias foi fundamental para a existência da pesquisa, pois suas palavras produziram, no chão, a memória histórica do território que pisamos durante a pesquisa de campo. Foi por ele e sua esposa Vitoria Martins que recebi meu nome de batismo Ava Arandu.

Pedido de solidariedade

Só é possível fazer e distribuir livros e zines porque algumas pessoas compreendem essa função das editoras anárquicas e anarquistas, e fortalecem na divulgação dos materiais, escolhendo alguns itens em nossa lojinha, chegando junto na banquinha ou entrando com recursos financeiros na Rede de Apoio quando viável. Seu apoio contribui para a disseminação de conhecimentos dissidentes e não-normativos, fazendo-os chegar a coletivos e singularidades que atuam em nome da liberdade e da autonomia. Contribua a partir de R\$ 5 por mês para que mais projetos como o que você tem em mãos possam existir e chegar para mais pessoas.

monstrosdomares.com.br/rede-de-apoio

Y significa água, que é a primeira palavra de Tupã, Yvy significa terra, que é a segunda palavra de tupã, Yvyra significa planta, que é a terceira palavra de Tupã e Yvypóra significa pessoa, que é a quarta palavra de Tupã. Entendeu, che amigo, para nós, os Guarani, nada esta separado, nós e todos do planeta Terra somos guardiões do planeta. Isso que temos que estudar. Que a gente só existe por causa do Yvy. Se o Yvypóra não cuidar do planeta, o planeta vai acabar.

Joaquim Adiala, 2017

Presta atenção, este é nosso corpo, a terra, tem espírito porque sem espírito nós nem vamos levantar [...] Como a água. A água é muito importante para nós. Para que vivemos, não só para os indígenas, para todo o mundo. A água é como a nossa mãe [...] não podemos viver sem a água, nós falamos que desmamamos, mas não da água. [...] E o vento, olha bem, por causa do vento o nosso corpo caminha. [...] O vento nos ajuda, a gente se levanta com vento, o nosso corpo, o nosso sangue, o vento nos ajuda. Isso não pode estar contaminado. Os brancos usam veneno e isso vai pelo vento, eles usam avião. [...] Para nós, a terra está assim, a madeira está cheia de cupim, já está comendo tudo por cupim. [...] Os não-indígenas não podem continuar porque só sabem fazer com papel e por isso o nosso canto é o que brilha o relâmpago. [...] O que é nosso é o que é de verdade, que é da terra, e é isso que temos que escutar, isso não tem em nenhum lugar. Em nenhum papel. [...] O que é nosso é o mesmo que o relâmpago dos Tupã, é nosso e é deles. [...] Lembre-se de mim; depois vai vir vento forte, vai tirar do chão as casas dos brancos [...] Quer dizer que eles querem ser mais inteligente que o nosso Deus, que o nosso criador eles querem ser mais inteligente. Nosso Deus manda granizo, mostra o que ele é para os brancos;

eles aparentemente não têm pressa porque suas casas são bonitas, aparentemente. Mas para o nosso Criador isso não é nada, e por isso que manda raio e inundações.

Os carros ficam todos no chão. Para ver se eles compreendem. Esse canto é quando vem um vento forte. Quando a gente ergue a cabeça eles já enxerga nós, porque nós não nos escondemos deles, nem um pouquinho. Com aquele espelho grande ele nos vê a todos. Por isso que nós rezamos, dançamos, cantamos. Os deuses nos respeitam porque as coisas deles nós os levantamos para eles.

Cantalicio Godoi, 2017.

Nós, os Guarani, temos as palavras guardadas.

Eliezer Martins, 2018.

O MUNDO



E O FIM DO MUNDO

O mundo e o fim do mundo

*Yan Leite Chaparro*¹.

1 Ao longo do trabalho, o leitor notará estes “cartazes”. Mais que ilustrações, eles são uma iconografia à parte, que acompanhou a elaboração de todo o material de campo. Sua função é interromper o texto a todo instante, trazendo a presença de um campo que é, basicamente, construção, campo de relações e de intersecções.

Sumário

Resumo	15
Ñe'ẽ mbyky'i	16
Prólogo	17
Apresentação	21
Prefácio	25

PRIMEIRA PARTE

Apresentações para além do fim do mundo	31
Breve sinopse	31
Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu	32
Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu e as questões sobre o “desenvolvimento”	43
O caminho entre territórios: o tecido que produz o campo de pesquisa	48
Igual a ser um che angyru: o possível conceito de etnossensibilidade, ou o sensível no campo de pesquisa	53
A possível etnossensibilidade	54
O caminhar sensível	59
O uso do cartaz como poética etnossensível	64
Desculpe-me a delicadeza	66
Caminhos para além do fim do mundo	73
O que existe de belo, rico e sofisticado	74
O Teko dos Guarani é diferente do Teko da sociedade moderna	75
Você pode escrever sobre isso	80
Que pra nós é envolvimento	83
Envolver	84

SEGUNDA PARTE

Palavras para além do fim mundo	91
Palavras sábias, I: do tecido político, histórico e social	93
Eu vou te contar: isso tudo era território Avá Guarani	94
Agora eu vou começar a repassar desde antigamente	98
Vou fazer um desenho pra você	104
O batismo	107
Só escutava silêncio, todos foram para retomada	109
Palavras sábias, II: realidade sócio-cosmológica	117
Este é nosso corpo, a terra	118
Nós somos da terra, somos nascidos da terra	128
Tem luz no nosso caminho, na nossa vida	135
Palavras jovens: como complexidades por entre territórios	148
Vamos pro mato e fazemos nossas memórias	149
Eu vejo assim	154

TERCEIRA PARTE

Envolvimento: para além do fim do mundo	165
Considerações finais: do desenvolvimento ao envolvimento	189
Referências	193
Sobre os autores	200



o caminho entre roças

o caminho entre roças
Yan Leite Chaparro

Resumo

A tese intitulada “*Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo*” já tem em seu título o sentido básico de todo trabalho: a perspectiva do conceito de envolvimento como produção de realidade Avá Guarani/Ñandeva que revela caminhos e palavras para além do fim do mundo, ou melhor, para além da invenção branca de desenvolvimento. O trabalho entende os Avá Guarani/Ñandeva como uma sociedade com densidade própria, em relação de simetria com a sociedade que a circunda. Em simetria, pois ambas são sociedades que possuem suas cosmologias, organização social, modos de existir, de ser e de fazer a vida. Em simetria, mas não necessariamente em harmonia, pois tecem caminhos contrários para produzir a sua realidade. Para os Avá Guarani/Ñandeva, essa produção acontece mediante movimentos de envolvimento enquanto que, para a sociedade marcada pelo movimento de aceleração capitalista/moderno, acontece no chamado desenvolvimento. Daí o ponto central de toda a tese. Trata-se de visões de mundo simétricas e tensionadas. Essa centralidade nos conduz a ouvir e construir juntos um discurso com os Avá Guarani/Ñandeva, de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu sobre a cosmologia capitalista e desenvolvimentista, produzida pela sociedade moderna, a invenção branca de desenvolvimento. O texto provoca a reflexão sobre o envolvimento como proposto pelos Avá Guarani/Ñandeva como forma/conteúdo de radical sofisticação para além do fim do mundo de humanos e não-humanos, questionando a hegemonia da invenção branca como sendo mais um mito fundador, que pode ser visto com outros olhos, e redimensionado – aqui, na imagem do sempre visto e esperado fim do mundo.

Ñe'ẽ mbyky'i

Ko tembiapo mohu'ã héra “Yvy péa ha'e ore rete Tapekuéra ha ñe'ẽnguéra Ava Guarani/Ñandéva Jakareypegua (Porto Lindo) Yvy Katu amogotyove opa'ỹmbove ko ñapyrũha” oguerekóma pe ñe'ëakãme he'iséva ñepytykovõrã tembiapópe, mba'éichapa jahecha umi he'iséva tembiapo ramo umi Avá Guarani/Ñandéva hekoitépe ohechaukáva tapekuéra ha ñe'ẽnguéra amogotyove oparire ko ñapyrũha, térã, amogotyove umi karaikuéra ojejapóva ñepytyvõrã. Ko tembiapo oĩva tenondeva ohechakuaa Ava Guarani/Ñandéva ha'eha peteĩ tekohaygua oguerekóva ijykére pe teko capitalista/moderna, mokõive oguereko pe hekópe arapygua, pe mba'éichapa omba'apo, mba'éicha oiko ha mba'éichapa oiko. Ojoehe katu tape iñambue ha'ére mba'apoharakuéra ombohekóva imba'ete. Ava Guarani/Ñandévape guarã pe omoañetéva oikóva oiko pe jeku'e ha'e oimeháme ha teko capitalista/moderna oiko pe jeku'e mba'epotaguévi. Péa ha'e pe iporãvéva ko tembiapópe, oñondie ha nahániri. Pe mombyte ome'ẽ ojejapo haġua críticas, inversões ha ñeporandu Ava Guarani/Ñandéva ndive Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu guándi pe jehechapy tuichakue capitalista ha mba'epota potavéva ombohekóva pe teko pyahu, pe mba'e pyahu karai mba'e mba'epota potavéva. Pe ojavóva ñeporandu mba'epota rehegua Ava Guarani/Ñandéva ndive mba'éicha forma/conteúdo omoañetetéva amogotyove pe pyrũha oparire tekovépe ha ndaha'éiva, ñeporandu pe mbarete karai mba'e pyahu ha'éva mba'epota potave mbyte ramo omoheñoiva pe ojehecháva ha oñeha'arõva pyrũha opataha.

Prólogo

A escrita deste trabalho nasce atravessada pela ambivalência que surge no interstício de dois movimentos, a responsabilidade e o desrespeito (DERRIDA, 1991). Não sou “de dentro”. Não sou um Avá Guarani/Ñandeva, mesmo tendo sido batizado, durante o percurso do processo de pesquisa, com o nome Avá Arandu² pela rezadora Vitoria Martins. Mesmo com esse nome guiando o meu caminhar entre as roças, continuo não sendo um Avá Guarani/Ñandeva. Esse movimento de pertencimento truncado é quando a pesquisa encara o pesquisador e o coloca em posição de atenção, de necessidade de atentar ao sensível, à possibilidade de aproximar-se de duas grandezas que acontecem ali, diante de seus olhos e sua corporeidade, mas que não são exatamente controláveis, nem domesticáveis. Podemos tomar desde a dimensão linguística, as experiências do cuidado (fon)ético e (fon)êmico, apontadas pelo antropólogo e linguista (PIKE, 1954). A pesquisa exige, mais que atenção fluida, um cuidado sensível e profundamente interessado. O cuidado que transborda em responsabilidade pelas vidas que vão ficando sequinhas, tecidas em preto e branco, nas páginas de uma pesquisa normatizada e apresentada a um ambiente diverso, sempre concentrado na busca de escrever com os Avá Guarani/Ñandeva, e nunca perder os rostos dos sujeitos da pesquisa.

Sou um homem de 33 anos nascido e criado em Campo Grande, na capital do estado de Mato Grosso do Sul, entre contextos, coletivos e discursos ilustrados com os perfis e sentidos desenvolvimentistas que normalizam e, até mesmo, mesmo difundem a alienação sobre a realidade histórica, antropológica, sociológica, política e de luta pelo território que as sociedades indígenas travam e vivem todos os dias no Mato Grosso do Sul desde os primeiros tempos de ocupação e de contatos interétnicos. Nasci tão alienado que me tornaria

2 *Homem sábio* (Apenas um exercício, note-se: como a palavra foi dada pela rezadora, consta aqui em itálico).

mais um que corresponde ao modo de vida faroestino, embevecido pelos discursos fantasiosos de justificação do racismo e violência contra as sociedades indígenas do MS.

Entrementes, no percurso do mestrado em desenvolvimento local, cursado de 2008 a 2010, pude conhecer a realidade dos Avá Guarani/Ñandeva e Kaiowá/Pai’Tavyterã, quando trabalhava no Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco – NEPPI/UCDB, a convite da Prof. Dra. Rosa Colman e do Prof. Dr. Antônio Brand. E, como num golpe de estranhamento, saio de uma realidade em que pensava ser rei, para deparar-me com um mundo diferente do urbano, das narrativas de pioneiros brancos e técnicos empreendedores cheios de boas intenções. Saio de um mundo morno, e encontro um cotidiano que obriga a terçar armas intelectuais, com lutas, inspirações, aspirações, sonhos, dores e esperanças que “enfeitiçaram” minha alma e meu corpo. Me encantaram e me encantam até hoje.

Por isso, escrevo sempre duplamente, sendo esse homem que ainda vive em contextos desenvolvimentistas na cidade de Campo Grande, mas que passou por um processo de aproximação real, de construção de vizinhanças e amizades profundas, enfim, de uma verdadeira desalienação³ em relação à realidade das sociedades indígenas do MS, e que se sintoniza diariamente como homem do dia-dia e como pesquisador com os Guarani (Avá Guarani/Ñandeva e Kaiowá/Pai’Tavyterã). Esse movimento é enriquecedor e fascinante, mas muitas vezes dolorido, principalmente quando ouço as fantasias de violências, ressentimentos e perversidades durante o cotidiano sobre as sociedades indígenas e quando sinto na pele a violência que muitos sentem por trabalhar com as sociedades indígenas do MS.

Interrogo-me habitualmente e, na soleira de uma tese, essa interrogação é mais aguda: o que é, na realidade da carne viva, ser um pesquisador que trabalha hoje com as sociedades indígenas no

3 Desalienação refere-se aqui a um movimento técnico de trocar a representação dos indígenas que é veiculada pelo “senso comum” por uma experiência de contato real, em carne viva, com pessoas reais.

Mato Grosso do Sul? O que representa trabalhar com os Guarani, quando vivemos em um contexto social e político de amedrontamentos, pós-verdades, árido e de dores que ferem por cima e por debaixo da pele? Um momento político de ressentimentos e de fortificação de velhos e novos poderes.

Esta tese é escrita em um momento em que o Brasil vivencia um período de insegurança quanto às possibilidades de futuro para as sociedades ancestrais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos), empobrecidas, e todos que se ocupam dos direitos humanos, sociais, políticos e trabalhistas. Estamos entre 2017 e 2019. Escrevo, como muitos, na tentativa audaciosa de dizer algo num doutorado que tem como objetivo central a crítica ao modelo homogêneo e hegemônico de desenvolvimento – por isso, denomina-se “desenvolvimento local” em várias nuances.

A tese que se abre apresenta conteúdos que partem do princípio de que o desenvolvimento não é um dogma nem um dado de fato. Pelo contrário, é uma rede de diversos processos históricos que, como discurso, foi se constituindo como uma invenção – a invenção branca. Equivale a uma cosmologia que produz a reprodução da exploração entre humanos e entre humanos e a natureza. Neste ponto, é importante a inserção das vastas cosmologias das sociedades indígenas, com as quais é preciso aprender. Antes que o ar fique insuportavelmente árido e as visões de fim de mundo se concretizem. Precisamos apreender a pensar o desenvolvimento, ou melhor, o envolvimento com as sociedades indígenas, com seus modos de existir e produções de vida que direcionam caminhos para além do fim do mundo.

Então, convido quem for se aproximar do texto, a se apropriar de cada palavra escrita e de cada imagem exibida. As palavras são escritas com o suor do esforço de comunicação e com a poeira dos encontros. Com a resistência ao medo de continuar, com o gosto do frio, do calor, de dores pelo corpo, da tristeza, do gosto da erva mate e principalmente – acima de tudo –, da alegria de poder trabalhar com os Guarani.

Apresentação

Josemar de Campos Maciel

Prezado leitor, prezada leitora, o livro que tem nas mãos é o resultado da longa construção de uma tese de doutorado. Foi uma tese diferente, e o resultado é este livro, também diferente, como você vai ver e, esperamos, também sentir.

Vamos apresentar brevemente a questão com a qual nos debatemos, o objetivo da tese, e tentaremos mostrar em que consiste a diferença deste texto. Espero que ele seja tão inspirador para você quanto foi para nós. A gente escreve um prefácio para que a pessoa que teve a bondade de abrir o livro possa lê-lo e contribuir com ele citando, criticando, usando, destruindo-o e levando para a frente o seu movimento, que é de pensamento e, neste caso, de envolvimento.

Nossa questão partiu de um sentimento de forte desconforto diante do modo como o chamado desenvolvimento tem acontecido em nosso país e em outros países que não são do, digamos, primeiro mundo. De modo simples, o movimento do progresso e do desenvolvimento vai sendo decidido a partir de grupos pequenos, mas que dispõem de poder financeiro e de articulação jurídica, e outros grupos vão sendo afetados, atingidos, arrolados, recrutados, nessas marchas para um futuro brilhante e mais confortável que nunca chega para todos. Por acaso, existem povos que não se alinham a essa perspectiva e desejam ter acesso a outros modos de vida – modos diversos nos costumes, nas formas de vida e de produção, nas formas de conhecimento.

O longo processo de colonização e de construção do chamado Ocidente foi também um processo de produção de homogeneidade e padronização, com a tentativa sistemática de encobrir a diferença, encobrir os que eram diferentes. No Brasil, produziu-se um silenciamento

de povos que foram sendo afetados pelas marchas de desenvolvimento. Povos africanos que foram trazidos para serem empregados em situação muito precária nas lavouras. Povos indígenas que não se conformaram em deixar seus sistemas de vida, suas crenças, seus conhecimentos, sua terra sagrada. Esses e outros povos recebem apenas o movimento do desenvolvimento e são afetados por ele, mas não são consultados em relação a ele. Recebem ajuda, recebem propostas, mas não são levados a sério quando o assunto é pensar o que eles querem e entendem como desenvolvimento.

Daí segue que escolhemos uma dessas populações, muito importante para a formação territorial da nossa região, o Centro-Oeste, os Guarani Ñandeva, e resolvemos investigar o que pensam, como se posicionam acerca do desenvolvimento. E nos pusemos em caminho. Foram mais de seis anos de trabalho intermitente, em companhia de autoridades intelectuais guarani. E andamos, e nos pusemos nas trilhas que eles frequentam. Mas tínhamos algo diferente em vista do que entrevistar e analisar conteúdos de falas que iam deixar essas pessoas para trás. Não fizemos isso. Fizemos caminho, tratando os nossos parceiros como pensadores com densidade e com conhecimentos próprios que deveriam fazer sentido em si, e não a partir das nossas concepções, teorias ou ideias já preconcebidas.

Aos poucos, descobrimos algumas coisas. A primeira, que a nossa pesquisa, a nossa escritura, seria tecida com as palavras destes pajés, rezadores. Porque se trata de um povo antigo, de raízes profundas, e que se considera guardião de palavras: das suas histórias, suas tradições e também de palavras de sentido sobre o mundo. Além dessa descoberta, seguiu-se a outra, que reconfigurou todo o trabalho. Descobrimos o que já tínhamos mais ou menos noção de que seria assim. O desenvolvimento – como a nossa imposição, branca, industrializada, massificada e homogeneizante, não interessa aos nossos interlocutores.

A proposta que nos chegou foi que falaríamos, e que conseqüentemente falaríamos, nestas palavras sobre palavras guardadas, de envolvimento, não de desenvolvimento. Eles se sentem seres envolvidos,

e isso marca profundamente toda a conversa, e todo o texto que vai seguir. A vida dos nossos interlocutores guarani é um contínuo envolver-se, em laços comunitários e com o ambiente. Tudo tem sentidos profundos, pontos de partida e de chegada, nós, histórias importantes e descobertas que se combinam.

Decidimos, então, construir o trabalho a partir dessa perspectiva. A visão guarani do desenvolvimento, que você vai encontrar aqui, redimensiona toda a discussão. Não se trata mais de nos desenvolvermos, ou seja, de continuar repetindo acriticamente a proposta de seguir em uma linha ascendente, infinita e para o alto que, sabemos muito bem, é um mito que não podemos comprovar cientificamente. Decidimos aprender alguns traços do que seria esse desafio a nos desenvolvermos, para assim entendermos, um pouco que seja, a visão guarani da vida interessante, instigante, com sentido, que os desafia. A vida boa, o caminho da sabedoria guarani, consiste em manter envolvimento, laços, pontos de toque e de intersecção. Assim, toca a todos os interessados em ouvir estas palavras preservar laços e entender que todos os seres, humanos e não humanos, existem enquanto mantêm laços, preservam-se e preservam o ambiente.

Este livro é diferente, então, por esse motivo. As vozes que o compõem estão envolvidas, não estão dissecadas nem são objetivas. Aqui há narrativas, idas e vindas, muitas intervenções dos próprios guarani que tomam a palavra, bagunçam a linearidade do nosso trabalho. Seguimos fascinados com a sabedoria dos nossos povos ancestrais, críticos e tradicionais. E o tempo todo nosso esforço foi o de não objetivar a discussão do desenvolvimento. Mais que isso, desobjetivá-lo, mostrar que pode haver outros modos, outras perspectivas, tão inteligentes e articuladas quanto as mais enfeitadas de jargão técnico. Quisemos absorver as palavras de nossos parceiros de caminho, e deixá-las ali, inspiradoras, confortadoras, questionadoras e desafiantes.

Boa leitura.



donos do fogo

donos do fogo
Yan Leite Chaparro

Prefácio

Rosa Sebastiana Colman

Conheço Yan Leite Chaparro há mais de 10 anos. Desde lá, já trabalhamos mais próximos no Neppi, viajamos por várias aldeias por conta da distribuição do mapa Guarani Retã, e depois com o projeto Pontos de Cultura, que não teve continuidade. Ultimamente, apesar da distância, continuo acompanhando o Yan em suas trajetórias, angústias, curiosidades, desafios, descobertas e conquistas, tanto na academia como em sua caminhada solidária com os Kaiowá e Guarani, e compartilho da sua felicidade em ter esta oportunidade de caminhar com os Kaiowá e Guarani no doutorado.

O Yan desde o começo queria se comprometer, se aproximar, se tornar amigo e companheiro da alma, isto é, como “um angirũ” dos Kaiowá e Guarani, ou “se envolver”. Não se conformava em apenas estudar, em ser mais um intelectual, pesquisador distante. Pensava e pensa em como pode atuar para apoiá-los em suas lutas e também em projetos que, de alguma forma, melhorem a vida e diminuam o sofrimento dos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul. O Antonio Brand percebeu esse carisma no mestrando Yan e me apresentou a ele para ser colaborador “voluntário” do Neppi. O compromisso do Yan com os Kaiowá e Guarani é evidenciado no apoio que deu aos meninos (Joaquim e Eliezer) no mestrado, e para os Guarani esta é a lei da reciprocidade.

O livro “Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva para além do fim do mundo” apresenta uma reflexão oportuna e necessária sobre os desafios na compreensão do conceito de desenvolvimento. Tem muita relevância, pois cobre uma lacuna acadêmica.

O trabalho se situa como um ensaio filosófico e metodológico sobre as possibilidades de relação com o Outro, tal como concebido pela antropologia. É uma reflexão filosófica sobre as possibilidades de produção do conhecimento em situações interculturais, que tomam essas situações como objeto de reflexão.

Os interlocutores centrais dos autores, os Ava Guarani, encontram bastante espaço de fala no livro, que serve como motivo ou pretexto para expressar o interesse dos autores em elaborar e textualizar suas preocupações teóricas e filosóficas. Além disso, é um espaço para os Ava Guarani falarem de suas lutas, suas alegrias, seus conhecimentos, sua leitura do mundo atual e da eminência do fim do mundo.

Ao longo do livro, os autores procuram se deixar levar pelos caminhos dos interlocutores da pesquisa; deixam-se conduzir e se transformar.

Nesse sentido, seu trabalho se aproxima da formulação de Merleau-Ponty quando, no texto intitulado “De Mauss a Levi-Strauss”, define a antropologia como um modo de pensar que se impõe quando o objeto é o outro, e que exige que nós nos transformemos. O encontro do autor com os Guarani provoca uma transformação no discurso científico, impactando a metodologia, o diálogo teórico e a própria construção do texto

Isto torna o texto atípico, exigindo do leitor uma dose de disposição, para se deixar conduzir pelo percurso trilhado. Se o leitor tem essa disposição, sentir-se-á compensado ao final.

Sobre os fins do mundo, que são vários, vale lembrar Schaden, quando diz que talvez para nenhum outro povo se aplique tão bem a passagem bíblica da fala de Jesus, quando afirma que “meu Reino não é deste mundo”.

Segundo o autor, o Guarani está sempre atento aos sinais que indicariam a transformação do mundo e a superação da condição de imperfeição na qual vive a humanidade.

Os autores trilharam um caminho de comprometimento, que superou as dificuldades e encontrou saídas para as limitações que estavam postas, como a inexperiência de trabalho de campo e a barreira da língua. Dedicaram-se; e é o que lemos no texto: o resultado de um trabalho de inteira dedicação.

A leitura do livro flui, nos envolve. Os autores parecem brincar com as palavras, como, por exemplo, nos termos de envolvimento – desenvolvimento. Além disso, combinam a escrita de forma poética com fotos incríveis que compõem o texto. Yan usou da ferramenta da Fotografia ou cartaz como metodologia, não somente como um auxílio estético ilustrativo mas como um mecanismo que faz o pesquisador compreender cada passo da pesquisa, rever cada passo, e ficou muito bom, fotos com muito significado e que contam uma história por si só!

O livro traz uma riqueza etnográfica dos textos/relatos colhidos, densos, profundos, o fato de ser em guarani, a partir do apoio do Cléber Gonçalves e Eliezer Martins, textos lindíssimos, de uma profundidade e sabedoria guarani, que servirá de referência para os estudos guarani.

O leitor vai encontrar relatos indígenas lindíssimos, como os de Cantalício Godoi: “Nós somos da terra. Somos nascidos da terra.” Por tudo isso, parabenizo a sensibilidade dos autores por nos brindarem com o compartilhamento dos resultados da pesquisa de doutorado.



mais perto do que longe

mais perto do que longe
Yan Leite Chaparro

PRIMEIRA PARTE

Apresentações para além do fim do mundo

Breve sinopse

Se o texto que segue é um caminho, ele não precisa ser duro, sem um cenário. Já aparecem os “cartazes”, as fotografias que foram sendo extraídas ao longo das conversas e nos intervalos das andanças. Elas escandem a aridez das narrativas e jogam com o sentido dos textos, ilustrando-o ou sendo ilustradas por ele. Peço vênia pela apresentação das imagens assim. Elas serão melhor exploradas como iconografia num artigo que se encontra em edição final.

No entanto, é importante consubstanciar a visão destes capítulos da primeira parte. Trata-se de uma apresentação do cenário da pesquisa de campo. Mas aqui está marcada uma diferença, que torna o texto uma trama de idas e vindas entre a voz Guarani e outra, sempre descritiva, mas atravessada por um esforço analítico.

Isso acontece para marcar a distância de uma visão do campo em que os dados são apresentados como se estivessem lá, como diamantes a serem extraídos. Os dados aqui são negociados, recebidos em conversas, e a voz do pesquisador não se sobrepõe à dos intelectuais Guarani, que fazem o mesmo caminho.

Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu

Ser Guarani é experimentar uma polissemia em carne viva, uma experiência que se multiplica e que resiste. Os Avá Guarani/Ñandeva, etnia com a qual esta pesquisa é construída, vivem hoje no território/terra/tekoha⁴ Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu no município de Japorã no sul do Estado do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai. Os Avá Guarani também já foram conhecidos por Apapocúva (NIMUENDAJU, 1987) e hoje são conhecidos por Avá Guarani, ou Guarani, ou por Guarani-Ñandeva, mas neste trabalho ficou o nome Avá Guarani/Ñandeva depois de uma longa conversa com dois pesquisadores Avá Guarani/Ñandeva: Eliezer Martins e Joaquim Adiala. Eles explicam que o nome Avá Guarani/Ñandeva envolve o significado deles como sociedade, como etnia e como posicionamento político por entre os espaços que esse nome circula no Brasil, no Paraguai e em outros países, espaços políticos, acadêmicos e entre terras com as outras etnias existentes no MS.

A confluência dessas referências nominais étnico-históricas e etnográficas é reportada por Mura (2002), que também ilustra a ideia de polissemia, aventada logo acima:

Estes Guarani-Ñandeva podem ser reconhecidos na literatura etnográfica por diferentes nomes. Métraux (1948) os denomina Chiripa; Susnik (1979-80) refere-se a esse subgrupo como Chiripa Guarani ou Ava Katuete; este último nome também é utilizado por Bartolomé (1991); Ava Guarani, segundo Cado-gan (1959), é a autodenominação utilizada por eles; Schaden (1974) informa que o nome Ñandeva, que significa "nós todos

4 O pensar indígena certamente não é cartesiano e repudia as fronteiras claras demais. Os conceitos guarani são assim, polissêmicos e sua estabilização é especial, porque se recompõem o tempo todo. Território/terra/tekoha aponta para dimensões do morar e do ser que tangenciam o sagrado, sem excluir a materialidade, o comércio, o direito.

[os Guarani]", é autodenominação de todos os Guarani – e a única forma usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome de Apapukuva" (Schaden, 1974:2) referindo-se às comunidades do Iguatemygua, isto é, que pertencem ao Rio Iguatemi, mais especificamente à região compreendida pela banda direita deste rio no MS. (p. 07)

O mesmo Curt Nimuendaju citado por Mura (2002) descreve analiticamente no seu livro “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”, que Os Guarani, ao falarem de si na sua língua para designar nação ou horda empregam o nome “Ñandeva”, quando a pessoa com quem se fala pertence ao mesmo grupo (NIMUENDAJU, 1987, p. 07). O texto prossegue informando que O “habitat” original dos Apapocúva se situa na margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado do Mato Grosso (NIMUENDAJU, 1978, p.08).

Curt Nimuendaju teceu escritos que trazem registros importantes durante o ano de 1913 junto com três bons amigos da horda dos Apapocúva, segundo ele, para poder organizar narrativas conhecidas como a busca da Terra sem Mal. O texto já traz os Guarani, os Avá Guarani/Ñandeva, eixo central que irradia toda esta tese.

Uma nota importante de atualização do contexto étnico-histórico dos Guarani contemporâneos pode ser observada em Paz Grünberg (2014):

Ao sudoeste do Estado brasileiro Mato Grosso do Sul (MS), fronteira com o Paraguai, estão estabelecidos dois dos três subgrupos Guarani da região centro-sul da América do Sul: os *Tavyterã*, conhecidos na literatura brasileira como Kaiowá e os Ava-Guarani, também chamados, no Brasil e no Paraguai, de *Ñandéva*. A área de ocupação destes dois povos estende-se à parte oriental do Paraguai. Os Ava-Guarani também vivem no Estado brasileiro do Paraná. No lado brasileiro, a maior parte dos *Tavyterã*, aproximadamente 20.000, e dos *Ava-Guarani*, 8.000, vivem hoje no Mato Grosso do Sul, em 22 comunidades, oito reservas e 14 áreas demarcadas entre 1989 e 1994.

A maior parte ocupa somente um total de 17.300 ha. das oito reservas citadas, que foram demarcadas no final dos anos 1920. Uma pequena parte da população indígena continua vivendo aparentemente como “trabalhadores rurais” nas áreas das suas comunidades tradicionais, as quais acabaram sendo adquiridas e ocupadas por grandes fazendeiros através de títulos de propriedade (p.367).

Os Avá Guarani/Ñandeva se estendem por toda fronteira do MS com o Paraguai, uma sociedade estabelecida e produzida por cosmologias, cosmovisões, organizações sociais, economia e modos próprios de existências que regem a vida humana e não-humana. Segundo Mura (2002) O território atual dos Ñandeva compreende os rios Jejui Guasu, Corrientes e Acaray, no Paraguai, e, no Brasil, o Rio Iguatemi e seus afluentes, sendo encontrados também nas proximidades da junção deste com o Paraná. (p. 07).

Essa sociedade indígena tem enfrentado, historicamente, dentro dos seus territórios tradicionais sucessivos projetos de colonização que partem dos ideais e mitos do desenvolvimento. Alguns desses projetos estão registrados no trabalho de Antônio Jacó Brand (1997), que explicita projetos de colonização em uma série de mapas e diagramas.

Com a entrada das Missões Jesuítas (MONTROYA, 1639, citado por Mura 2002), e depois as Missões Protestantes, a entrada dos sertanistas, militares, latifundiários (BRAND, 1997), a entrada da Cia Matte Laranjeira (BRAND, 1997), acrescenta-se um elemento a essa tentativa de resistir. Trata-se do processo de confinamento, intensificado na época da Colônia Agrícola Nacional de Dourados/CAND (BRAND, 1997). Hoje, o avanço fica cada vez mais acentuado da fronteira agropecuária em Mato Grosso do Sul (PEREIRA, 2007, p. 31), como pode ser entendido também em Paz Grünberg (2014):

As primeiras oito reservas para os Guarani foram demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no início do século XX, cada uma delas medindo aproximadamente 2.300 ha. As demarcações foram feitas sem que se tivesse maiores conhecimentos sobre a população indígena e tinha o objetivo de liberar espaço para a colonização. Muitas famílias foram obrigadas a migrar para as

minúsculas reservas, quase sempre sob muita pressão, ameaças e uso de violência, e também com promessas da parte de duas missões religiosas. Uma parte da população indígena tentou, como pôde, permanecer na sua área tradicional de assentamento, trabalhando, em geral, para o proprietário que adquiriu a posse de suas terras. Alguns permanecem nesta situação ainda hoje. (p. 370)

Optou-se pelo uso do nome Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para representar o território, a terra, o tekoha Avá Guarani/Ñandeva, pois esse nome descreve suficientemente os caminhos e as referências históricas deles em relação à perda dos seus territórios no passado e as retomadas dos mesmos no presente histórico. Como relata Colman (2007):

A Terra Indígena de Yvy Katu se localiza próxima à Reserva de Porto Lindo, município de Japorã. Yvy Katu está à 510 Km de Campo Grande, no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul. A reocupação deve ser uma ampliação da atual reserva de Porto Lindo. A terra indígena de Yvy Katu é área já identificada e possui 9.461 ha e foi ocupada por 1500 guarani, da reserva de Porto Lindo, que não suportavam mais a situação de aperto e de confinamento em que se encontravam na antiga reserva. Nestas condições era praticamente impossível a vivência do modo de ser guarani. (p. 65)

Algo dos caminhos e processos étnicos históricos será explicitado aqui a partir dos escritos contemporâneos do pesquisador Avá Guarani/Ñandeva Eliezer Martins, sobre sua própria sociedade e seu território, sua terra, seu tekoha. Eliezer Martins (2006) revela:

Então pra gente defender a nossa terra, a nossa terra lá no Porto Lindo, conforme o cacique Delossanto, eu conversei com ele quando soube que tinha um encontro aqui pra gente falar da terra, ele disse que a terra pra nós é um chão. É o chão onde vamos cultivar as riquezas que a gente tem de dentro de nós, que são as músicas assim em guarani, que a gente brinca com as crianças. O chão pra nós é especial pra entender,

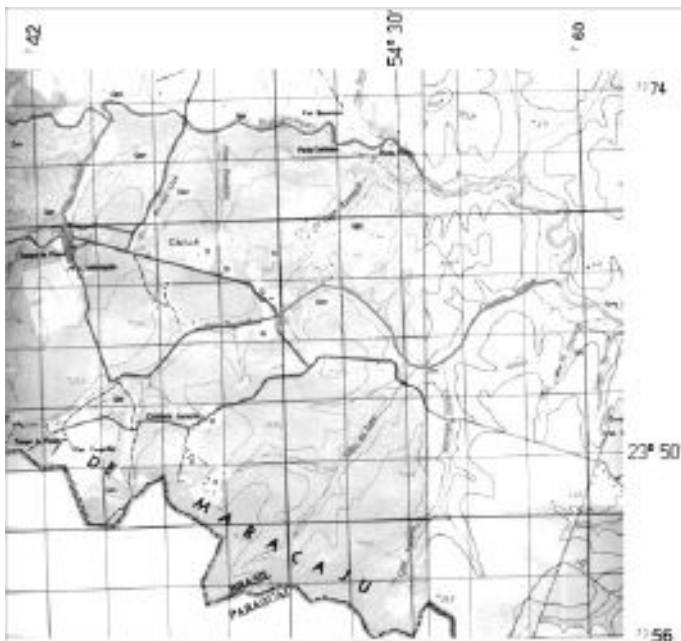
pra fortalecer nossa dança e vai fortalecer a língua que hoje está quase, pra mim está, em perigo de acabar mesmo nossa língua guarani. O modo de ser, porque aqui a gente fala da nossa língua, a gente dança, mas nós não praticamos esses rituais quando a gente vai nas reuniões da cidade. E, também, falar no espaço é dizer que a terra vai servir para repassar tudo que a gente tem, de acordo com a nossa visão para as crianças. [...] O que importa pra nós é que ali nós vamos manter nosso modo de ser, mesmo tendo os não-índios, mesmo que nós perdemos nossas árvores, os pássaros, os rios. O que nós perdemos ali, isso não importa pra nós. O que vai ser importante pra nós é ocupar aquela terra que é nossa. Estou falando da terra que é o Yvy Katu, da aldeia Porto Lindo. Então, de acordo com o Delossanto, que é rezador, inclusive ele está morando na área de conflito, já fez o barracinho dele lá, há muitas necessidades onde nós perdemos, onde nós deixamos. Ele diz que não deixou aquela terra porque sabia que um dia nós retornaríamos lá e já aconteceu, no Yvy Katu. E é um desafio. Antes nós lutamos, ele falou, com arco e a flecha, mas hoje nós temos uma lei que diz que garante a terra pra nós. Mas se a gente não tivesse se movimentado, igual fizemos no Yvy Katu, nós até hoje estaríamos lá naquele 1.600 hectares que a Funai deu [...] Então, chegou o momento que nós dissemos e falamos pro rezador: não, vocês que conhecem a reza que vai servir pra nos fortalecer. E essa é a nossa arma, a reza [...] nós deixamos pra trás e vivemos de novo aquilo que nós vivemos há anos atrás, e enfrentamos nossos adversários políticos, é a questão da terra. E a aldeia completa veio de novo. Nós entramos de novo no Yvy Katu, no Porto Lindo, e estamos lá de novo hoje [...] essa terra vai servir pra mantermos a língua e hoje a língua guarani é muito difícil pra nós. É, como a reza voltar, para isso o espaço vai ajudar em muitas coisas do nosso modo de ser. Conforme o rezador a terra é a arma nossa. A arma nossa vai ser a nossa vida lá. Se chegar alguém com arma o que nós vamos pôr na frente é a nossa vida, ali. E eu acho que, conforme o Delossanto, o rezador, ele fala mais sobre a vida dele, porque os mais velhos já perderam, o tanto que já perderam! (p.143 e 144)⁵

5 A fala guarani – não necessariamente “em língua guarani” aparece italicizada.

Terra, chão, território e vida, palavras com as quais Eliezer Martins, a partir de conversas com o rezador Delossanto, descreve o que é o território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, uma descrição de dentro do próprio território, que esclarece sentidos que atravessa o chão, a terra, a luta e a vida que os Avá Guarani/Ñandeva constroem como sendo seu território mesmo. Como lembra Colman (2007) em entrevista com Delossanto:

Delossanto continua seu depoimento: “Bom, o Ataliba era o diretor, se fazia de diretor, só pra tirar, se fez de diretor e vendeu tudo, tirou tudo. Bom, e aqui era dos índios mesmo. Esse Yvy Katu. É dos índios mesmo esse Yvy Katu”. (p. 67)

O rezador Delossanto, com quem Eliezer Martins tece suas conversas, foi uma pessoa essencial e fundamental para a retomada do território Yvy Katu, que, segundo Martins (2006) e Colman (2007), tomou a frente junto com outros rezadores, rezando e conversando por nove dias e nove noites para iniciar o movimento de retomada da área (Yvy Katu) junto com jovens (professores, estudantes e agentes de saúde), homens, mulheres e crianças. A área é considerada uma extensão de Porto Lindo (Jakarey), como podemos ver no mapa produzido por Landa (2005).

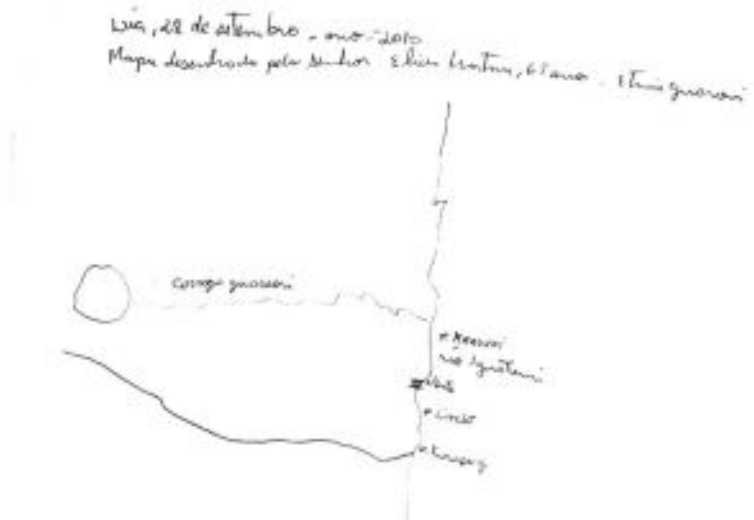


Mapa com a TI Porto Lindo/Jakarey e a área do tekoha Yvy Katu. A porção norte é limite como rio Iguatemi. (LANDA, 2005)

Eliezer Martins (2011) também traz uma descrição por palavras e mapas construídos com os mais velhos (rezadores, lideranças e sábios) que organiza sentidos e limites concretos do território hoje Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, que revela direções cartográficas do seu próprio território de vida e luta, descrição produzida como uma engenharia que atravessa a memória coletiva, os elementos ambientais do território, a história vivida e o presente vivido.

Conforme o desenho do mapa hidrográfico de Elias Martins, a divisa desse tekoha começa da nascente Guasori (norte da Aldeia Porto Lindo), que desce até o Rio Iguatemi. Do rio Iguatemi vai descendo até a divisa da Fazenda Remanso e dali vai des-

cendo até a ponta do córrego Jacareí. De acordo com sua fala, nesse espaço viviam oito ou mais famílias grandes que circulavam o tekoha, ou seja, se movimentavam para pescar, caçar, procurar remédios tradicionais, faziam festa da chicha em seus quatro cantos. O mapa hidrográfico localiza os dois córregos e um rio que delimitam o tekoha Yvy Katu: córregos Guasori e Jacareí e o rio Iguatemi. Localizou ainda os pontos limites dentro do município de Japorã – MS. [...] com o objetivo de explicar melhor faço a diferenciação entre a área de Porto Lindo e a de Yvy Katu a partir das informações da liderança Rosalino Ortiz. Após a retomada da área pelos guarani e kaiowá, os rezadores decidiram batizar novamente aquele tekoha. O território já ocupado continuou a ser denominado Porto Lindo. O nome ficou, pois os indígenas em sua maioria trabalhavam no porto e se acostumaram com a denominação dada pelos não indígenas. A terra reconquistada e rebatizada recebeu a denominação de Yvy Katu (Terra Sagrada). Foi assim denominada, pois lá havia o cemitério guarani e kaiowá e locais de reza dessa etnia. [...] Yvy Katu divide-se em cinco setores: Larreakue, Paloma, Remanso, Agrolak e a Missão Evangélica Caiuá. Os lugares onde os guarani e kaiowá estabeleceram seus acampamentos receberam o nome das fazendas que estavam dentro dos limites do tekoha. Porto Lindo, por sua vez, possui quatro setores divididos pelos agentes de saúde da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA): Bentinho, Guasori, Yú (nascente) e Escola do Alfredo. (2011, p.03)



Mapa 1 – Desenhado por Elias Martins no dia 28.09.2010 – Localização dos córregos e rio que limitam a área guarani e kaiowá do município de Japorã-MS.

Fonte: Eliezer Martins (2011)

Eliezer Martins (2011) continua a produção cartográfica com primor e sensibilidade quando ouve os mais velhos e ajuda com a organização descritiva e analítica do território, como é encontrado nas palavras dos Avá Guarani/Ñandeva, território nosso mesmo (COLMAN, 2007).

Outro ancião, O senhor Sabino Dias, acima apresentado, localizou o primeiro cemitério das pessoas falecidas (oñehundy va'kue) desse tekoha, inclusive participou da identificação do tekoha da Aldeia Porto Lindo. Foi ele quem acompanhou os antropólogos no estudo sobre seu tekoha. Conforme Sabino Dias, perto do córrego Guasori tinha uma família grande, do rezador Nolaco, que depois se mudou para Larreakue dentro da área de Yvy Katu. O rezador, naquela época, já vivia bem no meio desse tekoha e a circulação dos parentes indígenas era tranquila. [...] Logo depois da divisão feita pelo extrativista Ataliba a circulação passou a diminuir cada vez mais, pois já era proibida. A população cresceu e as fazendas aumentaram, acabaram as matas, as caças e a cultura ñandereko ficou em silêncio, pois este tekoha estava

entre o Brasil e o Paraguai. Tanto os brasileiros, quanto os paraguaios mantinham contato permanente na área. Na verdade, a cultura não indígena era muito forte e existiam órgãos que pretendiam acabar com a cultura indígena. A área de Japorã está no meio de duas culturas e por isso, estamos nessa situação. De acordo, com esse ancião a única garantia que temos para reivindicar o nosso tekoha é saber a nossa reza e saber onde foi enterrado o primeiro rezador, onde foi feito o batismo das crianças e das plantas. (2011. p. 04)

Referencial do próprio território vivido, ou melhor, a vida, como preferido pelos Avá Guarani/Ñandeva, pois é a vida a sua maior arma, que explicita o território, a terra, o tekoha que foi sequestrado e hoje retomado como território deles mesmo, conteúdo descritivo e analítico também encontrado nos trabalhos científicos de Mura (2002), Landa (2005) e Colman (2007). Seguindo o trabalho cartográfico de Eliezer Martins, ele diz:

O líder Sabino Dias destacou a situação que os guarani kaiowá estão vivendo em Yvy Katu e Porto Lindo. Ilustrou seus comentários com os dois mapas com os quais representou o tekoha que envolve as duas comunidades de Porto Lindo e Yvy Katu. O mapa, abaixo, mostra a localização dos moradores antigos desse tekoha. Perto do rio Iguatemi, para cima da ponte, morava a família do Gavino Servin; para baixo da ponte do rio Iguatemi, perto da estrada principal que liga os municípios de Iguatemi a Sete Quedas e Mundo Novo, morava a família de Gregória Martins. Nas proximidades da morada de Gregória havia um cemitério guarani e kaiowá. Nolaco Lopes morava próximo ao centro de Yvy Katu, onde realizava as rezas com toda a comunidade; perto do córrego Guasori havia um outro cemitério; entre a casa de Gregória Martins e a nascente (Yú) morava a família Larrea. [...] Dessa forma, através da memória histórica e cartográfica demonstrei que foi na época da exploração da erva mate que os Guarani e Kaiowá perderam parte de seu território. Muitas conseqüências são percebidas após a diminuição do território, tais como: luta pelo poder de capitania, jovens indo trabalhar nas usinas de canas e até no Paraguai roçando mato, pois não tem espaço para produzir suas roças. (2011. p. 06 e 07)



Mapa 2 – Desenhado por Sabino Dias, liderança de Yvy Katu em 20.05.2010
Localização das famílias antigas. Fonte Eliezer Martins (2011)

Eliezer Martins (2011) continua sobre o território Porto Lindo (Jakarey):

Atualmente, a população de Porto Lindo é de aproximadamente cinco mil pessoas vivendo em 1.646 hectares (Dorival, agente indígena de saúde da FUNASA). Tem pouco espaço para plantar roças, para criar animais domésticos. Os índios não têm hábito e não tem condições de desenvolver uma pecuária intensiva. Há mais ou menos cinco anos, a população de Porto Lindo convive com agrotóxicos utilizados no plantio da soja, pois antes disso os fazendeiros investiam somente na pecuária. (2011, p. 09)

A organização cartográfica foi produzida a partir de dentro do território por Eliezer Martins, pesquisador Avá Guarani sobre e sob a realidade do seu território, que faz enxergar por uma perspectiva necessária e fundamental, a perspectiva de pesquisadores indígenas que refletem suas próprias realidades e evidencia espaços de produção de conhecimentos sensíveis cientificamente e politicamente.

Por isso, foi escolhido esse formato para descrever brevemente sobre os Avá Guarani/Ñandeva e o território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, território ocupado por quase cinco mil indígenas, que abrange 9.461,4429 hectares (MURA, 2002), descrito no anterior mapa produzido por Landa (2005) concretizando por fim o grande território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu e as questões sobre o “desenvolvimento”.

Há tempos as questões sobre o desenvolvimento atravessam os territórios, as terras, os tekoha dos Avá Guarani/Ñandeva. No trabalho de tese de Brand (1997) é possível encontrar um mapeamento documental que descreve ações de invasões, sequestros e espoliações das terras, dos tekoha Avá Guarani/Ñandeva e Kaiowá/Pai’Tavyterã. Ações, ou melhor, projetos e planos de Estado e privados subsidiados e embasados pela crença do desenvolvimento (RIST, 2002), ou mesmo quando Furtado (1974) refere-se ao caráter predatório do processo de civilização [...] em nossa civilização a criação do ‘valor’ econômico provoca, na grande maioria dos casos, processos irreversíveis de degradação do mundo físico (p.19).

A noção de desenvolvimento que este trabalho de pesquisa compreende como um processo de invenção como crença ocidental, é um conceito que está mais no campo dos estudos teológicos do que técnico científico, como essa crença é defendida. Por isso, o conceito de desenvolvimento aqui é pensado ao lado dos Avá Guarani/Ñandeva como uma invenção branca de desenvolvimento, como pode ser encontrado em literaturas especializadas em Furtado (1974), Rist (2002), Taussig (1993 e 2010) e Maciel (2017). Isto é

pensado, justamente, lado a lado, aceitando a dura sugestão de Sah-lins (1979 e 2005) para pensar a sociedade capitalista moderna e as sociedades indígenas por cosmologias.

Brand (1997), sem se esquivar, explicita no seu trabalho de tese um labirinto documental e deixa à luz que os processos de expulsão dos Guarani de suas terras foi e ainda é mantido por uma retórica civilizatória e de “salvação” pela invenção branca de desenvolvimento. Esse movimento causou e causa até hoje degradações não só no mundo físico, mas também no mundo espiritual e subjetivo. Talvez hoje os Guarani encontrem a cura dessas degradações continuando um caminho que se iniciou quando a entrada da retórica civilizatória e da invenção branca de desenvolvimento mostrava cada vez mais violência, no princípio do século XIX. O caminho de busca da “Terra sem Mal” (NIMUENDAJU, 1987, p. 08), que hoje pode ser observado nas retomadas das suas antigas terras, como é o caso do território Yvy Katu.

Segundo Curt Nimuendaju (1987):

No princípio do século XIX começou entre as tribos Guarani daquela região um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto. Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra sem Mal”, alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria apunha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora. (p. 08)

A busca da “Terra sem Mal” pode ser observada nos processos Guarani de retomadas dos seus antigos territórios que foram invadidos historicamente por planos civilizatórios e de desenvolvimento. Clastres observa que (2014) “...sin embargo, para los karai la

Tierra sin Mal era un lugar concreto, real, accesible *hic et nunc*, es decir, sin pasar por la prueba de la muerte” (p. 103)⁶. Os processos de retomadas são sintetizados por Colman (2015):

A partir dos anos de 1980, começam a ocorrer os processos de demandas por terras e, assim, tem início uma nova distribuição espacial. Nesse contexto, o movimento indígena Guarani fortaleceu-se a partir dos anos 1980, sempre buscando a recuperação de seus territórios ancestrais. O Movimento da Aty Guasu (grande assembleia) se caracterizou com a realização de cantos, festas e rituais nessas reuniões. E novos Tekoha foram demarcados. (p. 130)

O movimento fortifica a continuidade da expansão e mobilidade territorial Guarani (BENITES, 2014 e COLMAN, 2015), construindo mecanismos e formas novas para a busca da “Terra sem Mal” como contínuo caminho que tenta escapar da imagem do fim do mundo, imagem sustentada pelo terror do colonialismo (TAUSSIG, 1993) que atravessa as terras Guarani desde 1548 como registrado por Brand (1997).

Essa busca tem, para os Avá Guarani/Ñandeva que vivem no território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, as palavras guardadas de Delossanto Centurião, Cantalicio Godoi, Sabino Dias e Rosalino Ortiz, palavras de profetas do mundo, do fim do mundo e para além do fim do mundo, a “Terra sem Mal”. Rezadores/Xamãs conhecedores dos mundos humanos e não-humanos existentes na sociedade que vivem, seus processos cosmológicos, históricos e políticos e sociais que tecem todas as dimensões como vida. Pois, a imagem do fim do mundo ainda faz realidade, principalmente no contato com as ações de planos, projetos e nas subjetividades de violências construídas diariamente pela atual invenção branca de desenvolvimento.

6 Eliezer Martins e Sabino Dias relatam durante o trabalho de campo que para os Avá Guarani/Ñandeva, muitos dos pássaros são parentes, são pessoas da família que morreram, e estão na forma de pássaro para depois voltar na forma humana dentro da própria família na qual já viviam. Como lembra Paz Grünberg (2014) *Los Ava-Guarani / Ñandéva creen en la reencarnación*. Según su tradición, esta ocurre con bastante frecuencia entre parientes cercanos. (p.257). Descrição que pode expressar que o “paraíso” está na própria terra para os Avá Guarani/Ñandeva.

Gallois (2008) provoca a uma reflexão sobre o conceito e as questões sobre o desenvolvimento quando esse se aproxima das sociedades/povos indígenas.

[...] quem, afinal, vem atrapalhar o desenvolvimento? Os povos indígenas? Ou, ao contrário, é o desenvolvimento que vem estorvar a vida desses povos? (p. 215)

Essa provocação faz ressonância com as palavras de Eliel Benites (2017) sobre o conceito de desenvolvimento, quando diferencia radicalmente o conceito de desenvolvimento da realidade Guarani, propondo em seu lugar o conceito de envolvimento, com o objetivo de descrever e significar a produção de realidade. Segundo o mesmo Eliel, *Começa aí a diferença, são como dois rios que seguem caminhos contrários* (2017)⁷. Neste caso, é o desenvolvimento o estorvo e quem nos atrapalha faz muito tempo, pois vocês (a sociedade moderna) seguem o rio desenvolvimento, e nós (os Guarani) seguimos pelo rio do envolvimento. Simétricos como sociedade, mas contrários como modo e produção de vida.

Lídio Cavanha (2016) descreve essa diferença a partir dos conceitos de Terra sem Mal e Tekoha:

A territorialidade e sustentabilidade que busco descrever, no presente trabalho, é na perspectiva de compartilhar a nossa cosmovisão Kaiowá e Guarani no aspecto “tekoha”, o qual abarca o significado da Terra Sem Males –Yvy Marane’ỹ. Valdomiro (Panambizinho/2015), explica em guarani o conceito de Tekoha “che yvya resapa”, a tradução mais aproximada é: “sou parte da terra”, como nós Kaiowá e Guarani acreditamos; nos ensinamentos que recebemos, conforme a cosmologia, se estabelece o princípio de ensino-aprendizagem. (p. 40)

7 Essa discussão está presente na segunda e na terceira parte do trabalho. Chamo a atenção para o fato que neste texto traz-se a fala articulada dos intelectuais, sem muitos retoques.

Rio de envolvimento, ou mesmo, Tekoha, que nas palavras dos rezadores Sabino Dias, Rosalino Ortiz e Cantalicio Godoi organizam e embasam essa diferenciação respondendo à provocação com seus conhecimentos no campo cosmológico, político, social e histórico que tecem as dimensões humanas e não-humanas da realidade Guarani⁸. Reagindo, assim, ao conceito da invenção branca de desenvolvimento, retomando as terras que foram tiradas no passado, explicando a imagem do desenvolvimento quando atravessa suas terras, e revelando um pouco da ampla complexidade do conceito de envolvimento que produz a sociedade que vive.

Entendemos os Avá Guarani/Ñandeva como uma sociedade própria que está em simetria com a sociedade do desenvolvimento, em simetria pois ambas são sociedades que possuem suas cosmologias, organizações sociais, modos de existir e modos de vida. Em simetria, mas que tecem caminhos contrários como organizações que produzem a realidade. Para os Avá Guarani/Ñandeva, a produção de realidade se dá pelo movimento de envolvimento e não pelo conceito de desenvolvimento.

Tal é o ponto central que tece todo trabalho de pesquisa que se segue, simétricos e contrários. Essa centralidade permite o levantamento de críticas, inversões e questionamentos com os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu sobre a cosmologia capitalista e desenvolvimentista produzida pela sociedade moderna, a invenção branca de desenvolvimento. O trabalho que se segue faz pensar sobre o envolvimento com os Avá Guarani/Ñandeva como forma/conteúdo de radical sofisticação para além do fim do mundo de humanos e não-humanos, questionando a hegemonia da invenção branca de desenvolvimento como mito fundador que gera a sempre vista imagem do fim do mundo. O esforço científico aí implicado já foi explorado, ao menos em modo enunciado, por Gallois (2008). Ela lembra que ainda há muito o que aprender com a etnografia de processos e concepções de “desenvolvimento” (p.217).

8 Cf. a segunda parte do trabalho.

O caminho entre territórios: o tecido que produz o campo de pesquisa

O caminho entre territórios que tece todo o processo de pesquisa de campo segue os rastros das questões e reflexões sobre o conceito de envolvimento e desenvolvimento a partir das palavras dos Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. A pesquisa teve a oportunidade de produzir um movimento de aliança de trabalho como reciprocidade (MELIÀ e TEMPLE, 2004) com sujeitos de um coletivo familiar Avá Guarani/Ñandeva, que estão na pesquisa como guias, parceiros e orientadores durante o caminhar pelo campo de pesquisa, ou melhor, como *Igual a ser um che angyru*⁹, como pronuncia Cajetano Vera (2018) quando perguntado sobre a pesquisa com as populações indígenas no VII Seminários LabuH Entre Territórios¹⁰.

Reciprocidade e aliança¹¹ são conduzidas durante a produção do campo de pesquisa desde os momentos de auxílios na cidade de Campo Grande, quando Eliezer Martins e Joaquim Adiala cursavam o mestrado, quando a pesquisa esteve no contexto acadêmico universitário e no cotidiano de Campo Grande, até o caminhar pelo território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu a convite de um dos parceiros e guia, Eliezer Martins, que permitiu a hospedagem e a circulação pelo coletivo familiar a que ele pertence, o auxílio a Eliezer Martins com a dissertação de mestrado dele, e a possibilidade conhecer muitos lugares dentro do território, como também produzir

9 Che Angyru é uma palavra em Guarani que diz sobre uma relação sincera de amizade, uma amizade real que permite que um ou outro deixe a família aos cuidados do amigo.

10 Seminário que aconteceu no Laboratório de Humanidades LabuH na Universidade Católica Dom Bosco no dia 22.03.2018. Ver site: <https://laboratoriohumanidades.blogspot.com>

11 Como sugere Levi Marques Pereira (2018) em entrevista no livro 'Vulnerabilidades no espelho' vol. 1, pela editora Fi.

encontros e conversas com rezadores e rezadoras, lideranças, professores e professoras e muitos outros do cotidiano de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

Os encontros e conversas gravadas e registradas fotograficamente foram devolvidas aos sujeitos da pesquisa no formato de CDs (as gravações) e impresso (as fotografias). A base do processo é o princípio de sempre devolver os conteúdos (as palavras e as imagens) produzidos durante o caminhar pelo campo de pesquisa para os autores, as autoridades intelectuais que sustentam todo o trabalho, os Avá Guarani/Ñandeva que estão na tese por palavras e imagens.

A produção do campo de pesquisa, assim concebida, exige um contínuo caminho meditativo disciplinar para escutar, pensar, fazer e escrever radicalmente com a realidade vivida como campo de pesquisa, que faz compreender na pele a necessidade de uma organização sensível para produção do trabalho com o vivido durante a pesquisa de campo respeitando a delicadeza de manifestação de cada fenômeno, recordando a tensão entre a língua como (fon)ética e a dificuldade de acompanhar a sua evolução em cada ato de fala, sua dimensão (fon)êmica (PIKE, 1954). Aí a horizontalidade e a verticalidade dos sujeitos da pesquisa se cruzam, no momento da produção do trabalho como tese. Sensível que ouve e escreve com a pele, os olhos, os ouvidos, os cheiros, as dores e as alegrias.

O processo de caminhar foi confeccionado a partir do método heurístico (MOUNSTAKAS, 1990) com o objetivo de seguir os rastros das questões que a pesquisa dia após dia levanta como questões, problemas e perguntas¹². O movimento produz os objetivos, o tema e questão da pesquisa com os sujeitos que fazem do campo de pesquisa um amplo fenômeno de vida complexo e sofisticado. Por isso, o fenômeno do sensível, a ação de caminhar e a atenção para cada passo do pesquisador empresta, do método etnográfico

12 Processo descrito que está em “Caminhos para além do fim do mundo.”

e étnico-histórico, estratégias fundamentais para tecer o campo de pesquisa, como a observação, a descrição, a pergunta, a conversa e o registo fotográfico.

O caminho foi tecido entre os anos de 2016 e 2018, pelo território de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, na Universidade Católica Dom Bosco, debaixo de uma árvore ou tomando um mate escorado em uma mureta com Joaquim Adiala e Eliezer Martins, ou em algum seminário acadêmico, ou na sala de aula, ou no Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento, em meio do trânsito eufórico da cidade de Campo Grande/MS, na frente de um hotel, na oficina de carro, na Secretaria de Assistência Social do município de Japorã/MS, nos contextos de políticas e serviços de saúde indígena, na Secretaria de Assistência Social do município de Dourados/MS, na Universidade Federal da Grande Dourados, na Faculdade Intercultural Indígena e por entre livros, documentos, reportagens e escrita do texto.

Os perímetros dos territórios foram percorridos com um caderno de campo, um celular (gravador, máquina fotográfica e meio de comunicação), um computador, uma garrafa térmica e utensílios para o tereré/mate e uma mochila quando necessário, com roupas e pertences para dormir, tendo como território central de pesquisa Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, pois toda a pesquisa é construída a partir desse território, ou melhor, o caminhar por todos esses territórios é construído com a mente do pesquisador não indígena em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. O pesquisador olha, ouve, conversa, indaga e entende os outros territórios com uma perspectiva construída a partir das imagens (seus dilemas, questões e realidades) de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

Se pensarmos uma parede com as fotos de todos os territórios percorridos grudadas com pregos, desses mesmos pregos estariam linhas de várias cores ligando Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, como em um processo de investigação. Mas, em vez de encontrar a

resolução de um crime, o que as linhas buscam é compreender as questões, os problemas e as perguntas construídas com os Avá Guarani/Ñandeva com quem a pesquisa conviveu sobre os conceitos de envolvimento e desenvolvimento.

Mas, como ouvir, conversar e compreender com *as palavras guardadas* Avá Guarani/Ñandeva, como lembra Eliezer Martins?

A continuação do texto inscrito será o esforço conceitual e descritivo do método que tece a forma e as possibilidades dos conteúdos da pesquisa, tendo nas palavras de Eliel Benites sobre o movimento conceitual do envolvimento e as palavras de Sabino Dias, Rosalino Ortiz, Cantalicio Godoi, Eliezer Martins e Joaquim Adiala¹³ como núcleo central, a seiva aberta de todo o trabalho como tese. Pois quem lê este trabalho vai se deparar com as palavras guardadas e reveladas nos encontros com esses Avá Guarani/Ñandeva a partir da escuta e do diálogo mediado e guiado pela aliança de amizade e de trabalho com o pesquisador Avá Guarani/Ñandeva Eliezer Martins.

13 Cf. a segunda parte do trabalho.

PARA ALÉM



DO FIM DO MUNDO

para além do fim do mundo
Yan Leite Chaparro

Igual a ser um che angyru¹⁴:
o possível conceito de etnossensibilidade,
ou o sensível no campo de pesquisa.

donos das plantas



donos das plantas
Yan Leite Chaparro

14 Cajetano Vera. Guarani, professor e mestre em Desenvolvimento Local, comentando o trabalho construído por indígenas e não-indígenas. Che Angyru significa amigo de verdade, um amigo no qual se pode confiar a família.

A possível etnossensibilidade.

Este momento trata especificamente do processo de construção conceitual da etnossensibilidade¹⁵ como mecanismo teórico metodológico de pesquisa; ou melhor, a base que permite o encontro e a compressão do fenômeno como pesquisa. O conceito ganha forma e peso a partir dos seus braços analíticos e descritivos como produção sensível que busca e constrói como potência metodológica a escuta, o pensar e o fazer sensível com os Avá Guarani/Ñandeva. Processo metodológico que tem como objetivo construir produções de conhecimentos com os Avá Guarani/Ñandeva, eles em primeira-pessoa.

O conceito é pensado partindo da verticalidade êmica, na relação com o campo de pesquisa, sem descurar a estabilidade horizontal do ético, dos costumes ligados aos modos de dizer e ser. Como um espelho que encara o rosto de todos envolvidos na produção da pesquisa, os sujeitos, as palavras, as traduções, a intersubjetividade e o escrito textual. Horizontalidade e verticalidade que se relacionam com o campo de pesquisa a partir da escuta, do pensar e do fazer sensível com o território com o qual a pesquisa se atreve a pensar.

Esse processo metodológico apresenta a descrição analítica como forma de pesquisa que concretiza dados linguísticos, de sentidos, poéticos e conceituais com aquele que caminha ao lado. A audácia metodológica busca construir associações de sentidos concretos do campo de pesquisa para pensar com, e antes de tudo, construir um formato metodológico que ganha sua forma e seu ideário no cotidiano sensível do campo de pesquisa.

15 Em poucas palavras, etnossensibilidade refere-se, neste trabalho, à porosidade do pesquisador a toda a situação gerada pelos dispositivos da pesquisa. É um deixar-se afetar, como será explorado no texto.

As associações são como o esforço para construir um conceito que busca tecer um mapa sensível, como um sistema aberto, de articulações, associações e alianças de sujeitos, de perspectivas, de realidades e de territórios. Como lembra Deleuze e Guattari:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-se, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o ver “ser”, mas o rizoma tem o tecido a conjunção “e...e...e...”. (2011, p. 48)

Como uma invenção e criação “entre as coisas”. A elaboração do conceito etnossensibilidade é movida como um rizoma, e se constrói como organização concreta no campo real, um movimento produzido como caminho etnossensível relacional, entre as intencionalidades e forças do caminhar (escutar, conversar, pensar, fazer e escrever). É um sistema aberto que constrói sentidos e conceitos a partir de um caminhar entre sujeitos e entre as coisas que são e estão como potência de vida para os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

O movimento se aproxima da possibilidade inscrita por Viveiros de Castro (2015) de aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de pensar “outramente” (Foucault), pensar d’outro modo; pensar outra mente, pensar com outras mentes [...] (p.25), como possibilidade categorial sensível de escutar, pensar, escrever e fazer com outras mentes. Construindo aliança conceituais, mas mais ainda, alianças científicas, políticas e sociais, de amizade, no estado ético e êmico de caminhar com as outras mentes que tecem o campo de pesquisa.

E articula-se ao ideário de Latour (2008), quando lembra:

“Se desejamos que nossa pesquisa seja respeitada do ponto de vista histórico, é preciso que evitemos usar de forma superficial a língua destes atores em nossas próprias explicações.” (p. 21)

Referências se mostram como espelho à frente do próprio caminho desenvolvido como pesquisa, o tratamento metodológico da pesquisa e a construção dos produtos científicos que a pesquisa permite. Isso significa não tratar de forma superficial os atores humanos e não-humanos dentro da rede entre coletivos, contextos e discursos (LATOURE, 2008), esta como vertente real, seguida e pensada constantemente como ação de produções de formas e conteúdos que estejam como caminho sensível com o Avá Guarani/Ñandeva.

O movimento reflexivo e relacional é marcado pelo constante cuidado de como caminhar com os Avá Guarani/Ñandeva. Isso requer uma redobrada atenção com a relação com o campo de pesquisa e com a tessitura da escrita para não sobrepor conceitos sobre os Avá Guarani/Ñandeva, construindo um distanciamento cada vez maior, posicionando os diferentes modos de existir sem, necessariamente, compreendê-los ou dialogar com eles.

É um caminhar que cria envolvimento com possibilidades de pensar e escrever a partir das demandas dos próprios Avá Guarani/Ñandeva, do posicionamento deles em relação à realidade deles mesmos e da sociedade envolvente, o que requer o desdobramento no ato de caminhar, de tecer um caminho descritivo e analítico sensível em relação aos humanos e não-humanos que permeiam as demandas apresentadas e discutidas por eles – como uma aliança sensível de amizade.

Uma sutil e possível elaboração produzida a partir da relação com os sujeitos, as palavras e com tudo que é vida para esses sujeitos – a terra, o mato, a água, os donos das coisas, o ar, o alimento, a saúde, a educação e a continuidade de tudo que faz sentido como vida bonita, bela e tranquila. Pois a aliança, nesse caso, faz-se a partir da escuta, do pensar, do fazer e do escrever sensível com os humanos, com suas palavras e com todos os não-humanos que fazem o território caminhado como campo de pesquisa.

Por isso, escolhe-se um formato textual de tese onde os escritos dos Avá Guarani/Ñandeva estão em itálico e os escritos não-indígenas não estão em itálico. Esse estilo que organiza o texto da tese mostra os escritos Avá Guarani/Ñandeva e não-indígena em simetria e diferentes ao mesmo tempo, como intencionalidade textual de aliança onde um caminha ao lado do outro em simetria, mesmo diferentes.



longe

longe
Yan Leite Chaparro

O caminhar sensível

O possível conceito de etnossensibilidade está na base da organização do caminhar sensível com os Avá Guarani/Ñandeva, como confecção relacional e envolvente com os sujeitos, com as práticas e com as palavras deles como produção de vida. Como lembra Derrida (1994):

Minhas palavras são “vivas”, porque parece que elas não me deixam: não caem fora de mim, para fora da minha respiração, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, “sem acessórios”. (p. 86)

O caminhar sensível é construído com as palavras dos Avá Guarani/Ñandeva, que são vida e fazem vida, como já lembrou Izaque João (2011) e Clastres (2012 e 2014), como movimento entre aglutições de diferentes texturas, ritmos e densidades de capacidade de nutrir e sustentar os diversos pontos envolvidos no enredar-se com o campo de pesquisa. São movimentos produzidos sensivelmente entre contextos de vigor de vida quando, ao se mover, apresentam e evidenciam suas ramificações e palavras sobre e sob o vivido.

É um movimento de encontrar as palavras Avá Guarani/Ñandeva e ter a clareza de que o limite do pesquisador é falar com; permite uma organização metodológica como esforço precisamente dialógico, entendido pela brutalidade radical da antropologia simétrica (LATOURET, 2008), que dobra e desdobra continuamente a presença das imagens sobre sujeito e objeto, sobre poder e conhecimento, e sobre sociedade e modernidade. É uma possível etnossensibilidade que permite pensar para além da dicotomia sujeito e objeto, como prática cotidiana dentro do árido clima do cerrado do Mato Grosso do Sul, onde o pesquisador é o não-indígena e o indígena. Tal movimento é o caminhar sensível construído a partir deste princípio básico de escutar a palavra que nunca sai de si e que faz o que é vida.

O caminhar se faz no processo de tecer e mobilizar a própria vida, o que se torna um caminhar como guia de pesquisa. O caminhar com os Avá Guarani/Ñandeva faz-se pelos caminhos que se mostram somente quando se caminha ao lado. Caminhar por entre roças, por retomadas de territórios, por picadas no mato, entre uma casa até outra, na hospitalidade em uma casa, ao lado de uma nascente, até a cidade, entre conversas que levam o pesquisador a muitos lugares que só de perto, só a partir da escuta sensível, do pensar com, tornam-se possíveis de se visualizar a partir de quem fala, e traz para a superfície quem e o que é expresso com palavras e imagens.

Como lembra Derrida (1994)

[...] o processo da palavra tem a originalidade de entregar-se como puro fenômeno, já tendo suspenso a atitude natural e a tese de existência do mundo. (p.89)

Essa mesma palavra que faz escuta, palavra que, quando expressa, já é, antes de tudo, crítica e visualização real de quem fala. Os sujeitos, os Avá Guarani/Ñandeva, que tecem as palavras pra quem as escuta, já faz a palavra como fenômeno real do vivido, e não uma ficção ou imaginação do real. Nesse sentido, o caminhar etnossensível como construção metodológica, forma e conteúdo, escuta a palavra do sujeito como processo de presença com fenômeno vivido, tecendo uma rede sensível de sentidos que dão forma ao escrito como contaminação do fenômeno da palavra do sujeito escutado. Isso constrói um processo de seguir a palavra e os atores humanos e não-humanos descritos por ela.

Esse é um processo construído com a constante atenção na forma e no conteúdo da escrita da pesquisa, que requer uma primeira crítica a segmentos científicos que, por sua vez, sustentam o modelo hegemônico e homogêneo de ciência. Tal processo instiga a construção do conceito de etnossensibilidade como mecanismo e dispositivo dentro do campo dos estudos críticos do desenvolvimento.

É construção conceitual entendida como movimento perto da intenção d'O Anti-Narciso inscrito por Viveiros de Castro (2015) ao comentar que a intenção fundamental é mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina (p.24).

Nesse sentido, o conceito da etnossensibilidade se apresenta como processo de proposição conceitual construtiva para o ato de pensar e fazer a pesquisa, e também, no mesmo instante, como um movimento de forma/conteúdo, como conceito construído com os Avá Guarani/Ñandeva, como construção dialógica cotidiana que explicita a sofisticação de um tecido de palavras, humanos e não-humanos, que faz e permanece seu modo de existir, suas construções entre concepção de pessoa, modos de cuidado, modo de vida, território e complexidades. Entende, portanto, o conceito como forma. Por isso, é caminhar, uma organização de forma que pode estar mais perto do modo de vida Guarani/Ñandeva. Pois o que o pesquisador faz é sempre caminhar com, como um amigo.

Essa busca faz o caminhar com mover-se particularmente como possibilidade não como ideário; como uma necessidade radical em relação às demandas dos territórios indígenas e dos contextos das pesquisas científicas que trabalham com essas sociedades, pois não estamos mais em tempo que permite falar sobre, como uma sobreposição de representações. Estamos em um tempo de falar, escrever e trabalhar com, de escrever com as palavras dos territórios indígenas.

Esse movimento é inscrito e incorporado como uma metáfora viva no ato de caminhar, pois, o processo de caminhar faz a ação de escrever seus conteúdos com um amigo e não com um interlocutor, mas um parceiro de pesquisa. No mesmo instante que esta pesquisa se desenvolvia, a pesquisa de um amigo Avá Guarani/Ñandeva, Eliezer Martins, também se desenvolvia. Ele com a pesquisa de mestrado em Educação na Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, e eu com a pesquisa de doutorado em Desenvolvimento Local na UCDB;

caminhar produzido com, por todo o percorrer em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, e também dentro do território universitário acadêmico da UCDB e das cidades de Campo Grande/MS e de Japorã/MS.

Como disse Ivan Molina, indígena da etnia Aymara, sociólogo e diretor da Escuela de Cine y Artes Audiovisuales de La Paz, no Fórum de Inclusão Digital nas Aldeias (FIDA), que aconteceu na aldeia Panambizinho no município de Dourados/MS no ano de 2011:

Não estamos mais no tempo de simplesmente respeitar, mas sim de conviver. Conviver para se impor.

Sua fala remete ao tempo presente, o sentido de conviver não como forma ausente de conflito, ou como plano de integração; pelo contrário, conviver como alteridade, como conflito, como possíveis diálogos e como movimento para contrapor e inverter jogos nos campos do poder (do conhecimento, políticos, sociais e econômicos).

Tais jogos, último instante, repetem a perda histórica imposta às sociedades indígenas, pois são jogos que caem na ilusão de construir uma convivência que busca um local comum, ou busca construir políticas nas quais a primeira-pessoa ou o protagonista sempre são os sistemas da sociedade moderna. São jogos que precisam mudar o final da partida.

O caminhar etnossensível *com* é, então, o esforço de gerir força, de caminhar ao lado com a plena consciência de que não existe fuga, de que a posição de quem pesquisa com a cara branca tem como objetivo central a autonomia das sociedades indígenas. Caminhar, como um modo/forma de construção a partir da radicalidade do sensível descritivo e analítico (TAUSSIG, 1993), regido pelo ato de seguir o fio de Ariadne (LATOURE, 2008) – fio seguido e construído como caminhar sensível, pois Ariadne desata as histórias e os dilemas como um fenômeno de meditação quando cada movimento seu com a linha apresenta seu olhar no espelho, seu olhar para as histórias e suas revisões de caminhos, sua particularidade de construir histórias com aquele que, ao mesmo tempo, está perto e que se busca.

A própria realidade dos Avá Guarani/Ñandeva que vivem em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, uma área que vive um processo retomada de território, já demanda caminhar com. É um caminhar contínuo que, a cada passo, abre infinitas fendas. Nunca aprisionando a palavra, mas sim trabalhando com a palavra do sujeito primeiro da história, podendo ter o limite na convivência de falar e escrever no espaço do com que esse sujeito permite. É movimento sensível de escuta, de pensar, de escrever. Ter o frio, o calor, a poeira, o gosto dos alimentos, do mate, do tereré, das lágrimas e dos risos, como sentidos que ficam em cada passo do caminhar. Pensamento, racionalidade e sensibilidade atingem um lugar de encontro no ato de conversar, pensar e escrever com.

Como lembra Latour (2008):

Este dilema permaneceria sem solução caso a antropologia não nos houvesse acostumado, há muito tempo, a tratar sem crises e sem crítica o tecido inteiriço das naturezas-culturas. Mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar em uma mesma monografia os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopeias e ritos dos povos que estuda. Basta envia-lo aos arapesh ou achuar, aos coreanos ou chineses, e será possível obter uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, a forma das casas, as culturas de inhame, de mandioca ou de arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado. (LATOUR, p. 12, 2008)

Uma organização metodológica que requer responsabilidades, tanto éticas quanto êmicas, nos campos políticos e científicos, quando o trabalho deve ser construído alinhado as demandas e a realidade dos Avá Guarani/Ñandeva e deve responder e dialogar com essas mesmas demandas históricas para as ciências que trabalham com as sociedades indígenas. Ou seja, o trabalho deve fazer sentido para os Avá Guarani/Ñandeva, ao mesmo tempo que deve fazer sentido aos contextos acadêmicos e políticos de tomadas de decisões.

A perspectiva é um caminhar que acentua os processos e as densidades éticas,êmicas e políticas do fazer pesquisa, pois é o encontro de forças que não procuram uma correlação localizável, mas sim constroem ações concretas para pensar espaços, espaço de vida, de existência e de realidades Avá Guarani/Ñandeva.

O uso do cartaz como poética etnossensível

O uso do mecanismo do cartaz acontece na pesquisa como possibilidade de organização e mediação metodológica dentro do trabalho de campo para a construção de uma poética sensível e política de relação com o território pesquisado, quando, a cada cartaz encarnado e produzido do campo de pesquisa, possibilita tanto a descrição com o vivido, quanto análise para compreensão de cada passo quando se caminha com os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. Descrição e análise cuidadosamente produzem o posicionamento político, epistemológico, histórico e social da pesquisa.

Os cartazes não são somente um auxílio estético ilustrativo, mas um mecanismo que faz o pesquisador compreender cada passo da pesquisa e também rever cada passo. Junto com a capacidade de incorporar do campo de pesquisa, são imagens que montam um esquema descritivo, analítico e epistemológico de todo processo construído como produto metodológico sensível com o campo de pesquisa.

No decorrer do trabalho, da introdução até o último capítulo, os cartazes servem como guia ao leitor, quando não só as palavras escritas conseguem falar. As imagens e os escritos diretivos produzidos como cartazes dialogam com a escrita como possibilidade que explicita o todo como pesquisa. É um mecanismo que busca puxar o leitor para todos os detalhes do trabalho, de campo e teórico, como invenção que guia o leitor por todo o trabalho, o suor, as lágrimas, a poeira, a chuva e por todos os rostos que possibilitam o trabalho como tese.

As realidades vivenciadas em muitos territórios Guarani hoje trazem as ambiguidades, as contradições e os conflitos entre a palavra tradicionalmente conduzida pelos Guarani como palavra, ou oralidade, e a palavra conduzida como escrita, pelos sistemas historicamente externos ou construídos pela sociedade envolvente. Este é um fenômeno que, aos poucos, encontra um espaço de diálogo e de alteridade dentro das realidades hoje nos territórios.

É um espaço de diálogo e de alteridade que uma tese com os Guarani também ocupa, quando transfere e incorpora as palavras Guarani para o campo da palavra escrita no papel. Desta forma, os cartazes se tornam um mecanismo que busca aguçar e mediar o diálogo e a alteridade entre a palavra Guarani e a produção sensível de incorporação e tradução da palavra Guarani para a escrita no papel.

O uso do mecanismo dos cartazes aparece, então, como possível poética etnossensível que é, antes de tudo, uma possibilidade técnica de trabalho de campo para a construção da palavra escrita durante e depois do trabalho de campo. Essa estratégia aguça o leitor para se apropriar do trabalho lido como uma experiência teórica, política e de vida, aproximando a pesquisa de quem faz a leitura como uma experiência por entre caminhos sensíveis de dizer o visível e o invisível.

Desculpe-me a delicadeza

O espaço entre dois pontos que se movem existe e possui uma configuração especial? Esse tipo de pergunta faz ecoar a advertência: *você não conhece a gente, cuidado como e sobre o que você vai escrever*. Essa advertência, tácita, é pouco escutada, ou não encarada como um problema que envolve todo processo de pesquisa. Não escutada e não encarada por construir um movimento que levanta a voz de um problema que faz diminuir a voracidade intelectual de dizer verdades sobre o “pesquisado”. É uma questão que encara o pesquisador e diz que ninguém é objeto de pesquisa de ninguém, desconstruindo a voracidade intelectual que faz excluir as dúvidas, as indagações e a autocrítica de quem faz pesquisa.

Responder se existe e como é o espaço entre dois pontos, ou se existem os dois pontos como fenômenos dialógicos, ou como eles existem, não são questões para serem respondidas. São como indagações que constroem, na pele, nas veias e nos músculos, o pulsar sem fuga de caminhar. São como um infinito espelho que acompanha o processo de construção de pesquisa. Como ao escutar o sorriso e as lágrimas de Eliezer Martins, ao receber a notícia que seu território fora demarcado como território Avá Guarani/Ñandeva, o território Yvy Katu. Fez meu rosto se tornar real no espelho, fez reconhecer o caminho, a responsabilidade e a ação de caminhar, ou melhor, de construir a pesquisa. Como o espelho de Borges (2008):

Contemplo meu rosto no espelho para saber quem sou, para saber como me comportei dentro de algumas horas, quando me defrontar com o fim. Minha carne pode ter medo; eu, não. (p.81)

O espelho faz do reflexo a possibilidade de observar cada ato do caminhar e de compor autocríticas durante o caminho. Faz exercer como processo de pesquisa a constante autorreflexão ética e êmica. É um espelho que faz reflexo de todo processo de pesquisa, que envolve

não como um envelope, mesmo que muitas vezes possa parece ser. Envolve todo o processo de caminhar, não como sentido ingênuo de reprodução de categorias, mas sim como sentido sensível de amplitude da vida, de encarar cada linha escrita e cada imagem construída como construção da palavra como caminho. Como lembra Derrida (1994):

Essa presença a si do ato animador na espiritualidade transparente do que ele anima, essa intimidade da vida consigo mesma, o que fez dizer que a palavra é viva, tudo isso supõe que o sujeito falante se ouça no presente (p.89)

Palavra e espelho ressaltam problemas e questões no seio do pesquisar, do caminhar, da organização metodológica. A maior de todas, pelos critérios de construção do espaço da pesquisa, não permite a ilusão da objetividade cega e normativa; fomenta a constante questão que auxilia o equilíbrio de caminhar. As perguntas/questões metodológicas ajudam a tecer um caminho reflexivo, aberto, ético e êmico, como a ação de percorrer territórios e entre territórios para encontrar a mais alta palavra em relação ao objetivo de caminhar.

O sentido de caminhar de quem se atreve a pesquisar com as sociedades indígenas, apreender a ver a realidade pelo “subsolo”, compreender a construção territorial de onde vive por caminhos “submersos”, talvez seja o ato de permitir a escuta por debaixo da própria pele, da pele aparente da realidade. Para poder respirar radicalmente e lucidamente, sem os preceitos das normalizações, neutralizações e naturalizações que surdam a escuta com performances estéticas que reproduzem os poderes construídos historicamente pelo processo de colonização do Mato Grosso do Sul, do Brasil e da América do Sul.

Enxergar no espelho faz encarar o eu próprio como questão do ato de pesquisar, faz enxergar e construir o espaço entre os dois pontos, faz concretizar o pensamento no espaço entre os dois pontos. Faz enxergar não um eu ilusório, mas um eu que compreende por todos os sentidos possíveis a coragem de confeccionar conversa

com o sujeito de palavra da pesquisa, e construir com esse sujeito conceitos e conhecimentos como primeira-voz, reconhecendo que, para o pesquisador, o sujeito da sentença geralmente é o pesquisado, mas para o pesquisado o “pesquisador” não é necessariamente o pesquisador.

Tais questões compreendem, na ação do pesquisador, também ser pesquisado, como outro reflexo que se destaca no espelho. Não ele como indivíduo, mas ele como sujeito coletivo construído dentro de uma organização social tecida por processos de colonizações. É um sujeito pesquisador que, por debaixo da pele, também traz ranhuras e dilemas por estar todos os dias dentro de uma organização social colonizadora de histórias, corpos, mentes e poderes.

O espelho de Borges (2008) e a palavra de Derrida (1994) dão forma ao sentido de caminhar, que, antes de tudo, é também a possibilidade de respirar, de fazer com que o processo de pesquisa se movimente, em busca de um caminho para além da realidade produzida e mantida como texto da ordem (CERTEAU, 2005). Para caminhar, construir seu durante, precisa continuamente respirar, buscar sentidos que permitam a amplidão da vida, o que ainda resta como revolução científica, longe das atuais engrenagens e fetiches da ciência.

Esse espelho mostra o reflexo do pesquisador como primeiro movimento de caminhar, ou melhor, estou no meio desta confusão histórica, política e social da realidade do Mato Grosso do Sul, não posso me enganar desviando o olhar ou ficando surdo: preciso encarar as questões que envolvem os Guarani de frente, preciso estar perto dos caminhos das palavras que possibilitam inverter as histórias mal contadas, as políticas de violências e a organização social perversamente violenta e silenciosa. Como um sujeito em carne viva, como muitos sujeitos em carne viva, percebe-se a pergunta: há um mundo por vir? (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2017); não se percebe o sujeito de pesquisa como uma categoria etérea ou fictícia. Quem pesquisa, mesmo parecendo distante, está no mesmo mundo do “pesquisado”.

Como Borges (2008), que lembra que a carne pode ter medo, mas o eu não. O medo é necessário, pois o medo faz pisar no chão, e faz a cautela de escrever isto ou aquilo. Mas o medo que é carne auxilia o eu a ter coragem, a mesma coragem que faz escrever, escrito este que escrevo (escrevemos) como uma perspectiva que busca caminhar com a pergunta que permeia a construção do campo e a construção da escrita. É uma perspectiva que questiona. Qual é o objetivo, antes de ser um objetivo de uma pesquisa? Como se constrói o durante do caminhar com o campo? A pesquisa pensa “o pesquisado” ou “com o pesquisado”?

Essas são perguntas que nutrem o solo da pesquisa. Perguntas que não são simples de ser feitas e, muito menos, de serem escutadas. Mas são perguntas guardadas na mochila ou no bolso da camisa durante o processo que concretiza a pesquisa, o final do escrito como tese. O que faz lembrar a seguinte e radical questão:

Antes, o que se ressalta parece ser um tipo de conhecimento-prática, não a “prática do conhecimento” ou o “conhecimento colocado em prática”, mas do conhecimento como prática, à maneira do saber-poder explorado nas análises de Michel Foucault. (BARRETO e SANTOS, p.14, 2015)

Como lembra Viveiros de Castro (2015) “A disciplina está em mudança não só porque o *logos* não é mais o que foi, mas porque o *anthropos* não será mais o que é.” (p.168). Isso instiga a atenção para não ter a veemência em dizer que as disciplinas estão erradas, cada processo histórico de construção de cada disciplina tem seus sentimentos, interesses e preocupações que devem ser levados em conta. Mas devem hoje ficar atentas, pois existem movimentos verticais, horizontais e diagonais que, dia após, dia questionam as próprias disciplinas ou pessoas que buscam trabalhar com coletivos, sociedades, populações que, num passado, tinham as suas palavras silenciadas mas hoje, mesmo ainda existindo discursos de criminalização e exotização, suas palavras estão ainda mais fortes, cortantes e organizadas.

São palavras que são vida, amplidão sensível de vida, que não admitem mais ser um prêmio de grande prestígio em um país estrangeiro. São palavras que ressoam cotidianamente em um território indígena, em uma beira da estrada, em alguma secretaria de estado, em uma assembleia legislativa e na universidade. A atenção levantada hoje não está somente no ponto de vista do pesquisador, mas em como ele constrói e pisa o chão do seu cotidiano de pesquisa. Como ele conversa com esse chão que pisa. Isso faz perguntar: qual o compromisso do pesquisador com a pesquisa? Para que se faz pesquisa? Que tipo de pesquisa se faz? Como se faz a pesquisa? São perguntas que permitem desensurdecer ou caminhar com a escuta não surda, como um processo e um treinamento disciplinar apreendido a cada dia com o campo de pesquisa.

Escuta não surda equivale à produção das disciplinas que alimentam quem pesquisa, mas também equivale ao posicionamento em primeira-pessoa dos muitos sujeitos que tecem uma pesquisa, como lembra Buber (2004), que organiza radicalmente um caminho quando diz:

Somente aquele que conhece a relação e a presença do Tu, está apto a tomar uma decisão. Aquele que toma uma decisão é livre, pois se apresenta diante da face (p.85).

Liberdade pronunciada como sentido radical de responsabilidade e compromisso com o Tu, momento fecundo quando a liberdade ganha forma a partir do encontro com a face do Eu e do Tu, movimento de fazer ser livre, que faz ser livre para tomar uma decisão. No caso deste escrito, a decisão é a concretização escrita da pesquisa, a tese por si mesma. Lévinas (2005), ao desenhar e compreender o fenômeno do entre: do espaço que se abre quando conviver com o outro se torna um hábito, um movimento complexo do outro para si e do outro em si. Nos lembra o seguinte movimento que permeia a confecção metodológica que tem coragem de assumir a presença da face do Tu ou do Outro, de assumir a presença do conceito de alteridade:

No encontro do rosto, não foi preciso julgar: o outro, o único não suporta julgamento, ele passa diretamente à minha frente, estou com obrigações de fidelidade para com ele (LÉVINAS, 2005, p.270)

Esta é uma obrigação que se forma como guia, como possibilidade de consciência na qual a palavra (DERRIDA, 1994) que confecciona o escrito como pesquisa se move no espaço do entre, junto e com o campo. Um jogo de complexidade, confeccionado por um tecido sensivelmente entre Outros/Espelhos/Eu. Quando a ética, o cuidado reservado ao ser do outro-que-si-mesmo, a não indiferença para com a morte de outrem e, conseqüentemente, a possibilidade de morrer por outrem [...] (LÉVINAS, 2005, p.269). Isso configura um posicionamento diante da impossibilidade de não estar dentro do jogo no ato de pesquisar. Quando se faz a necessidade de refinar a escuta, a escrita e o fazer pela presença do sensível, como muito bem questiona Buber (2004):

Pergunta-se: o que se passa nas relações entre os homens? Realiza-se sempre numa reciprocidade total? Pode ela, deve ela sempre realizar-se assim? Não depende ela, como aliás, tudo o que é humano, das limitações de nossa deficiência e não está submissa às restrições das leis internas da nossa existência com o outro? (p. 136)

O questionamento repõe em causa o ato de pesquisa. Mais que um simples ato de ensurdecer, a possibilidade de rever no interior da escuta e da construção da pesquisa possibilidade para inversões científicas, políticas, sociais e econômicas que assumam o caminhar com.

Para finalizar, deixo para o leitor fala de Joaquim Adiala, um amigo Avá Guarani/Ñandeva que, em 2016, me questionou sentado em um dos bancos da universidade em que nós dois estudávamos:

Por que temos que passar pela universidade para que os nossos conhecimentos sejam reconhecidos?

Parece uma provocação filosófica em carne viva, que questiona os fazeres científicos e a organização de poderes que tecem a sociedade “moderna” e “desenvolvida”. Seu questionamento por si só desconstrói e indaga as assimetrias de poder construídas historicamente como mecanismos de violências entre a sociedade “envolvente” sobre as sociedades indígenas.



perto

perto
Yan Leite Chaparro

Caminhos para além do fim do mundo



o que você quer ver?

o que você quer ver?
Yan Leite Chaparro

O que existe de belo, rico e sofisticado

Desde o ano de 2011

Durante o IV Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade no ano de 2011, entre uma mesa e outra, entre um Grupo de Trabalho e outro, sentado na mureta que existia no bloco A da Universidade Católica Dom Bosco, tive a sorte e alegria de poder conversar com o prof. Me. Eliel Benites, indígena Kaiowá que hoje é professor da Faculdade Intercultural Indígena/FAIND da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD.

Por alguns minutos sentado com ele, conversamos sobre a posição da psicologia em relação aos Guarani, e, mais ainda, conversamos sobre a responsabilidade e posicionamento da pesquisa com os Guarani. Foi neste dia que entendi que mudei a palavra sobre pela palavra com os povos indígenas.

O professor Eliel brilhantemente redigiu suas palavras, como um sábio filósofo, quando a filosofia e poesia caminham juntas, quando suas palavras vibram pelo horizonte. Ele disse, como dizendo com as mãos nos ombros, como forma de guiar:

*As pesquisas deveriam mostrar o que existe de belo, rico e sofisticado nas terras indígenas, na realidade dos Guarani. Que as pesquisas não deveriam construir e inventar mais problemas e, pelo contrário, as pesquisas deveriam ver e falar sobre as soluções que existem nas terras indígenas. Que deveriam tratar os povos indígenas a partir das suas riquezas, que envolvem seus vastos conhecimentos, sua cosmologia, seus modos de vida, modos de cuidado. Que a sociedade moderna tem muito que apreender com os Guarani.*¹⁶

Essa conversa refinou o meu olhar em relação ao meu trabalho com os Guarani e mudou radicalmente minha relação e minha forma de olhar para eles.

16 Estas reflexões ressoam intimamente as palavras de intelectuais indígenas e não-indígenas hoje, como é o caso de Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha.

O Teko dos Guarani é diferente do Teko da sociedade moderna

No dia 19/07/2017, Eliezer me busca cedo nos meus aposentos, minha hospedagem é na escola da missão¹⁷. Cedo, Eliezer chega para irmos tomar café na casa da irmã dele. O frio chega aos seus oito graus. Debaixo de uma árvore, sentados em bancos de madeira, tomamos café para amanhecer.

Eliezer me faz uma pergunta direta, uma pergunta sem curva e sem tempo para esperar. Ele me pergunta:

É sobre o que mesmo sua pesquisa?

Respondo que minha pesquisa está dentro de um programa de pós-graduação que discute a questão do desenvolvimento, que estudo questões dentro do campo chamado estudo críticos do desenvolvimento, e que me chamou muita atenção a questão do Yvypóra (conceito de pessoa) que Joaquim Adiala tinha me explicado, também porque sou psicólogo.

Ele me respondeu:

Muito interessante isso, estudos críticos do desenvolvimento, isso é bem bacana, muito importante. O Yvypóra vai aparecer. Mas, você quer saber sobre o que é o desenvolvimento para os Guarani?

Respondo: Isso mesmo. Basicamente, é isso.

E ele diz:

17 No território Avá Guarani/Ñandeva Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu (Tekoha de Eliezer Martins).

Então a gente tem muito que pesquisar aqui. Vou te levar para conversar com alguns rezadores, alguns sábios Guarani. Qual é o nome da sua pesquisa?

Eu respondo: Os Avá Guarani e os estudos críticos do desenvolvimento.

Ele me observa e diz:

Isso, deixa assim, desse jeito está muito bom, bacana, deixa assim, isso que a gente vai pesquisar. Muito legal isso. Vai ser muito legal. Então você é doutor professor e psicólogo?

Respondo: Isso mesmo.

Ele me responde:

Vai ser muito boa essa pesquisa pra gente.

A partir dessa conversa cedo da manhã, decidimos juntos o tema da pesquisa: os Avá Guarani e os estudos críticos do desenvolvimento. A partir dessa definição e de uma certa aprovação dele, iniciamos o tecer das primeiras perguntas e de como se formaria a organização e os objetos das conversas com as pessoas do território: lideranças políticas, rezadores, professores e outros. Decidimos o que seguiríamos no campo de pesquisa séria sobre o desenvolvimento para os Guarani?

Ao terminar o café, Eliezer me convidou para ir conhecer uma nascente da qual eles cuidam faz tempo, uma antiga nascente d'água. Entramos no carro, e ele trouxe algumas reflexões já no caminho até a nascente.

Ele diz:

*Existe o Teko que é vida, existem vários Teko's, e o Teko dos Guarani é diferente do Teko da sociedade moderna. O Teko-ha é nosso território. Nossa vida. O Yvypóra é a pessoa, e a pessoa está no mundo para cuidar da vida, do mundo, das plantas, do mato, dos animais, do ar, da água e das pessoas. Em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu existe uma nascente antiga, que a gente cuida, porque a gente sabe que precisamos cuidar. Para sua sociedade, a sociedade moderna, a natureza está só como valor. E destrói tudo por conta disso. Se não fosse a gente aqui, esta nascente já tinha morrido.*¹⁸

Desenvolvimento para os Guarani é diferente. Como o milho, o milho para sociedade moderna é só valor, nada mais. Para os Guarani o milho precisa ser batizado, precisa de cuidado, como uma criança. Toda essa ideia de desenvolvimento da sociedade moderna existe porque a FUNAI em 1930 deu só um pedacinho de terra pra gente. Porque pensavam que os Guarani não podiam ajudar o país. Mas é o contrário, pois são os Guarani com o Yvy Porã que cuidam de verdade do território. Hoje a FUNAI dá cesta básica para esquecer que existe território. Para fazer pensar que índio não constrói nada, que não tem seu próprio desenvolvimento. A sociedade moderna, muitos povos, que se julgam como uma cultura superior, eles estão de cabeça para baixo, estão pensando e fazendo o contrário do que o Yvypóra veio para fazer no mundo. Que é cuidar do mundo.

18 Essas palavras de Eliezer ecoam os estudos de Sahlins (1979). A produção é um momento funcional, inserido numa estrutura cultural. Isso entendido, a racionalidade do mercado e da sociedade burguesa é vista sob outra luz. A famosa lógica da maximização é somente a aparência manifesta de uma outra Razão, frequentemente não-notada e de um tipo inteiramente diferente. Também temos nossos antepassados. Não é como se não tivéssemos uma cultura, um código simbólico de objetos, em relação ao qual o mecanismo de oferta-demanda-preço, ostensivamente no comando, é, em realidade, servo. (p. 190). Neste caso, Eliezer apresenta a simetria e a diferença entre sua sociedade e a sociedade moderna/capitalista. Diferença que aqui é refletida como uma crítica de olho por olho.

A nascente envolve muitas coisas, como a própria água limpa que brota da nascente, mas também a nascente que é cuidada já há faz tempo, permite água para beber, e é um lugar onde é possível fazer brincadeiras Guarani com as crianças, brincadeiras antigas, brincadeiras próprias Guarani. Quem não conhece, só vê uma nascente, mas para os Guarani a nascente é um lugar de vida da água e é um lugar social para se viver o modo de vida Guarani.

Esta mesma nascente na mão de um homem branco que pensa de cabeça para baixo não iria mais existir. Os Guarani sabem que a nascente é importante, que os Guarani precisam cuidar da nascente para que a água, o ar, as plantas, os animais e as pessoas possam viver.¹⁹

Esse foi o primeiro momento de caminhada em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu com meu parceiro de pesquisa Eliezer. Definimos o tema da pesquisa “Os Avá Guarani e os estudos críticos do desenvolvimento”, e como ele iria me ajudar, que estava comigo para caminhar pelo território, conversar com pessoas, ouvir pessoas e perceber as coisas que iam se apresentar durante a pesquisa. O tema que chegamos por uma tranquila conversa, para encontrar algo comum entre os dois, veio, talvez, porque ele sabe que a questão do desenvolvimento é algo como um líquido que nutre a sociedade moderna, e ele sabe que a crítica a este líquido nutrido por conhecimentos, ações, demandas e decisões, diretamente e indiretamente tem impacto no seu território.

19 Quem lê pode estar ouvindo outros textos lembrando a crítica que Eliezer faz para a sociedade moderna/capitalista, ao mesmo que coloca a sociedade a que ele pertence, os Avá Guarani/Ñandeva, em simetria com a sociedade moderna que se vê como superior, mesmo estando de cabeça pra baixo, como lembra Eliezer. Duas sociedades simétricas e contrárias. Mas uma delas, a moderna/capitalista está de cabeça pra baixo, quando se trata de cuidado com os humanos e não-humanos do mundo.

O tema de pesquisa concretizou-se, antes de tudo, pelo Eliezer, quando o escutei. Lembrei do dia da demarcação de Yvy Katu, lembrei que ele foi por dez anos trabalhador em lavoura de cana-de-açúcar. E, sentado naquele banco, deixei meus sentidos racionais e sensíveis ouvirem e verem Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu pelos olhos do Eliezer. A escola da missão onde é minha hospedagem fica na fronteira entre Porto Lindo e Yvy Katu, hoje Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. De manhã e no anoitecer, me deparo com esta história presente.

De frente à nascente explicada por Eliezer, disse que estava lendo um livro chamado “A queda do céu: palavras de uma xamã Yanomami”. Expliquei um pouco sobre o livro. Eliezer meditou por alguns minutos olhando a nascente e disse:

Pequeno doutor, é isso mesmo.

Esse momento deixou claro como a nascente, o tema que construímos juntos, é uma demanda (um problema) real para o território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, com tudo que o tema diz com os Avá Guarani/Ñandeva. E está aí a responsabilidade do pesquisador.

Você pode escrever sobre isso

No dia 29/09/2017, no meio da tarde de sexta-feira, encontro Joaquim Adiala, antes dele voltar a Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, pois desde quarta-feira, Joaquim estava em Campo Grande entre reuniões na ASSOMASUL (Associação dos Municípios do Mato Grosso do Sul), na Escola de Governo da Secretaria Estadual de Assistência Social e em um evento organizado pelo MDS (Ministério do Desenvolvimento Social) sobre os programas de assistência social para populações urbanas, rurais e indígenas. Joaquim estava desde quarta-feira circulando por esses vários contextos e espaços por conta da sua função como Secretário da Secretaria de Assistência Social do município de Japorã/MS.

O evento do MDS acontece no Hotel Deville; conversamos um pouco na frente do chique hotel que recebe diariamente eventos do governo. Mas logo saímos de lá. Ele perguntou se eu poderia levá-lo ao banco. Como qualquer morador de Campo Grande, ele sabe que esse hotel fica em uma região da cidade escassa de transporte público. As pessoas que chegam a esse hotel geralmente usam o transporte privado.

Fomos até o banco para ele retirar um pouco de dinheiro para voltar a Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, e, depois disso, como já se tornou um costume nosso, acendemos um pito e conversamos. Ele me pergunta se eu gostaria de conversar sobre minha pesquisa. Digo que mudei o tema da pesquisa, que, conversando com o Eliezer, pensamos no seguinte tema “Acho que eles pensam de cabeça para baixo: os Avá Guarani e os estudos críticos do desenvolvimento”. Ele ri e sorrindo me diz que gostou do tema. Então, digo que a ideia é pensar de forma invertida, pensar o desenvolvimento

a partir dos Avá Guarani/Ñandeva, pensar como os Avá Guarani/Ñandeva pensam o desenvolvimento. Depois disso, em meio ao pito, Joaquim olha distante como que meditando²⁰ e diz:

É Yan, parece que a sociedade moderna que você diz e que você vive, já naturalizou a exploração, os malefícios e as doenças do capitalismo, as pessoas até sabem que o capitalismo, este tal desenvolvimento faz mal, que só traz exploração e malefícios, como as lavouras, os latifúndios, os venenos, as poluições e um jeito de viver doente. Mas as pessoas já naturalizaram tudo isso, eles até reclamam, mas não fazem nada, eles já incorporaram esse jeito de viver doente, que só traz malefícios.

E nós, os Avá Guarani/Ñandeva, a gente apreende com os mais velhos e com as lideranças a não naturalizar essas coisas, a gente apreende a se incomodar, a questionar o capitalismo e esse tal desenvolvimento. Por isso, a gente busca nosso território, porque a gente não aceita, se incomoda e questiona este modelo de sociedade capitalista. A gente busca o território por não aceitar o que a sociedade moderna chama de viver.²¹

20 A mesma imagem meditativa e filosófica encontrada em Eliel e Eliezer quando pronunciam suas palavras guardadas. Agamben (2012) lembra que o divórcio entre a filosofia e poesia funda, por parte da filosofia, a sociedade ocidental, hoje moderna e capitalista. Divórcio que não é encontrado nas palavras guardadas dos Guarani, pois filosofia e poesia caminham juntas como palavras.

21 Palavras de Joaquim que podem ser conhecidas em Pierre Clastres (2014), quando este descreve a noção de sujeito e sociedade para as sociedades indígenas da América do Sul [...] no es, de hecho, un saber sobre la sociedade y, por lo tanto, exterior a ella [...] Es, necesariamente, el saber de la sociedade misma, saber que le es immanente y que, como tal, constituye su sustância, su Ser sustancial, lo que ella es. (CLASTRES, p.84). Pois quando Joaquim, Eliezer, Eliel e muito outros que estão nesse trabalho dizem, suas palavras estão como sujeitos substanciais da sociedade que vivem, e que também podem tecer críticas à sociedade que sempre chega (moderna/capitalista).

*Você pode escrever sobre isso em uma parte da sua tese. Sobre o não aceitar, o incômodo e os nossos questionamentos, dos Avá Guarani/Ñandeva, sobre a sociedade moderna, capitalista. Que é esse incômodo e esse questionamento que faz a gente caminhar, por não aceitar as verdades do capitalismo. Você poderia escrever sobre esse incômodo nosso. Porque uma pesquisa serve também para indagar e questionar.*²²

Ficamos em silêncio por alguns instantes. Rimos um pouco. Terminamos o pito. E voltamos para o carro. Ainda em silêncio vamos de carro até o hotel onde ele está hospedado, para ele organizar suas coisas para voltar no final da tarde para Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. Me despeço dele e ele diz que em breve voltaremos a conversar. Nos cumprimentamos e desejo-lhe uma boa viagem.

Depois de me despedir do Joaquim, em meio ao trânsito de Campo Grande, fico a pensar sobre esse homem, o Joaquim, quais as ideias dele, quais os pensamentos e as imagens que vivem na mente dele. Um Avá Guarani/Ñandeva que vive em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, que já viveu e lidou com marcantes questões na vida, que hoje circula por contextos políticos e estatais, por dentro de engrenagens da sociedade moderna. Quais os pensamentos do Joaquim, desse homem que indaga, incomoda-se, questiona, formula conhecimentos/conceitos, que vê o mundo a partir de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu e por dentro de sistemas políticos e estatais da sociedade moderna.

22 Crítica de Joaquim à sociedade moderna/capitalista a partir da terra, do território, do tekoha, da sociedade em que vive. Como Eliezer, quando Joaquim tece suas críticas ele explicita a simetria existente entre a sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva e a sociedade moderna/capitalista, sociedades simétricas e contrárias, quando os questionamentos e as indagações exibem o caminho contrário e a diferença entre as sociedades, mas que o Avá Guarani/Ñandeva hoje produzem também um movimento de atravessamento e pacificação. Atravessar e pacificar a sociedade moderna/capitalista para manter a sobrevivência da sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva como lembra Taussig (1993) sobre a capacidade de atravessar o terror do colonialismo, hoje o capitalismo, nas terras indígenas na América do Sul.

Que pra nós é envolvimento

No dia 04/10/2017, estive como participante do IV Congresso Ibero-americano de Arqueologia, Etnologia e Etno-história sediado na Universidade Federal da Grande Dourados. Foi uma participação dividida em duas responsabilidades. A primeira, ajudar a coordenar o grupo temático “Regimes Ameríndios de Produção de Conhecimentos”, com o Prof. Dr. Leif Ericksson Nunes Grünewald, que tinha como debatedores o doutorando em antropologia Prof. Me. Pedro Alex e o doutorando em geografia Prof. Me. Eliel Benites. A segunda, apresentar o artigo “Etnossensibilidade e o caminhar com os Avá Guarani: o aparente rosto do desenvolvimento encarado de frente.”

No final de todas as apresentações abriu-se o debate, e justamente é a fala de Eliel Benites como debatedor em relação à apresentação do meu artigo que trago para organizar os caminhos aqui construídos para além do fim do mundo, como terceira questão posta a meu rosto, que guia o caminho de pesquisa. O professor Eliel teceu as seguintes palavras:

A palavra desenvolvimento já é um problema, para nós não é desenvolver, mas sim envolver. Nossos conhecimentos, nossas vidas, passam por um envolvimento por tudo. Para sociedade moderna é desenvolver economicamente, crescer com coisas. Mas, para nós é envolver. Começa aí a diferença, são como dois rios que seguem caminhos contrários, caminhos muito diferentes, um rio vai para um lado e outro rio vai para outro lado. A diferença já começa com a palavra, porque desenvolvimento é tirar o envolvimento, crescer sem sentido, desenvolvimento é como não se envolver com todos os elementos da vida. E para nós é diferente, para nós é se envolver com tudo que existe como vida, com cada elemento da vida, com a criança,

*com as plantas, com a água, com a casa, com tudo que é vida. Envolvimento, envolver que é sensível, que é espiritual, que é concreto. Então é por aí que começa a discussão, nessa diferença. Então é por aí que você precisa começar, que para nós é envolvimento.*²³

Envolver

As palavras de Eliezer, Joaquim e Eliel fazem caminhar por caminhos para além do fim do mundo, pois exige e indaga o caminhar por perspectivas complexas sobre o “desenvolvimento”, ou melhor, o envolvimento como pondera e faz compreender Eliel. Para além do fim do mundo, pois inverte, questiona e pacifica a invenção branca de desenvolvimento e revela uma complexidade batizada como envolvimento, palavra que permite chegar mais perto da realidade Guarani quando se pensa sobre o “desenvolvimento.”

As conversas com Eliel, Eliezer e Joaquim ensinam a escutar, a observar e a perceber as questões, as perguntas e o objeto seguidos por esse pesquisador não-indígena que escreve. São ensinamentos feitos por pesquisadores Guarani que orientam como caminhar. A palavra aqui não é mais desenvolvimento, e seu trágico peso como palavra e ação, mas sim envolvimento, que inverte, vira de ponta cabeça e pacifica a estranha palavra “desenvolvimento” e suas ações como invenção branca de desenvolvimento.

23 Pierre Clastres (2014) afirma sobre Marshall Sahlins que “[...] de su análisis resulta que, la economía primitiva no solamente no es una economía de la miseria sino que, por el contrario, permite catalogar a la economía primitiva como *la primera sociedad de abundancia*”. (p.138). Isso ecoa as palavras de Eliel, que questiona e inverte o estereótipo sobre os Guarani e o desenvolvimento, progresso, trabalho e assimetrias no campo do valor como sociedade maior ou menor.

Em um dia seco de agosto de 2016 na Universidade Católica Dom Bosco, Joaquim pronuncia uma perspectiva conceitual Avá Guarani/Ñandeva de pessoa.

Che amigo, conversei com um rezador antigo da minha aldeia, e ele me explicou que Y significa água, que é a primeira palavra de Tupã, Yvy significa terra, que é a segunda palavra de tupã, Yvyra significa planta, que é a terceira palavra de Tupã e Yvypóra significa pessoa, que é a quarta palavra de Tupã. Entendeu, che amigo, para nós, os Guarani, nada está separado, nós e todos do planeta Terra somos guardiões do planeta. Isso que temos que estudar. Que a gente só existe por causa do Yvy. Se o Yvypóra não cuidar do planeta, o planeta vai acabar.

Esta organização sensível e concreta de noção de pessoa revela uma complexidade onde a pessoa está envolvida por tudo que exige vida para pessoa e para o todo que envolve e é envolvido pela pessoa, pois a própria noção de pessoa é a terra e suas dimensões sócias que produzem a realidade vivida. Para os Avá Guarani/Ñandeva, *Este é nosso corpo, a terra*, como lembra o rezador Cantalicio Godoi, pessoa que tece e é tecida pelos sentidos e o concreto que é vida, que tem como função essencial o cuidar. Uma complexa realidade tecida sensivelmente e concretamente pelo cuidado com o que respira vida, a terra, a planta, a água, o ar e a pessoa.

Por isso, envolvimento e não desenvolvimento, pois Joaquim, quando revela a noção de pessoa dos Avá Guarani/Ñandeva, configura e produz uma perspectiva de realidade na qual o sujeito, a pessoa e o eu, não é segmentado e cindido da realidade que existe e é existente. Essa perspectiva é, antes de tudo, própria como sociedade e critica a sociedade envolvente. Ele mesmo indaga os malefícios dessa sociedade envolvente ser “desenvolvida”, quando essa noção de “desenvolvimento” só existe por conta da construção segmentada e cindida de pessoa, da relação natureza-cultura.

Os ensinamentos de Joaquim fazem ressonância no escrito de Eliel sobre o termo arandu em relação à produção de ciência Kaiowá e Guarani.

Quando o termo arandu (ara é tempo, dia; ndu vem do termo ohendu, que significa ouvir, escutar, contemplar) [...] arandu é ouvir o tempo, vivenciar, conhecer com a experiência de vida (BENITES, 2014, p.38).

O Arandu está como perspectiva sensível e concreta de produção de conhecimentos e realidade, como o Yvypóra, que produz realidade a partir da noção de pessoa, palavras que tecem o real como envolvimento, sentido/palavra traduzida por Eliel para diferenciar a produção de realidade Guarani, do sentido/palavra “desenvolvimento”, que categoriza a realidade da sociedade “envolvente”.

Diferença radical, mas que também permite um atravessamento do envolvimento para o “desenvolvimento”, pois envolver requer alteridade com muitos outros²⁴ e desenvolver constrói a ausência de alteridade para crescer em linha reta; ou melhor, precisa eliminar os outros para cumprir uma estranha missão de salvação. Envolvimento está no Arandu e no Yvypóra, mas também está no Teko (modo de vida, lugar e corpo), no Teko Arandu (modo de vida como sabedoria) e no Tekoha (vida).

Izaque João (2011) acrescenta novos matizes ao caminho, revelando que:

Ayvu é também o pássaro guardião e, para o Kaiowá, o corpo humano é entendido como o abrigo desse guardião, ou como uma casa que abriga diversos teko va'yrá (guardiões

24 Durante a pesquisa de campo, os rezadores Sabino Dias e Cantalicio Godoi apontaram vários caminhos que desenham a organização cosmológica dos Avá Guarani/Ñandeva. Ela é tecida e atravessada por muitas dimensões onde humanos e não-humanos se comunicam produzindo a realidade vivida. Outros, nesse caso, que recebem nomes encantados e de encantamentos, Jára Kuéra e Tupãs, donos da terra, da mata, do ar, da água, da saúde e da doença, são ativos na relação cotidiana de alteridade como produção de realidade.

incorporados no corpo). Quando a doença ataca a pessoa, esse pássaro se retira do seu corpo e sobrevoa no espaço. Por isso, na concepção do xamã, a doença é considerada como fogo se propagando lentamente pelo corpo humano: na ausência do ayvu, o corpo perde a força do movimento e fica impossibilitado de reagir. (p. 55)

A noção de pessoa e corporeidade aparece aqui para além das metáforas do corpo-máquina de sabor moderno, sobretudo cartesiano, que organiza boa parte da cosmologia da sociedade moderna/capitalista e, por conseguinte, das ciências da saúde contemporâneas. Digo para além pois a noção de guardião em Joaquim e Izaque expressa um pouco da realidade confeccionada pelos Guarani, na qual a produção de pessoa, de conhecimentos, de saúde e modo de vida está envolvida por uma trama sensível e concreta que cabe melhor na ideia de envolvimento, como lembra sabiamente Eliel. A trama direciona os caminhos para além do desenvolvimento.

Os caminhos são produzidos por palavras quando as questões, o objeto e as perguntas da pesquisa são construídas durante a ação de caminhar por entre as palavras que fazem ouvir e enxergar o envolvimento. Como lembra Izaque João (2011):

*Para o Kaiowá, a palavra ou *nhe'ê* se define como algo sagrado em todos os sentidos, seja no momento do diálogo, seja para contar histórias. A palavra define as coisas e também pode provocar fenômenos incontroláveis no espaço físico. (p. 55)*

As palavras, por sua vez, são potências, são nutriente fundamental de toda a pesquisa, pois produzem a realidade por todas as dimensões que rege e organiza a realidade Guarani. São palavras que estão na reza, na cura, no batismo, na luta, nas conversas, na condução da vida e na continuidade histórica Guarani como uma sociedade própria com modos de vida e produções de realidade que estão para além da invenção branca de desenvolvimento.

É com essas palavras que a pesquisa caminha, desde a definição do tema e do objeto de pesquisa, e também das questões e produções de perguntas construídas com os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, que enredam toda a pesquisa na busca de caminhar por caminhos para além do fim do mundo. O que se apresenta como segunda parte da tese é o caminhar por esses caminhos de palavras, que ganha forma como escrito textual a partir de encontros, conversas, perguntas e observações produzidas durante a pesquisa de campo em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

SEGUNDA PARTE

Palavras para além do fim mundo

O que se segue vai causar estranheza, porque não estará de acordo com a linguagem que a academia espera de uma tese de doutorado. Mas a estranheza se justifica plenamente, e para esclarecê-la é de justiça mencionar, neste ponto, o agradecimento à sugestão da Banca na qualificação e na defesa do trabalho.

Apresentados os falantes, foi necessária uma reflexão híbrida sobre os fios que ligavam noções clássicas da antropologia dos Guarani à visão do desenvolvimento. Mas, aos poucos, o autor atento deve ter visto, os Guarani tomaram a palavra. Como guardiães das palavras que são, eles reelaboraram todo o edifício conceitual e o devolveram na forma de narrativas.

Optei, nas páginas a seguir, por deixar o texto deles como saiu, com algumas correções aqui e ali, pois ele aparece mais claramente como um testemunho vivo e fecundo da forma como essa comunidade ressignifica, de forma inteligente, diversas noções e narrativas que os envolveram.

Noutros termos, a presença do pesquisador, a partir daqui, vai então ficar mais discreta, pois praticamente lidamos com material etnológico inédito, em que os intelectuais apresentam uma reelaboração narrada e refletida de experiências de negociação, resistência e criatividade. Foram feitas edições no texto, além do acréscimo de notas, que ajudam a circunstanciar a preciosidade do que se segue. Aos poucos, retorna a voz mais analítica, mas tentando não quebrar o material construído em campo.

A TEMPESTADE



tu do vai se levantar do chão

a tempestade
Yan Leite Chaparro

Palavras sábias, I:
do tecido político, histórico e social



o grande território
Avá Guarani/Ñandeva

o grande território Avá Guarani/Ñandeva
Yan Leite Chaparro

Eu vou te contar: isso tudo era território Avá Guarani

Meu nome na língua guarani é Avá Tupã. Eu nasci na minha ladeia no município de Mundo Novo que se chama Vito'ikue. Eu nasci em 40, eu saí de lá em 45. Eu me criei aqui, desde que eu saí de lá, eu nunca mais voltei pra lá. Quando eu cheguei aqui, não era Porto Lindo, naquele tempo era Jakarey. Na língua nossa Guarani não é Porto Lindo, na nossa língua é Jakarey. Eu cheguei aqui, já tinha morrido o primeiro capitão, o nome dele era Vicente Rivarola. E o segundo capitão era Maximiliano Benites, e no tempo dele eu cheguei aqui. Naquele tempo aqui em Jakarey, lá onde é o Posto Um, tinha já oito famílias, e aqui em cima (Yvy Katu) perto do cemitério já tinha três famílias, no Guassori tinha quatro famílias, mas lá já tinha outro capitão que se chamava Nolasco Lopes.

Aqui eu me criei, aqui eu me casei com a tia do Eliezer Martins. Eu morei aqui em cima em Jakarey durante 49 anos, depois de 49 anos eu passei a morar aqui em Yvy Katu, e já está fazendo 13 anos que eu moro aqui. Nós somos índios Avá Guarani, nós temos nossa cultura, a gente depende do Ñanderu sábio. Cada um de nós Guarani era assim, mas hoje nossa religião sumiu. Então nós estamos aqui no Yvy Katu, nós estamos aguentando, mas nós não queremos dentro do Yvy Katu tradição do branco. Dentro de Yvy Katu nós não queremos tradição do branco. Porque pra nós retomar essa área, a gente sofreu muito. Até hoje a gente sofre. Você pode ver.

Nós que somos índios, como os índios Kaiowá e como os índios Guarani, nós sempre fomos ricos, porque a gente tinha o mato. Tínhamos nossa aldeia, tínhamos nossos animais, tínhamos nossos remédios, tínhamos nossos passarinhos, tínhamos nossos peixes, tínhamos tudo. A gente não precisava de nada. E hoje a gente tem que comprar algum porco, comprar galinha pra criar, você pode ver que eu estou formando aquela roça ali para eu plantar todos os remédios caseiros de novo. Porque todo mundo precisa de remédio caseiro, mas a gente não tem mais aqui. Então a gente tem que achar lá no campo, caçar aqui no mato,

trazer de lá e plantar de novo aqui. Eu estou plantando de novo aqui. Pra mostrar pro povo que eu sou índio Avá Guarani, e mostrar como era antigamente.

Então é assim, eu estou aqui, e sempre lutando. Até hoje eu estou lutando. E num tempo, quando tiver um tempo, eu vou pra minha aldeia Vito'ikue, porque eu preciso voltar pra lá. Mas só que, em todos os lugares que a gente vivia, que a gente morava, todas as aldeias, já não tem mais o mato, os brancos acabaram com o nosso mato. Porque na nossa memória, nós que somos os verdadeiros brasileiros, muitos estão por aqui, alemão, português, italiano, espanhol e japonês, mas a terra não é deles, a terra era e é nossa, mas o que valeu foi isso aqui, o dinheiro, a nossa palavra já não vale mais. A gente tem que lutar, morrer uma, duas, três pessoas pra retomar de novo a terra, pois é assim que está acontecendo hoje.

Já que você está aqui, eu vou contar toda história pra você. Aqui, naquele matinho, aquele é rico, tem valor, porque ali tem muito remédio ainda. Mas agora, o bicho já acabou, abelha não tem mais nada, mas ali, o que tem valor é o remédio caseiro. E nós não queremos nem queimar e nem estragar o matinho, porque esse é nosso, porque ali tem muito remédio caseiro para qualquer doença. Por isso, nós não queremos destruir esse mato, nós temos que zelar por esse mato. Ainda temos muito remédios, lá no Remanso, lá em cima, aqui, ali.

Aqui em Yvy Katu a gente pode fazer nossa reza. Aqui tem casa de reza, ali em cima também, lá tem outro. Lá no Remanso também tem casa de reza. Aqui a gente vai cuidar, a gente vai fazer só a nossa reza. Nós que somos índios, nossa tradição a gente conhece. Agora, a tradição do branco, a gente não conhece.

Aqui tem esse mato aqui, ali esse matinho, aqui e lá embaixo tem matinho, mas por ali, a madeira de lei já acabou, a madeira de lei, já tiraram tudo. O fazendeiro tirou todas as madeiras de lei. Por aqui tinha muito, pé de Ipê, pé Guajivira, tinha tudo. Por aqui tudo. Mas, o fazendeiro derrubou tudo. Nem galho não tem mais. Onde tem madeira ainda, bastante madeira de lei ainda, até Cedro, só lá no Remanso. Só ali. Ainda tem duzentas alqueiras de mato fechado. Ali tem tudo, remédio caseiro, tem bicharada, tem abelha, até madeira de lei tem. Tem lá ainda, mas só lá. No Yvy Katu, nessa terra.

Eu converso com você porque sou índio Avá Guarani, eu não vou falar palavra sem rumo. Eu converso com você, converso com qualquer pessoa, sobre o antigamente até hoje que eu sei. Porque no antigamente, eu mesmo não volto mais lá, mas eu sei, está na minha memória, na minha memória tem tudo. Eu estou indo naquele rumo. Eu tenho que seguir aquele rumo com a minha gurizada, esse é meu sobrinho (Eliezer Martins).

Eu tenho aqui comigo abelha Jata'i que eu cuido, que o mel é remédio. Aqui vem pássaro preto, que tem remédio que serve pra bronquite. No mato tem muita coisa, tem nossa ciência. Aqui vem muitos passarinhos que eu cuido, não deixo ninguém mexer com eles, porque esse é proibido pra nós, porque eles são muito importantes pra gente. Aqui eu tenho Cedro, os pássaros de noite baixa aqui. Todos passarinhos chegam aqui. Tem papagaio. Eu não deixo ninguém mexer com os passarinhos, porque esses passarinhos que chegam aqui não se pode caçar. Porque os passarinhos são iguais à gente. Pra comer a gente hoje cria galinha, pato e outras coisas.

Quando nós retomamos uma área, a gente tem que plantar muitas coisas. Essa árvore que está aqui, tudo isso, esse Cedro é do mato, eu trouxe lá do Remanso (que fica dentro de Yvy Katu). Essa árvore aqui é fruta, a gente tem que plantar muitas coisas pra refazer o mato. Então, nós que somos índios Guarani, nós temos que plantar muitas coisas, temos que plantar roça, plantar muitas coisas de antigamente.

Hoje, pra nós ficar rico, a gente não quer ficar rico que nem o branco, nós queremos plantar, nós queremos ter a bicharada, nós queremos plantar nossa roça de remédio caseiro, pra manter a nossa família tranquila, outras famílias também, porque quando chega aqui, não é só minha família que chega aqui, vem outras famílias aqui também procurando remédios caseiros, vem de lá, dali, vem de longe procurando remédio caseiro, ou rezador pra fazer benzimento assim. Esse é o nosso desenvolvimento, assim eu quero, nós queremos só assim.

Muitas pessoas hoje, na área velha (reserva Porto Lindo), não tem mais lugar pra plantar, a cada cem metros tem uma igreja. E igreja não enche a barriga de ninguém. Tem que plantar alguma coisa, tem que criar alguma coisa, pra manter a família. Muitas pessoas pensam assim, mas muitas pessoas não pensam assim.

Nós retomamos essa área, mas essa terra já não é pra mim, essa terra é pra gurizada, pra criançada, todos os índios Guarani. Essa terra, esse Yvy Katu é para os mais novos.

Esse mês de agora (de julho até agosto), na nossa cultura Guarani, nós temos que respeitar muito, pois é perigoso, qualquer coisa que machuca, qualquer espinho que arranha, já faz doença grave. Nesse mês, o nosso pessoal, o nosso sangue está se trocando, mas em setembro, o nosso sangue já está maduro novamente, pode machucar que não acontece doença grave. Então, temos que guardar o mês de julho e de agosto, tem que trabalhar na roça, mas tem que trabalhar com cuidado pra não machucar.

Por isso que eu fiz essa roça de plantas de remédio. Porque muitas pessoas veem de longe pra me procurar. Porque remédio caseiro não é pra vender, porque esse foi Deus, Tupã que deu pra nós. Porque Deus sabe que a gente não é rico de dinheiro, ele deixou na terra muitos remédios caseiros, deixou tudo pra nós. Mas os brancos acabaram com o nosso remédio. E agora pra nós comprar remédio, a gente tem que ter dinheiro, mas só que remédio dos brancos é muito caro, mas o nosso remédio caseiro não custa nada, mas pode custar mais do que dinheiro, porque remédio de verdade, remédio caseiro acabou. Não tem mais. Eu vou em alguns lugares e não tem mais, porque o trator dos brancos já arrancou tudo, só deixaram capim. E capim não é remédio.

Mas, onde tiver pedacinho de mato, aí tem muito remédio. Aí acha ainda. Mas, pra gente ir em algum mato que tem nas fazendas (reservas obrigatórias pelo código florestal), a gente tem que tirar licença do fazendeiro, porque os fazendeiros não querem que índio entre nas terras deles. É assim a nossa vivência hoje.

Agora eu vou começar a repassar desde antigamente²⁵

Agora eu vou começar a repassar desde antigamente, desde 1915 e desde 1916. Bom, em 1915 e 1916, tinha muita gente aqui mexendo com a erva-mate sabe, no tempo da Cia Matte Laranjeira. Então toda essa área nossa aqui foi cortada, por aqui fizeram picadão aqui. Naquele tempo madeira de lei não tinha valor, o que tinha valor era erva-mate, aqui tudo era mato baixo cheio de erva. E tinha um gaúcho aqui fazendeiro chamado Ataliba Viriato Batista, e ele como fazendeiro, obrigou uma porção de índio para fazer esse picadão, para reparti esse pedaço aqui, onde hoje nós estamos, como tinha muita erva-mate, era para repartir para ele e para Cia Matte Laranjeira.

Depois que fez o picadão e repartiu a terra, o fazendeiro ficou com a parte que tinha erva-mate, e jogaram todos os índios para o outro lado, naquele mato (onde é hoje a reserva Porto Lindo) não tinha água antigamente, era tudo seco, e jogaram todos os índios pra lá. E aqui o fazendeiro falou que era dele, mas não era dele., nunca foi. Ele tirou os índios por causa da erva-mate. Daquele tempo ainda tem gente viva aqui, o avô dele (Eliezer Martins) é pioneiro daqui, ele sabe essas coisas.

Um dia o Inácio de Souza me contou que em 1915 e 1916, ele tinha 16 anos, ele hoje já faleceu, mas ele me contou que em 1915 e 1916 o fazendeiro Ataliba Viriato Batista começou a cortar a nossa terra, expulsaram todos índios pra lá. Aí levaram todos os índios para lá, e falaram, agora é aí que vocês vão morar, porque agora tudo isso aqui é nossa fazenda, naquele tempo já falaram fazenda. Tudo aqui tinha erva-mate, e ele se interessava pela erva-mate. Aí puseram os índios todos pra lá.

25 Ver Brand (1997), Mura (2002), Landa (2005) e Colman (2007 e 2015). A narrativa aqui esboçada mantém aderência profunda em relação às fontes historiográficas.

Quando Ataliba Viriato Batista morreu, a fazenda ficou pro filho dele, e ele vendeu dizendo que era do pai, mas nunca foi do pai dele, tudo isso aqui sempre foi nossa terra. Aqui na beira do rio Iguatemi existem os portos de erva-mate desse tempo, tudo com nome na língua guarani, tudo na língua guarani. Por isso, os índios sábios fizeram força, pra gente entrar de novo aqui, na nossa terra, e a gente entrou. Porque tudo isso nunca foi fazenda, isso tudo era nossa aldeia. E agora nós estamos aqui agora. Na nossa aldeia.

Naquele tempo madeira de lei não tinha valor. Aqui tinha vários portos que levava a erva-mate, tinha um bote a motor que carregava erva-mate de lá perto do Paraguai e passava por aqui. E bem ali tinha um rancho, um galpão que o Ataliba Viriato Batista depositava erva-mate, passava por aqui e carregava para Guairá. Isso no tempo da Cia Matte Laranjeira. Então naquele tempo, o mato não tinha valor. Madeira de lei não tinha valor. Mas, depois a Cia Matte Laranjeira acabou com toda a erva-mate, você não vê hoje mais nenhum pé de erva-mate. Acabaram com toda erva-mate, e depois começou a valorizar as madeiras. Destruíram toda a erva-mate, e ficou as madeiras, palmito também, aí Cedro a Peroba virou valor, e hoje por exemplo, madeira de lei não existe mais, destruíram tudo também.

Depois de um tempo chegou aqui a missão, e veio o primeiro chefe de Amambai um dia, o nome dele era Pantaleão, ele falou, agora chegou a missão, se você tem interesse na educação, você tem que ir para escola, porque um dia vai acabar o mato, vai acabar o serviço manual, então você tem que mexer, porque nesse tempo você vai ser o velho. Eu tenho até o sétimo ano de estudo da escola, eu terminei meu sétimo ano de estudo no dia 08 de maio aqui em Iguatemi. Eu tenho estudo da escola, mas só que isso não é meu. Eu sei escrever e eu sei bater máquina.

Na missão tinha escola, tinha farmácia, tinha vacina. Nós que ajudamos a roçar onde está a missão, fizemos um ranchinho de sapé, fizemos casa de madeira, fizemos a cerca da casa que fica na missão. Depois de um tempo, a missão levava a gurizada

para estudar também em Dourados. Eles falavam que quando quiser podia ir lá ouvir a palavra do Deus deles, e quando tivesse aniversário, podia chamar, que eles iam lá cantar e ler a bíblia. A gente ia na missão, mas a gente não fazia nossa reza lá por respeito a eles, mas eles rezavam dentro das nossas casas.

O pessoal da missão falava que não podiam fazer igreja dentro da aldeia, por isso fizeram na beira de Porto Lindo, porque quando eles chegaram aqui, já tinham feito a reserva Porto Lindo. Já tinham tirado a gente da nossa terra. Eles não podiam fazer igreja dentro da reserva, porque era terra do governo, mas também onde estava a missão foi terra doada pelo governo. Nesse tempo o Pantaleão falou que o serviço do índio ia acabar, que estava chegando os fazendeiros, e que os índios tinham que dar as mãos para os fazendeiros, e ir trabalhar na derrubada das matas, trabalhar de área e abrir as fazendas. E que a gente tinha que morar na reserva de Porto Lindo, e colocar a gurizada para estudar, porque um tempo o serviço vai acabar, então a gurizada que passou pela escola tem que trabalhar com os brancos, ele falou. Então hoje está assim agora.

Mas eu continuo a plantar minha roça com minha enxadinha, tenho umas bicharadas também e faço também essa roça de plantas de remédios caseiros aqui pra ajudar as pessoas. Assim eu faço. Muita gente já vem procurar remédios. Quando eu entrei aqui onde estou hoje, tinha só um corquinho, aí eu plantei muitas coisas de começo. Hoje já tem três corquinhos. Ali pra baixo tem uma nascente de água que eu cuido. E um dia um índio sábio me disse, se alguém morar perto da nascente, o dono da nascente vai embora. E eu o ouvi. Lá bem pra baixo que está a nascente.

Vamos lá, vou te mostrar. Vamos por ali. Aqui antigamente passava até carro. Agora não passa mais, agora só passa Sucuri. Esse aí é o pássaro preto. Aqui antigamente estava bem seco, eu plantava daqui pra cima. Devagar a água pegou tudo isso. E a água pra gente é importante pra tudo. E é verdade que a água hoje é tudo contaminada, porque aqui quando era a fazenda, cavalo, vaca bebia a água, então a fazenda

contaminou toda a água. A gente de começo não podia tomar banho, beber, porque dava coceira e doença. Muita da água aqui por perto ainda é contaminada. A fazenda deixou tudo contaminada. Eu estou plantando tudo por aqui até lá embaixo, pra conservar de novo a água.

Chegamos, essa é a nascente. Um sábio índio Avá Guarani um dia benzeu essa água. Benzeu para o bichinho que manda na água, ele benzeu para o bichinho que manda na água pra o bichinho ficar aqui. Essa água não pode usar, só pra lá que pode usar. Aqui tinha um Sucuri. Aqui na nascente. Aqui tinha um oco assim. Aqui tinha um Sucuri. Ele pegou nossa Angola uma só. Mas, só a cada três meses. O cachorro bebe água aqui. Mas, a Sucuri não mexe com o cachorro. Só pegou uma Angola nossa. Aqui vem jacu, vem tudo bichinho. Vem codorna. Chega aqui. O Sucuri não vai caçar nada. Vem aqui mesmo. Aqui na nascente.

Aí o que aconteceu. Eu falei para o pessoal. Eu vi o Sucuri, mas ele é mansinho. E depois eu falei para o pessoal. Para não pegar água para tomar banho. Mas, fazer o que. Lá no posto (reserva Porto Lindo) está faltando água. Está fazendo oito a nove dias que está sem água. O pessoal já estava com a roupa suja. As crianças precisam que ir para a escola. Tem que andar limpo. Então, eles precisaram dessa água. Falar o que né. Eu não posso tocar ninguém daqui né. Aí o pessoal veio com sabão, com sabonete, esses que são cheirosos. E acho que a Sucuri foi embora por isso. A Sucuri não mora mais aqui. É assim que acontece. Foi embora. Não está mais aqui. Espantou pelo cheiro do sabão e do sabonete.

Bichinho da água tem muitos bichos. Tem vários. Porque esses bichinhos são encantados. Tem o Sucuri, tem o Jacaré. São muitos. Mas, esses quando se mostram, se mostram igual uma assombração. E assombração você vê um homem. Às vezes você vê uma mulher. Mas assombração é o encantado. Esses bichos são encantados. Esses bichos também, você vê um peixe ali, andando ali. Esse bicho é o dono da água.

Então eu vou contar uma história. Ali morava meu sobrinho. E saiu uma nascente de água bem de frente da casa. O menino não conhecia né. Eu falei pra ele. Aqui está nascendo água. E ele ficou muito alegre. Eu falei que ali tinha alguma coisa. Tinha um bichinho encantado. Aí um dia ele me disse que saiu uma barata de onde tinha a água nascendo. Meu sobrinho estava andando na beira da nascente, e um outro guri que não sabia do bichinho matou a barata. Aí nessa hora acabou a nascente. Até agora acabou a nascente. Hoje só tem areia lá. Então nós que somos Guarani. Nós temos que conhecer tudo isso.

Acho que entendi a colocação do meu Tio (Eliezer Martins complementa a fala do seu Tio, o Sabino Dias). Que aqui, nessa nascente. Aqui tem. Ele falou sobre os bichinhos. Quando a gente olha tem mesmo. Então se a gente começa a destruir os bichinhos. Acaba com os bichinhos. Certeza que vai cercar a nascente. Então é um modo de cuidar dos Guarani em relação à nascente. Ele falou também: todas essas plantas que estão ao redor da nascente são os Jára Kuéra, são guardiões da nascente. Os bichos e as plantas.

Isso é interessante porque: estou apreendendo com ele. Ele falou por meio do conto que ele falou agorinha da história. Que a barata morreu, então secou a nascente também. Então, se a gente não cuidar das pessoas que toma banho na nascente, que mata os bichinhos, usando sabonete. Vai acabando com os bichinhos e até a consequência é que a nascente pode secar.

Tudo isso é um modo de cuidar dos Guarani. Um modo de cuidar da água. Isso é muito importante. Porque quando a gente olha assim, parece que não tem nada, que ninguém cuida. E na verdade meu tio está cuidando das pessoas e está cuidando dos bichinhos, que são os Jára da água. Então tudo isso é um conhecimento que desenvolve e vai passando de geração para geração. Então isso é muito importante.

A água é igual a nós também (Sabino Dias continua depois do complemento de Eliezer Martins). E um dia um sábio Avá Guarani me disse que mais tarde ninguém vai passar por aqui, nem de carro, nem a pé, e hoje está tudo com água aqui e ninguém passa mais por aqui. Então, por aqui a gente nunca vai mexer, a gente vai continuar cuidando da água até não ficar mais contaminada, porque essa água ainda está contaminada, a fazenda deixou contaminada, por isso a gente está cuidando, para água ficar limpa.



donos da água

donos da água
Yan Leite Chaparro

Vou fazer um desenho pra você

Quando a gente entrou aqui em Yvy Katu, eu percorri todo este mato junto com o antropólogo Fabio Mura, o Panambi. Tudo isso aqui foi cortado, foi roçado tudo isso, fizeram picadão, pra repartir a reserva Porto Lindo. Fizeram isso tudo por causa da erva-mate, então cortaram e repartiram. Tem muita gente aqui desse tempo. Eu fui com o antropólogo lá no Remanso, naquele tempo não era Remanso, era Yta'popo. Isso tudo aqui que você vê, tudo isso sempre foi nosso.

Aqui eu ajudei a fazer o levantamento com os pioneiros daqui, com Roberto, com Inácio. E eles disseram que quando eles tinham 10 anos de idade, o Ataliba Viriato Batista mandou cortar a área, puseram marco, e jogaram os índios tudo pra lá no mato, era tudo seco naquele tempo, lá onde hoje chamam de Porto Lindo. Naquele tempo tudo isso era Jakarey, era tudo nossa aldeia. Nesse tempo quem estava aqui era Cia Matte Laranjeira. Porque aqui tinha muita erva-mate, e valia muito dinheiro.

Foi nesse tempo que expulsaram a gente das nossas aldeias. Antes de cortar nossa terra, aqui era Jakarey, esse nome é antigo, Jakarey é o nome desse rio lá, quem colocou o nome Porto Lindo foi o branco. Tudo isso eram nossas aldeias, até a divisa que é no rio Iguatemi, e vai até o Paraguai, e pra lá e pra lá. Antigamente aqui era tudo erva-mate e mato.

Vou fazer um desenho pra você ver. Aqui é o rio Iguatemi, aqui é hoje Porto Lindo, e aqui é a divisa com o Paraguai. Aqui é o primeiro porto que conheci, o Porto Novo, no rio Iguatemi, aqui tinha balsa que fazia a travessia. E agora o Porto Novo fica mais pra cima, e a ponte fica bem aqui. E pra baixo da ponte tinha um outro porto, o Porto Morena, e mais pra baixo era o Porto Lindo, e mais pra baixo era o Porto Yta'popo, aqui já é o Remanso. O rio Iguatemi cai aqui, ele roda aqui, e depois passa aqui, o nome não era Remanso, era Yta'popo, em português pode falar que é Remanso, mas na verdade é Yta'popo. E pra baixo aqui, tinha a fazenda Indiana, e mais para baixo era Porto Isabel. E o rio Paraná já fica bem aqui.

Olha aqui. Vou fazer aqui no chão. Aqui é o Guassori, de lá pra cá. Aqui é o Guassori. Esse córrego de Guassori já morava o índio aqui, já tinha família aqui. Tem o cemitério lá. E aqui tinha índio até Porto Murumbi, na beira do Rio Paraná. Então, esse Mato Grosso do Sul, tudo índio já morava aqui já. Quando eu vim do Guairá, tinha uns cinco anos, naquele tempo ainda tinha esse motorzinho que levava erva-mate até Porto Primeiro de Outubro. Carregava erva-mate, ali todos que trabalhavam eram índios, trabalhavam portos e no motorzinho (barco a motor que transportava a erva-mate pelo Rio Iguatemi). Tudo era índio Kaiowá e Guarani. A gente é tudo irmão, o Guarani e o Kaiowá são tudo irmãos, quando tem reunião hoje, a gente sempre está junto.

Eu conheci vários que trabalhavam carregando erva-mate, já morreram todos eles bem aqui no Porto Novo. Três eu conhecia bem. Lucir era piloto, Vailongo era cozinheiro e Alvarez era chapeiro como fala hoje, ele cuidava do barco. Eles carregavam sempre dez mil quilos de erva-mate. Até hoje dentro daquela água no Porto Novo tem um ferro que bateu a balsa e morreram tudo ali. Fez enchente o rio Iguatemi, e encheu de água tudo por aqui.

Foi nesse tempo que repartiram a terra aqui, e levou os índios tudo pra lá onde tinha mata alta. A erva-mate ficou de um lado com os empreiteiros da Cia Mate Laranjeira e deixaram os índios do outro lado. Aí os nossos parentes foram obrigados a sair das suas próprias aldeias, da sua própria terra. Nesse tempo ali recebeu o nome de Porto Lindo.

Então, eu ajudei a retomar nossa área novamente, que não é só pra mim, mas para todas as famílias indígenas que vivem aqui. Guarani e Kaiowá. Porque eu não sei se amanhã ou depois eu estarei vivo. Eu ando no mato até hoje, vou a pé por aí. Então eu pensei, eu vou fazer um favor para toda minha guriçada, pra colocar todos no caminho certo, para colocar todos nós, os Guarani, no caminho certo.

Os fazendeiros não precisam de índio, mas nós também não precisamos dos fazendeiros. Porque nós sempre fomos fazendeiros de verdade. Por exemplo, vou fazer um risco aqui no chão. Aqui, bem aqui, nós morava aqui, e envolta era tudo mato, aqui tinha uma roça que a gente plantava para comer, e essa estradinha aqui tinha uma rocinha, nessa rocinha a

gente plantava milho, mandioca, amendoim, plantava tudo, mas aqui chegava todo o bicharada do mato, cateto, anta, tatu, tudo. Então a gente fazia armadilha dentro dessa rocinha, para pegar os bichos para comer.

Era assim. E o mato que tinha envolta sempre foi nossa farmácia, dentro do mato a gente tinha tudo de remédio caseiro, e na parte de campo também tinha. E hoje não existe mais, a gente tem que comprar remédio. E no nosso tempo, não precisava da farmácia e nem de doutor médico, a gente mesmo tinha nosso doutor médico, nosso parente, e hoje tem que ir pra doutor para cortar nossa barriga. E hoje doutor está tomando conta de tudo. Não era assim.

E hoje está assim, os brancos acabaram com a mata, com o campo, com tudo. Nosso animal desistiu tudo, anta, capivara, peixe, cateto, pássaro, tudo isso não existe mais. Porque acabaram com todo nosso mato. Isso tudo que você está vendo hoje, tudo isso aqui era remédio. E eu que vivi assim, eu ainda estou vivo, porque ainda frequentei um pouco esse tempo, e a gente apreendeu a nunca acabar com o mato. E hoje a gente está lutando, morrendo por causa desse mato, porque já destruíram todo o mato. A gente não cansa de lutar, nunca a gente cansa, a gente morre, mas não cansa de lutar. Muitos companheiros meu já morreram, porque vai no hospital, e lá eles aplicam remédio contra a vida.

O batismo²⁶

Eu fui batizado pelo Ñanderu indígena e pelo padre católico. Dois batismos. Eu sei rezar em guarani e eu sei rezar em português. Eu vou cantar um canto. Na área de retomada o nosso pai já morreu, e agora nós estamos aqui. Canto: Esse nosso pai e nossa mãe, já morreu tudo, então a gente está nessa terra outra vez. Mas, só que a gente tinha alegria antigamente, com o nosso pai e nossa mãe. E agora ficamos entristecidos porque nosso pai e nossa mãe não existem mais. Mas, mesmo assim a gente está seguindo.

O nosso batismo nós defendemos de muitas coisas, você vai viver até cem anos e não vai acontecer nada de ruim. Existe Deus para cada brasileiro, o Deus de cada um, mas é um mesmo Deus. Aquele que conhece a reza de Deus não grita. Eu tenho bíblia também, e leio pra apreender. Mas, a minha reza, eu tenho dentro do meu coração.

Já que você mexeu comigo eu vou contar. Antes de Deus, tinha outro Deus. E depois que Deus nasceu é Deus que manda. Então antes, o Deus que existia, já entregou para o nosso Deus o seu poder. Ele não mexe mais com isso, agora só nosso Deus que está mexendo. Mas, quem sabe reza de antes de Deus, essa reza até hoje nós ajuda também. Mas, agora é a reza de Deus que manda. Igual essa reza que eu cantei agora pouco. Essa é nossa reza, não é brincadeira.

26 Imagem do batismo e de Deus que lembra Clastres (2012) quando escreve sobre os Guarani e a Terra sem Mal, e pronuncia as palavras ditas pelos Guarani: *Nós somos os últimos homens*. (p. 189).

casa antiga



casa antiga
Yan Leite Chaparro

Só escutava silêncio,
todos foram para retomada²⁷



tataendy

tataendy
Yan Leite Chaparro

27 Ver Landa (2005) e Colman (2007 e 2015).

Aqui, você já viu tudo. Quando você chegou aqui, você já viu nossa situação. Nós, os Guarani aqui, eu principalmente da minha parte, nunca não deixei o nosso original. Que nós somos Ñandeva mesmo, e a gente sempre usa a nossa reza, temos essa organização. E a gente passa o que sabemos, sobre o território e nossa reza para todas as famílias, para ninguém esquecer, para nunca acabar nossa cultura.

A gente sempre faz isso, cada reunião aqui na casa de reza, a gente discuti sobre as coisas nossas pra não deixar a acabar a nossa realidade. Através disso que a gente retomou nosso território, o Yvy Katu. Eu primeiramente entrei em contato com Ñanderu Kuera, que me ajudou, mas ele já é falecido, igual a ele não tem mais. Por isso eu estou muito emocionado agora.

Eliezer complementa as palavras de Rosalino dizendo que através da reza, a reza do Ñanderu que ele fala que, o fortalecimento do Guarani Ñandeva está na reza através do Ñanderu, da reza. Esse é o primeiro passo que Rosalino disse. Ele está falando que não é por ele, na verdade é pra toda comunidade Guarani Ñandeva esse território Yvy Katu. Então, esse território foi conquistado pela reza dos Ñanderu, que Rosalino sempre está em contato.

Rosalino continua: então, por exemplo, aí eu comecei na retomada desde 1986, a comecei de Pirakuá pra cá. Desde aí eu acompanho essa luta. Na primeira retomada não conseguimos oito áreas, oito retomadas. Depois paramos, e depois continuamos de novo em 1991, aí assim nos caminhamos, assim a gente iniciou nossos trabalhos junto com os Ñanderu. Em 2003 a gente retomou pela primeira vez e esse nosso Yvy Katu, em 2003 foi a primeira retomada, depois em 2013 a gente fez a segunda retomada. E estamos aqui.

Mas só aqui as coisas estão muito difíceis. A gente não tem escola, posto de saúde. Só tem aquela tapera velha lá em cima que a gente pegou para fazer consulta. Então, a gente, a comunidade, a gente sempre se reuni e discutimos, a gente está pelejando, porque a gente não tem energia. Nada, nada, nada mesmo. Então esses dias a gente fez outro documento para implantar dentro da Yvy Katu uma escola e um posto de saúde. Essa é a nossa ideia, da comunidade.

A gente precisa muito de um posto de saúde e de uma escola também. E a gente está pelejando, lutando pra implantar aqui dentro mesmo. Aqui em Yvy Katu a gente tem quatorze grupo, que estamos responsáveis por tudo aqui, junto com a comunidade. E falta atenção pra gente aqui. Nós temos um só agente de saúde, e lá no Remanso não tem nenhum. Está muito difícil aqui pra todos. A parte de saúde aqui é a parte mais precária, que a gente mais precisa hoje. Precisamos de atenção na parte de saúde aqui dentro do nosso Yvy Katu. A gente precisa. E vamos ver se a gente consegue. Tudo isso que a gente faz, a gente caminha junto com o nosso Ñanderu.

As nascentes que existem aqui a gente cuida, do mato também. A gente não deixa ninguém usar de forma errada. A gente cuida tudo que tem aqui. Esse pedaço de mato é o único grande que temos aqui. Existe uns pedacinhos de mato também, a gente não mexe também. Não podemos mexer, porque no mato ainda tem nosso verdadeiro remédio. Tem remédio nesse mato grande, lá no remanso, e naquele pedacinho de campo que ainda existe. Por isso, a gente precisa e vai plantar mais mato, florestar mais tudo isso aqui. E hoje a gente também precisa de ajuda pra isso.

Novamente Eliezer contribui com as palavras de Rosalino. Essa parte é importante, porque ele falou que a reza, e o ñande reko, o nosso jeito Guarani, foi o que ajudou a retomar o nosso território. E as crianças também são bem-vindas aqui pelos rezadores, na casa de reza, porque é importante que as crianças possam ouvir os rezadores, participar da casa de reza pra apreender as coisas que são nossas.²⁸

Rosalino continua suas palavras sobre o território Yvy Katu. A primeira coisa. Olha o que aconteceu. A primeira história que a gente possui, que a gente ouviu dos nossos avôs e dos nossos bisavôs, quando eles estavam vivos ainda. Eles passaram pra gente porque aqui é nosso território, porque isso aqui é nosso território antigo, muito antigo, e segundo existiu o que hoje chamam de Porto Lindo, mas o nome verdadeiro é Jakarey, e aqui onde estamos é Yvy Katu.

28 Palavras de Rosalino e Eliezer que lembra Clastres (2012) “[...] solamente el discurso mítico, la palabra de los ancestros y ellos mismos garantizan la perennidad de la sociedad y su repetición eternal” (p. 86).

Aqui, quem morava aqui em Yvy Katu antigamente. Tem a Gregoria Martins e o Jemisio Martins, um morava ali e outro bem aqui. Também tinha meu bisavô que morava ali embaixo, no Porto Cerrito, o nome dele era Amalio Ceriorques. E lá no Naranary morava outro Ñanderu que chamava Alperio Tapari. E lá embaixo no Guassori, ali morava Nolaco Lopes, ele era nosso principal de lá. E meu pai chamava Davino Ortiz, ele morava bem ali embaixo, e está enterrado ali. Isso tudo bem antes de fazer a reserva de Porto Lindo.

E foi aqui em Yvy Katu que veio no tempo da Cia Matte Laranjeira, o Ataliba Viriato Batista. E foi ele que com a Cia Matte Laranjeira mandou sair todos os índios que estavam aqui, por causa da erva mate que tinha muita aqui antigamente, aqui tudo era pura erva mate. Nesse tempo ele mandou todos os índios lá para o Jakarey, onde hoje é Porto Lindo, e os índios foram mandados tudo pra frente onde tem hoje a igreja da missão. Com isso, ele e Cia Matte Laranjeira tirou todas as nascentes dos índios, as nascentes ficaram todas para o lado de Yvy Katu. E a gente vive sempre perto das nascentes. Em Jakarey só tinha uma nascente, que se chama Yu. E encostaram todos índios pra Jakarey, onde hoje é a reversa de Porto Lindo. Então foi indo isso aí.

Então a gente foi conversar com os mais antigos para conhecer nosso território antigo, e eles explicaram pra gente toda a história do nosso território. E aí começamos a retomar o que sempre foi nosso. Essa época que te contei foi por volta de 1925, no tempo do SPI ainda. Quando tinha a Cia Matte Laranjeira aqui, tinha muito índio que trabalhava com a erva, na tirada da erva do mato. No tempo de tirar a erva os índios trabalhavam para o Ataliba Viriato Batista, e no tempo da roça nossa, o Ataliba Viriato Batista deixava os índios trabalhar na roça, mas esses índios já tinham sido todos levados para Jakarey (Porto Lindo), as roças deles era lá. Porque onde tinha erva não podia fazer roça. A Cia Mate Laranjeira que pegou tudo isso. E quem queria fazer sua própria roça tinha que fazer em Jakarey (Porto Lindo).

Então esse aqui, o Yvy Katu é o nosso território antigo mesmo. Por isso a gente correu e conseguimos novamente o nosso território. Ocupamos novamente nosso território. E a reza que nos ajuda muito, pra gente fazer nossas retomadas. Porque tem nosso Deus lá em cima que protege nosso território, quem mantém nosso território. E que dá a força para o nosso rezador. Então o rezador tem o sonho dele e assim ele caminha. Esse é o nosso Guarani Reko. E a reza cuida de todos os Guarani.

E uma coisa que a gente fica muito preocupado é quando entra a religião do branco, e chega tirando nossa cultura, principalmente os crentes. Porque a gente não é dessa parte, porque nós somos índios, e nós temos a nossa cultura, nossa mesmo. E as religiões dos brancos são dos brancos, não é nosso. Porque antigamente o índio não sabia ler nada, porque a nossa leitura sempre foi a reza. Com a reza a gente sempre descobria e apreendia tudo.

Para a nossa retomada aqui tínhamos muitos rezadores com a gente. Porque a gente se ajuda. Tinha muitos mesmo. Mas muitos desses antigos já não estão mais vivos. Tinha seu Inacio, tinha Paulino, tinha Calo'y, tinha o Delosanto Centurion, esse faleceu aqui, em 2006, está enterrado aqui. Seu Delosanto Centurion foi um rezador que ajudou muito na retomada, em toda parte ele ajudou muito. Em toda parte. Os rezadores ficam na frente no momento da retomada para não acontecer nada de ruim, nenhum conflito. Porque eles seguram as coisas ruins pela reza, eles seguram muito para não acontecer o conflito com os outros. Para não acontecer violência com os outros. Sobre isso a gente conversa muito também, para nunca acontecer conflito com os outros.

E até hoje temos rezadores aqui. Eles sempre veem aqui pra reza. Um mora ali embaixo, outro mora bem ali, e outro mora lá no Paloma, uma senhora. E também tem outra rezadora, tem a minha tia Rosa. Ela tem uma casa reza ali. Então é muito importante a nossa reza, que dá força pra todos, principalmente para as crianças. Para sempre manter tudo isso aqui. Por isso as crianças nos acompanham e participam da reza. Quando a gente retomou aqui, a gente fez a primeira Oga Pysy (casa de reza) lá onde tem

aquele campo ali, já não está mais lá. Uma casa de reza maior que esta aqui, puxamos bambu lá do Paraguai e o sapé a gente trouxe lá no Sassoro. Trouxemos tudo em várias pessoas. Desse jeito é nosso trabalho, duro, porque a gente não tem recurso, ninguém ajuda a gente. A gente faz tudo com muita luta.

Nesse mato grande aqui que você pode ver, ainda tem erva mate, que a gente preserva, não deixa ninguém mexer, também tem remédios nosso e tem os passarinhos. No nosso território aqui a gente tem muito cuidado com os córregos e com as nascentes. Todos cuidam. Porque essa água dos córregos e das nascentes é muito importante para nós. Essa água que serviu por muitos anos os fazendeiros, para seus animais beber água, hoje essa água serve para toda nossa gente, os Guarani Nãndeva, a gente cuida e usa essa água hoje. Então hoje, essa água não serve só para uma pessoa, mas sim, serve para todos nós.

O mato, ele não está para venda e nem está para ser destruído. Porque se a gente destruir esse mato a gente acaba com o nosso modo de viver, com o nosso modo de ser, o mato serve para permanecer e fazer nossa cultura. Tem um tempo que a gente usa, isso que vocês chamam de artesanato, mas não é artesanato, a gente usa as coisas do uso mesmo dos Guarani, a gente usa um conjunto de coisas do nosso uso mesmo, que tem a flecha, os colares, o Mbaraka, o Yvyrapara, o Caangoa. A gente tem um conjunto de uso Guarani, que também tem a pintura, que pode ser pra guerra, ou pode ser pra comemoração e pra festa. Para tudo tem um preparo completo, mas a primeira coisa é a reza, a reza é feita primeiro, como para ir para uma reunião, ou uma guerra, ou uma comemoração.

E muitos desses objetos de uso a gente retira do mato. Por isso também o cuidado com o mato, e por isso que não deixamos ninguém destruir o mato que sobrou aqui em Yvy Katu. O rio Iguatemi também é muito bem cuidado hoje, a própria terra, também é bem cuidada. E tudo isso é um modo de desenvolvimento dos Guarani, assim que a gente se desenvolve, que a gente vive, que a gente fica contente. E a gente chama isso de

um modo de desenvolvimento próprio nosso. Porque se acabar a terra, acabar o mato, acabar a água, como é que a gente vai desenvolver o nosso modo de ser?

Então a gente orienta todo o nosso pessoal, aqui mesmo tem quatorze grupos com sua própria liderança, que cuida do mato, da roça, do rio, das nascentes, dos animais. Igual nesse mato, ainda tem anta, porco monteiro, macaco, só que eu não deixo ninguém perseguir mais. Pois a única vivência desses animais hoje é só esse mato hoje. Não deixo mais ninguém caçar. A gente precisa cuidar, para ninguém mais mexer com esses animais, eles só têm esse mato hoje. A gente hoje consegue ver onça hoje nesse mato também, a onça passa durante o dia as vezes por aqui.

Dia 17 de dezembro de 2017 fez quatorze anos que Yvy Katu foi retomado. Foram 3.864 pessoas que participaram da retomada, quase 4.000 pessoas. Quase todas as pessoas que viviam na antiga Jakarey e hoje a reserva de Porto Lindo participaram da retomada. Ficou só silêncio em Porto Lindo, só ouvia silêncio em Porto Lindo no dia da retomada, quase todos participaram da retomada. E quando entramos na retomada, veio Porto Lindo completo, criança, velhos, mulheres e homens, todos. A gente já perdeu muitos companheiros de luta, mas a gente continua, a gente continua lutando. Nós organizamos essa retomada com muitos companheiros e fizemos a ponta para entrar essa retomada, e hoje tem quatorze grupos que organiza aqui o território retomado.

No momento da retomada mesmo, dentro desses quatorze anos aconteceu um conflito muito grande ali na ponte do rio Iquatemi, mas aí houve uma reza pelo Delosanto pra não haver nenhuma violência entre indígenas e não-indígenas. Aconteceu ali na ponte, chegou um vento muito forte, aí o grupo nosso precisou recuar, e os não-indígenas tinham que ir embora, e com a força da reza que não aconteceu nada. Os fazendeiros foram tudo embora e nós voltamos para dentro

do nosso território. Deu uma ventania pela força da reza, ninguém conseguia ficar lá, um vento bem forte, até o barco que fizeram depois da ponte, o barco se acabou.

Esse aqui que você está vendo é o altar Guarani, nosso altar, ele é feito de Cedro, ali é onde o rezador faz a reza, e ali naqueles bancos é o lugar onde senta as mulheres para acompanhar a reza com o Takua, acompanhar o rezador, e aqui o rezador faz a sua reza. O nome desse altar é Tataendy, esse é o nosso altar, onde começa também muitos ensinamentos importantes para nós, os Guarani. E aqui, o meio é o espaço onde o rezador faz a reza, e aqui no meio o pessoal entra para acompanhar o rezador na dança. Então, a Oga Pysy (casa de reza) é um lugar muito especial, quando o não-indígena olha assim, por cima, essa casa, parece que não é nada, parece um lugar onde alguém tem que meter fogo mesmo, o não-indígena olha e pensa que essa casa não é nada.

Mas, pra nós essa casa significa muita coisa, uma casa que tem muito valor, que serve para o povo Guarani, aqui que começou tudo. Eu lembro que os rezadores fizeram muitas rezas antes da retomada. Não foi só um rezador, teve um grupo de rezadores. Teve reza para não acontecer nada de ruim, teve reza para os não-indígenas ficarem com um sentimento de medo, um sentimento pra não ir enfrentar o indígena. Então, existe todo tipo de reza. Casa rezador conhece um tipo próprio de reza.

Palavras sábias, II: realidade sócio-cosmológica²⁹



donos da terra

donos da terra
Yan Leite Chaparro

29 Pierre Clastres (2014) lembra que “[...] la religiosidade de las sociedades selváticas aparece a la vez extrovertida y colectiva: es cantada, danzada, actuada, y si lo sagrado, como decíamos, atraviesa lo social de un extremo al otro, a la inversa, lo social penetra totalmente lo religioso. [...] La inquietud religiosa, mística, que allí se manifiesta sugiere en esas sociedades la existencia no ya de narradores de mitos sino de filósofos o pensadores destinados a un trabajo de reflexión personal, en contraste rotundo con la exhuberancia ritual de la demás sociedades selváticas” (p. 98).

Este é nosso corpo, a terra³⁰

Sou Cantalicio Godoi, meu nome tradicional Tupã Ava Veraju, o mato serve para nós para qualquer remédio, para nosso remédio somente no mato, no mato tem ysypo, antigamente nós não usávamos prego, usávamos ysypo, madeira nele tem mel, isso para nós traz benefícios; tem larreina, jate'i, eirusu, eirũ, mandori, tinha neste mato hoje dia já não tem mais. Os remédios tradicionais já acabaram porque os não indígenas mesmo acabaram com todú. Antigamente nós não comíamos gordura, arroz, nós vivíamos do mato, vivíamos no mato. Trabalhávamos no mato e não conhecíamos os brancos; nós indígenas não vivíamos no meio dos não indígenas, hoje já queremos imitar os não indígenas.

Este mato (canto) o mato tem dono, os nossos deuses enviam água, molha as roças que plantamos e as plantas deles, yvaũ, yvaporoiity, tem guavira pytã, yvaviju, pindo aju neste mato; quando está florescendo eles as batizam, e hoje nós indígenas nem mitãkarai já não fazemos. Pode reparar, olha só, o mato traz benefícios para qualquer coisa para nós, mais hoje já não temos mato. Nem um mato já não temos, somente um pedaço pequeno. Os nossos remédios os não indígenas mesmo matam tudo, acabam, os nossos remédios já não saem mais, o capim os mata. Somente para as comidas dos bois os brancos plantam. O mato é muito proveitoso para nós para muitas coisas.

Este foi onde eu plantei rama de mandioca. Este que foi roça de mandioca já tem 20 anos. 22 anos. Ainda tem mandioca, este foi que eu plantei, aqui tem ysy, aqui tem muito yvaũ do mato que eu plantei. Não é yvaũ dos brancos. E nós somos pela terra.

30 Palavras de Cantalicio que fazem ressonância com os escritos de Clastres (2012): “Quem fala assim em nome de deus? Que mortal destemido se iguala sem temer a um dos poderosos do alto? Ele não é doido, entretanto, esse modesto habitante da Terra. É um desses pequenos seres a quem, desde o início dos tempos, Tupã confiou o cuidado de sua própria distração. É um índio guarani. Rico em conhecimentos das coisas, ele reflete sobre o destino dos seus, que se denominam a si próprios, com altiva e amarga certeza, os Últimos Homens” (p.185).

Olha só, hoje já não tem quem reza para o Tupã, talvez precise muito tempo para poder contar. Mas ali já mente. Já só tem conhecimento de mentira só a cachaça que a conta. Já não mais o tupã. Eu rezo para os taruágui, do vento surgiu, nossa alma, os corpos que foram abençoados pelos nossos antepassados; eu já tenho 63 anos no meu corpo ainda não sinto nada, trabalho muito bem, faço carpida, carpida ainda faço muitas coisas. Mas tem muitos de nós que já não, porque olha só, o que foi feito pelo branco a cachaça deteriora nosso corpo.

Muitas crianças hoje já não vivem, e eu ainda vivo e me sinto bem e vou viver mais tempo, muitos vão me felicitar por minha idade de velho, ou vou ser um peso para as pessoas. A nossa própria família tem alguns que não se sente feliz por nós velhos, porque já não morreu esse velho, dizem. Então o mato é muito proveitoso para muitas coisas, para construir casas. Antigamente nós não usávamos prego, eu fiz do pindo, do pariri, do jahape, do iguira (caraguatá). Presta atenção, Tupã conta quando a granizada vai cair, aos rezadores ele conta; se preparem todos, cuidado que vai vir vento forte. Hoje em dia não tem ninguém que conheça.

Hoje a Bíblia, o papel, por aquele satã, que matou o Deus, todos caminham atrás dele, mas nós não somos brancos, não somos, nós somos do mato. O nosso Pai tinha nos batizado no mato, nos batizou junto com o mato, no meio das frutas, alcançou todos os que estavam no mato. E hoje não tem ninguém que reza e conta para nós essas coisas, já não tem. Já não tem a nossa dança, acabou. Porque quem está crescendo e começa a ler já passa para ele a bíblia, “aqui tem a bíblia pode ler, com esse vai alcançar a deus”, diz. Nós nunca vamos alcançar nosso Pai, o Ñanderu não foi ele quem rezou a bíblia, o nosso Ñane Ramõi e o Ñanderu fez brilhar pela Virgem de Caacupe, e por isso que ele fez todas as coisas. Fez levantar o que ele plantou, mas que ele não vive como nós vivemos. E se alguém diz que nós alcançamos o nosso Ñanderu isso é mentira, e nós faz mal, hoje não tem rezador novo, quem dança verdadeiramente, já não tem quem toca o takua, até as velinhas vão com a sua saia comprida na igreja evangélica e isso não é nosso.

Ainda tem, eu sei fazer o arco, também faço flecha, só que tenho muito trabalho. Faz do takuapi. Do takuapi, só se encontra lá pelos gasory. Por isso que o mato é importante para nós, lá tem fibra para fazer cesto, yrupê, tem para fazer o arco, a gente não usava colar, era o arco que nós usávamos, o que a gente procurava são os pássaros somente, no mato tem bicho e nós vivíamos deles e hoje já vivemos dos venenos, os porcos das granjas são a base do veneno. E se prestar atenção pelos animais que vivem no mato, eles vivem como nós também, vivem mal. Vivem só em um pedacinho de mato.

Aqui mesmo vive muito tatú, sai até aqui, só que nós não comemos, pois ele já vive mal como nós. Já temos pena deles para matar. E hoje no meio de nós já temos vários professores, professoras, já tem quem estuda para médico, já temos enfermeira, as pessoas indígenas que estudam, então o nosso jeito de ser já está ficando para trás e o mais antigo já fica para trás. Nós que somos velhos já não vemos mais acontecer nada, e por isso, olha os Tupã, como eles estão, eles ainda dançam, dançam, quando se levantam. E vai voltar de novo os nossos Tupã, depois do frio, quando passa o frio, eles vão mexer no mato. Pode se cuidar porque vai derrubar casas, vão vir eles, se preparem todos, podem gritar ou podem tirar para fora a bíblia, só que menos de um minuto já vai cair o relâmpago por eles, e eles não querem ver a bíblia, porque não é deles isso. Porque ali a gente tem perigo dos nossos Ñanderu. E quantos dos nossos parentes vão morrer, mesmo assim.

donos do ar



donos do ar
Yan Leite Chaparro

Esta terra é muito útil pra nós. É útil para muitas coisas. Para falar bem, esta terra, à terra, por nosso corpo nós plantamos muitas coisas. O que pode, esta terra que pisamos, é muito útil para muitas pessoas. Mais quando comemos por nosso corpo, e o mesmo que plantamos por nosso corpo, que Ñandejára faz crescer o que nós plantamos. A terra é muito útil para muitas coisas, traz benefício para que nosso corpo possa comer, e o que plantamos também cresce. O que cresce ele dá de comer novamente. Quem vive e se levanta ele mesmo dá de comer, ele mesmo come de nosso corpo; então nós que somos humanos, esta terra tem seu dono, tem dono, e se nós não rezamos ao dono, só andamos por andar. Como o mbutu sem olho atropelamos o que está na nossa frente e não nos juntamos para dançar, não conversamos uns com os outros, e por isso que andamos mal. Não falamos que estamos indo bem. Anteriormente a nossa alma, espírito era limpo, e depois que a terra ficou toda ensanguentada, hoje andamos mal.

Presta atenção, este é nosso corpo a terra, tem espírito porque sem espírito nós nem vamos levantar. Aquele Panambi tem pelo menos seis metros anda acima da terra, ele não fica perto de nós porque a nossa carne tem mal odor no sangue, as pessoas de mal faz qualquer coisa ruim, ele não pode ficar perto, e ele leva o nosso canto, ele quem leva, ele quem atende pelo espírito, esse pássaro é a beija-flor, ele é enviado por Tupã, ele vem e se veste como mulher, as mulheres que esta grávida tem dois espíritos, tem o espírito da sua mãe e o espírito da criança. Vive dois só não fica neles, vive acima, mora no alto. Porque não pode ficar pegado porque o nosso corpo está sujo. Não podemos dizer o meu corpo está limpo, nunca. Todos têm espírito, porque sem espírito não podemos viver neste mundo. Seja quem for.

O espírito mesmo tem uma luz, porque antigamente quando caminhávamos pelos trieiros, hoje temos caminhos bons, pelos bosques, cheio de taquarinhas, de taquaras, caminhamos pelos trilheiros, a luz é vista desde longe e é por isso que as coisas ruins, os donos da noite, os póras, os que não enxergamos, eles se escondem porque tem medo daquela luz, porque eles não tem isso. Isso são as que já morreram. E as que vivemos está acima de nós. Todos, não somente nós, todos que vivemos na terra, isso nós temos; e os crentes dizem que as pessoas que vivem sem preocupações eles não têm espírito, como é que não vamos ter?

Nós mesmos somos demônio, a gente faz todas as coisas, queremos dinheiro então vivemos no inferno, queremos dinheiro e hoje já queremos as coisas que utilizam os brancos.

Já não utilizamos takua, já não usamos mbaraka, casa e chicha, todos eles, já não trazemos na nossa casa, nem no porongo para ter a chicha, nós dizemos na nossa língua kaguijy, aquele rora, tangu'i, kaguijy, já ninguém come, chipa guasu, chipa tanimbuguy do milho, só essas coisas antigamente nós comíamos. Comíamos com a chipa o guembe, tem ali, ainda verde, esse as mulheres cozinham asado, isso não tem que morder porque ele tem algo que coça; então os de antes viviam de isso e é por isso que vive até 125 anos, e nós hoje já não, porque a nossa própria comida deixamos de lado.

Deixamos de lado. Olha um pouco tem a nossa comida mborevi kyra, akutipáy kyra, kuati kyra, mbuku, takuapi raso, essas eram os nossos aceites. E esses estão no mato, no mato mesmo. O mato é importante mais que o nosso patrão, o nosso grande patrão é o mato porque ali tinha de tudo, antigamente, mais que agora já não tem mais. Hoje não tem nada. Nós somos diferentes, a nossa cultura é diferente. Eu escuto o que o mboraéi fala, isso é o nosso, isso que é nosso mais que hoje ninguém escuta mais. Já ninguém escuta o mboraéi, tinha um ruído grande.

Já ninguém dança, por quê? Porque vão todos atrás dos crentes. Isso é o que nos faz mal, olha um pouco, antigamente, os jovens, meninos e meninas, tinham quem está começando a cantar, quem tocava o takua, quem conta o que vai acontecer, que vai fazer os Tupã; eles contam para que as mulheres se preparem porque eles vão se levantar. E hoje vivem nas obscuras; uma outra vez estavam todos possuídos e eu estava embaixo da minha casinha, levantei bem cedo, estava tomando mate, e depois começou a relampaguear e vi duas pessoas correndo com a lanterna, foi uma da minha filha, ali o marido da minha filha, e falou para mim: já levantou? Já levantei, falei para ele. Estava tomando mate: venham vamos tomar mate. Estava amanhecendo, ainda não saiu o sol. Então, onde estão indo, a Irma esta doida já está morrendo, a minha mãe quer que você vá para vê-la, diz para mim.

Pegaram ela pelos dois braços, ela estava se mexendo muito. Estava possuída pelo dono da noite. O espírito do mal. Depois de três vezes do meu sopro caiu nela a luz, e ali ela se acalmou.

Se acalmou e soltaram ela. Os nossos Ñanderu que soprou ela. Mais o que caiu a luz nela era bem branca. Depois foi de novo, já amanheceu. Já amanheceu quando foi na minha casinha. Depois dessa manhã fui para ver; se tinha se levantado bem, e já estava bem novamente. Se fosse por eles já estavam jogando fora ela; eu disse. Se eu não fosse um rezador e já aconteceu com três pessoas aqui. Por três pessoas aqui mesmo.

Eles me aprovaram e ficaram com medo, mas me aprovaram, mesmo com medo; não ficaram com medo de mim, ficaram com medo do Tupã, não de mim, eu não sou nada, tenho só meu corpo, tenho os nossos Ñanderu quem me ajuda; tem quem acalmam eles, não sou eu. Apenas sou um instrumento, instrumento dos Tupã. E hoje já não tem um quem é instrumento ou enviado por Tupã, já tem pouco, pode ter em alguns lugares. Mais hoje também os Tupã se sentem longe de nós, porque nós não vivemos como deve ser, alguns só faz e não é verdadeiro. E é por isso que não a vestem com a sabedoria por eles. Porque eles, os Ñanderu, eles têm a sabedoria. Tupã Ñandejára a quem se escuta longe, que está no lado ao pôr do sol, tem quem está ao leste, ao sul, ao norte, tem quem é abençoado que vive no mato, eles estão nesses lugares.

Como a água. A água é muito importante para nós. Para que vivemos acima da terra, não só para os indígenas para todo o mundo. A água é como a nossa mãe, a gente tomou peito e nós falamos que desmamou, não, porque não podemos viver sem a água. Não podemos viver sem a água, nós falamos que desmamamos mais não dá água. Podemos reparar pela criança ele não toma a água pura, mas ela toma o leite materno, nós dissemos que não toma água, mas ela está tomando junto com o leite materno. E nós falamos que depois de crescer que já desmamamos, não, o que fica no lugar do leite é a água.

A água é a nossa mãe, a mãe de todos, não só de um, de todos os que existem no mundo. A água é a nossa mãe sem ela não existimos. Usamos para tudo, comida, para batismo, para o batismo da criança a água é o principal. Sem a água não vivemos nem um dia, eu não ando sem a água, sem beber, nem uma pessoa pode dizer que não usa a água. Eu sou quem já desmamou, isso eu fiz. Porque a água serve como se fosse o leite, para todos e não só para um. Não tem ninguém quem fala que não bebe água.

Da água os brancos põem energia, eles instalam energia, a que nós usamos está no Foz do Yguasu, no Paraná, eles usam a energia por meio da água, eles chamam a isso desenvolvimento. Para eles é dinheiro, instalam na sua casa a energia, e eles querem dinheiro. Todo isso eles a chamam de desenvolvimento e nós não. Nós somos diferentes. Somos diferentes. As crianças pequenas, a mãe dá banho na água limpa. Põe para ela água morna para tomar banho desde pequenininha, não toma ainda porque é pequena ainda, toma no peito da mãe, o leite. Nós dizemos que não toma água, não, ela toma sim. Ela está tomando indiretamente. Tudo isso hoje, ninguém mais sabe.

E o vento, olha bem, por causa do vento o nosso corpo caminha. Se você vai dois metros num buraco onde não tem vento, o que a gente respira já vai acabar. O vento nos ajuda, a gente se levanta com vento, o nosso corpo, o nosso sangue, o vento nos ajuda. Isso não pode estar contaminado. Os brancos usam veneno e isso vai pelo vento, eles usam avião.

A gente também é contaminado pelo veneno, da gripe, da dor de cabeça, dor de olhos, dor nos ouvidos, por causa do veneno. O vento que traz. O vento, ele não tem culpa, não tem culpa, porque o vento ele se origina no mar, dali que ele vem, porque o mar atira tipo uma fumaça; uma nascente é onde o mar está respirando, eles através do vento traz frescura, os animais vivem mediante o vento. Presta atenção, se o vento parar um pouco, já molesta a gente. Todos os animais e todas as coisas vivem por meio do vento. Não só para nós, mas sim, para todos é importante o vento. Porque ele refresca a terra e a terra está acima da água. Acima da água. Nós falamos que o sol que se movimenta, não ele não se movimenta. É a terra que se movimenta, presta atenção, os relógios também trabalham pela terra, e assim que a terra se move e nós não a sentimos.

Quem sabe aonde a gente vai se encontrar em uma tarde, a terra gira completamente, a gente não sente, aquele sol e a lua não se movem, somente a terra é quem gira. Então a terra tem onde se apoiar. Está assim. Uma pedra. Aqui está o cupim e acima dele a terra. Acima deste está a terra, e aqui é toda a água. Ao redor e toda água. Então isto fica embaixo da terra. Acima deste está a terra o que o Ñanderu fez. Então este é quem gira, gira totalmente. Nós dissemos que esta classe é grande, não é grande. Este é quem gira e ele não pode ficar

porque está acima da água. Acima da grande massa de água. É por isso que se move, o sol não se move, a lua não se move, só a terra. O cupim está comendo a terra, aqui também. Por essa razão que nós indígenas temos que voltar a rezar e dançar para que possamos assegurar novamente.

A outra vez construíram a casa de reza, mas quem fez, foi só por fazer. Fizeram lá no fundo, longe da casa de quem conhece, não foi quem conhece que fez, eles não fizeram e ficaram de novo de fora. Não tem quem reza e quem vai contar. E deixa de lado a casa de quem conhece, do rezador. Faz em qualquer lugar só por construir. Nem perguntam só constroem porque veio um recurso, constroem e talvez como é de fora, pode ser que põe algo dentro de seus bolsos, sabemos de isso. Por isso que não se dança mais.

Já está comendo deste lado e aqui deste lado também o mesmo, já os quatro cantos está comendo, e já está pegando água. Então eu mostro tudo isso, mas não temos um rezador para contar isso ou os Tupã para falar disso no seu sono, já não tem. Porque os Tupã se faz corpo para poder contar a seus rezadores porque eles dizem Ñamõi aos rezadores. E hoje já não tem ninguém e é por isso que nada se perde de mim. Nada se perde de mim. Até hoje eu estou pronto com os Ñanderu eu não faço de lado nem um pouco, e eu vou morrer assim.

Ainda tem possibilidade. Olha bem, tem remédio para quem fica doente da cabeça, está na pedra, ali tem remédios de toda classe, goteia água dele. Lá no gasory tem uma pedra, nele tem só remédio só por ele goteia água, está no último. Isso a gente tem que trazer no batismo das crianças para batizar as crianças. Estamos entrando em tempo para plantar várias plantas, e batizamos com nomes tradicionais, isso é importante para nós. Hoje já não é batizado dessa maneira, já vão com a bíblia na mão para o rio com os brancos e isso não é nosso, a gente erra nesse sentido.

Presta atenção como os crentes vivem, eles não respeitam família dos outros, não respeitam casa dos outros, não respeitam a mulher dos outros, não respeitam nada. É por isso que eu mandei fora todos daqui porque para mim é ruim isso. Então falei que aqui já não pode mais. Tinha vindo aqui, e depois mandei fora daqui. Porque eu sou daqui mesmo, sou daqui, entrei quando tudo era mato, já faz 52 anos que estou aqui,

tudo isso foi que eu plantei, rama da mandioca, feijão andu, entrei num roçado, não tirei as árvores, tinha muito guaporoi-ty, ali tem uma planta ali.

Eu quero que vocês escutem muito bem, porque o que eu estou contato é muito importante. Eu já procurei muito do porongo pequeno para fazer a minha mbaraka e até hoje não consegui encontrar. E os Nãnderu querem porque eles vão chegar um dia. Eu não procuro no bolso dos brancos para poder cantar ou rezar, porque eu conheci do próprio Tupã, e não é do bolso dos brancos que vou tirar e mostrar aqui tem versículos para dizer, não. Eu tenho no meu coração, eu tenho na minha frente um espelho bonito e não é livro. Eu não procuro em nem um lugar, eu tenho no meu coração. Até aqui eu vou contar para vocês, porque para nós tudo isso é importante, para a gente fazer enquanto vivo, ainda porque eu já sou velho. E hoje em dia já não tem quem pode contar, já não tem, pode procurar em qualquer lugar, já não tem.

Nós somos da terra, somos nascidos da terra³¹

Cantalicio pronuncia um canto. Agora vamos continuar nossa conversa sobre a água, mato; a água tem o seu dono, o karumbe é dono da água, o jakare é dono da água, sukuri é dono da água, mbói jagua é dono da água, e tem dono que não vemos igual como uma pessoa, só que não a vemos são esses que cuidam do animal porque se mata um karumbe, ele tem dono, ele cuida dessas só que a gente não a vê. E tem muita pessoa olha só o animalzinho aquele que caminha acima da água, o animalzinho, esses são que ficam acima da água, esses não são os donos da água que se alimenta dele tem outro, tem kuarahy mimby, tujuju, quasu oko são comidas deles e não é dono da água.

Eles querem ser quem conhece mais, mas não conhecem, são só alimento para outro. Se alimentam dele tujuju, kuarahy mimby, quasu oko, tem na água tajasu guyra, são alimentos desses. São alimentos que recorrem a água. Não é dono da água. O dono da água a gente não vê. O dono da água, que cuida da água, karumbe, jakare, sukuri, mbói jagua, mbói ro'y, tem outro animal, carpincho, tem também o lobo, tem bobope, bolo pytã, e tem lobo marinho, então eles são os donos da água. São eles o dono da água e não é ñetĩ'i. Porque aquele ñetĩ'i tem quem se alimenta dele; esses pássaros kuarahy memby, tujuju, tajasu guyra eles se alimentam disso. São comida dele o ñetĩ'i. Não é o dono da água, o dono da água a gente não a vê.

Quem cuidam da água são esses animais que falei. Ele errou ai, errou ai. Quer ser quem conhece mais que não sabe nem um pouquinho. Porque eles não são rezadores, mais que mais ou menos vão por ai; eles acham que é assim. E não é assim, não é assim.

31 Como lembra Lescano (2016): “O território – ñande yvy – nossa terra – teko-ha, onde ocorre a vida, o modo de viver, é controlado, regulado e reconstruído; é onde está concentrado o significado de tudo, a história do povo ou do grupo familiar extenso; é onde está o caminho – tape po'i, os rios, os córregos – ysysry, a mata – ka'aguy, a roça – kokue, as plantas e remédios – temitỹ e pohã, onde é construída a casa de reza – óga pysy, onde havia muita festa. É no território tradicional que estão guardados toda a história e os valores das parentelas, do grupo, e onde tenho, por obrigação, de ser enterrado” (p. 60).

Primeiramente é difícil entender as palavras deles, falam bem baixinho, através da sua palavra já vai compreender que está mentindo. Porque quem está mentindo a gente se dá conta. Aquele que ele contou tem quem se alimenta dele, se desce aí rapidamente vai ser comida. Um ou dois se desce vai ser comida rapidamente; comida dos pássaros; é comida deles, o ñetĩ'i tem quem come ele.

O dono da água nós não vemos, o dono da água quem cuida mais da água são karumbe, sukuri, mbói jagua, e quem se alimentam acima da água são tujuju, kuarahu mimby, tajasu guyra. Eles não ficam onde está seco. Nós, os Avá Guarani, nós cuidamos de todos eles, dos pássaros e da água. Porque a água tem o seu dono e porque tem dono ele está aí. A nascente existe porque sem os donos da água, a nascente não iria estar aí. O dono verdadeiro da água nós não o vemos.

Nós, os Avá Guarani, nós cuidamos da água para não ficar sujo, porque antigamente nós tomávamos água em qualquer lugar do mato, a água era muito fresca porque tudo era mato, e hoje já não é assim; hoje até as vacas fazem xixi nesses lugares, os cavalos, e fica uma muito ruim, não podemos cuidar, porque os fazendeiros não deixa a gente entrar nos lugares. E agora com o nosso tekoha Yvy Katu, temos muitas nascentes muito bonitas, tem muito. Quem fica em Yvy Katu precisa cuidar das nascentes, tem que limpar as nascentes para que não se tampe.

Nossas danças ajuda a gente também. Os Tupã, hoje, já que você falou de lá do norte que ele veio, tem um portão negro de onde veio todos com takua (bambu) dos Tupã; não vai demorar para chover, não vai demorar. Precisamos cuidar da água como esses pássaros que cuidam também, porque esses pássaros cuidam da água. Para que não fique sujo, o nosso Ñanderu põe para esses animais pequenos outros para que cuidem de isso. Eles não saem do lado de fora só vivem perto das nascentes. Se acaba a nascente eles mudam para outro lugar. Vão para outro lugar, para uma nascente limpa, e cuida. Porque a água serve para todos.

Contei outra vez, quando a gente é criança, a gente é desmamado, e o que fica para nós como nossa mãe, é a água. Fica como a nossa grande mãe, até a gente morrer. Mesmo se já não caminha necessariamente tem que beber água. Vai ter que tomar água, isso que ficou no lugar do leite materno.

Não tem nada que substitui a água. Tem o pez eles cuidam da água, limpam, comem os bichinhos que tem acima da água e tudo o que corre na água eles fazem comida deles. Eles são para isso mesmo. E nós também precisamos prestar mais atenção e cuidar da nossa água. Também precisamos cuidar dos pássaros, antigamente a gente só matava; tínhamos o arco e matávamos lorito, gua'a, meimbe'i, arua'i, chi'óro, a gente matava tudo que a gente encontrava. Mas hoje já não podemos viver assim. Porque igual como nós, os animais também vivem hoje em um chiqueiro mal. E precisamos cuidar dos animais. Olha só aqui tem muito tatu, aqui tem muito. Precisamos cuidar.

Os brancos não cuidam da água e nem deles. Os brancos põem canos embaixo da terra e os animais pisam todos quando encontram. Nós não podemos mais cuidar porque os fazendeiros fecharam tudo com cerca. Os bichinhos não são nada para os brancos. Eles, os brancos dizem, isso não é nada, não é nada. E nós que vivemos na terra Avá Guarani. Eu quero que vocês façam porque já tenho 63 anos, já sou velho, que façam um documento disso para que não acabe. Porque quem conhece tudo isso já não existem mais. Agora de onde você (Yan) vem do norte, deve contar igual como estou contando. Mais não com a mesma forma para eles, porque não tem reza.

A chuva que nos ajuda, a água é quem ajuda para que possa ter flores, para que as frutas madurarem, tenha fruta. O Ñanderu quem batizou com a chuva todos, e não um por um. Se vier do nascer do sol o Ñanderu vai estar na frente rezando e atrás dele já vêm a chuva. Só que pega todos e nós também somos assim, o nosso Ñanderu nos batizou no mato, nós, os Avá Guarani somos do mato mesmo. Podemos ir de avião por aí, mas somos Avá mesmo, você pode ser no avião, mas você (Eli-ezer) vai continuar sendo indígena. Não vai poder se esconder.

Porque já fomos batizados; e quando esta terra já foi destruída o nosso Ñanderu mesmo fez o tacuru e ele escapou embaixo dele. Nós somos da terra, somos nascidos da terra; então hoje já não tem ninguém que conhece isso. Vocês chegaram em lugares onde tinha confiança, mas quase nem falaram para vocês. Porque eles não têm coração para falar.

Com a água também batizamos as crianças, isso é o Ñanderu que faz, para a gente se sentir forte. E para pôr o nome na criança é preciso que o Ñanderu dê o nome no sono e não é só da nossa parte. Só assim que vai ter a benção aquela criança. Antigamente se rezava dois dias para que possa ser batizada a criança. Só come tangu'i, rora e outros, as coisas doces não come; manda trazer jate'i, larreina, se vai comer coisa doce. Porque isso é limpo, são das flores das árvores, não é como hoje em dia. Porque de todas as árvores que têm, do mato ele faz para sua panal e depois o mel.

Tudo isso já foi batizado, larreina, jate'i; e por isso que nós vivemos mais tempo do que os que vivem hoje em dia. Porque vivíamos assim. Era tudo mato, tinham muitos animais, larreina, tinha de tudo, mais agora já não temos mais. Já não temos nada de mato, só um pedacinho de mato que sobrou. E nós precisamos nos esforçar de novo, agora vai cair o tatatina. Nós indignas temos que usar o adorno de aves, Avá Guarani. Hoje vieram muita gente de lá, todos são de itakua, vieram junto a mim só que eles todos tinham pano na cabeça. Adorno na cabeça de aves, hoje nós não usamos mais. Agora vai ser tatatina, e vai acontecer que vai cair pedra por ai, vai cair árvores.

Mas vai ter crianças que usam arco, vão praticar, brincando. E nós precisamos usar o adorno de aves para que eles possam nos ver. Usamos a vara para se defender, a gente põe na cintura das crianças. Pelo menos no braço a pena de uma ave, mas hoje a gente não usa mais. Tem pouca gente que usa e é preciso um esforço para usar novamente. Temos que esforçar para que, aqueles quem não vê a gente, enxergue novamente. Nós ficamos na escuridão. Na escuridão.

Temos também que cuidar do mato, porque o mato puxa água, puxa também a água. Presta atenção agora vai florescer e depois vai chover, ainda não desceu o taguato hovy, ainda não desceu tingasu, glaviota, surei, suiriri, guyra hovy, ainda não desceram, mas agora vai cair o vento para que eles possam vir, vai descer na terra, para que possam se criar; porque onde eles vivem não tem lugar para que possam se criar. Eles moram no céu. Estão se preparando para vir, para o Tupã preparar eles, e vai trazer eles. Eles têm dono.

Para as crianças receber o nome, tem que preparar para que possa ter o nome verdadeiro e para que possa ter saúde. A filha da minha filha que mora aí o nome dela é kuña Amba, quer dizer mulher pequena. Toda a minha família tem nome, a outra tem nome Tukãmbi, Kuña Amba, Kuña Takuaju, cada um elas têm o seu nome. Não foi eu que dei o nome, foi o Tupã quem deu os nomes. Ele que dá os nomes para todos. Dá o nome de lá de onde nasce o sol. Não somos nós que damos os nomes. É Tupã.

O Tupã quem deve dar o nome, antes de dar o nome, o Tupã já sabia. Foi Tupã quem deu esses nomes. Agora já é de idade, tem uma moça, um jovem, tem só dois. Então hoje já quase ninguém conhece mais isso. Se por aí alguém passa pra ela um litro de pinga, ela vai ficar rindo disso. E quem é sério e lembra do Tupã, quem lembra da terra, não aceita. Dificilmente quem não é rezador que conhece isso.

Existe também o dono do mato. O dono do mato a gente não vê também. Quem cuida do mato tem jaguarete, dono do mato; tem o porco do mato também dono do mato; tem tajy katĩ também é dono do mato; tem akutipáy também dono do mato; tem akutĩ as'yju também dono do mato; tem ymykurẽ também dono do mato. Porque eles vivem no mato; e quem cuide deles isso a gente não a vê. Somente quem é rezador pode classificar. As crianças precisavam conhecer isso, porque quem conhece isso já vai acabar.

Se uma criança, alguém for no mato, antigamente, guaporoity verde não pode mexer por mexer porque isso tem dono, tem que esperar que madure primeiro. Agora vai florescer. Vai florescer guavira pytã, guavirami, ñanduapysa, guaporoity, yvaũ, jarakati'a, queimbe, yvaviju, todo isso vai florescer já com aguyje, aguyje quer dizer todos. Hoje estou contente por vocês (Eliezer e Yan) terem vindo, e eu estando vivo ainda. Porque sempre cuidado da minha família. Os pássaros se alimentam das frutas maduras, porque se o mato acabar eles vão ficar sem jeito, vão ficar todos mal, e podem ir embora também.

Tem também guavirami, tem nosso remédio como kangorosa, tem jate'i ka'a, ñandu ka'a, ynambu putã ka'a todos são remédios. Todos são nossos. Nós Avá Guarani usamos tudo isso, como o guavirami, porque ele é remédio para tye ruguy, ñanduapysa é para dor do ouvido, então isso já não tem quase ninguém quem conhece.

Como a gordura do macaco, essa gordura é um remédio forte. Olha só o macaco tem santo, todos querem ver, se esfrega numa menina, vai ser bom demais, em qualquer lugar só por ele mexer com o olhar das pessoas, os homens porque ela tem nela o remédio da gordura do macaco. E também o mesmo acontece para nós homens se for usado como remédio. Mais hoje nem o macaco já não tem.

Essa é nossa maneira de viver. Não vamos encontrar outra maneira, isso é nosso mesmo, a dança com o takua é nosso; o vento serve para tudo, presta atenção pelo peixe ele vive na água, e o vento passa acima, mas ele tem onde guardar o vento, então cada vez que acaba o vento onde ele guarda, tira o nariz para afora e carrega de novo de vento, e quando já encheu entra novamente na água.

E a gente? O nosso motor, nosso coração, ele trabalha pelo vento, o vento é quem dá força para ele. A comida que a gente come serve como se fosse um combustível como usam os carros, porque se nós não comemos ficamos fraco, o nosso corpo fica débil. O vento é quem dá força para o coração trabalhar, porque a nossa pele tem poros e o vento entra por ele; e como se for água para nosso alimento, e se transforma em sangue e nosso coração trabalha por meio do vento. E quantos fios temos aqui, as veias, e todos estão por ele, todos estão pelo nosso coração e igual que um motor pequeno; quantos quilos de carne o coração faz trabalhar, quantos quilos de carne ele move, a nossa veia percorre por todo nosso corpo, mais ele faz trabalhar tudo, como um motor. Então o vento é quem ajuda o nosso coração. E o alimento que a gente come é como se fosse combustível. O vento também ajuda as árvores. E as árvores dá para nós para usar no fogo. As melhores árvores são yvyra jepiro, piti'y, yvyraovi, yvahái, kupa'y, são do mato, todos são para lenha e madeira boa. Isso que a gente usa.

Tudo isso que contei, a gente precisa ensinar novamente para as crianças. Temos que ensinar. Temos que fazer uma casa de reza, para que se reúnam na casa de reza, para que possamos conversar com elas, contar para elas, somente assim, pois do contrário vai acabar. Já está acabando né. Então isso que falei, fizeram casa de reza lá no outro canto, não sei onde mesmo, e ficou parado, pode ser que um lagarto passe por ai, quando for o tempo dele. Ficou parado. Se a gente não tem tudo isso,

somos e ficamos pobres. Os não-índios são diferentes, eles têm que ter muitos bois, tem que ter vários caminhões, tem que ter avião, assim que eles se levantam e se mostram para nós, mas a gente não.

O meu nome é Cantalicio Godoi, e meu nome tradicional é Tupã Ava Vera Ju, o meu primeiro, meu nome tradicional. Quando eu tinha dez anos já comecei a rezar, bem antes dos não-índios entrarem aqui no nosso território. Para o batismo da criança eu vou contar, tem yary (cedro), a água do yary, o que foi feito das abelhas, chicha feito do pindo aju, para tomar, tem avati morotĩ, avati mitã, mandioca que era nosso, que trouxe o Tupã, mandi'õ karape como se diz, ele é baixinho mesmo. Tem tudo isso.

São esses para preparar e para fazer o batismo. Foi Tupã que trouxe tudo isso bem antes da gente estar no mundo. Mandou trazer a flor no hu'y ao nosso Ñanderu quando pediu para ele. E isso eles fizeram germinar as árvores, eles derramaram do hu'y na água e depois de oito dias já começou a nascer. Mudaram para a terra e vão reproduzindo isso. Agora até isso já é dos não-indígenas. A nossa mandioca é totalmente diferente. Mandi'õ karape ele tem a raiz redondinho. Aqui que eu plantei nem brotou ainda, então para mandar trazer isso, não tem mais. Avati morotĩ puku, kumanda puku somente o Tupã trouxe a flor no hu'y, e hoje já não tem mais. Até isso acabou. O que Tupã trouxe acabou. Nós perdemos tudo isso. E os não-índios, eles não perdem, eles guardam pra eles o que é nosso, e nós não.

Aipo pyve.

Tem luz no nosso caminho, na nossa vida³²

Porque quem, a terra, nós falamos que o sol que caminha, o sol e lua não se movem, não caminham elas estão em seu lugar, a terra é quem gira, gira desse modo. E nós não sentimos que a terra está girando. Nós falamos que o sol que se move, mas a terra está acima da água, embaixo da terra tem muita água. Pode ver que os aparelhos que colocam embaixo da terra, embaixo de nós; embaixo de nós tem água, vivemos acima da água. E por isso que a terra, o sol e a lua parecem que se movem, mas é a terra que se move. Pode prestar atenção pelo relógio feito pelo branco, esse relógio move uma hora e nós não enxergamos a terra é assim também.

Cada amanhecer a gente nem sabe onde que amanhecemos, mas nós não percebemos. Para nós o sol que move, a lua que move, mas não se movem; é a terra que se move. A terra está acima da água e é por isso que nós sentimos a terra por estarmos acima da água. Podemos prestar atenção, quem está acima da água, elas põem assim, e acima disso ela põe a terra e põe seu ninho porque assim água sobe, ela sobe sozinha, ela não fica embaixo da terra. Porque ela põe acima dela as folhas secas e acima disso põe terra para que possam os filhotes botar ovo ali e se a água sobe ele não se sente perseguido porque se a água sobe ele também sobe, nunca ele afunda. Ali ele põe ovo e nunca se afunda porque põe as folhas seca.

Para nós, a terra está assim, a madeira está cheia de cupim, já está comendo tudo por cupim. Pode ver hoje a terra, diz que reza, já ninguém respeita a terra, os nossos antepassados (deuses) já estão matando nós, eles estão nos castigando.

32 Como lembra Clastres (2012) “Ele falou longamente, e a luz das chamas clareava metamorfoses: ora o rosto calmo do indiferente Tupã e a amplitude concedida da linguagem grandiosa, ora a tensão inquieta de um retorno muito humano, e as palavras estranhas. Ao discurso do deus sucedia a procura de seu sentido, o pensamento de um mortal se exercitava em traduzir-lhe a enganadora evidência. Os divinos não precisam refletir. E os Últimos Homens, no que lhes concerne, não se resignam: últimos sem dúvida, mas sabendo porquê” (p. 185).

Porque nós, por causa dos crentes, eles não são parte de nós. O que é nosso, nós temos que dançar, rezar. Os não-indígenas não podem continuar porque só sabem fazer com papel e por isso o nosso canto é o que brilha o relâmpago. Mais hoje em dia já não tem quem reza pela terra. Só pelo papel, pode ver, uma criança, você dá um papel para ler e ele vai ler rapidamente. Porque nós que somos indígenas, todos poderíamos rezar se o nosso grande pai entregasse o seu poder, mas não para qualquer um, porque qualquer não pode rezar. Só nós, mas os crentes trazem no papel, desde pequeno já apreendem porque isso já está no papel. O que é nosso é o que é de verdade, que é da terra, e é isso que temos que escutar isso não tem em nenhum lugar. Em nenhum papel.

O que é nosso é o mesmo que o relâmpago dos Tupã, é nosso e é deles. Nós somos assim hoje, porque até as anciãs já vão com a bíblia na mão. Já não pegamos o mbaraka, já não usamos a akânguaa, takua, já não a usamos mais. E por isso que Tupã nos está matando e vai ir matando mais, lembre-se de mim; depois vai vir vento forte, vai tirar do chão as casas dos brancos, antigamente fizeram da fibra de caraguatá para que quando caia a granizo não perfurava, só caia e ficava branco o teto da casa e hoje os brancos fazem de pedra, de pedra, mais se vem a granizada, perfura tudo até cair, porque eles não respeitam. Aquela casa alta de vários prédios.

Quer dizer que eles querem ser mais inteligentes que o nosso Deus, que o nosso criador eles querem ser mais inteligentes. Nosso Deus manda granizo, mostra o que ele é para os humanos, os brancos; eles aparentemente não têm pressa porque suas casas são bonitas, aparentemente. Mas para o nosso Criador isso não é nada, e por isso que manda raio e inundações. Os carros ficam todos no chão. Isso quer dizer Tekoaã. Para ver se eles compreendem. Esse canto é quando vem um vento forte. Cantalicio canta. Quando a gente ergue a cabeça eles já enxerga nós, porque nós não nos escondemos deles, nem um pouquinho. Com aquele espelho grande ele nos vê a todos. Por isso que nós rezamos, dançamos, cantamos. Os deuses nos respeitam porque as coisas deles nós levantamos para eles.

E por aquele livro, pela bíblia, não podemos demonstrar porque vai ser como relâmpago posto na nossa cara. E muito rapidamente eles tiram o nosso canto de nós. E se eles nos matam a

gente não vai para nenhum lado, a gente se queima tudo; a gente não se salva porque eles nos tiram da terra. E por agora já não tem quem reza ou comenta estas coisas, os de antes já não tem ninguém; algum senhor ou senhora, aparentemente, vai conhecer, mas nem um pouquinho se assemelha. Como eu conto vai ser difícil para vocês encontrarem. Vocês já recorreram por muitos lugares e nunca encontraram quem conta desse jeito.

Em quantos lugares das aldeias já foram? Mas as palavras dos Tupã não vão contar para vocês. E por isso que nosso Criador mostra essas coisas para nós. Cai o raio e queima os corpos deles. Por que numa aldeia o raio matou dois irmãos que estavam rezando? Ficaram calcinados, eles não foram para nenhum lugar, ele queima a nossa alma por nossa falta.

Porque o Tupã não brinca com ninguém, ele não brinca, se ele se levanta não tem nenhum ser humano que fique na frente dele. Porque ele já vem bem armado. Ele tem arma, e os brancos atiram e por isso que, até está nos alcançando. E nós já não rezamos, dançamos, já não fazemos para que nos escute é por isso que já matou a muitos e vai matar mais ainda. E vai nos matar mais. Agora mesmo, aquele senhor está doente e estou fazendo remédio para ele. No meio da conversa uma mulher chega e fala sobre a doença e morte de uma mulher.

Se a gente reza o nosso Criador nos escuta, se nos rezamos e cantamos com a nossa dança, porque quando ele criou a terra, em cada canto ele deixou o kyu kyu. O maior desse mundo, ele é maior que o mundo, ele empurra com seu nariz a terra para que possa ficar grande a terra. Do contrário as pessoas não iriam caber todas, mas o kyu kyu grande é maior que eles, e maior que o mundo, ele põe as pessoas em cada canto. Ele já pressentiu que nós iríamos ser muitos, porque se a gente não morre, mas não acaba ali, nosso corpo não cai no chão, nesta terra, eles falam que a terra vai acabar e mentem.

Já falaram para mim isso e vieram me falar três dos nossos antepassados que vai ter coisa ruim nesta terra, mas que não vai acabar, isso é mentira. Nós estamos lembrando dos nossos antepassados e já não tem pessoas que reza e que cuida pela terra. A nossa reza nos defende; e defende todas as crianças, as árvores, defende todos que estão acima da terra. Para isso o nosso Pai nos deu poder para a gente se defender; mas nós hoje já não

levantamos e por isso já cai raio por nós, e nos mata; já não fazemos escutar; eles continuam esperando o nosso canto e nós não rezamos, não temos takua, não temos mbaraka, somente pelo livro dos brancos, somente por ele.

Eles não querem ver as coisas dos brancos, eles querem escutar eles mesmos por nós, porque se manda um vento forte, vem o dono do vento, vem o dono do vento com o vento, vem o nosso dono com eles. Se vem o nosso Criador e se dançamos ele pode nos ouvir. E desvia ou acaba com o vento forte porque o rezador já fez para eles escutarem, e para não cair o raio, e falam para os outros. Os grandes granizos que vocês trazem (os brancos). A reza leva para outros lugares. Os deuses dizem: levantem e leva, uma ou duas vezes depois de rezar já começam a se acalmar, atiram longe.

O dono do vento é quem traz, os deuses. São deles. E por isso que quando nós rezamos, eles já seguram e não atiram. O nosso criador vem com eles e segura eles e ali se faz escutar o dono da terra: não atirem mais. Porque tem muita criança que pode se assustar, eles dizem. E agora já não escuta, atiram como eles queiram. Se vier a granizada a gente se acolhe como um velho cachorro. E os crentes entram em suas casas como a orelha de porco, todos juntos porque eles não têm mborahéi (canto deixado pelo Ñanderu). Não tem como os deuses fazer granizada se eles nos escutam.

As granizadas e o vento traz o tupã mesmo. E atiram ou deixam cair como eles quiserem porque a gente já não se faz escutar para eles ouvirem nós. Tem os cantos específicos para cada um deles. Uma vez veio o vento forte aqui, o Airtom estava vindo correndo, e me chamaram lá e eu estava sozinho, me chamaram e disseram está vindo um vento muito forte, não se assustem, não se assustem não é nada isso, falei para eles. Me chamaram, todos são crentes, e foi; foi rezar e cantar para eles. Acabou o vento forte, pois a reza é escutada de longe. Já não cai mais porque eu tenho o canto para isso. Muitos sabem, não um só, os deuses sabem, nosso Pai sabe. Assim, tem o nosso Ñanderu e ele tem o Pai dele e também tem o Grande. Foi ele quem mandou e agora já não tem ninguém quem saiba.

Agora já querem tentar viver como os brancos. Sim, querem tentar o jeito de viver dos brancos. E se vamos assim todos, esta terra que estamos pisando não vai nos suportar; vai vir o vento forte e vai tirar do chão, porque esta terra é dos deuses mesmo, e se nós não cantamos mais, se não vamos defender as crianças então é melhor que nos matem. Nossa reza segura o vento, e por isso o Ñanderu mesmo que escurece ele segura as granizadas, o vento forte, ele tem poder para segurar. Porque isso tudo é dos deuses mesmo.

A terra é dos deuses, a nossa vida, todas as coisas eles podem assegurar. E a reza é deles, eles foram que deixaram para nós; e nós somos o dono da terra, a nossa origem está nesta terra. E depois de nós que nasceram os brancos. Nós que somos parte da terra. Deixou para nós o canto para que possamos defender as nossas famílias e as que não são também, para todos, animais todas as coisas que estão na terra; através da reza nos defendemos. A reza é a favor de todos porque não tem nada que possa segurar, nem as árvores, se eles quiserem cortar, cortam tudo, as raízes mandam tudo para fora, e sem quiserem levar rapidamente, nos levam porque nós não rezamos mais para que ele possa nos escutar. E se temos o canto e se rezamos eles seguram e não acontece nada.

Caminhamos com Cantalicio por entre a roça de plantas de remédio que ele fez ao lado da própria casa, roça com plantas do mato. O Ka'aguy (o mato) dá a todos a sua frescura, a sua beleza. Por meio do ka'aguy, presta atenção nos pássaros, sem eles nós não temos comida. Ka'aguy está para todos, porque ali tem muitas variedades de alimentos, parece que nós não temos comida, mas a comida nunca falta. Tem guavira pytã, yvaũ, pindo aju, tem tajyva, tem vyra jepiro'i, vyratĩ, todas as classes de árvores têm no mato, porque o mato defende nós todos. E pelo mato que temos nossos remédios. Antigamente não tinha hospital, nos vivíamos dos remédios tradicionais, os nossos antepassados usavam os remédios tradicionais e hoje em dia não usamos mais o nosso remédio tradicional. As crianças nascem no hospital porque os brancos têm salário, e eles precisam que a gente aumente a cada dia, para que eles possam ter melhor salário, por isso precisamos ir ao hospital.

O remédio tradicional tem de tudo, olha este, este marinero'i é para o ferimento do cerrado. E bom para tose seca. O mato serve para nós, olha o ka'aguy pequeno ali tem muitas plantas medicinais. Tem também, antigamente, algumas mulheres no período da menstruação não paravam, pois e tem o karaguara'i e tem a kangorosa, e põe com ele a carcaça do karumbe, consume só um pouquinho até meio litro e já para a menstruação. E agora já ninguém sabe nada.

Tem também remédio para o coração. Na casa da minha filha tem cedro, tem que tirar o que está na direção da saída do sol, um quarto da raiz e depois já tem que cortar, como a mandioca, bem cortado. Tem que ferver e depois tomar. Antes de tomar um litro já tira a dor e já não sente nada. Esse remédio já não tem mais quem sabe, já não tem mais. Olha, eu plantei o kurupirembo, se a gente sente câimbra tem que passar. Estas coisas plantei depois que já não tinha mais mato. Eu trouxe do mato e já está acabando pela queimada que se faz no mato.

Este é ysypto mil homens, se você não sente mais fome tem que tomar no terere, olha o cheiro dele. Eu plantei. Tem que trazer só a raiz e prantar. Aquele é para o umbigo das crianças, antigamente as nossas mães cortava o umbigo e curava com a pele desta planta. Tem que plantar a pele dele. Tem que fazer assim e usar só um pedacinho. Tem que secar como um pó. Olha, eu plantei o cedro, e este se chama kokû, que é a comida do jaku (jacutinga), ele é refrescante para o estômago também, faz você ter apetite. Eu plantei porque já não tem mais pelo mato e quem relembra de isso já não tem mais. Este que eu plantei é um cedro, ela refresca o ambiente. Ele é muito importante e serve para a dor do coração.

Do cedro nasce a cigarra onde fica goteando a água embaixo da terra, ele nasce. Faz dois anos e seis meses que estou aqui, e as plantas crescem rápido, os ipês que plantei são bons para dor de dente, as que eu plantei não têm nenhum que secou. Para que quando eu morrer, que fique e falem é o fulano que plantou. Este é guavirami que serve para diarreia. Esta planta é a sapirangy, se no mato mordesse você uma cobra, a casca tem que cortar em pedaços e engolir, se engoliu já no vai morrer facilmente porque o veneno não espalha no corpo. E por isso que nos faz falta o mato, já não temos mais nosso remédio neste matinho. Já não tem mais quem conheça os remédios, já não tem mais. Já se converteram para outra igreja. Eu planto esses remédios.

Existe rezas para os donos do mato. Até os donos do mato vão ficar felizes com a nossa reza, são deles também, eles nos ajudam, só que eles não tem sabedoria e tem medo dos Tupã e a gente já não tem quem reza. Estamos nós acabando. É porque Tupã fez muitas coisas, que os nossos deuses eles nos abençoa por que plantamos de novo algumas árvores e manda chuva para que possa crescer forte. Aqui onde estou já tem mais um pouquinho de mato.

Eu quero que entregue essas coisas que eu falo para cada professor e professora, para que tenham na escola para que não fiquem seguindo os crentes, pelo contrário, vai nos queimar a todos. Se a gente seguir os crentes a gente vai queimar, porque a gente não reza mais.

Aqui a minha filha Ermecinda ela dança para as crianças, ensina eles porque ela, por meio tentou ser crente, mas se saiu mal também. O Ailton já está quase indo para os crentes, mas veja como eles estão vivendo agora, mora em casa dos outros, não serve para nada. Não está mais tranquilo, e essas coisas não são boas? Vivemos bagunçados, nem o nosso Deus já não escuta nós. Já andamos como um cachorro pela rua. Se consegue se alimentar come ou do contrário não tem nada. Estas coisas eu sinto, mas fico quieto; eu não conto para ninguém porque não vão confiar em mim. O que vai conhecer este índio velho? Vão falar de mim. E já começa a abrir a bíblia e aí está que vão falar. Mas, a nossa fala passa por em cima deles porque nossa palavra está com o Tupã. Eu sempre estou pronto para quem me necessita para ajudar com ou sem a minha família, para isso eu estou.

Como o fogo, está ele na nossa frente e serve para todos. Se está frio serve para qualquer cachorro, qualquer galinha se esquentar, porque ele está na frente desde o começo. Ele não se apaga, nossa mãe e nosso pai nós pedimos a ajuda deles e levantamos a mão por eles e vamos só até ali, a partir dali o nosso Ñanderu faz de nós o yrupê, vai ficar do lado do caminho com os bichinhos pertos, vai pagar a sua culpa por levantar a mão para sua mãe, dali que Tupã se levanta e faz cair o raio por ele. E depois o Tupã se levanta e faz de você aguara, chora por onde foi a sua casa; pagando a sua culpa. O dia que você pagou toda a sua culpa ali recém leva você. Tem que pagar primeiro a sua culpa na terra. Então estas coisas já ninguém sabe mais, mas os que falam por falar tem muito por aí.

O fogo também nos defendia sempre. Tem que passar pelo corpo como remédio com a gordura da sucuri, ele é um animal forte. Com a gordura da tartaruga se você passa como remédio pelas crianças, elas sempre ficam sã, porque esses são bichos que dá frescura, que dá beleza e fica tranquilo. Eles moram na água por isso que a gordura deles nos serve como remédio e hoje em dia já não tem ninguém que saiba isso. É bom para nós o nosso fogo dentro de casa porque eu até hoje como pirekái (mandioca asada no fogo), ando como eu sei e estou com saúde. E continuo trabalhando.

As crianças querem tocar o fogo porque nós quando crescemos somos ignorantes não sabemos nada, e é por isso que mexem com o fogo. Porque o fogo dói pra nós, as crianças querem mexer pensando que não vai doer. As que começam a falar, as que engatinham, as que recentemente caminham eles querem mexer no fogo.

Mas, quando crianças a gente vê Tupã. Olha, o Tupã surge todas as coisas. Tupã se quiser vir como gua'a eles vêm. Se quiser vir como arua'i, ele vem como ele quiser, porque ele não tem o nosso sangue. Se ele quiser se levantar como loros, ali ele vem. Mas ele traz o raio. Se ele atira raio castiga a terra, e nós dizemos, está relampeando. As crianças que não têm pecado também veem. Porque do Tupã surge todas as coisas, só que são pássaros. Quando eles mandam, mandam pelo pássaro através do raio. E quando dizemos oñembiara nós dizemos overa (a luz do raio).

As crianças podem ser de tudo, mais não pode contar de qualquer jeito. Porque lá está o Ñanderu guasu, que faz o batismo das crianças. Porque quando o Ñanderu vai fazer o mitã karai (batismo da criança) o nosso Ñanderu fala pra ele. Pode ter o nome qualquer. Olha ali tem o Tumái esse o nome dele é o Kuñamba. De ali e Kuña karupoty o nome dela, nome tradicional. Mais que só de nós não podemos pôr nomes, porque tem quem manda.

Tupã Veraju sou eu. As famílias que não têm nome tradicional nem vão para as rezas tradicionais, e possui um nome qualquer, isso não pode. Então quando vai ter seu nome o Ñanderu tem que pôr o nome, e deve vir de cima e não deve ser de qualquer forma. Todos os pássaros foram nossos antepassados. Todos nossos antepassados. Se a terra vai acabar o nosso Ñanderu diz, vocês precisam dançar porque a terra vai desaparecer.

E eles não acreditam e o nosso Ñanderu dança, só quem acredita dança dois meses, come rora, tangu'i, caldo de peixe, somente. Isso que deveria acontecer.

Todos os pássaros que tem na terra, lá com Tupã tem todos eles. O tukã sa'ÿju se baixar aqui o Tupã já vem pra dançar. Todos os que estão com seu corpo limpo vai levantar. Tupã fala, vou sacar o meu caraguatá, dali ele já saca e vem, já vem o caminho e quando fica na terra eles já se retiram. E depois quem ficou, ele fez deles pássaros. Todos os pássaros que estão na terra são nossos antepassados. Todos os pássaros. Taguato hovy, gaviota, tingasu'i, todos eles são das costas das grandes águas, ali não tem mato, e nosso Ñanderu mandou para nós para se procriar porque aqui tem comidas para alimentar a seus filhos, lá não tem; somente o nosso Pai quem dá os alimentos pra eles. Faz para eles kupi'i cupim; presta atenção, quando vem o taguato os cupins voam daqui para lá, também voa o ysa (formiga sau) em outubro e para suas comidas. Os pássaros comem os cupins, e protege a gente.

Como eu já disse. O vento serve para todos. Olha como que está furado a nossa pele, toda a nossa pele tem furinho e o vento que nos sopra, refresca o nosso sangue; nós comemos muitas coisas, ajuda o nosso coração e todos os pássaros; o vento é quem ajuda a viver. Nesse lugar (Yvy Katu) vai germinar novamente as árvores; os não indígenas tiraram tudo de nós, pindó, guavirami, todas as árvores eles derrubaram, tiraram fora a raiz e queimaram tudo. Para virar dinheiro. Mas agora vai ficar muitos remédios para nós e daqui uns 20 anos vai ficar cheio, já estamos apertados aqui.

A terra serve para todos, porque as criança vão nascendo e nunca vamos sumir da terra, vamos ficar mais cheio. Se a árvores ficarem, ficam pra nós. E os brancos usam isso, fazem tábua para vender entre eles e só para ter dinheiro, mas nós não somos assim. Nós cuidamos do mato para que não acabe, olha lá, fazendo ka'aguy como se dizia, mais para baixo tem Barrero antigo, eu chamava de Barrero Hũ, o Barrero e quem come os bichos e tem terra preta aí e eles comem da terra. Tem uma sanga, aí desce até mborevi, vários animais, esse é o Barrero Antigo. Variedades de animais como a onça se juntam ai. Em Yvy Katu.

Antigamente já tinha nós aqui. Tinha o finado Nolasco, lá no canto, ali tinha dom Solano, a sua esposa chamava-se dona Ângela; lá na descida morava Rondón, ainda vive; tinha muito palmito. São famílias que estão aqui desde muito antigamente. Lá morreu Henrique, eu conheci ele, aqui morava no lugar do Yvu, a casa de dom Maximo. Lá tinha casa de reza, ele mesmo tinha. Também tinha dom Solano. Também Nolasco tinha a casa de reza. Antigamente só ali se preparava a chicha. A chicha era feita do Avati Morotĩ, Pindo Aju, Guavira Pytã.

E o guavira pytã é feito em um recipiente, coava com uma toalha de mesa para que não fique sujo, e depois na bateia feito do cedro. Isso era a nossa bebida, alimentávamos raras vezes da comida dos brancos. E por isso que nossos parentes viviam 120 anos, 115, 125 anos, mesmo velho caminhava bem. E agora? Entrou entre nós a enfermidade as coisas dos brancos, o suicídio, tomou veneno, se matou e já vai, está nos matando e nós nem sabemos, pensamos que só sucedeu por suceder.

Isso tudo que eu falo vem de Tupã. Precisa que isso se ensine nas escolas. Para que as crianças venham aqui para me ouvir. Tenho um neto que está com diarreia e tenho que fazer assim (foi buscar), este é o pindo'i. parece mesmo o nosso sangue, este é o remédio para dor de ventre.

O nosso Tupã está onde nasce o sol. O nosso Ramõi fez o Tupã do orvalho. Tem luz no nosso caminho, na nossa vida e quando tem escuridão tem luz no nosso coração, do contrário não vamos ter respeito. Nós temos a nossa própria luz e está em nosso coração. E o Tupã cuida de isso. O nosso espírito vive acima, não está no corpo, porque o nosso corpo está sujo. Porque comemos muitas variedades e a gente faz muitas coisas. Porque o espírito não pode, tem que cuidar da sua fala, e tem que prestar atenção do seu corpo. Quem está grávida tem dois espíritos; um que está débil e outro o espírito da mãe, mas eles não estão grudados no corpo, só cuida, ilumina, presta atenção no nosso corpo. Do contrário, o que a gente não enxerga não respeitamos. Todos que estamos na terra, se estamos na escuridão, os espíritos não vão respeitar nós. O nosso Ñanderu põe uma luz para nós para quem não queira respeitar, possa respeitar.

Foi Tupã que me deu a reza. Foram eles que vieram e me levaram para rezar lá no lugar onde está Tupã. Fui no meu sonho, mas nosso corpo fica. A nossa carne não pode levar, o nosso espírito é quem vai lá pra rezar. Foram eles (o Tupã e os deuses) quem deram para nós a reza. E me veste para não esquecer. Também é assim com os remédios. Quando alguém está doente eles vem e dizem para mim que vão precisar de mim e fique atento e espere; então eu já sei que classe vai vir, quem precisa de mim vai me visitar. Os Tupã mesmo são as que vêm e avisa antes mesmo. manda ferver tal remédio para eles. E faço como eles mandam. Tem o pipi que é um remédio para dor de cabeça com a gordura do teju (lagarto), aperta com o remédio onde sente a dor e hoje dia nem o teju já não existe. Então fica difícil saber esses remédios só se for os tupã quem dá para nós.

Os Tupã possuem alma, quando a gente tem uma mala intenção eles já sabem, diz para eles e vão querer castigar. Quando a gente sonha matando uma cobra grande. Se a cobra for grande significa traição. Porque a cobra nunca vai te morder quando estiver na sua frente. E se você mata e seu espírito quem mata a cobra. Nós a matamos com madeira, mas o Ñanderu só manda um raio ou uma luz. Você pode rezar por mim para ver como é que estou? (Eliezer). Posso sim. (A reza por Eliezer).

Hoje na terra estamos indos todos mal. Já não somos iguais na terra. Muitas coisas que os não indígenas usam já estão usando nossos parentes indígenas. Até hoje em dia ainda não vi aquela planta e eu vivo de acordo a minha sabedoria. A causa de usar essa planta faz muitas coisas ruins, se suicida, faz por ele. O não indígena também se suicida e ele os Tupã tira deles a vida, se os brancos se atiram aparentemente dos prédios, são eles mesmo quem tiram as próprias vidas deles mesmo.

Só quem se suicidou fica aqui, o nosso Ñanderu não acolhe, fica na terra; só depois de cumprir algum castigo que o nosso Ñanderu leva, só depois de pagar tudo e sem fazer nada de mal, do contrário fica aqui na terra porque não tem ninguém quem pode enfrentar nosso Ñanderu, são eles quem dominam a terra. São eles quem mandam. Cada ano eles fazem crianças do orvalho e nós de outro jeito porque comemos, insurjamos a nossa boca e o espírito não se acerca em nós, só fica cuidando perto de nós.

Para as crianças que vão nascer e que estão crescendo vai ter tranquilidade para eles? (Eliezer). Vai ter sim, ainda vai ter, não temos coisas muito ruins na terra, só que nós andamos mal porque não rezamos mais. E por isso que a nossa família se suicida. Olha para mim se eu não me comportar bem não iria ficar velho do jeito que estou. Porque eu sempre levo presente, mesmo que vivo sozinho tenho que rezar antes de dormir.

O Tupã ainda traz para mim, ainda diz para mim como devo contar. E também não diz para qualquer um. Entre os não indígenas, não tem ninguém que crê em Tupã, eles não creem verdadeiramente. Eles acreditam mais no dinheiro, não se lembram mais dos nossos Ñanderu e é por isso que acontece qualquer coisa ruim no caminho, na casa deles, na cama, qualquer coisa. São egoístas e não se lembram do nosso Ñanderu, só fica preocupado pelo dinheiro que guardou. Não se lembram dos Ñanderu e do Tupã. E esses sabem de isso, do nosso pensamento, nós vivemos nas mãos deles, por um espelho grande eles nos enxergam, cada um de nós, como nós vivemos, e por isso que eles não respeitam os não indígenas, derruba as suas casas, vêm alagamento, granizada, até sismo.

Nosso mundo ainda é seguro. Ainda está seguro, mais que falta para nós é rezar e estas coisas o Ñanderu mesmo mostrou para mim e é por isso que estou contanto porque se for só da minha conta não poderia contar. Só porque o Ñanderu mostrou para mim que sei. Porque se eles não mostram para mim eu não posso contar. São eles mesmo que estão comigo.

A nossa dança e reza é bom que ensine as crianças porque eu já não estou enxergando muito bem; tem kotyhu, jeroky, a chipa que se fazia com o pariry. Hoje em dia ninguém faz mais, e as crianças precisam comer e beber a chicha, e a chipa cozida na cinza. Isso temos que ensinar também para as crianças.

Então hoje as pessoas já não estamos indo pelo caminho certo. O Ñandejára mesmo está fazendo eles se suicidarem. E eu estou sozinho aqui, olha as flores, somente borboletas ao meio dia, pássaros, o beija-flor que suga a essência da flor, eles ficam felizes com tudo isso, para mim é uma felicidade e eu respeito eles. O mato tem dono, a água tem vários quem cuidam, e eles moram na água, mbói guasu, jagua marido, e tem dono da água que a gente não vê, que cuida deles e também do mato, cada um tem o seu dono, o vento tem o seu dono também.

A gente não vê os donos, só tem reza para eles e isso também é um espírito, eles cuidam de dia e noite e é por isso que o mato é abençoado e é bonito. As plantas têm o seu dono. Nós falamos que temos o nosso dono, o Santo Isidro é o dono da roça, que cuida das roças, quem vem de lá perto do Ñanderu, desde lá, ele cuida, ele vem também mais que nós não o vemos. Já tem pouca pessoa que conhece.

Tem reza para acalmar aos brancos? (Eliezer e Yan). Tem, se a gente não tivesse a reza para lutar e para acalmar os brancos, não estávamos resistindo até hoje. Porque você (Eliezer) deve lembrar quando os Tupã vieram deste lado e fez retroceder os brancos, quando os brancos tentaram reagir o Ñanderu trancou eles com o vento forte e fez os brancos retroceder. Porque não tem ninguém que possa se impor contra o Ñanderu. São os Tupã e o Ñanderu quem manda. Os brancos pensaram e fizeram muito mal, mas os Tupã saíram na frente dos brancos e então não aconteceu nada. (durante o momento de conflito na ponte do rio Iguatemi durante a retomada de Yvy Katu).

Palavras jovens:
como complexidades por entre territórios

empreitada



cana cerca cupim cocho maçã

empreitada
Yan Leite Chaparro

Vamos pro mato e fazemos nossas memórias³³

Parece não, é, porque o rezador (Cantalicio Godoi) ali falou sobre, falou sobre isso que é pra nós, isso que é pra nós, o povo Guarani ser completo. A gente tem a nossa reza; pra rezar a gente precisa da água, água limpa, do mato, do vento. Falo do vento, que o peixe, tem um saquinho dentro do seu corpo, ele tem um saquinho, quando acaba o vento ele sai um pouquinho pra fora, puxa, puxa um pouquinho pra dentro o ar; aí ele vai debaixo d'água de novo. O rezador falou assim, por isso que o vento é importante também pros peixes. Então o Guarani precisa disso, da reza pra manter vivo essa água limpa, o vento, o mato, tudo que é importante pra nós.

Como os remédios do mato, eles são pra curar as doenças. Quando meu tio (Sabino Dias) fala que a gente tem que plantar remédios caseiros, ele diz que não é pra proteger somente a família, mas também as pessoas que vem de longe, para o vizinho. Então é uma proteção cultural, que vai ajudar, e isso ele chamou de desenvolvimento pra cultura Guarani. Porque o preparo de remédio verdadeiro, meu tio sabe preparar, ele sabe o tempo, por exemplo agora (de julho até agosto) é um mês muito bravo assim, se podemos dizer. Que precisamos cuidar do nosso corpo.

Esse é um modo de pensar muito diferente do povo que fala que é civilizado, Porque a gente é diferente, temos nosso próprio modo de ser. Somos diferente do povo da sociedade nacional, o moderno. Então pra outros povos, pra outras culturas, nós somos muito inferiores, a gente não trabalha, a gente não se desenvolve, a gente não constrói, a gente não um monte de coisas. Parece em relação as coisas pra os outros povos, que nós estamos parados, que a gente não faz nada.

33 Palavras de Eliezer que evocam Taussig (1993). “Ele continuou, como se estivesse lendo meus pensamentos: O problema com essa gente da universidade é que eles estudam apenas dois aspectos, o econômico e o material. Quanto ao corpo e ao espírito, nada! Estou ensinando”, acrescentou, “venho ensinando ao povo a revolução através de meu trabalho com as plantas” (p. 282).

Mas isso são equívocos, eu falei pra você. Parece que o povo Guarani não vai nunca se desenvolver, mesmo se tiver bastante terra. Por isso que a maioria fala: por que o índio quer terra se não trabalha? Né. E nesse pedaço de terra, da retomada mesmo, a gente conseguiu um pedacinho do mato, você viu lá e nesse pedacinho do mato, ali tem, ali tem, vamos dizer assim, milhões e milhões de dinheiro, vamos dizer assim, que custa dinheiro pra nós. A gente não vai vender nunca esse pedacinho do mato, porque ali, ali a gente, dali a gente vai tirar, gente vai tirar. Primeiro vários tipos de remédio, não é só um remédio só.

A gente vai tirar algumas taquarinha que tem pra gente fazer artesanato; a gente vai tirar flores pra enfeitar o altar quando vai acontecer o batismo das criança; a gente vai tirar taquarinha para as mulheres fazer as cestinhas; a gente vai buscar lenha; a gente vai cuidar dos passarinhos; a gente vai entrar na sombra natural, porque tem dia que a gente vai no mato com a família. A gente deixa todas as coisas que não são do índio: televisão, moto, a gente tem dia que a gente encosta e deixa de lado as coisas do não índio e a gente vai no mato com a família. A gente vai olhar as plantas medicinais, a gente vai olhar os passarinhos, ouvir os passarinhos. Isso é um lazer pra nós isso aí. As crianças vão brincar no mato, a gente vai encontrar algumas frutas, no caso a jabuticaba mesmo e aí a gente relembra os nossos avós, tudo isso, esse pouquinho de mato, um pé de jabuticaba já relembra já, já começa lembrar nossa história, que somos realmente.

Vamos pro mato e fazemos nossas memórias. Então tudo isso ajuda a fortalecer a identidade, ajuda a construir, lembrar, a gente tem isso na memória, então a gente fala do valor das coisas que são pra gente, a gente fala do valor do mato para as crianças e as crianças começa a fazer, e dar valor nas nossas coisas. Então tudo isso que o meu tio falou, sobre as variedades da madeira, que ele falou também. Então quem vem de fora vê aqui e pensa que tudo está parado, mas não está, porque tem muita coisa acontecendo que quem vem de fora não consegue ver.

Eu falei das flores né, que existem várias variedades de flores que a gente usa no batismo das crianças. No batismo. Então, aí a gente tem que ir mesmo no mato. Como é que a gente vai na cidade né? Lá não tem mato. A gente vai no mato e vê a memória dos nosso passado. E a gente não deixa acabar o mato, a memória, o batismo, a água, todas as coisas que são importantes pra nós.

Muito da nossa memória está no mato. Em casa tem flores do mato, a gente pega palmeiras do mato que serve para as crianças, a gente traz isso pra casa, que tem o cacho que a gente usa. A gente traz uns seis, cinco cacho já com flores, e coloca no altar. A gente faz o altar, e esse altar também é feito de cedro, madeira de cedro, o altar, pra gente fazer a reza. Você me deu aquela foto, você lembra? O nome do altar em Guarani é Tataendy. Ele é feito de cedro e a gente tem um ali dentro, a gente corta no meio a moringa e coloca água de Cedro. E depois a gente usa a pena do papagaio por exemplo e o outro pássaro que tem penas grandes, a gente usa a pena grande pra jogar água nas crianças. Pra fazer o batismo.

Por aqui onde estamos passando é o Betil, a mata do Betil. Aqui ainda tem bastante bicho, tem bastante passarinho aqui ainda. Essa mata a gente não mexe, então, por isso que eu trouxe você pra cá. Aqui está bem dentro da aldeia. Aqui é bonito, bem bonito, aqui de manhã quando eu passo aqui para ir para escola está bem frio. Tem uma trilha ali, onde faz a vizinhança entre parentes.

A moringa você tem que colocar água, junto com folha e a casca do cedro pra fazer o benzimento, pra rezar. E isso tudo já se prepara antes do batismo. Já tem que tá preparado já. Aí usa também pena de pássaro pra molhar a cabeça da criança. Então, por isso que eu falo, são essas coisas importantes pra nós, se a gente fizer isso, nós somos um povo completo.

A gente não procura mais outras coisas. E o que que a gente vai precisar, de um dia, um carro na hora do batismo? Não vai precisar. Na hora do batismo a gente esquece tudo as coisas do não índio. Isso nos ajuda. Agora a gente precisa, mas pra fortalecer, pra ficar, assim, contente, ficar assim seguro, pra gente ficar e dizer que a gente tá olhando pra cima, olhando pra Deus, a gente tem que fazer isso. Porque se a gente não fizer isso a gente não é mais ninguém. O rezador falou assim, o meu tio falou assim: Dia de hoje, muitos jovens tá aí andando a toa por aí. Ele falou a toa. Isso quer dizer que não tem pra onde ir. Tá sem caminho. Tá querendo ir no meio do povo que se diz desenvolvido, mas quem que ajuda ele pra se desenvolver? Tudo isso que te falei, e não as coisas do não-índio.

De acordo com o rezador (Cantalicio Godoi), o selvagem, pra muitos não indígena, entende de uma forma diferente, que selvagem pode ser uma pessoa, uma pessoa que não conhece nada. Mas na verdade o rezador fala assim que nós somos selvagens sim, porque somos e fomos batizados por Deus, por Nãnderu Tupã, fomos batizados junto com o mato, com a floresta, porque o batismo aconteceu quando Deus, Tupã Nãnderu deu pra cada povo o seu território, e nós fomos batizados junto com a selva mesmo, o mato, com as plantas medicinais, as frutas, variedade de frutas.

E no mato tem os animais, os pássaros, é, a água e o mato junto, as árvores, as flores do mato, o cipó pra gente usar pra fazer a casa, e as madeiras que servem pra gente fazer a casa e os tipos de folhas que serve pra gente fazer a casa, e as frutas que as criança gosta, está tudo junto, Deus, Tupã, batizou tudo junto. Então eu perguntei isso pro rezador por que que, será que é importante né, será que a gente aceita a, ou a gente tem que aceitar ou não, porque a gente, por muitos não indígena, por outros povos, nós somos selvagens. Então selvagem, pros não indígena é algo inferior. Mas, selvagem pra nós, de acordo com o rezador, é importante porque fomos batizados por Deus, então se alguém falar que selvagem é ruim tá falando mal do Deus, que foi Deus que deu essa selva pra nós. Então todos esses remédios tradicionais, remédio dos animais, a importância dos animais, tá tudo relacionado à selva, o mato, por isso que é importante essa colocação do rezador que eu perguntei pro senhor Cantalício. Então é isso.

Os passarinhos têm muita ligação com a gente também. Olha só, tem alguns passarinhos que pra nossa cultura é muito importante, como o caso do beija-flor. O beija-flor. Esses dias chegou um beija-flor em casa, aí logo o meu guri falou assim: Chegou um beija-flor ali pai. Aí eu falei: Não, tem pessoa importante que vai visitar nós aqui na aldeia. Aí ele perguntou: quem é? Aí é você. Falei: O professor doutor vai vir aí, então isso é um sinal que vai vir gente importante. Uma visita, visita importante. O beija-flor é um passarinho que dá atenção para as crianças, não só para as crianças. Então, é um passarinho importante, não é um passarinho qualquer. A gente respeita muito esse passarinho e tem vários passarinhos, e pássaros que são muito respeitados pelos Guarani daqui de Porto Lindo e Yvy Katu.

Tem o beija-flor que te falei, tem também a coruja. A Coruja é um pássaro noturno. E ela tem ligação com as crianças: se a criança começa a ficar por aí de noite, num horário que não é permitido, porque a gente tem um horário que não é mais permitido para as crianças. Por exemplo, das 21 h até as 22 h horas da noite as crianças tão brincando ainda. Então a gente fala: a coruja tá pertinho já. Então já tá na hora da criança deitar. Aí a coruja sempre fica perto da casa, e fica falando, e fica, assim, cantando, e se a criança começa a ouvir entre pra casa e já vai direto na cama. Então é um pássaro noturno que pra nós também cuida, a gente cuida das crianças junto com esse pássaro. Então é um pássaro muito importante. São vários pássaros, cada um tem a sua função, a ligação que a gente tem com eles.

Eu vejo assim³⁴

Na verdade professor, o desenvolvimento que a gente vê e o que que é desenvolvimento para nós. Os não-indígenas vê a questão de ver tudo como capital, só vê o material, vamos dizer assim. No material que dá lucro, que vai dar lucro para eles, e a terra os não-indígena só vê como capital: a terra, as plantações, a própria natureza, os não-indígenas vê como capital. De um lado o capital traz dinheiro para os não-indígenas e, ao mesmo tempo, traz prejuízo para o meio ambiente e a gente vê ao contrário; para os não-indígenas o que vai salvar, o que vai melhor, quanto mais tem capital, quanto mais tem dinheiro melhor para eles e isso traz prejuízo para todos nós, pro indígena e para o não-indígena.

As plantações, mesmo que eles plantam em grande escala, usam muito agrotóxico, usam a terra até ficar sem, muitas vezes ficam sem. Usam vários produtos para que possam aumentar a produção e, para nós o desenvolvimento, a gente não vê a terra como capital, nem a natureza, a gente preserva ela e a gente usa ela para nossa sobrevivência, para nossa família.

Os indígenas cuidam da terra. Muitas vezes nós também somos questionados por não-indígenas. Porque que a gente, por exemplo, na retomada, a gente vê que, se um capitalista entrar agora na área de retomada do Yvy Katu, ver os pastos vazios, ver as matas começando a se recuperar e para eles isso é um retrocesso e para nós, a gente preserva isso para ter uma vida melhor no futuro e o desenvolvimento, para nós, é cuidar da natureza, ter o espaço para gente encontrar os remédios naturais, cuidar dos rios, das matas.

Claro que a gente vai usar também o espaço da terra para produzir, principalmente para alimentação. E hoje também só da gente não sobreviveremos das pequenas roças como era antigamente, hoje mudou muitas coisas: aumentou a população na aldeia e a gente precisa de mais terras, a nossa geração vai precisar de mais terra, de mais espaço para a gente estar continuando sobrevivendo como indígena e eu vejo assim que é o desenvolvimento para nós, é viver bem: isso é o nosso capital.

34 As palavras de Joaquim evocam o líder citado por Taussig (1993): “[...] no entanto, dizia ele, havia um problema: o capitalismo está destruindo o globo, e os líderes do mundo o estão contaminando. Essa gente, disse ele, empregando a palavra *pueblo*, está confusa e nos arruína” (p. 282).

Viver bem de acordo com a nossa cultura, viver bem de acordo com o nosso modo de ser, de viver, de preservar a nossa língua, preservar a nossa cultura, o nosso modo de socializar um com outro. E isso para nós é a sobrevivência. Cuidar um do outro, cuidar da nossa família, cuidar da família do outro. Ficar tranquilo. Mas, ao mesmo tempo, também hoje a gente, como a gente tem bastante contato com os não-indígenas vem vários fatores externos e muitas vezes o indígena é visto, por exemplo, quem tem uma casa melhor, um carro, uma moto, é visto como o índio desenvolvido né, mas na verdade todos somos desenvolvidos; e muitas vezes a gente se apropria desses bens materiais por necessidade e não porque somos melhor do que o outro ou porque somos mais desenvolvidos do que o outro, porque isso para nós não é desenvolvimento, mas a gente se apropria de uma coisa material do não-indígena por necessidade e a gente vê que, não só aqui na aldeia, mas em várias aldeias, tem vários indígenas que tem carro, tem suas motos, tem escola, tem seus outros meios. Muitas vezes a gente se apropria disso por necessidade.

Por exemplo, da escola: a escola hoje é uma necessidade na aldeia; um posto de saúde é uma necessidade na aldeia; se a gente não tivesse no posto de saúde muitos remédios que os não-indígenas trazem principalmente a Sesai, a Funasa, as próprias secretarias municipais de saúde que fornecem, com as novas doenças que a gente desconhece, que não é da nossa cultura, que veio através do contato dos não-indígenas, muitas vezes é novo para nós também, então por isso nós somos obrigados a se apropriar desses meios dos não-indígena, e isso faz com que a gente, ao mesmo tempo também, adquirir o modo dos não-indígenas: os bens materiais que os não-indígena usam a gente acaba se apropriando disso para nossa sobrevivência. Por conta da realidade de hoje, porque hoje é diferente do que era a 50 e 100 anos atrás.

Na verdade para mim professor é uma coisa nova, hoje sou secretário de assistência social do município de Japorã, com essa minha ida para a Secretaria, acaba a gente abrindo um outro caminho para que a gente possa ter acesso há alguns meios para ajudar a comunidade, principalmente para pensar o novo modelo de assistência social por exemplo. Porque cada secretaria lá fora tem seu sistema próprio, tem um sistema que não é o nosso. Então a gente acaba entrando nesse sistema, mas também levando nosso sistema, a gente leva nosso sistema para dentro desses sistemas de fora. E aí a gente tenta, muitas vezes, confrontar, existe esse confronto, do nosso sistema e o sistema dos não-indígenas.

Então nesse meio existe esse conflito e a gente acha um meio para, como se diz, de negociações, muitas vezes, principalmente, na parte burocrática, pra gente atender nossa população, nossos parentes que chega lá, e também os não-indígenas. Como estou na secretaria, eu envolvo as equipes técnicas dentro no contexto indígena; eles têm que conhecer a realidade da aldeia, a realidade das famílias, de atendimento. Precisam respeitar o sistema indígena para poder atender a aldeia.

A gente está tentando construir uma assistência social indígena. Eu sei que muitas vezes é uma coisa, é uma coisa nova para nossa população; às vezes quando a gente traz alguma coisa para a população o indígena também estranha isso. Esse primeiro ano meu na secretaria foi um aprendizado muito grande e aí a gente tem que entender, primeiro a gente tem que se apropriar primeiro um pouco do sistema dos não-indígenas, pois nós já temos nosso sistema e levar esse sistema para que eles possam conhecer e a grande maioria, a maioria deles, principalmente os técnicos, não estão preparados para trabalhar com a população indígena.

Não conhecem a realidade nossa, então eles têm que interagir tem que vim mais pra aldeia e é isso que a gente tenta fazer. Então tem vários programas têm vários projetos dentro do sistema SUAS que, que podem ser incluídas a população indígena e, mas muitas vezes o sistema não aceita. E a gente tem que achar um meio para que a população indígena seja não enquadrada, mas tenha participação dentro do sistema.

Há um conflito muito grande quando o indígena vai para uma gestão que é pública e que atende toda a população do município indígena e não-indígena, de início para mim foi, foi conflituoso, porque muitas vezes os próprios técnicos não querem aceitar o indígena que esteja na gestão, porque muitas vezes eles acham que sabem tudo sobre o sistema, eles acham que tem que ser naquele caminho, tem que impor aquele sistema, e a gente tem esse conflito, entramos em conflito com os técnicos que, para população indígena, têm que ser diferente.

E, mas enfim, a gente tenta romper esse modelo dos não-indígenas, tenta levar um novo modelo. Principalmente eu falo sempre para a equipe que eu vejo assim que na secretaria, cada técnico tem o seu papel, mas o papel do individualismo, do trabalho individual; cada um quer trabalhar do jeito dele não quer colaborar

um com outro, mas eu tento sempre falar pro pessoal que a gente tem que trabalhar em coletivo: ajudar um ao outro, entender o trabalho do outro, dá a mão para o trabalho do outro, então eu acho que espero assim que durante enquanto estiver na gestão, possa melhorar esse sistema, entre eles também, voltado pra própria equipe, porque o sistema dos não-indígenas é muito individual, muito individual e muitas vezes há muitos conflitos entre eles, isso que eu vejo, e se tiver mais colaboração, mais papel da coletividade eu acho que melhoraria bastante o trabalho dentro da secretaria não só para a população indígena, mas também como a população não-indígena.

Eu vejo assim que tem coisas que os não-indígenas, no trabalho que estou agora, tem vários programas, que são os benefícios, vou citar uma delas, alguns benefícios que a secretaria fornece para as famílias mais carentes, para os indígenas e para os não-indígenas, e isso traz muitas vezes dependências. E essa dependência, muita dependência desse benefício é o malefício, que eu entendo e, por exemplo, o capitalismo também é um malefício: traz benefício, mas é uma corrente, é uma bola de neve; quanto mais você tem um pouquinho aqui, daqui um mês você quer aumentar isso ou fica dependente disso e isso para mim é um malefício. Mas os benefícios que a gente se apropria dela é para o mínimo, que muitas vezes não traz nem benefícios, e acaba gerando mais problemas para comunidade. E a gente tem que mudar o pensamento, o modo de andar com esses projetos.

Então, a gente vê que hoje lá fora, há mais contribuições, principalmente; para a sociedade, tem vários impostos que os governos federais, os governos estaduais e municipais aprovam, mais impostos e, quando não há retorno para a sociedade, a sociedade fica calada. Isso eu acho que é um dos grandes malefícios que a sociedade não-indígena tem, porque eles ficam calados, e o que a gente sempre tem aqui na aldeia Porto Lindo, é que quando a gente vê que não tá sendo bem executado, a gente vai para luta, vai para o conflito, no conflito, vai no conflito, na frente. Então a gente, tanto na área da Educação, quanto na área de saúde, em outras áreas, a gente vai em busca de melhorias. É claro que a gente contribui também com impostos. Porque a gente compra e vende os produtos agrícolas, quando a gente vende a gente tem uma taxa que a gente paga e quando a gente compra também sabe que tá contribuindo com imposto e na cidade há mais impostos do que na aldeia e muitas vezes os governos não dão retorno àquilo que a sociedade espera.

Mas, a maioria das pessoas, na sociedade não-indígena ficam calado, não reivindicam, não se organizam para ir em busca, para melhorar a realidade; isso eu acho que é um dos grandes malefícios. Por isso que a própria escola, o próprio sistema individualiza a sociedade não-indígena e essa individualização que é um dos grandes malefícios que a sociedade não-indígena possui, o sistema colocou eles assim, os não-indígenas tudo individualizado e acaba que cada um se vira, cada um para si e não se junta para ajudar um ao outro.

Mas assim, porque você perguntou das matas, então as matas a gente aqui na aldeia Porto Lindo tem pouco, mas na área de retomada tem uma boa parte dela, é grande ainda as matas e a gente preserva ela para que a gente, futuramente, porque tem muitas coisas aqui na aldeia Porto Lindo que a gente encontra os remédios, nas matas, os animais que muitas vezes a gente utiliza como alimento, mas também a gente utiliza como remédios naturais; então a importância da mata é nesse sentido. Muitas coisas também a gente retira da mata, a erva que a gente usa pro tereré, no chimarrão e a mata também é o espaço onde a gente aprende com os mais velhos; então muitas vezes uma criança, um pai, uma mãe leva uma criança para mostrar onde é que tem remédio, onde que faz armadilha, como um espaço de escola de sobrevivência, na mata, e a água a mesma coisa: água para nós é fundamental. Porque sem água gente não existe.

Por isso que uma vez eu falei para você que os mais velhos falam sobre o mito da criação, da criação do universo, da criação do homem, da criação dos rios, dos animais, das matas. Por isso que, quando aprendi sobre as vogais em Guarani, que é a palavra “y” a primeira coisa que Deus criou foi o rio, então depois vem “yvy” a terra, é uma corrente, uma ligação, ligado um no outro, não tem separação. É uma célula, mas pra nós a célula é essa: o “y”, a água, “yvy” a terra, “yvyra”, as plantas, as plantas que a gente tem nas matas, e o “yvytu”, ar. Então, se um deles acaba, acaba tudo, acaba tudo e não existe mais vida.

Então a vida para nós, a nossa célula é isso, e o “tata” é muito importante para nós, porque é onde a gente se reúne, se reuni na beira do fogo para gente tomar chimarrão e também os mais velhos repassa para nós os ensinamentos onde um conta para o outro o que sonhou; e esse sonho também, é, através do sonho também se ensina e se aprende. Então o “tata” onde a gente se aquece,

mas também é um espaço onde a gente os mais velhos ensinam as gerações, orienta, ensina através desse fogo. Hoje em dia a maioria, a maioria não, tem algumas famílias que têm suas, seus, seu fogão a gás, mas mesmo assim continua. Fogo acho que talvez um pouco poderia dizer assim que, o fogo mudou. O tereré hoje é um fogo, porque ao redor do tereré a gente também conversa muito; quando você chega na casa de um parente ele não vai te levar à beira do fogo, mas ele vai dar a cadeira e já vai trazer o tereré. Então o tereré também acaba sendo um novo fogo diria, um novo modelo de fogo onde a gente conversa, compartilha nossas ideias, compartilha, conta nossa história, conta as novidades, e em várias reuniões que eu já participei com as lideranças, acontece através do tereré. Então o tereré hoje em dia se torna também um fogo. Que antigamente era mais fogo do que o próprio tereré. Porque sem o tereré a conversa não tem graça.

E o território, a área retomada é uma área nossa, muitas vezes os não-indígenas vê que a retomada do território, e pensa que a gente só quer a terra, mas quando a gente retorna também ressurtem, renascem várias coisas importantes pra nós, a gente retoma outras atividades, outros modos, não é só a terra que a gente recupera, a gente recupera a nossa vida, nossas as práticas pedagógicas dentro do território. Porque é nesse espaço que a gente vai estar aprendendo e vai aprendendo e ensinando. A gente vai estar aprendendo com os mais velhos e ensinando os mais novos a importância do território. E nesses espaços que acontecem. Não é que só lá que acontece, mas aqui na aldeia Porto Lindo também acontece isso, mas lá é um território ampliado, onde acontece mais as atividades. Muitas vezes o que não acontece mais aqui na aldeia, acontece lá.

Por exemplo, aqui na aldeia, a grande maioria nas casas tem as torneiras. Mas lá no Yvy Katu não tem isso, lá não tem água encanada, não tem energia. Então as atividades são diferentes com as crianças, com os mais velhos; então a importância do território é que, através dessa conquista que a gente retoma os nossos próprios costumes, os nossos costumes tradicionais, as nossas armadilhas, a nossa pescaria, a nossa casa, a nossa procura pelo remédio tradicional. Então a importância do território vem para somar isso com o nosso de verdade, para a gente assumir cada vez mais a nossa identidade como Guarani.

Como a questão da reza, a questão da língua. Quando eu estava nos saberes indígenas, no projeto saberes indígenas, um projeto que foi muito importante para nós professores, na escola, quando eu fui participar, andei bastante lá no Yvy Katu, aí um parceiro falou pra mim assim, para mim visitar ele: vai olhar a minha armadilha. Eu já sabia de algumas armadilhas, mas ele me levou uma armadilha, me mostrou uma armadilha que eu nunca tinha visto. Então eu percebi que naquela ocasião, que aqui não se fazia mais, aqui na Porto Lindo, mas lá consegue fazer aquele tipo de armadilha. É outro tipo de armadilha, então renasce também outro tipo de atividade, outro tipo de meios, outro tipo de, vamos dizer assim, surgem novas atividades, novos ensinamentos, novas aprendizagens.



QUANTO DÓI O PEITO?

quanto dói o peito?
Yan Leite Chaparro

TERCEIRA PARTE

Envolvimento: para além do fim do mundo



casa de reza

casa de reza
Yan Leite Chaparro

Este é nosso corpo a terra. Envolvimento. Não desenvolvimento. Corpo, terra, teko, tekoha e cosmologia. Sociedade simétrica para o teko da sociedade moderna/capitalista. Mas que faz um caminho contrário. Não o fim do mundo que a cosmologia da sociedade moderna/capitalista tanto chama dia e noite com o nome de desenvolvimento. Vai cair tempestade, granizadas e vento forte. Mas sim, um caminho para além do fim do mundo. Envolvimento. (Caderno de Campo, 2018)³⁵

No dia 23 de março de 2018, Eliezer Martins proferiu uma palestra participando em mesa-redonda nos Seminários Neppi e LabuH na Universidade Católica Dom Bosco após sua defesa de mestrado no programa de pós-graduação em Educação na mesma universidade. Dentre toda sua palestra, trago um momento das palavras guardadas de Eliezer:

Somos iguais a flores, cada flor é diferente. E o que é melhor, um lugar com várias flores diferente, ou um lugar com só um tipo de flor? Um Brasil com só uma flor, ou com várias flores diferentes? Nós os Guarani sempre nos deparamos com várias culturas diferentes. No nosso território circula muitas culturas diferentes, mas isso não é um problema, pois essas culturas nos ajudam, quando ficamos com as coisas boas delas. O problema é quando algumas culturas chegam com o objetivo de destruir nossa cultura, como quando aconteceu com a Matte Laranjeiras, o confinamento, a escola e a entrada de algumas igrejas. Sempre soubemos lidar com a circulação de várias culturas pelo nosso território, até hoje. Mas, também existem até hoje, políticas de poder que o objetivo é destruir os Guarani, e isso a gente luta contra. Uma estratégia nossa desde muito tempo é parecer que estamos em silêncio. No nosso território aconteceu a guerra da tríplice aliança, a gente não podia lutar de frente, porque íamos ser exterminados. Depois uma avalanche de coisas aconteceu, como a entrada da Matte Laranjeira e o processo de confinamento, e a gente também fez que estávamos em silêncio, e sempre permanecendo no nosso território, pois sempre soubemos qual é nosso território.

35 Anotação do caderno de campo durante a escrita da terceira parte da tese. Transparência das camadas do texto.

O silêncio sempre foi uma estratégia de sobrevivência, mas hoje a gente não precisa ficar mais em silêncio, por isso retomamos nosso território que foi tirado da gente, e lutamos por políticas e ações que estejam de acordo com a nossa cultura, o nosso modo de ser Guarani. O silêncio ajudou a gente a permanecer Guarani, e agora é a luta pelo território, por uma educação indígena, uma saúde indígena, por políticas indígenas e pela escuta dos mais velhos (rezadores) que faz a gente permanecer Guarani. (Eliezer Martins, 2018)

Como lembra Clastres (2012), “[o] fato é que, se nas sociedades de Estado a palavra é o *direito* de poder, nas sociedades sem Estado ela é; diversamente, o *dever* do poder” (p. 170). Neste caso, Eliezer, Joaquim, Eliel, Sabino, Rosalino e Cantalicio³⁶, que são aqui os detentores e guardiões das palavras, possuem o dever do poder, pois suas palavras revelam o tecido histórico, social, cultural, político e cosmológico da sociedade à qual são pertencentes. Suas palavras falam por dentro da sociedade que produzem cotidianamente e refletem como grandes filósofos (Clastres, 2014) a realidade que vivem (o passado, o presente e o futuro).

O silêncio escutado pelas palavras de Eliezer descreve e explica o processo histórico de violências, sequestros e invasões que os Avá Guarani/Ñandeva sofreram e sofrem sobre seus territórios, seu modo de vida, sua organização social, sua economia, e suas existências, que nunca se desvinculam da questão da terra, pois *Este é nosso corpo a terra*, como é possível compreender com as palavras do rezador Cantalicio Godoi³⁷.

O processo histórico é evocado por Lidio Cavanha (2016):

O processo de desapropriação dos nossos antepassados de seus tekoha tradicionais foi uma abertura do horizonte para um “novo progresso”, pois, percebe-se que essa perspectiva fortaleceu o genocídio (físico e espiritual) contra um povo milenar,

36 Cf. a primeira e segunda partes deste trabalho.

37 Ver a parte 2.2., “Palavras sábias, II: realidade sócio cosmológica.”

que sempre teve a mobilidade espacial com liberdade e sem fronteiras físicas (nacionais); os Ñande Rekoha/Tekoha Guasu são entendidos como o centro da terra – yvy pyte, bem como em torno da terra sagrada – yvy marane’y. (p. 62)

As ações de desapropriações e sequestros são descritas por Sabino Dias e Rosalino Ortiz³⁸, primeiro a partir da entrada da Cia Matte Laranjeira nos seus territórios; em seguida, a entrada dos grandes empreendimentos latifundiários, o confinamento dos Avá Guarani/Ñandeva em um pequeno pedaço de terra (Porto Lindo). Depois ainda, ações do Estado e de pessoas privadas, na tentativa de integrar, diluir, acabar com a cultura dos Guarani. Pois, como lembrou Sabino Dias com palavras e um desenho no chão, o grande território Avá Guarani/Ñandeva, onde eles sempre circularam e produziram sua mobilidade (COLMAN, 2015) se estende por toda a fronteira do Brasil com o Paraguai e a Argentina.

Esses processos de perdas de territórios, mudanças na organização social e territorial, processos de retomadas e resistências, e confecções sócios cosmológicas territoriais, aparecem detalhados e documentados por uma série de estudos em Brand (1997), Pereira (1999 e 2004), Aoki (2014), Mélia, Grünberg e Grünberg (2008), Grünberg e Grünberg (2014), Colman (2007 e 2015), Mura (2002) e Landa (2005). Compondo um grande desenho que faz entender a história dos Guarani (os Kaiowá/Pai’Tavyterã e os Avá Guarani/Ñandeva), no Mato Grosso do Sul.

A sobrevivência dos Avá Guarani/Ñandeva está relacionada a uma forma de silêncio. Eles sempre souberam e sabem que a terra que viviam e vivem sempre foi e são seus territórios, seus Tekoha. E ali estão e resistem poderios violentos embasados principalmente pela retórica e a crença na invenção branca do desenvolvimento

38 Ver a parte 2.1, “Palavras sábias, I: tecido político, histórico e social.”

que segundo Maciel (2017) é a ausência de alteridade, pois sequestra, acelera e destrói tudo que é diferente, ou seja, uma invenção que sobretudo não produz a permanência da vida.

A resistência pacífica, guardando as palavras, guarda também seus territórios, a Terra sem Mal, na busca constante de atravessar o fim do mundo, ou o terror da mitologia colonial paranoica (TAUSSIG, 1993), e que nunca, mesmo em silêncio, se coloram como menores. Nunca existiu menor ou maior, só *flores diferentes*, mesmo que os mecanismos coloniais tentaram e ainda tentam com a imagem e a economia do terror (TAUSSIG, 1993) determinar um menor e um maior.

Essa mesma economia do terror de sequestro que privou e retirou os Avá Guarani/Ñandeva dos seus antigos territórios também sequestrou, destruiu e ainda destrói grande parte da biodiversidade do Estado do Mato Grosso do Sul. O cerrado Sul-mato-grossense teve 76% de seu território desmatado (Ministério do Meio Ambiente, 2014), o que produz uma região desertificada em vários pontos do Mato Grosso do Sul, exibindo o rosto perverso da invenção branca do desenvolvimento, sua organização colonial cosmológica (moderna e capitalista) de exploração sobre o que é humano e não-humano.

Por isso, se torna necessário mais que nunca pensar com os Avá Guarani/Ñandeva sobre a invenção branca de desenvolvimento, e compreender com eles sobre as coisas que guiam os caminhos do *envolvimento*, como lembra Eliel Benites. Entendendo, antes de tudo, que para os Avá Guarani/Ñandeva, o “outro” é a sociedade colonial, moderna e capitalista, e eles lidam historicamente, cotidianamente, com muitos outros que passam e passaram pelos seus territórios.

As questões que até aqui são postas foram inspiradas na fala de Eliezer Martins, “*porque consegui um espaço dentro do pensamento de vocês*” (Eliezer Martins, 2018), durante sua defesa de mestrado em educação na Universidade Católica Dom Bosco. É a fala de

um indígena que afirma ter conseguido ser respeitado e entendido. Que conseguiu colocar na mente destes outros, da universidade, um pouco do que sabe, como um movimento de pacificação, um movimento próprio científico, epistemológico e político.



meu mato grosso do sul

meu mato grosso do sul
Yan Leite Chaparro

Michael Taussig (1993) desafia, há que pensar “através-do-terror” (p.27), como forma para compreender e superar o estado de terror, perspectiva que permite pensar com os Avá Guarani/Ñandeva a noção de *envolvimento*, e a pacificação e os atravessamentos em relação à invenção branca de desenvolvimento. Sabendo, antes de tudo, que o conceito de *envolvimento* instala uma criteriosa racionalidade Guarani confeccionando simetrias e caminhos contrários entre a sociedade dos Guarani e a sociedade moderna/capitalista.

O movimento de pacificação e atravessamento vem sendo conduzido pelos Avá Guarani/Ñandeva há tempos, quando em contato com as ações e as instituições dos brancos. São forçados e produzem um pensar através do outro, que nesse caso é um pensar através do terror, ou melhor, através da invasão do tecnológico e, no caso do Brasil, da militarização. Em poucas palavras, através das invenções brancas de desenvolvimento. O movimento é permeado por alteridades, conflitos, violências e estratégias de pacificação do outro.

Mas pensar-através-do-terror implica também pensar contra o terror, como lembra Taussig (1993), quando, no momento de pensar através do terror para pacificá-lo, faz dele a cura e a libertação contra um poder hegemônico. Neste caso, a invenção de uma máquina tecnomilitar que sustenta historicamente o sequestro dos territórios ancestrais, e as políticas de desertificação ambiental, integração e genocídio das sociedades indígenas no Mato Grosso do Sul.

O terror aqui é um outro que sempre está narrando ideais de desenvolvimento, um outro com quem os Avá Guarani/Ñandeva precisam lidar cotidianamente, atravessando-o para poder pacificá-lo, e, em alguns casos, para poder transformá-lo em mecanismos de cura e auxílio para realidade atual de si mesmos.

Esse movimento acontece hoje em variados espaços, como na escola, no posto de saúde, na secretaria de assistência social, nos seminários de pesquisas, nos encontros indígenas no Brasil e em outros países,

nos espaços jurídicos e legislativos, e nas grandes assembleias Guarani (as Aty Guasu), para poder atravessar e enfrentar a cultura de terror (TAUSSIG, 1993, p. 28).

As palavras de Eliezer Martins “*parece que eles pensam de cabeça pra baixo*” (2017), desenham um espaço simétrico e invertido, quando critica olhando nos olhos e estranhando a invenção branca de desenvolvimento; como que dizendo, vocês brancos parecem pensar contra a vida, destroem tudo que é vida para saciar seu apetite e se sentirem grandes. Vocês parecem que olham e fazem errado as coisas, sem sentido para a produção do que é necessariamente vida.

As palavras de Eliezer Martins fazem ressonâncias nas palavras de Cantalicio Godoi, quando este explica, a partir de dois gravetos e um risco em círculo no chão, a situação do mundo como condição para o fim do mundo, ou quando lembra para aos brancos que suas casas são só aparentemente bonitas, e que são os Avá Guarani/Ñandeva, com suas palavras guardadas e as coisas de Tupã, que podem fazer ainda permanecer o mundo e também transformá-lo em algo que vai afastar a grande tempestade.

Pois quando a sociedade dos brancos, moderna e capitalista, pensa o desenvolvimento como linha crescente, sem fim, que leva a realidade a uma constante beira de colapso, a imagem que Cantalicio Godoi traduz no chão de terra com suas mãos explica um posicionamento próprio de compreensão da realidade, quando a permanência da vida e suas transformações depende da relação entre dimensões de humanos e não-humanos, que produz o cuidado com o mundo.

Essa imagem é explicada nas palavras de Cantalicio Godoi, que desencadeia entendimentos sobre a relação que os Avá Guarani/Ñandeva fazem como produção de vida, um movimento veloz que permite permanecer o mundo, destruir o mundo e ressuscitar o mundo. Produção de vida basicamente indestrutível tecida pelo viver mundo do envolvimento.

Essa perspectiva de permanecer, destruir e ressuscitar o mundo coloca os Avá Guarani/Ñandeva como sociedade própria, que olha o rosto da sociedade moderna capitalista de frente, em simetria, uma sociedade que olha outra sociedade nos olhos. É uma perspectiva que faz o modo de existir dos Avá Guarani/Ñandeva indestrutível, pois produzem internamente fenômenos de organização e de relação com a retórica e o terror colonial.

Como sociedade própria, os Avá Guarani/Ñandeva produzem o movimento de contra o Estado, como lembrou há tempos Clastres (2012), por serem, basicamente, uma sociedade própria que desenvolve e obedece um modo próprio de produzir e de se organizar como sociedade. Por isso, ainda mais, constrói mecanismos e estratégias de alteridade com os outros como fenômeno de pacificar e domesticar esses outros; neste caso, pacificar e domesticar a invenção branca de desenvolvimento.

Pensar os Avá Guarani/Ñandeva como uma sociedade própria e que produz a permanência, a destruição e ressurreição do mundo, ação que somente explicita o já existente, confecciona o movimento de desconstrução (DERRIDA, 1991) e hospitalidade (MACIEL, 2017), quando desconstrói a arrogância branca desenvolvimentista e coloca a sociedade moderna e capitalista concretamente como hóspedes do território Avá Guarani/Ñandeva, quando desconstrói as fantasias desse hóspede de ser o detentor da verdade, e coloca a invenção branca de desenvolvimento, como um hóspede que os Avá Guarani/Ñandeva precisaram sempre e precisam até hoje pacificar, domesticar as violências desse hóspede, que muitas vezes é impertuno e que faz o terror (TAUSSIG, 1993).

Nesse sentido, não é mais o conceito de desenvolvimento, pelo menos a invenção branca que pode se aproximar dos Guarani, mas sim de *envolvimento*. Uma produção conceitual sensível como uma espiral crescente que faz a vida como vida sensível entre os humanos e não-humanos, ação que atravessa natureza e cultura numa velocidade mediada pela reza, por Tupã e pelos Jára Kuéra, os donos das coisas,

que fazem da roça, da mata e da nascente de água, um sofisticado e refinado tecido produzido por linhas que perpassam e se enredam, sem nunca perder o humano e não-humano que ativa a vida.

A organização social Avá Guarani/Ñandeva está como possibilidade de mundo ainda como vida, para dentro dos seus territórios e para fora, pois as palavras de Cantalicio Godoi profetizam um caminho para o interior dos seus próprios territórios, mas também para toda a sociedade fora. O recado e o chamado produzido por Cantalicio Godoi é uma ação necessária para a própria sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva, mas também, mais do que necessário, para a sociedade moderna e capitalista, que faz da água não uma mãe que cuida, mas um objeto financeiro sem qualquer relação como a vida, um fetiche.

As palavras e o chamado de Cantalicio Godoi também guardam uma sensível imagem como organização social, quando revela que os pássaros são os antepassados dos Avá Guarani/Ñandeva, ou melhor, os pássaros têm humanidade igual à dos humanos, pois são Avá Guarani/Ñandeva vestidos de pássaros. São não-humanos que também são humanos, dependendo do momento e do sentido que faz deles não-humanos, ou humanos, um parente com corpo de humano. O que não é de surpreender é que muitos Jára Kuéra, nas palavras de Cantalicio Godoi, são pássaros. São Avá Guarani/Ñandeva vestidos de pássaros que auxiliam no cuidado e na produção da realidade.

Encurta-se, na narrativa, nas palavras, o espaço entre natureza e cultura, como um espaço social mediado por humanos e não-humanos, que produz uma organização social sensível e concreta, onde a noção de vida significa intencionalidades e realidades. Derrubar o mato, poluir a água e o ar, matar os pássaros, equivale a matar também algo de um humano próximo. Esse movimento sensível e concreto que revela a imagem do *envolvimento*. Uma imagem que o ideário de sustentabilidade do qual um dia, talvez, tentou se aproximar, mas nunca o bastante.

Os pássaros são também humanos e estão dentro da organização social Avá Guarani/Ñandeva, por isso Eliezer Martins sempre lembra dos pássaros, dos bichinhos que cuidam. Pois se os pássaros também são humanos e são muitos dos donos da água, do mato, do ar e dos outros humanos, isso carrega a realidade dos Avá Guarani/Ñandeva como uma sociedade onde o humano está para os pássaros que estão para a água, o mato e o ar, que estão todos para os humanos vestidos de humanos e vestidos de pássaros. Um movimento sócio-cosmológico particularmente sofisticado que não permite a agressão contra a natureza, mas sim uma sensível organização social entre natureza e cultura.

É um constituinte de alteridades onde o outro está em si, onde a realidade externa (os pássaros e a mata por exemplo) é incorporada pelo humano e este produz a realidade a partir dessa incorporação. Ou melhor, os corpos da mata, da água, dos animais e das plantas de cultivo não são distantes dos corpos dos Avá Guarani/Ñandeva, como dizem as palavras de Cantalicio Godoi, por estarem a todo instante tramitando em um espaço de alteridades, seja no plantio da roça, na alimentação, no uso do remédio do mato, na nutrição líquida pela água da nascente, e no batismo da criança, onde o Tataendy é feito de cedro, com penas de pássaros, e o batismo é feito com água limpa.

A organização social é mediada pelos Jára Kuéra, pelo rezador, pelos deuses e por Tupã, uma mediação que se dá por alteridade e hierarquias, pois os Jára Kuéra, os deuses e Tupã mandam, possuem como ação o mandar, são eles que mandam, como lembra Cantalicio Godoi. O que revela e compreende a realidade tecida por encontros que não são só pacíficos, mas também que possuem conflitos, regras, regimentos e diálogos, tendo como mecanismos para definir a organização social o respeito às regras, a escuta dos sonhos e a ação, as rezas, para conhecer, caminhar e equilibrar o mundo dos Avá Guarani/Ñandeva e também, às vezes muito mais, dos brancos, para pacificar esse outro que faz do terror seu modo de vida.

A capacidade da sociedade Avá Guarani/Ñandeva de produzir alteridades de intenções, objetos, corpos e palavras constrói um campo de vida complexo e sofisticado que produz críticas, quando pacífica e domestica a invenção branca de desenvolvimento que, na maioria das vezes, chega no território Avá Guarani/Ñandeva como um outro que destrói.

Pacificação e atravessamento acontecem no mesmo instante em que a sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva se posiciona e vê quem chega como um outro, transformando-o em um hóspede para dentro do seu próprio território. Porque mesmo com toda tentativa da sociedade moderna/capitalista de sequestrar os territórios Avá Guarani/Ñandeva, eles sempre permaneceram nos seus territórios concretamente e em memória, sabendo sempre que o invasor, ou o hóspede, sempre foi a invenção branca de desenvolvimento (a Guerra da Tríplice Aliança, a Cia Matte Laranjeira, o agronegócio e as políticas privadas e estatais).

A invenção branca de desenvolvimento, segundo Maciel (2017), é a ausência de alteridade. A sociedade dos Avá Guarani faz o contrário dessa invenção, pois mesmo o diferente, o outro, ou aquilo que chega como terror, pode ser transformando e produzido em algo que permanece vida dentro de um caminho de permanência, de destruição e de ressuscitação, permitindo comparar desenvolvimento como ausência de alteridade, e *envolvimento* como permanência constante de alteridades.

A invenção branca de desenvolvimento, o outro, que é uma produção e um produto em aberto, precisa ser repensada e refeita para começar a pensar e fazer de cabeça pra cima, e apreender a transformar os malefícios que produz como sentido de vida em algo como possibilidade de permanência de vida. É uma necessidade urgente, a qual a sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva pode ajudar na transformação desse desenvolvimento como algo que possibilite algo menos destrutivo, pois os mesmos Avá Guarani/Ñandeva que podem ajudar,

sabem historicamente, em carne viva, as violências, os terrores e as destruições que a invenção branca de desenvolvimento produz, pois é essa invenção que julga os Avá Guarani/Ñandeva como menores e inferiores e sequestra suas terras.

Tal ironia coloca os Avá Guarani/Ñandeva como potência que pode pensar e refazer a noção de desenvolvimento antes de qualquer amplo colapso social e ambiental. Pois eles historicamente vivenciaram a destruição que a invenção branca de desenvolvimento faz aos humanos e aos não-humanos, a própria vida. E historicamente produzem variadas estratégias de alteridade para permanecer, sobreviver e resistir ainda mesmo como Avá Guarani/Ñandeva, mesmo que todo o seu entorno ainda deseje a não existência deles.³⁹

Os Avá Guarani/Ñandeva possuem uma organização social confeccionada por regras e regimes, que constrói e produz uma refinada rede onde os pássaros, os outros bichos, a água, o mato, o ar, o fogo e a terra, são e estão incorporados na mesma organização social da pessoa, do *Yvypóra*, como lembra Joaquim Adiala (2017), que cuida e é cuidado, que respeita para ser respeitado, que planta com o corpo, que cura com o corpo, com as plantas, com os bichos e o espírito. É uma organização social na qual os bichos, as plantas, o mato, a água, a terra, o ar e o fogo são regidos pela pessoa, que compartilha de alteridades e sociabilidades, quando o Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro (CLASTRES, 2012, p. 188).

A sociabilidade entre humanos e não-humanos surpreende a noção de desenvolvimento da sociedade moderna/capitalista, pois, desculpe-me a delicadeza, as palavras de Cantalicio Godoi, de Sabino Dias, de Rosalino Ortiz, de Eliezer Martins, de Joaquim Adiala e de Eliel Benites revelam uma noção de sociedade e

39 Ver Brand (1997), Pereira (1999 e 2004), Colman (2007 e 2015) e os noticiários locais, nacionais e internacionais que diariamente explicitam notícias sobre ataques aos Guarani no Mato Grosso do Sul.

cosmologias do *envolvimento* que é sofisticada o suficiente para completar, de forma dialética e crítica, a noção cosmológica de desenvolvimento da sociedade com o Estado moderno, embasada basicamente sobre poder e violência (CLASTRES, 2012, p. 171).

Por isso, “*são dois rios que caminham ao contrário*”, como lembrou Eliel Benites. E é por isso que essa organização social que produz a sociedade dos Avá Guarani/Ñandeva precisa ser ouvida para a possibilidade de um não fim do mundo. Precisa, mais ainda, estar em primeira-pessoa nas agendas de desenvolvimento, de planejamentos, de decisões sobre a água, sobre a sustentabilidade, sobre o uso da terra, e deve estar na primeira página de decisões políticas, sociais e econômicas que definem os caminhos nacionais de um país (o Brasil), que ainda se glorifica das suas ações e intenções como sociedade moderna, capitalista e colonial.



A INVENÇÃO BRANCA DE DESENVOLVIMENTO

a invenção branca de desenvolvimento
Yan Leite Chaparro

“*Parece que nada está acontecendo, mas só parece*”, afirma Eliezer Martins (2017). Só parece, realmente; mas um economista, um cientista, um judiciário, um empresário, um produtor rural, um político (deputado federal, estadual, senador, governador e presidente), ou um outro qualquer pode dizer: nós já sabemos o que é desenvolvimento, nós que fazemos o desenvolvimento, por que querer pensar o desenvolvimento com os Avá Guarani/Ñandeva, eles são pobres e não produzem, eles precisam que a gente leve a salvação do desenvolvimento até eles. É justamente neste ponto, atravessando a arrogância da civilização hegemônica, que a conversa sobre o desenvolvimento com os Avá Guarani/Ñandeva traz a sua contribuição, numa operação de desmonte, mas integrativo em relação aos povos mais “desenvolvidos”.

Só parece, pois o que acontece, o *envolvimento*, aparece quando as retinas de quem olha estão menos neblinadas pela cegueira da invenção branca de desenvolvimento. Os Avá Guarani/Ñandeva, nas palavras que estão por todo trabalho, descrevem e explicam sobre o *envolvimento*, que está para além do fim do mundo condicionado pelo desenvolvimento. *Envolvimento* como organização sócio cosmológica que é irrecusável e irrefutável, e faz simetria e atravessa a sociedade moderna/capitalista confeccionada por suas próprias economias cosmológicas, como lembra Sahllins (2005):

Decorre daí que, em si mesmo, um modo de produção não especifica nenhuma ordem cultural – a menos e até que sua própria ordem, como produção, seja culturalmente especificada. A produção, escreveu Marx, é a produção de “um modo de vida definido” (Marx e Engels, 1970, p. 32). Um sistema de produção é a forma relativa de uma necessidade absoluta, um modo histórico particular de atender as exigências humanas. Por isso, a apropriação cultural que as pessoas fazem de condições externas que elas não criam, e das quais não podem escapar, constitui o próprio princípio de sua ação histórica. Construídos em relação às forças da natureza – e em geral, também em relações as pressões provenientes de outras sociedades –, todos os esquemas culturais conhecidos pela história foram produto, justamente, dessa circunstância pragmática. Não se trata de sugerir, portanto, que desconhecemos as forças

devastadoras modernas, mas apenas que seu curso histórico deve ser visto como um processo cultural. O capitalismo ocidental pôs a solta no mundo imensas forças de produção, coerção e destruição. Todavia, precisamente por serem irresistíveis, relações e bens do sistema mais amplo também passam a ocupar lugares dotados de significados na ordem local das coisas. Em consequência, as mudanças históricas na sociedade local também estão em continuidade com o esquema cultural suplantado, enquanto a nova situação vai adquirindo uma coerência cultural de natureza distinta. (p. 445)

Um exemplo explícito e pertinente a isso são os processos de retomadas dos territórios tradicionais construídos pelos pensadores e filósofos Guarani (NIMUENDAJU, 1987 e CLASTRES 2012 e 2014). Neste caso, a retomada do território Yvy Katu pelos Avá Guarani/Ñandeva como ordem local organizada por demandas históricas presentes cotidianamente na vida dos Avá Guarani/Ñandeva, quando os sequestros que eles sofreram dos seus territórios durante a invasão colonial regida por uma ordem ocidental moderna e capitalista produziu localmente uma reação contra essa ordem ocidental. Ou seja, retomar os territórios também é uma forma de relação com a invenção branca de desenvolvimento da sociedade moderna/capitalista, uma reação/relação para se manter vivo, além de tudo.

Esse fenômeno é construído a partir e pela concreta noção de *envolvimento*, inscrito e produzido como uma sofisticada rede tecida pelo *ñande reko* e a constante busca pela terra verdadeira de pertencimento, que permite viver o *envolvimento* e o *ñande reko*. Um veloz movimento no qual a ordem local está tanto para retomada dos territórios quanto para as relações de atravessamentos e pacificação dos objetos da ordem ocidental moderna e capitalista que transitam constantemente pelos territórios, objetos que constantemente são transformados em coisas de ordem local.

É uma refinada noção que faz buscar seus próprios territórios de direito. Uma produção de conhecimento em pleno movimento, que avança na direção constante de refinamento do seu modo de existir que atravessa e busca pacificar as coisas da invenção

branca de desenvolvimento, da sociedade moderna/capitalista que está presente a todo instante em seus territórios, junto com o sofisticado estado de cuidado envolvente e permanente com aquilo que é destacado como vida, o *envolvimento*. Quando é justamente o movimento do *envolvimento* e a produção *ñande reko* que permite a relação, o atravessamento e a pacificação, a transformação do outro (a as coisas da sociedade que chega) em regimentos de ordem local. Nesse caso, as retomadas dos territórios tradicionais.

Esse movimento é construído como fenômeno de resistência e alteridade, o Um e o Dois, como lembra Clastres (2012), quando os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, lutam pela legítima retomada do território Yvy Katu, o envolvimento encontra no avançar pelo seu território a continuidade a história, das ações de cuidado com os humanos e não-humanos que produzem sua terra, seu teko, seu tekoha, seu território. Transformam os sequestros dos seus territórios, as apunhaladas e os tiros do capitalismo ocidental, em novos movimentos locais para ocupar seus territórios. Novos profetas, pensadores, filósofos, guerreiros e rezadores que buscam novamente a terra, a Terra sem Mal, em que sempre viveram e circularam, mas que foram tiradas deles num tempo passado.

Retomar o território Yvy Katu para os Avá Guarani/Ñandeva é um movimento contínuo e permanente de manter seu próprio modo de existir pois, nesse caso, desenvolver é envolver todos os sentidos concretos que guiam e direcionam o mantimento da vida, uma constante organização em que estão em jogo seres humanos e não-humanos que fazem essa organização, possibilitando o mundo ou o fim do mundo. Tal organização tem como agente central os próprios Avá Guarani/Ñandeva personificados no sentido do Yvypóra, como verdadeiros guardiões da vida.

Como lembra Clastres (2012):

A sociedade primitiva controla absolutamente seu ambiente, mas o controla em vista de quê? Não para construí o capitalismo, isto é, para acumular, para produzir além das necessidades; ela produz até as necessidades e não vai além, são sociedades sem excedentes. Por quê? Não porque não se interessem em produzir, porque estejam no ponto zero da técnica. Os selvagens são técnicos perfeitos e, quando digo que cada sociedade é senhora do seu ambiente, não digo isso à toa: eles sabem perfeitamente utilizar todos os recursos do ambiente em relação as suas necessidades. Suas técnicas são muito finas. (p. 268)

Permanência de existência do mundo, ou do fim do mundo que é guiado pela presença concreta do *envolvimento*, do *ñande reko*, do modo de existir e de viver Avá Guarani/Ñandeva como lembra o rezador Cantalicio Godoi, que transforma a ordem global da sociedade capitalista em uma ordem local. Quando a reza, os conhecimentos, os cuidados do Yvypóra com a natureza e a sobrenatureza guiam palavras e caminhos para além do fim do mundo, com suas finas técnicas econômicas de controle do ambiente. Para além de um modelo e crença de desenvolvimento moderno e capitalista que produz humanos e não-humanos que funcionam como canibais para tudo que é vida, como os *cupins* descritos por Cantalicio Godoi, e a imagem da queda do céu de Kopenawa e Albert (2015).

Meliá e Temple (2004) lembram que “[...] la vida guaraní nunca se independiza ni se abstrae de la cuestión de la tierra.” (p. 20), a terra é um signo real que se move em toda a articulação para consubstanciar o que é definido como vida, como relação para a sabedoria, pois, “Para el guaraní, la tierra no es um dios, pero está impregnada toda ella de experiencia religiosa.” (p. 22). A terra, sendo um pressuposto central que forma o corpo, a subjetividade, a economia, a política e a sociabilidade, organizando um refinado significado ambiental, produzido por um tecido cosmológico que estrutura o que se define como caminho de vida.

Como lembra Izaque João (2011):

No sistema tradicional kaiowá, as coisas materiais naturais possuem uma origem divina, ou seja, cada objeto pertence a uma determinada divindade. Cada época do ano, com seu clima diferenciado, são interpretados como um pilar da estrutura do mundo físico, os quais definem as regras sociais externas e internas do grupo, tais como: hábitos e comportamentos, a exemplo de tomar banho frio de madrugada, como forma de renovar o corpo e a alma, à semelhança do mundo físico que se renova ao final de cada inverno; estratégia política de relacionamento com os deuses, como uma reza específica para chamar a geada, para que esta termine de secar as plantas e, assim, haja condições de brotar novamente. Estas regras são fundamentais para a interação constante com o mundo sobrenatural através do canto e também e para o trabalho. Dessa maneira, o espaço ocupado pelos Kaiowá é entendido como o local político-social, o qual depende do processo da reza para o seu equilíbrio. (p. 33)

Palavras de Meliã, Temple e Izaque João em relação e com os Guarani (Kaiowá/Pai`Tvyterã e Avá Guarani/Ñandeva) que podem ser articuladas com as palavras de Lidio Cavanha (2016) quando descreve sobre o sistema básico econômico Guarani da reciprocidade.

Aqui as práticas da reciprocidade são comuns entre a nossa comunidade, a união, solidariedade, viver em harmonia (jeiko porã) e (teko marangatu) são algumas linhas da educação Kaiowá e Guarani, pois existem a reciprocidade material e imaterial/espiritual, o compartilhar – mboja’ocom os seus próximos, a coletividade – pavẽ juntos, unidos/união na rede macro familiar, na reciprocidade material compartilham os produtos da agricultura, os que caçam, os que pescam, as frutas coletadas e mel, conforme o número da família. Na reciprocidade imaterial/espiritual compartilham os que conhecem, transmitindo através da oralidade os saberes, as rezas, os cantos ñengary, mborahéi, guahu, kotyhu que conduzem o ser Kaiowá e Guaraní, partindo do princípio do Teko Pavẽ. (p. 42)

Evidencia-se, com isso, um sistema social, econômico e político organizado e mediado por humanos e não-humanos. Isto é, a produção do *envolvimento*, no qual a terra, o corpo, as pessoas e as coisas que tecem a realidade, se organizam com o objetivo de manter

uma organização política, social e econômica interna. São palavras que se articulam com os escritos de Pierre Clastres quando pensa a economia dos selvagens junto com os trabalhos de Marshall Sahlins. Segundo Clastres (2014):

Los economistas formalistas se sorprenden de que el hombre primitivo no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio: en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad primitiva asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vulve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros. (p. 143)

Tal concepção econômica impede tecnicamente e sensivelmente o desequilíbrio material e imaterial da realidade vivida, do que é vida, o ambiente e a organização social como *envolvimento*, pois, uma sociedade que possui regimentos que organizam socialmente e economicamente todas as materialidades e imaterialidades que produzem a realidade, não escapando o econômico do social, e vice-versa, produz o mantimento da vida como modo de existir, como modo de vida, que nunca é desenvolvido; ou melhor, não tira o envolvimento do que precisa e necessita estar sempre envolvido e organizado para continuar sendo vida, o viver.

Esse modo social, econômico, político e cultural de produzir a realidade organiza, e está para além da visão reducionista e economicista da sociedade moderna/capitalista fundamentada pela crença da invenção branca de desenvolvimento. É potência que legitima os processos construídos pelos Avá Guarani/Ñandeva de retomada dos seus próprios territórios, que têm como objetivo manter seu próprio modo de existir socioeconômico e cultural, de plantar, de cuidar do mato, da água, do ar e das pessoas, cuidado que se estende principalmente para as crianças que vão continuar a viver o território e dar continuidade o modo de existir Avá Guarani/Ñandeva, caminho de continuidade que só é possível com a manutenção e ampliação dos seus territórios de direto.

Como lembra Claudemiro Lescano (2016):

O jeporekái está relacionado à vida e à participação direta das crianças indígenas para o funcionamento das engrenagens culturais. Refere-se ao entendimento total da vida, algo que possui uma dimensão infinita, através do qual é compreendido que o ser humano faz parte desse círculo de energia. Por isso é necessária a busca contínua do funcionamento dessa estabilização cosmológica, da qual faz parte o ser humano, o mundo material e imaterial, que se entrelaçam para manter o mundo cósmico, aonde tem os jára, criadores de inúmeros ambientes, fenômenos e espíritos. [...] A noção do jeporekái é saber o que pode ou não pode caçar e pescar, colher para consumir, ou seja, a procura de alimentos com as regras de respeito aos jára. A sustentabilidade para o Kaiowá não é pensada ou projetada, mas vivida por meio da manutenção e proteção dos elementos culturais já pressupostos, a fim de continuar estabelecendo as crenças na relação com o mundo e fora dele, considerando-se parte da engrenagem que move a totalidade do mundo. (p.89)

E continua:

Os Guarani e Kaiowá sabem que os Mbaíry – os brancos – não são pessoas estranhas. De acordo com a mitologia Kaiowá, eles também conviveram com os Ñane Ramõi, o nosso ancestral, mas têm sua diferença no próprio modo de ser, nas crenças; também forja o seu sistema cultural, desenha no papel para lembrar e relembrar aquilo que fez e aquilo que vai fazer. Dessa forma ele continua a sua construção, na imensidade e intensidade da sua cultura, na maneira como os Mbaíry buscam viver, segundo seu próprio entendimento de mundo e estabelecendo sua relação com isso. [...] Os Mbaíry têm normas criteriosamente definidas, buscam sempre construir novas ideias e, com isso, atropelam a natureza, constróem material superficial, com valores incompatíveis, para dominar, manipular, desenvolver, controlar,

disputar, criando inúmeras outras coisas boas e ruins. Os rezadores falam que os Mbaíry também são guardiões, porque vieram também de verdadeiras sabedorias. Um dos seus modos de viver é saber ler e escrever, para construir projetos, planos e passos individuais. Eles não têm muita preocupação com o resultado no coletivo, experimentam suas idéias e só querem avançar. Têm, a priori, o modelo econômico muito ligado à riqueza, com poder de decisão sobre o outro e a natureza, que chamam de sustentabilidade, segundo o qual a natureza só tem sentido se tiver valor lucrativo. (p. 89)

O modo de “sustentabilidade” branca é criticado por Claudemiro Lescano (2016) por ser mais uma organização conceitual e prática nascida do coração eufórico da invenção branca de desenvolvimento, ou melhor, nascida como mais um produto dentro das cosmologias do capitalismo, das crenças que modulam e condicionam o modelo de desenvolvimento, que hegemonicamente guia todas as invenções modernas/capitalistas que buscam “amansar” a destruição provocada pela invenção branca do desenvolvimento, como é o caso de muitos desenvolvimentos alternativos que nasceram no século XX e continuam até hoje. São invenções que caminhem ao contrário dos modos, das técnicas e das filosofias Guaraní, que guiam suas palavras e seus caminhos como vida.

Por fim, a sociedade do e dos “desenvolvimento(s)”, consubstanciada por suas cosmologias modernas e capitalistas, precisa, mais do que nunca, apreender com o envolvimento dos Guaraní, para poder também produzir, quem sabe, caminhos e palavras para além do fim do mundo. Esse movimento deve estar para além da cegueira branca e das organizações conceituais e práticas que fazem nada mais do que “amansar” e “camuflar” o cinismo, a arrogância e as violências da invenção branca de desenvolvimento que transitam por cima e por debaixo da pele de todos os humanos e não-humanos em um país (Brasil) ainda colonial.

Isso porque os Avá Guarani/Ñandeva sabem, faz muito tempo, que tem luz no caminho deles, como revelou o rezador Cantalicio Godoi em suas palavras: “*Tem luz no nosso caminho, na nossa vida*”, mas, com a tempestade “*tudo vai se levantar do chão*”, até mesmo as casas aparentemente bonitas dos brancos, essas casas que estão mais desprotegidas por não terem as coisas de Tupã. Como um recado dizendo à invenção branca de desenvolvimento, para que ela não se engane tanto em relação a sua falsa hegemonia. A *tempestade*, a *granizada* e o *vento* podem não cair concretamente, ou podem.

Considerações finais: do desenvolvimento ao envolvimento

Este trabalho de tese só foi possível graças à relação e aliança de trabalho e amizade com os pesquisadores e professores Avá Guarani/Ñandeva Eliezer Martins, Joaquim Adiala e Cleber Gonçalves. Esses homens me ensinam e me ensinaram a trilhar por caminhos que estão além de um trabalho de tese, mas para vida, uma vida que busca sempre um bom caminho.

Tenho muito a agradecer a esses homens que possuem as palavras guardadas, filósofos por excelência, que já foram trabalhadores braçais pelos campos de Mato Grosso do Sul por muitos anos, se formaram em ciências sociais, matemática e licenciatura indígena, e hoje são professores e lideranças políticas em Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

A grande felicidade de fazer esta tese de doutorado em Desenvolvimento Local é a possibilidade de me sintonizar com o pensamento Guarani, fenômeno que engrandece e enobrece o espírito, ao mesmo tempo em que faz liberdade ao próprio espírito. Pois os Guarani são a liberdade encarnada por entre as veias de um mundo que nega a todo instante a liberdade. Ouvir as palavras guardadas dos Avá Guarani/Ñandeva fez nascer um pássaro dentro de mim.

Esta pesquisa de tese tem seu início por volta de 2010 e 2011, pois ouvir as palavras guardadas dos Guarani exige tempo, cuidado e sensibilidade. É uma disciplina cotidiana para construir uma sintonia particular e comum que faz ouvir dimensões de conhecimentos, sentimento, razões e práticas que fazem as coisas como realidade concreta e sensível.

Essa escuta inverte os sentidos de normalidades da invenção branca de desenvolvimento. Desconstrói aquilo, isso e este que parecem normais, mesmo sendo um *malefício*, como lembra Joaquim Adiala. Por isso, para além do fim do mundo, e por isso, o conceito de *envolvimento* levantado por Eliel Benites. Esse conceito permite uma escrita que, ao ouvir as palavras guardadas Guarani, produz o movimento de sintonia por caminhos do passado, do presente e do futuro. Pois pensar com os Guarani é pensar o passado, o presente e o futuro.

O conceito de *envolvimento* confeccionado por Eliel Benites, ao questionar e atravessar o conceito de desenvolvimento para os Guarani, permite pensar o futuro para além do fim do mundo. Conceito aqui consubstanciado pelas palavras guardadas de Cantalicio Godoi, Sabino Dias, Rosalino Ortiz, Eliezer Martins, Joaquim Adiala e Cleber Gonçalves, como também pelas referências bibliográficas de Izaque João, Claudemiro Lescano e Lidio Cavanha. Entendendo o *envolvimento* como um conceito que se refere à produção de realidade Guarani que passa constantemente por um processo de envolvimento por todas as dimensões que faz vida. Por isso, *este é nosso corpo, a terra*, com lembra Cantalicio Godoi.

Diferente do conceito de desenvolvimento que criteriosamente busca sempre se (des) envolver sobre as coisas na tentativa de um “crescimento” sobre essas coisas. Elucidando sempre a falta de algo justificando o crescimento para ser outro algo. Por isso que o corpo nunca será a terra para o conceito de desenvolvimento, pois é uma lógica que busca sempre preencher uma falta ilusória, não permitindo a alteridade com dimensões refinadas e sensíveis como a terra sendo o corpo, mas sim alinhando como objetivo essencial a invenção do mesmo, disfarçado. Se (des) envolve sendo sempre o mesmo como falta, lógica basicamente capitalista e moderna que as psicologias, a psicanálise, a esquizoanálise denunciam todos os dias em seus cuidados terapêuticos.

O conceito de *envolvimento* e desenvolvimento são como “*dois rios que caminham por caminhos contrários*”, como lembra Eliel Benites. *Envolvimento* está como produção de realidade quando tudo passa por um processo de envolver-se em relação à pessoa, à terra, à água, ao ar, às plantas, aos animais e aos seres encantados, os Jára Kuéra. Um movimento administrado cotidianamente, sensível e concreto pois, como Joaquim Adiala lembra, a produção de conhecimento Guarani é concreta, mesmo que passe por processos sensíveis, filosóficos e poéticos – mas é sempre concreto.

Conceito como organização de vida, comum, que é também transferido para produção de cuidado cotidiano, como no campo da saúde, o cuidado com o corpo, que é da pessoa e é da terra, pois os Guarani “*plantam com o corpo, e fazem pelo corpo*” como lembra Cantalicio Godoi. Essa produção de cuidado remete ao *envolvimento* como uma administração sócio-cosmológica e cosmo-política, como lembra Izaque João (2011). Sócio-cosmológica e cosmo-política, pois envolver-se exige uma administração do corpo como terra e humano, atravessado por dimensões concretas da terra, do humano e dos seres encantado (os Jára Kuéra) que também fazem parte da organização social Guarani que auxiliam na administração como organização social, sendo a terra o corpo.

Esse movimento exige de quem vê e escuta uma sensível atenção ao envolvimento como questão importante de produção para o modo de vida Guarani, o ñande reko. Pois, como lembra o rezador Cantalicio Godoi, “*este é nosso corpo a terra*”, explicitada em palavras o conceito de envolvimento levantado por Eliel Benites, conceito e questão que nunca se (des) liga ou se (des) envolve do território. Nesse sentido, natureza e cultura não são distantes como na sociedade da invenção branca de desenvolvimento, pois natureza e cultura no caso dos Guarani são administradas e organizadas pelo corpo que é a terra e que é a pessoa, tecidas sensivelmente por muitas dimensões que precisam de atenção para ver e escutar.

Por isso que o *envolvimento* vem sem pedir licença, não precisa. Questiona e atravessa a invenção branca de desenvolvimento e os (des) desenvolvimentos que nascem dessa primeira lógica. Como Eliezer Martins lembra, “*parece pensar de cabeça pra baixo*”. Não precisa pedir licença, pois o *envolvimento* é muito mais antigo, um ancião que mantém e sustenta uma sociedade inteira, que vive tanto no Brasil quanto na Argentina, no Paraguai, na Bolívia e no Uruguai, e que já sofreu inúmeras violências por conta do tão enaltecido desenvolvimento. Mas, mesmo assim, consegue atravessar, questionar e conviver com essa estranha e jovem invenção, o desenvolvimento.

Então, depois da leitura desta tese, fica a questão para quem leu: se a invenção branca de desenvolvimento consubstancia a lógica moderna/capitalista de desenvolvimento, o fim do mundo, não seria mais interessante questionar e atravessar realmente essa lógica? E não amansar e camuflar com adereços que arrasta a mesma lógica com outros nomes. Desenvolvimento x, desenvolvimento y e desenvolvimento z querem dizer o que realmente? São nomes diferentes para o mesmo fim do mundo.

O fim do mundo é atravessado pelos Guarani já faz muito tempo, Curt Nimuendaju, Pierre Clastres e Bartomeu Melià sabem muito bem disso. É um atravessamento que permite movimentos para além do fim do mundo. Como o conceito de *envolvimento*, que segundo Eliel Benites caminha por um caminho contrário ao desenvolvimento, pois como Eliezer Martins lembra, são *teko`s diferentes*, flores diferentes que podem e devem conviver para a produção de uma realidade mais rica, permitindo que diferentes tekos se relacionem produzindo a realidade. Ao contrário da intenção da invenção branca de desenvolvimento, que sempre busca homogeneizar e hegemonizar a realidade a um só tipo de humano e não-humano; ou melhor, a desertificação de pessoas, animais, plantas, água e terra. Uma intenção que por si só está fadada ao colapso, ou ao fim do mundo.

Referências



*Tem luz no nosso caminho, na
nossa vida.*

tem luz no nosso caminho, na nossa vida
Yan Leite Chaparro

A academia nem sempre considera de bom tom a inclusão de dissertações de mestrado ou teses de doutorado na documentação de uma tese. Repare o leitor, no entanto, que se trata de material produzido por intelectuais indígenas. O uso desse tipo de material faz parte das opções sistemáticas importantes de uma antropologia simétrica. Trata-se de considerar os saberes indígenas tão importantes quanto os saberes produzidos acerca dos indígenas por intelectuais externos a esses povos. O fato de esses documentos estarem em estado de dissertação ou tese nas Universidades e não (ainda) sendo lidos e discutidos por toda a sociedade já diz muito sobre o imenso trabalho que é preciso fazer, e que está sendo tentado aqui. Não se trata de resgate de um pensamento passado. Há um presente, há uma manifestação indígena, e há uma tentativa de construção em conjunto, mais do que uma reflexão acerca deles.

AGAMBEN, G. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

BARRETO, J e SANTOS, G. **De peixes e homens: por uma outra antropologia**. Paris: Les Temps Modernes, 2015.

BENITES, E. **Oguata pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena te'yikue**. Dissertação de mestrado. Campo Grande, MS: Universidade católica Dom Bosco, 2014.

BORGES, J. **O fazedor**. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

BRAND, A. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Centauro, 2004.

- CAVANHA, L. **Processo próprio de ensino-aprendizagem Kaiowá e Guarani na Escola Municipal Indígena Nãdejara Pólo da Reserva Indígena Te'yíkue: saberes Kaiowá e Guarani, territorialidade e sustentabilidade.** Dissertação de mestrado. Campo Grande, MS: Universidade Católica Dom Bosco, 2016.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** 11ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado.** São Paulo: Cosac & Naify, 2012.
- CLASTRES, P. **Investigaciones en antropologia política.** Barcelona: Gedisa, 2014.
- COLMAN, R. **Guarani Retã e a mobilidade espacial Guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no territorio Guarani.** Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2015.
- COLMAN, R. **Território e sustentabilidade: os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu.** Dissertação de mestrado. Campo Grande, MS: Universidade Católica Dom Bosco, 2007.
- DANOWSKI, D e VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Editora Desterro, 2017.
- DELEUZE, G. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2 vol.** 1. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DERRIDA, J. **A voz e o fenômeno.** Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- DERRIDA, J. **Margens da Filosofia.** Campinas, SP: Editora Papyrus, 1991.
- FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974.

- GALLOIS, D. Quem atrapalha o desenvolvimento? **Revista Cadernos de Campo**, n. 17: São Paulo, 2008, p. 215 – 217.
- GRÜNBERG, P e GRÜNBERG, G. (org). **Los Guaranís: persecución y resistencia**. Quito: Abya Yala, 2014.
- JOÃO, I. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os kaiowá de panambi, panambizinho e sucuri'y, mato grosso do sul**. Dissertação de mestrado. Dourados, MS: Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de uma xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LANDA, B. **Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na terra indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/MS**. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC/RS, 2005.
- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**. 4ª. Reimpressão, Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.
- LESCANO, C. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guaraní Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Dissertação de mestrado. Campo Grande, MS: Universidade Católica Dom Bosco, 2016.
- LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MACIEL, J. **Hospitalidade e desenvolvimento: por uma pequena conversa**. Tese de pós-doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

- MACIEL, J. ZANATTA, S. CHAPARRO, Y. e TIBURTINO, L. (org). **Vulnerabilidades no espelho**. Volume 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- MARTINS, E. A terra como chão sagrado e o valor cultural. **Revista Tellus**, ano 6. n. 10. p. 143 – 145: Campo Grande, MS. 2006.
- MARTINS, E. e MOURA, N. Da perda à luta pela retomada do Tekoha Yvy Katu: o ciclo da erva-mate ao ciclo da soja (1940-2010). **Anais VI Seminários Povos Indígenas e Sustentabilidade**. Campo Grande, MS: Universidade Católica Dom Bosco, 2011.
- MELIÀ, B, GRÜNBERG, G e GRÜNBERG, P. **Los Paĩ`Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**. Asunción: CEPAG, 2008.
- MELIÀ, B. TEMPLE, D. **El don, la Venganza: y otras formas de economía guarani**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **PPCerrado: plano de ação para preservação e controle do desmatamento e das queimadas do cerrado**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2014.
- MOUNSTAKAS, C. **Heuristic Research: Design, Methodology, and Applications**. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1990.
- MURA, F. (Coord. Do GT); ALMEIDA, Rubem F.T. **Relatório antropológico de revisão de limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey): Terra Indígena YVY KATU**. Brasília, DF: Portaria n. 724/PRES, 2002.
- NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC, 1987.

- PEREIRA, L. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- PIKE, L. **Emic and etic standpoints for the description of behaviour**. Glendale, IL: Summer Institute of Linguistics, 1954.
- RIST, G. **El desarrollo: historia de una creencia occidental**. Madrid: Editora Catarata, 2002.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- TAUSSIG, M. **O diabo e fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

Sobre os autores.

Yan Leite Chaparro é filho de pai paraguaio e mãe sul-matogrossense, neto de paraguaios e nordestinos, organização comum e representativa sobre o processo histórico do Mato Grosso do Sul, onde esse trabalho foi inscrito. Pesquisador, formado em Psicologia, com formação em Psicodrama Clínico. É Mestre e Doutor em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco. Trabalha com os Avá Guarani/Ñandeva e os Kaiowá/Pai`Tavyterã desde 2010, a convite da Profa. Dra. Rosa Colman e do Prof. Dr. Antônio Brand (*in memoriam*). Hoje, junto com o trabalho com os Guarani que vivem no Mato Grosso do Sul, também trabalha no campo clínico do Psicodrama no consultório e em comunidades urbanas. É integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento/CNPq e do Laboratório de Humanidades/LabuH.

Josemar de Campos Maciel é professor de Filosofia (1994-) e pesquisa na área do Desenvolvimento, sendo líder do Grupo de Pesquisa “Estudos Críticos do Desenvolvimento” (CNPQ). É doutor em Psicologia (2004). Atualmente, é Docente Permanente dos Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu: Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco, MS e presidente do Comitê Científico da mesma Universidade. Possui estágio pós-doutoral concluído em Estudos Culturais (2017) na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo.